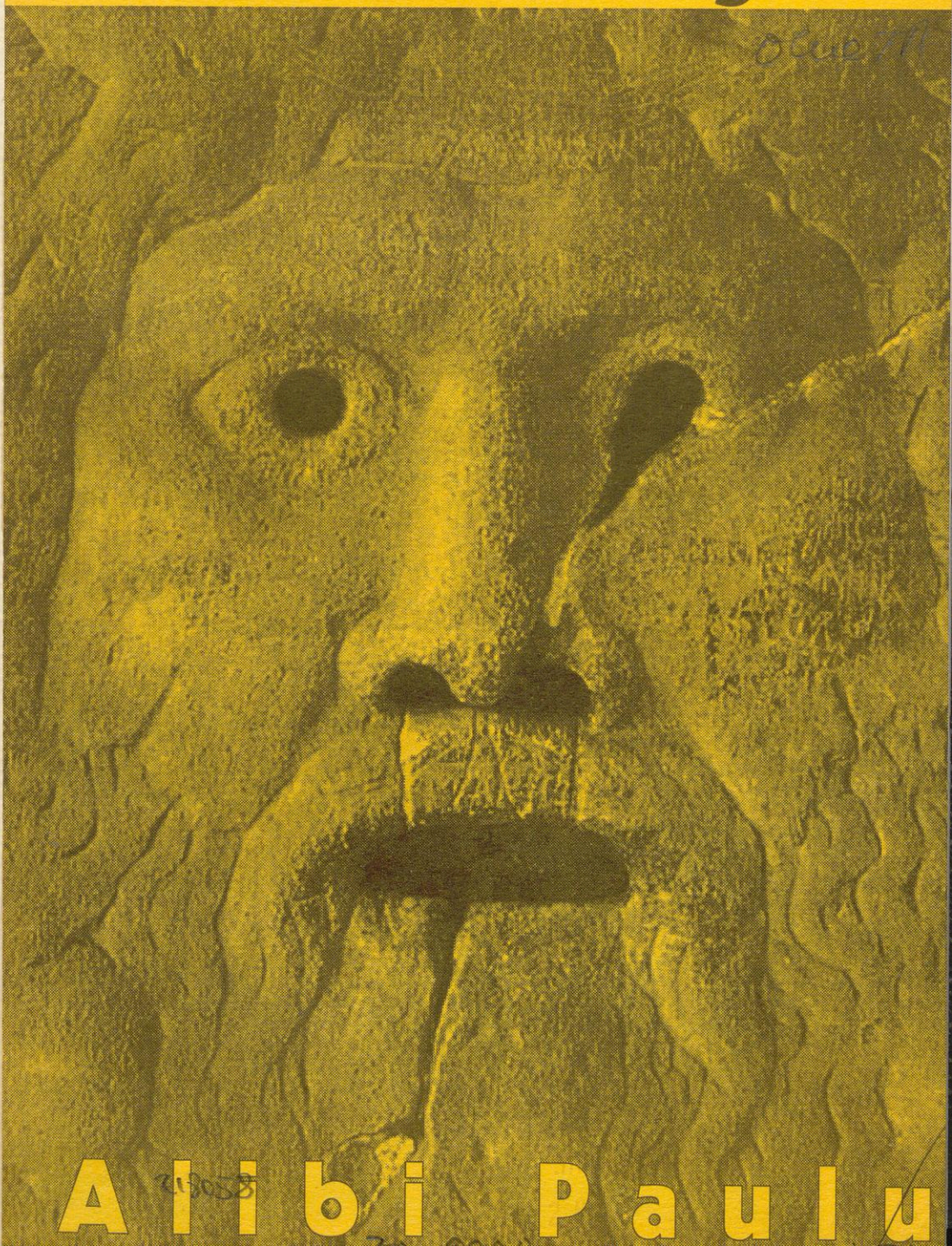
N12<517326826 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

r. 1/2000 7. Jahrgang ISSN 1430-7170 Einzelheft DM

Werkstatt Schwule Theologie



Alibi Paulu

Editorial

Liebe Leute,

immer wieder liefert Paulus reichlich Gründe zu Auseinandersetzungen. Welch Autorität kann er beanspruchen? Müssen Christenmenschen ihm gläubigen Ge horsam leisten? Dürfen sie ihm gehorchen, weil er, recht verstanden, ein Denke der Freiheit ist? Oder kann Paulus verstanden werden als eine unter vielen christ lichen Stimmen, die mit Interesse studiert werden kann, aber keinesfalls heut Glaubende bindet? Wieviel Autorität brauchen Christen überhaupt?

Besonders jüngere kontextuelle Theologien sehen sich veranlasst, ihr Verhältni zu Paulus zu klären. Was für die Theologie der Befreiung das 13. Kapitel de Römerbriefs sein mag, sind für die Feministische Theologie Sätze wie »Das Weil schweige in der Gemeinde« und für die Schwule Theologie Passagen wie Rö 1,26f.

Einigkeit darüber, wie mit den diversen paulinischen Anstößigkeiten zu ver fahren sei, kommt indes kaum auf. Je nach religiöser Herkunft und theologische Methode unterscheiden sich die Bewertungen und Verstehensvorschläge. Das gil auch für die in diesem Heft veröffentlichten Beiträge.

Bezüglich der Antihomosexualität, für die Paulus bis heute vielerorts als Ge währsmann beanprucht wird, sollte schon die Pluralität der Lesarten eine ent larvende Tatsache sein: So einfach ist die Sache nicht! Wer beteuert, gar nicht gegen Lesben und Schwule zu haben, aber leider, wegen Paulus, »kritisch« sein zu müssen, der benutzt Paulus als ein Alibi für das eigene Ressentiment, für das e besser selber einstehen sollte.

Den Lesern und Leserinnen der WERKSTATT *wünschen wir eine vergnügliche Lektüre bei der Auseinandersetzung mit den vertretenen Positionen und der Be fragung der eigenen Einstellung –*

– die Redaktio

Titelbild: Der Wahrheitsmund, Aventin, Rom.

Redaktionsschluss für die nächste Ausgabe der WERKSTATT: 1. Juni 2000

Werkstatt Schwule Theologie Nr. 1 7. Jahrgang Mai 2000

THEMA: ALIBI PAULUS

Holger Tiedemann
Das Corpus Paulinum redigieren –
Wie »christlich« ist die paulinische Sexualethik? 4

Andreas Martin
1 Kor 6,9f – Nichts über schwule Christen?! 19

Martin Hüttinger
Paulus – »angefüllt mit aller Ungerechtigkeit«
Origenes: Commentarii in Epistulam ad Romanos 30

OFFENE WERKSTATT

Lutz van Raden
Wege aus der E&F-Rhetorik
Argumentationslinien zur Neupositionierung des Lebensformen-Diskurses 43

Karl Helmreich OSB
Einige Überlegungen zur nötigen Abschaffung des Zwangszölibates aus humanitären Gründen 52

Markus Nolte
Nach langer Zeit wieder zu Haus 57

Vorschau 60
Adamim – Schwule Seelsorger Schweiz 61
kurz & gut, Wilhelm 63
BücherRegal 65
Adressen 73

Impressum: »Werkstatt Schwule Theologie« – ISSN 1430-7170 // Herausgeber: AG Schwule Theologie. Erscheint vierteljährlich im TVT Medienverlag, PF 25 62, 72015 Tübingen. Redaktion: Michael Brinkschröder, Christian Herz, Martin Hüttinger, Norbert Reck, Reinmar Schott, Thomas O' Sülzle. V.i.S.d.P.: Norbert Reck.
Einzelpreis DM 8.–; Jahresabo DM 30 ; Förderabo DM 50 oder mehr.
Bestellungen bitte an Christian Herz, Isareckstraße 48, 81673 München, richten. Die Belieferung erfolgt mit einer Rechnung. Bankverbindung: AG Schwule Theologie, Kto.-Nr. 400 76 88, Stadtsparkasse Münster, BLZ 400 501 50.
Beiträge bitte als 3,5"-Diskette (mit Ausdruck) an: N. Reck, Schulstr. 31, 80634 München, oder als E-Mail an chris2herz@web.de
Die einzelnen Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der AG Schwule Theologie wieder. Homepage: www.01019freenet.de/abb/WeSTh.htm

24058

Thema: Alibi Paulus

Holger Tiedemann

Das Corpus Paulinum redigieren –

Wie »christlich« ist die paulinische Sexualethik?

IST Paulus als Urheber der christlichen Antihomosexualität ausreichend beschrieben?«, lautet die Frage in der Vorschau der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE für dieses Themenheft. Ich gestehe, dass ich die Frage für abwegig halte. Mit gleichem (Un-)Recht könnte man – im Hinblick auf 1 Kor 7 – nach Paulus als dem Urheber einer christlichen Antiheterosexualität fragen. Nicht bestreiten möchte ich, dass bedauerlicherweise immer noch mit paulinischen Sentenzen argumentiert wird, wenn es gilt, Schwule und Lesben – im Pfarramt oder nicht – zu ChristInnen zweiter (oder gar keiner) Klasse zu machen. Nur halte ich diese Argumentationen – und dies soll im folgenden erläutert werden – für einen Selbstbetrug. Ebenso halte ich es für einen Selbstbetrug, Paulus aus der Geschichte (vermeintlich) christlicher Antihomosexualität auszugliedern. Er spielt in ihr schon eine Rolle – gleichwohl nicht die, die ihm gemeinhin auf beiden Seiten der gegenwärtigen Debatte zugedacht wird.

Eine zweite Bemerkung sei vorangestellt: Ich werde im folgenden dafür argumentieren, dass Paulus weder eine Konzeption von Homo- noch von Heterosexualität kennt. Was er kennt, sind natürliche und widernatürliche, ehrenhafte und schamlose Begehrensformen. Beide Pole des Spektrums bleiben aufeinander bezogen. Dem gemäß ist es m.E. geraten, die Frage nach der paulinischen Sicht des gleichgeschlechtlichen Begehrens nicht zu isolieren, sondern sie im Gesamt dessen, wie Paulus Begehren wahrnimmt und interpretiert, zu verorten.

Zu unterscheiden sind drei Fragen, deren Vermengung die gegenwärtige Debatte m.E. nicht unerheblich in die Irre geleitet hat:

1. Was ist das paulinische Sexualverständnis bzw. wie lässt sich die aus ihm folgende Sexualethik charakterisieren?
2. Was ist bzw. was gilt heute als christliche Sexualethik? Lässt sie sich legitimerweise aus frühchristlicher (z.B. paulinischer) Theologie herleiten?

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZA 9908

3. Wie so*llte* heute eine christliche Sexualethik aussehen, die sich a) an das »Langezeitgedächtnis christlicher Kultur« – die Bibel – gebunden weiß, der es jedoch b) aus theologischen, historischen und gesellschaftlichen Gründen verwehrt ist, dem Erinnerten eine überzeitliche Bedeutung zuzumessen?

Ich möchte so vorgehen, dass ich zunächst einige der Ergebnisse meiner durch Michel Foucault inspirierten Analyse des paulinischen Sexualverständnisses resümiere.[1] Diese Analyse mündet in ein Plädoyer, sich die Alterität des paulinischen Sexualverständnisses vorbehaltlos einzugestehen. Erst wenn man dieser historischen Abständigkeit inne geworden ist, lassen sich die zweite und die dritte Frage beantworten.

1. Was ist das paulinische Sexualverständnis?

Eine jede Sexualethik ist normativer Ausdruck eines kontingenten, gleichwohl bestimmten Regeln gehorchenden Sexualverständnisses. Dieses wiederum ist gewiss auch von biographischen Faktoren geprägt, entscheidender dürften allerdings andere Faktoren sein, die von neuerer Geschichtsschreibung und Kulturanthropologie als »Mentalität« (Braudel et al.), als »Habitus« (Bourdieu) oder als »diskursive Formation« (Foucault) bezeichnet werden. So verschieden diese Konzepte auch sind: Sie lenken gemeinsam die Aufmerksamkeit auf ein Phänomen, das in der Debatte um die paulinische Sexualethik viel zu selten bedacht wurde. Diese lässt sich nun nicht mehr als das Werk eines religiösen Genies betrachten, dem vor Damaskus aufging, was sich für Christen und Christinnen sexualethisch ziemt. Sondern: Sie ist eine Stimme in Konzert antik-mediterraner Kultur, mit der religiösen und philosophischen Konkurrenz, mit den »gender arrangements« (Brooten) seiner ZeitgenossInnen tief verbunden, ohne dass diese Verbundenheit sich in irgendeiner Weise christologisch oder schöpfungstheologisch herleiten ließe.

In historischer Hinsicht zu konstatieren ist: Es gibt keine »christliche Sexualethik«, die sich etwa in den Schriften des Paulus herauskristallisieren würde – es gibt nur den Versuch des Paulus, habitualisierte Verhaltensweisen im Rahmen antik-mediterraner Anthropologie vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Transformationen durch Motive christlicher Verkündigung neu einzuschärfen. Für nahezu jede der von ihm eingeschärften Normen lässt sich ein jüdischer oder (hellenistisch-)römischer Moralist finden, der für die gleiche Sache stritt, ohne vom »Christusereignis« auch nur von Ferne zu wissen. Liest man beispielsweise immer wieder, niemand sei so vehement wie die Christen gegen Unzucht und Ehebruch etc. zu Felde gezogen, so ist dies Unsinn. Gegen »Unzucht« und »Ehebruch« sind alle Moralisten vom äußersten Westen bis in den äußersten Osten des römischen Reiches. Die Frage ist, was man unter »Unzucht« und »Ehebruch« versteht.

1 Vgl. Tiedemann, H., Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust, Stuttgart 1998.

Die späte römische Republik und das erste Jahrhundert des römischen Kaiserreichs stecken sowohl geographisch wie zeitlich die Grenzen ab, innerhalb derer hier nach den Rastern, in welchen Paulus das sexuelle Begehren wahrnimmt, gefahndet werden soll. Natürlich ließe sich weiter differenzieren (»jüdisch«, »hellenistisch«, »jüdisch-hellenistisch«). Doch die gewählte Makrooptik hat auch ihre Vorteile: Sie lässt das Ineinander der verschiedenen Kulturkreise gewahrwerden. Mentalitäten, grundlegende Anschauungen des alltäglichen Lebens (z.B. die Erfahrung und Interpretation von Geschlechterverhältnissen), machen nicht an Provinzgrenzen halt. Schon gar nicht im römischen Reich und erst recht nicht vor oder hinter den Mauern der Versammlungsstätten christlicher Ortsgemeinden.

Hierarchien des Begehrens

Wir definieren nach gut 100 Jahren moderner Sexualwissenschaft Begehren über das biologische Geschlecht des Begehrten. Entsprechend lauten unsere ordnenden Kategorien »hetero-«, »homo-« bzw. »bisexuell«. Dieses Raster (»biologische Objektwahl«) ist in der Antike weitgehend unbekannt. Die Achsen des Koordinatensystems lauten hier vielmehr »aktiv/passiv«, »alt/jung« »frei/unfrei«, »rein/unrein«. Der Unterschied der Koordinatensysteme wird deutlich, wenn man sich die öffentliche Meinung, den Klatsch und Tratsch, der etwa über die römischen Kaiser erzählt wird, die Traktate der Moralisten oder die Graffiti in Pompeji ansieht. Dass ein Mann einen Mann begehrt und zugleich vielleicht noch Frauen – das ist so interessant wie die berühmten Reissäcke in China. Aber: Wenn jemand, der über das römische Reich herrschen soll, sich beim Sexualverkehr passiv verhält, also sich penetrieren lässt, *cunnilingus* oder *fellatio* praktiziert – dann entsteht die Irritation bzw. der Skandal. Mit anderen Worten: Das erwartete Sexualverhalten ist ein Abbild der sozialen Ordnung. Der freie, männliche Bürger soll aktiv sein (penetrieren), ist er es nicht, wird er zum Gegenstand von Spott und Satire. Er gilt aber auch das Umgekehrte: Eine Frau oder ein Sklave, die »aktiv« werden, sind eine Ungehörigkeit, ja eine Monstrosität. Begehrt etwa eine Frau eine Frau, dann geraten zwei aneinander, die passiv sein sollen. Ordnungsgemäßer Sexualverkehr setzt aber nach antiken Verständnis voraus, dass mindestens einer der Beteiligten aktiv ist.

Wie verhält sich Paulus zu dieser asymmetrischen Konzeption von Begehren? Er teilt sie (a) und partizipiert zugleich an Transformationen, die auch andernorts zu beobachten sind (b).

ad a) Die Sexualparänese in 1 Thess 4,3–6 richtet sich an Männer. Sie werden aufgefordert, mit ihren Frauen ordnungsgemäß (das heißt: nicht leidenschaftlich) zu verkehren. Frauen als aktiv Begehrende kommen hier nicht in den Blick. Paulus teilt die Anschauung, dass Frauen in besonderer Weise der Gefahr ausgesetzt sind, scham-los zu werden (und verordnet daher den Schleier, 1 Kor 11). Und ihm ist, wie vielen seiner Zeitgenossen, gewiss, dass Frauen, die Frauen begehren, etwas tun, was gegen die Ordnung der Natur verstößt (Röm 1,26f).

ad b) Zu den kleinen Revolutionen der späten Republik bzw. frühen Kaiserzeit gehört die Tatsache, dass an ganz verschiedenen Orten das geschlechtsspezifische aktiv-passiv-Schema relativiert wird. Ein Denken der Gleichheit/Reziprozität bricht sich Bahn (ohne allerdings dominierend zu werden). So etwa spielt der stoische Moralist Musonius (Diatr. 12) mit dem Gedanken, man möge doch einmal die Rolle des Ehegatten und die seiner Gattin austauschen. Für beide soll das Gleiche gelten (sie sollen keinen Ehebruch begehen). Der gleiche Moralist stellt die These auf, dass der Mann, der aktiv einen anderen begehrt, letztlich gar nicht aktiv sei, sondern »beherrscht« – nämlich von seiner Leidenschaft. – Anders in der Stoßrichtung, aber im Effekt ähnlich die Poeten der römischen Elegie: Hier wird es plötzlich schick, dass erwachsene Männer sich als »Sklaven« einer/eines Geliebten inszenieren. So wünscht sich Tibull von seinem Geliebten Marathus (1,9.21f): »Lieber, versenge mein Haupt, schlage meinen Körper mit dem Schwert, mit geflochtenem Seil geißle meinen Rücken wund.«

Auch im Judentum lässt sich beobachten, dass die asymmetrische, geschlechtsspezifische Begehrenskonzeption relativiert wird. Signifikant ist etwa die Begründung, die die Essener dem Verbot einer Nichtenehe geben. Diese ist – anders als die Neffenehe (Lev 18,12) – von der Tora nicht verboten. Die Essener übertragen die Bestimmung bezüglich der Neffenehe auf die von Onkel und Nichte, denn: »Das Recht der verbotenen Sexualbeziehungen ist zwar im Blick auf Männer geschrieben, doch die Frauen sind wie sie« (0 CD V,9f). »Die Frauen sind wie sie« – unüberhörbar sind damit neue Töne im sexualethischen Diskurs angeschlagen.

Die Relativierung (nicht: Beseitigung) der Geschlechterhierarchie ist nun ebenfalls bei Paulus zu beobachten. Verwiesen sei dafür nur auf Gal 3,28, aber auch auf 1 Kor 7: Dieses Kapitel zeigt (anders als 1 Thess 4) ein auffallendes Bemühen des Paulus, seine sexualethischen Anweisungen reziprok zu formulieren: »Der Mann soll seine Pflicht gegenüber der Frau erfüllen und ebenso die Frau gegenüber ihrem Mann. Nicht die Frau verfügt über ihren Leib, sondern der Mann. Ebenso verfügt nicht der Mann über seinen Leib, sondern die Frau« (1 Kor 7,3f). Angemerkt sei, dass die Ehe hier als ein Verhältnis von Pflicht und Schuldigkeit aufgefasst wird; in gleicher Terminologie wird Paulus das Verhältnis des Christen zum Staat charakterisieren (Röm 13). Im ganzen Kapitel 1 Kor 7 fällt das Stichwort »Liebe« nirgends. Liebe in der Ehe – und diese Ansicht teilt Paulus mit vielen seiner Zeitgenossen – ist eher etwas Unerwartetes.

Der Körper der Gemeinschaft

Wie jemand begehrt, erklären wir heute durch Zu-Rate-Ziehen seiner Biographie (frühe Kindheit) oder durch kontingente Gen- bzw. Hormonmischungen. Unser Raster ist orientiert am je eigenen Geschick, das einen hetero-, homo-, bisexuell oder »pervers« begehren lässt. Dies sind nun aber für den antiken Sexualdiskurs ganz untergeordnete Fragen. Vorherrscht vielmehr etwas, was man »kommunitäres Sexualverständnis« nennen könnte: Spezifisches Sexualverhalten wird Völkern,

Sozialverbänden zugeschrieben, nicht dem Einzelnen: Die Heiden begehren so (nämlich »widernatürlich«, Röm 1,26f), die Juden so (sie wissen, dass sie nicht ehebrechen sollen, tun es aber trotzdem, Röm 2,22). Natürlich weiß Paulus, dass diese Urteile im höchsten Maße ungerecht sind und dem Einzelfall nicht gerecht werden. Doch weil Begehren für ihn (und seine Zeitgenossen) grundlegend die Eigenschaft eines Sozialverbandes ist, hat diese Verallgemeinerung für ihn ihr Recht. Der Konnex ist typisch antik-mediterran. Er findet sich bei jüdischen Autoren wie Philo ebenso wie bei paganen (z.B. Sextus Empiricus). Sexuelles Begehren wird so zu einem Element bei der Ausformung einer kollektiven Identität: Wir sind die, die nicht so begehren wie jene.

Abgrenzung nach außen, Identitätsaffirmierung nach innen sind zwei Funktionen dieser kommunitären Konzeption von sexuellem Begehren. Diese hat jedoch noch einen folgenreichen Nebenaspekt: Das Begehren des Einzelnen affiziert den ganzen Sozialverband. Bei Paulus tritt diese Anschauung besonders deutlich bei der Erörterung des Inzest-Falls (1 Kor 5) hervor: Wenn jemand mit seiner (Stief-)Mutter sexuell verkehrt, dann entsteht eine Frevelsphäre, die nicht nur die beiden Übeltäter umfasst. Das Begehren ufert aus: Die ganze Gemeinde ist davon bedroht, vom »wenigen Sauerteig« (1 Kor 5,6) durchsäuert zu werden. Unrechtes Begehren evoziert eine Unreinheit, die sich, ist sie erst einmal in die Welt gesetzt, ausdehnt auf alles, was sich ihr nicht entschieden entgegenstellt. Daher kennt Paulus kein Pardon und befiehlt der allzu toleranten Gemeinde in Korinth: »Schafft den Übeltäter weg aus eurer Mitte!« (1 Kor 5,13).

Es ist wohl auch diese unterstellte Dynamik der Unreinheit, die die Qumran-Essener zu ihrem »Exodus aus Jerusalem« bewogen haben mag. Dort nämlich geschieht in den Augen der Essener Schandvolles: Männer nehmen »zwei Frauen in ihrem Leben« (0 CD IV,21) und Onkel heiraten ihre Nichten (0 CD V,7f). Für die wahrhaft Frommen reicht es nun nicht zu wissen, dass man dererlei nicht tut. Sondern: Diese müssen sich absondern, sie müssen ausziehen »aus dem Land Judah und Wohnung nehmen im Lande Damaskus« (0 CD VI,5). Sogar die (unwillentliche) Autoerotik lässt eine Unreinheitssphäre entstehen, die die Reinheit der Gemeinde bedroht: Wer einen nächtlichen Samenerguss hat, muss sich einem siebentägigen Reinigungsritual unterziehen. Berühren andere ihn, sind sie ebenfalls unrein (4Q 274, Frag. 1,8f). Die Programmschrift der Tempelrolle sieht vor, drei Plätze im Osten der Heiligen Stadt zu errichten: für die Aussätzigen, die Ausflussbehafteten und die Spermabefleckten (11Q XLVI,17f).

Als die geheime Mitte fast aller sexualethischen Dispute dieser Zeit lässt sich die Frage benennen: Wie potent ist das (Un-)Heilige? Auf menschlicher Ebene spiegeln sich die Antworten auf diese Frage in den verschiedenen Reinheitsvorschriften wider. Wenn man die Flüssigkeit aus einem reinen Gefäß in ein unreines gießt – steigt dann die Unreinheit des unteren Gefäßes auf in das Ausgangsgefäß? Die Sadduzäer (und mit ihnen die Essener) meinen: Ja. Die Pharisäer lehnen dies ab. Für Paulus stellt sich eine analoge Frage in Hinblick auf Mischehen (1 Kor 7,12ff): Wenn ein Heide mit einer Christin verheiratet ist – überträgt

sich seine Unheiligkeit auf den christlichen Partner oder etwaige Kinder? Paulus antwortet: Nein. Die Heiligkeit ist so wirkmächtig, dass sie den Kontakt mit dem Unheiligen nicht zu scheuen braucht. Anders lautet die Auskunft allerdings im Hinblick auf den Inzest-Fall (1 Kor 5): Hier ist die Potenz des Unreinen ungebrochen, der Kampf mit ihm noch nicht entschieden. Gleiches gilt für den Verkehr mit einer Unzüchtigen (1 Kor 6), wo dem Christen nur eines bleibt: die Flucht vor der *Porneia* anzutreten.

Die Römer lassen sich weniger durch ausgreifende dämonische Mächte schrekken, gleichwohl ist auch hier das sexuelle Begehren keineswegs Privatangelegenheit (schon deshalb nicht, weil mit Augustus der Staat zunehmend Geschlechterverhältnisse reglementiert). Mit dem Begehren stehen Scham und Ehre des ganzen Hauses (*domus*) auf dem Spiel. Kommt es etwa zum Ehebruch einer Frau, so hat sie nicht nur ihren Gatten geschädigt, sondern dessen Anverwandtschaft gleich mit. Die Auffassung von Persönlichkeit, die diesen Sexualethiken zugrundeliegt, in von modernen Konzeptionen fundamental unterschieden. Im Mittelpunkt antiker Sexualethik steht nicht ein Individuum, das mit seinem Gewissen auszuhandeln hätte, wie es sein Begehren auf rechte Bahnen bringt, sondern die »dyadische Persönlichkeit« (Bruce Malina): Das Ich ist immer eingebettet in einen Sozialverband; Rechtverhalten bedeutet demgemäß primär: den Erwartungen anderer zu entsprechen, sich keinen Scham- oder Ehrverlust zukommen zu lassen. Die Grenzen des zu kultivierenden Körpers fallen nicht mit denen von Fleisch, Blut und Knochen zusammen.

Metaphysiken des Begehrens

Das Interpretationsraster, das Paulus und seine Zeitgenossen zur Geltung bringen, ist in hohem Maße von einer »Metaphysik des Begehrens« geprägt. Kommt es zu unrechtmäßigem Begehren, so haben dämonische Mächte ihre Finger im Spiel, vor denen die Frommen zu fliehen haben (1 Kor 6,18). Wer falsch begehrt, mag sich zudem noch dieses oder jenes zuschulden kommen lassen, vor allem jedoch ist er ein »Götzendiener« (Röm 1,18ff). Er ist in den Fängen Belials, Liliths oder unterliegt anderen Einflüssen, die sich seiner Intentionalität entziehen. Dieser unterstellte Konnex mit einer göttlich-dämonischen Sphäre ermöglicht es zugleich, deren Bewohner um Beistand und Hilfe zu bitten, stößt das eigene Begehren einmal auf seine Grenzen, z.B. wenn der oder die Begehrte nichts vom Begehrenden wissen will. Wie nah sich Diesseits und Jenseits in sexueller Erfahrung kommen können, dokumentieren die in reicher Zahl vorliegenden (z.T. christlichen) Zauberpapyri eindrücklich (und nicht selten in erschreckender Weise). Die unterstellte aufdringliche Nähe dieser beiden Wirklichkeitssphären führt zugleich zu männlichen Befürchtungen, die uns heute eher skurril erscheinen: Gelegentlich werden Paulus und seine Zeitgenossen von der Angst beschlichen, Frauen könnten sexuell mit Engeln verkehren (1 Kor 11; 1QGenAp II; JosAs 15,8).

Rechtmäßiges Begehren ist demgemäß nicht ein Verhalten wie viele andere auch. Es rückt ein in das Forum letzter Dinge. Das heißt: Hier steht nicht mehr und nicht weniger auf dem Spiel als das, was es mit Gott und der Welt auf sich hat. Ist jemand Asket, so ist dies nicht schlichte Veranlagung, sondern eine »Gabe Gottes« (1 Kor 7,7). Will jemand unbedingt heiraten, muss er sich von Paulus sagen lassen, dass damit das Erreichen des letzten Zieles – die ungeteilte Sorge um den Herrn (1 Kor 7,32) – erschwert wird. Der Ehe wohlgesonnener sind Musonius und Epiktet, doch auch bei ihnen steht mit dem Begehren letztes auf dem Spiel: Ehe ist »Gottesdienst«, wer heiratet und Kinder zeugt, kommt den göttlichen Naturgesetzen nach (vergl. Epiktet Diss. 3,29.69 und Musonius Diatr. 14). Die verschiedenen Metaphysiken des Begehrens unterscheiden sich inhaltlich natürlich beträchtlich. Vergleichbar sind sie jedoch strukturell: Eingesenkt in den Sexualakt wird die Möglichkeit, Menschsein schlechthin zu verfehlen bzw. schlechthin gelingen zu lassen.

Selbstverhältnisse

Stellt man sich die Geschichte der Geschlechterverhältnisse als ein Schauspiel vor, so stünde vor dem Akt, der hier zu betrachten ist, die Regieanweisung: »Auftritt: Jungfrau, Asket, Ehepaar«. Nicht, dass diese dem Publikum nicht schon bekannt wären. Sie haben sich in den vorangegangenen Akten durchaus bereits ein Stelldichein gegeben. Allein: Jetzt halten sie tragende Monologe. – Neubesetzt werden die Nebenrollen des Stücks: hier ein gleichgeschlechtlich begehrendes Männerpaar, dort jemand, dessen Begehren von Hetären und Konkubinen nicht lassen mag. Aber diese sind nun Statisten, Kolorit für die neuen Erzählungen von asketischem Eifer und ehelicher Treue. Das neue Arrangement ist keine christliche Erfindung: Christliche Eheleute und Asketen folgen nur in spezifischer Weise einer Regieanweisung, die die Zeit der späten Republik und frühen Kaiserzeit prägt. Galt es ehedem, via sexuelles Begehren einen gesellschaftlichen Status zu manifestieren, das heißt: angesichts der öffentlichen Meinung zu zeigen, ob man zu den Herrschern oder den Beherrschten gehört, so wird nun das Begehren einem anderen Regime unterworfen. Der neue Gouverneur heißt: das Selbst.

Die neue Regieanweisung hat für den sexualethischen Diskurs gravierende Konsequenzen: Debattierte man zu Zeiten der griechischen Klassik und noch im Hellenismus heftig das Problem, inwiefern es gestattet sei, einen Knaben, der später einmal ein freier Bürger sein würde, zu penetrieren, so verliert dieses Thema jetzt deutlich an Brisanz. Neue Themen drängen sich auf: Lässt sich zwischen Ehemann und Ehefrau ein Verhältnis der Gegenseitigkeit etablieren? Erste Testläufe, die Liebe in der Ehe zu erproben, werden gestartet. Bei Seneca (*Medea*) führt dies noch zur Katastrophe. Ein halbes Jahrhundert später bei Plutarch (*Erotikos*) nimmt das Ganze – nach allerlei Wirren – einen guten Ausgang. Neu sind auch Einsichten wie die Senecas (*De constantia sapientis* 7,2): Auch wer in Gedanken die Ehe bricht, hat sie gebrochen. Musonius schließlich konstatiert:

Auch Schande, die im verborgenen bleibt, ist Schande (Diatr. 12). Das sexualethische Sollen beabsichtigt zunehmend weniger Außenwirkung, sondern macht sich daran, den Kosmos des Selbst zu ordnen.

Es wäre historisch unsinnig, wollte man diese Entwicklung dem Christentum zuschreiben. Das Christentum partizipiert an ihr. Die Selbstbeherrschung und die Enthaltsamkeit sind keine Erfindungen Jesu oder der Apostel. Ihre Botschaft ist allerdings kompatibel mit einer Stimmung, die sich nach dem Zerbrechen der Polis und der Entmachtung des Demos auch auf dem Gebiet der Sexualethik auswirkt: Die, denen die Möglichkeit tatsächlicher politischer Mitverantwortung genommen ist, die immer weniger die Möglichkeit haben, Macht, Ehre und Scham gesellschaftlich zur Schau zu stellen – die müssen sich nach anderen Möglichkeiten umsehen, Dignität darzustellen. (Sexual-)Moral ist kein Gesellschaftsereignis mehr – wie man sich zu sich selbst verhält, das wird nun zunehmend ethischer Reflexion unterworfen. Was wir beobachten, ist der Übergang von »einer Moral statuarischer Handlungen zu einer Moral interiorisierter Tugenden«[2].

Paulus fügt sich in diese Entwicklung (fast) nahtlos ein. Offeriert wird hier eine Moral, für die der in der Öffentlichkeit erzielte Effekt von marginaler Bedeutung ist. Diese Moral macht – wie die der Stoa – das Angebot, unter gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen, Dignität kontrafaktisch zu erfahren: Was heißt es schon, realiter ein Sklave zu sein, wenn man doch »Glied am Leibe Christi« (1 Kor 12,13) ist? Oder, in den Worten der Stoa: Was bedeutet es schon, nicht das Bürgerrecht Roms zu besitzen, wenn man doch »Bürger der Tugendstadt« ist und hier fast jede erdenkliche Freiheit herrscht (vergl. Philos Schrift *Quod omnis probus liber sit*)?

Für die Sexualethik heißt dies: Die »Sklaven«, über die man nun zu gebieten hat, sind immer weniger die frei verfügbaren Hausangestellten, sondern die Affekte und Leidenschaften. Die dyadische Persönlichkeit verinnerlicht das gesellschaftliche Arrangement. Eine unüberbietbar radikale (und erschreckende) Version dieser auf das Selbst als Herrscher und Beherrschten zugleich konzentrierten Sexualmoral findet sich in Gal 5,24: »Alle, die zu Christus Jesus gehören, haben das Fleisch und damit ihre Leidenschaften und Begierden gekreuzigt.« An keiner anderen Stelle hat Paulus Christologie so drastisch in Sexualethik gewendet. Bemerkenswert ist, dass Christ und Christin hier zugleich in die Position Christi wie in die seiner Mörder rücken.

Fleisch und Begehren als ethische Substanz

Für die ersten vorchristlichen und nachchristlichen Jahrhunderte lässt sich beobachten, dass es innerhalb des Judentums zu einer tiefgehenden Verunsicherung im Hinblick auf die Frage nach der Schöpfungsgemäßheit des Begehrens kommt.

2 Veyne, P., Die römische Gesellschaft, München 1995, S. 114.

Diese Unsicherheit spiegelt sich wider in einer intensiven Auseinandersetzung mit der Schöpfungsgeschichte, die eben um die Frage kreist, ob Adam und Eva im Paradies miteinander sexuell verkehrt haben. Setzt man Paulus anhand von Röm 7 zu dieser Debatte in Beziehung, so gehört der Apostel zu denjenigen, die entschieden der Ansicht widersprechen, der Mensch sei bereits von Schöpfung an ein Begehrender gewesen: Erst mit dem Gebot »Du sollst nicht begehren ...« tritt dieses unheilvolle Vermögen auf den Plan.

Spätestens seit Sigmund Freud interpretieren wir Menschsein so, dass das sexuelle Begehren zu seiner Grundausstattung gehört. Freud verstand bekanntlich bereits das »Wonnesaugen« des Säuglings an der Brust der Mutter als sexuellen Akt. Theologisch könnte man diesen Gedanken so übersetzen: Das Begehren ist schöpfungsgemäß. Besieht man sich die Fülle der Interpretationen, die die Geschichte von Schöpfung und Fall (Gen 1–3) in dem betrachteten Zeitabschnitt hervorruft, so wird man schlussfolgern müssen, dass genau dies für Paulus und einen Teil seiner Zeitgenossen eine offene Frage ist: Ist das Begehren wirklich auf Gott zurückzuführen? Gehört es zur Grundausstattung des Menschen?

Eine hochkomplexe Beantwortung der Frage trägt das Jubiläenbuch (2. Jh. v. Chr.) in seiner Paraphrase der Schöpfungsgeschichte vor: Vor dem Eintritt ins Paradies bemerkt Adam durch Beobachtung der Tiere, dass ihm etwas fehlt. Gott erbarmt sich des einsamen Adams, erschafft ihm eine Frau und der Beischlaf (das »Erkennen«) wird vollzogen (3,6). Doch erst nach 40 Tagen der Reinigung darf Adam das Paradies betreten, Eva gar erst nach 80. Die Konstruktion des Jubiläenbuches erlaubt es daher, zum einen an der Schöpfungsgemäßheit geschlechtlicher Vereinigung festzuhalten, zum anderen jedoch, die damit evozierte Unreinheit aus Eden, dem Archetypen des Tempels, fernzuhalten.

Radikalere Positionen finden sich in der Apokalyptik. Nach der ApkMos (1. Jh. n. Chr) leben Adam und Eva im Paradies zunächst in getrennten Bezirken. Das schiedlich-friedliche Nebeneinander hat ein Ende, als der Teufel sich die Schlange als Komplizin erwählt. Mit dieser im Verbund wird er die anthropologische Voraussetzung dafür schaffen, dass Adam und Eva »zusammenrücken« und später 63 Kinder ihr eigen nennen können. Der Grund hierfür ist das der verabreichten Frucht beigemengte Gift der Begierde (ApkMos 19): »Die (sc. die Schlange) tat aber an ihre Frucht, die sie mir zu essen gab, das Gift ihrer Bosheit, d.i. ihrer Begierde; denn die Begierde ist der Anfang aller Sünden.« Ursprünglich kennen die Erstgeschaffenen die Begierde nicht.

Apokalyptischer Dualismus kann geradezu in eine Polemik gegen die Schöpfung bzw. in der Theodizee-Frage münden. Hierfür sei auf die ApkAbr (23) verwiesen: Der Apokalyptiker blickt in den Garten Eden und sieht dort Mann und Frau engumschlungen unter einem Baum. Es ergeht eine Belehrung, die darüber aufklärt, dass Adam mit der Begierde und Eva mit dem Trieb gleichzusetzen sei. Die Schlange, eine Inkarnation des gefallenen Engels Asasel, steht für die »Gottlosigkeit ihres Unternehmens«. Verständlicherweise bricht es aus dem Apokalyptiker hervor: »Urewiger Starker! Warum hast du es erlaubt, dass das Böse im mensch-

lichen Herzen begehrt wird? Denn du zürnst über das, was erlaubt wurde von dir in deinem Rate.« Das menschliche Begehren lässt eine Aporie im Willen Gottes aufbrechen. Es gilt als schöpfungsgemäß, es wurde von Gott erlaubt – doch diese Erlaubnis ist nur vordergründig die Gottes. Dieser hat sein Recht partiell an Asasel abgetreten, um die Menschen wegen ihrer Böswilligkeit ins Verderben stürzen zu lassen.

In den diskutierten Texten spiegelt sich eine massive Verunsicherung über die Legitimität des Begehrens wider: Warum kann das, was Gott erlaubt hat, Strafe nach sich ziehen? Hat *er* es gar nicht erlaubt? Hat er es *nicht in Eden* erlaubt? Haben Adam und Eva sich uranfänglich begehrt oder ist dieses Begehren auf den Teufel, die Schlange bzw. Asasel zurückzuführen?

Derartigen Zweifeln ist vielleicht am entschiedensten der Autor des IV Makk entgegengetreten. Energisch schärft er die Schöpfungsgemäßheit des Begehrens ein (IV Makk 2,21–23): »Am Tag nämlich, als Gott den Menschen schuf, hat er ihm auch seine Leidenschaften und Charaktereigenschaften mit eingepflanzt. Gleichzeitig hat er als heiligen Gebieter über sie alle durch die Sinneswerkzeuge den Verstand inthronisiert und diesem ein Gesetz gegeben.« Diese Position ist es (und nicht die des Verfassers der ApkAbr), die sich im Rabbinismus durchsetzen wird. Entgegen der altkirchlichen Abwertung der Ehe beharrt man entschieden darauf, dass in Eden sexuell miteinander verkehrt wurde, mithin auch für die Gegenwart das »Modell Ehe« – und nicht das »Modell Askese« – zu propagieren ist.

Indirekt nimmt Paulus an der skizzierten Debatte teil. Seine Position wird deutlich in dem so heftig debattierten siebten Kapitel des Röm: »Ich hätte ja von der Begierde nichts gewusst, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: Du sollst nicht begehren. Die Sünde erhielt durch das Gebot den Anstoß und bewirkte in mir alle Begierde, denn ohne das Gesetz war die Sünde tot. Ich lebte einst ohne das Gesetz; aber als das Gebot kam, wurde die Sünde lebendig« (Röm 7,7–9). Hinzuweisen ist zum einen darauf, dass »Begierde« für Paulus einen sehr viel umfassenderen Sinn hat als »sexuelles Begehren« (man sollte aber nicht bestreiten, dass dieses eben auch und zwar in besonderem Maße mitgemeint ist). Zum anderen ist der Sprecher von Röm 7 nicht einfach mit Paulus zu identifizieren, der hier über seine Biographie Auskunft gibt. Das Ich in Röm 7 ist typisiert: an ihm soll Allgemeines deutlich werden. Der Sprecher vom Röm 7 scheint seine Existenz dabei im Lichte des Adam-Geschickes zu interpretieren. Dafür spricht, dass bei Adam zunächst keine Kenntnis des Gesetzes vorauszusetzen ist (vergl. Röm 7,9), er aber alsbald mit dem göttlichen Gebot konfrontiert wird (Röm 7,9, vergl. Gen 2,16 LXX). Verbinden lässt sich Röm 7 mit der Geschichte von Schöpfung und Fall auch anhand des Motives »Täuschung durch den Widersacher« (Röm 7,11, vergl. Gen 3,13 LXX).

Liest man Röm 7,7–13 vor dem Hintergrund der Diskussion um die Schöpfungsgemäßheit des Begehrens, so erfährt man vergleichsweise wenig über den von Paulus unterstellten *status integritatis*. Nur soviel: Das Ich lebte, die Sünde war

tot, Gesetz und Begehren waren unbekannt. Paulus steht damit in Nähe zur ApkMos: Das Begehren ist weder Gabe Gottes noch Eigenschaft des Menschen. Es muss auf eine dritte Größe – das Gesetz, nach Gal 3,19 von einem Engelwesen, nicht von Gott erlassen – zurückgeführt werden, die jenes paradiesische Einst zerbrechen lässt. Für den Menschen unter dem Gesetz gibt es nach Paulus nicht die Möglichkeit, sich der todbringenden Fleischmacht zu entziehen. Eine solche gibt es erst in Christus. Allerdings um was für einen Preis: Der sekundäre anthropologische Zuwachs Begehren wird durch einen tertiären Zuwachs – den Geist – zumindest potentiell wieder beseitigt, »gekreuzigt« (Gal 5,16ff). Fleisch und Blut als Sitz des Begehrens können das Himmelreich nicht erben (1 Kor 15,50).

C.H. Dodds hat die ersten nachchristlichen Jahrhunderte ein »Zeitalter der Angst« genannt. Er vermochte seine These zu belegen durch die Beobachtung einer keineswegs nur im Christentum grassierenden Leib- und Sexualfeindschaft: Der Hass auf die Welt wende sich gegen das eigene Ich. Er erklärte diese Wendung durch die Annahme einer kollektiven, »endogenen Neurose«, als »Anzeichen starker und weitverbreiteter Schuldgefühle«[3]. Wenn man gegenüber dieser Diagnose wegen ihres anachronistischen Vokabulars auch Vorbehalte anmelden kann, so lenkt sie doch den Blick auf eine Quelle der paulinischen Sexualethik, der man bisher vielleicht zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat: die Angst.

Weisen der Unterwerfung

Dass Frauen nicht sexuell miteinander verkehren sollen (Röm 1,26) steht weder in der Tora, noch wäre ersichtlich, dass sich die Meinung des Paulus aus einem Herrenwort oder gar aus Kreuz und Auferstehung Jesu Christi herleiten ließe. Gelegentlich versucht Paulus zwar, Christologie in Sexualethik zu wenden, wie im Fall des Verkehrs mit einer Unzüchtigen/Prostituierten (1 Kor 6). Doch vor seiner Bekehrung wird er kaum anders über dererlei gedacht haben. »Theo-psychoanalytisch« könnte man von einer »sekundären Christologisierung« sprechen. Dieses Verfahren herrscht allerdings im Hinblick auf die Sexualethik keineswegs vor: Die Erörterung des Inzestfalles in 1 Kor 5 ist bar jeder Christologie. Und dass Männer nicht mit Männern verkehren sollen (Röm 1,27), ist Paulus zwar eine Erkenntnis, die er literarisch nach der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (Röm 1,17) plaziert – aber war ihm diese wirklich nötig, um zu seinem Urteil zu gelangen? Dies dürfte ihm vielmehr von Kindesbeinen an – spätestens nach der Lektüre von Lev 18,22 und 20,13 – festgestanden haben.

Also ist es doch die Tora bzw. Schöpfungstheologie, die die Richtschnur abgibt für die sexualethischen Weisungen des Apostels? Zumindest ist es nicht die

3 Dodds, E.R., Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst, Frankfurt/Main 1992, S. 43.

schriftliche, uns bekannte Tora, die den Apostel für die Askese plädieren lässt (1 Kor 7), die ihn skeptisch sein lässt in Bezug auf eine Wiederheirat (1 Kor 7,40), optimistisch hingegen angesichts von Mischehen (1 Kor 7,12–16). Hier mündliche Tora zu postulieren hieße doch wohl, historischer Einbildungskraft zuviel zuzumuten.

Kurzum: die Sexualethik des Paulus zeitigt ein schwer zu entwirrendes Geflecht von Anweisungen und beigesellten Begründungen. Die von ihm propagierte Ordnung der Geschlechter ist sowohl Reflex von Christologie und Tora, aber auch von Brauch und Kultur. Der Apostel steht in mindestens drei Evidenzräumen zugleich: Was ihm selbstverständlich geboten erscheint, ist – wenigstens in Hinblick auf die Sexualethik – nicht aus einem Grunddatum zu deduzieren.[4]

Dass Paulus auf der Ebene von Werten und Normen nichts wesentlich anderes sagt, als es jüdische oder pagane Moralisten seiner Zeit auch sagen, ist seit langem bekannt. Behalf man sich katholischerseits damit, diesen Befund naturrechtlich bzw. schöpfungstheologisch zu erklären, so nahm die protestantische Exegese ihre Zuflucht bei traditionsgeschichtlichen Modellen, die Paulus zum Adepten der Stoa, des hellenistischen oder in jüngerer Zeit: des palästinischen Judentums machte.

Der katholische Weg hat den Vorteil, einen historischen Befund unmittelbar systematisch-theologisch zu wenden. Nachteil dieses Verfahrens: Es ist in hohem Maße »metaphysisch« belastet und führt als solches lediglich zu frommen Postulaten. Dass Juden, Griechen, Römer und Christen z.B. konsensuell gegen Unzucht und Ehebruch sind, lässt bei näherer Betrachtung weniger Schlüsse auf vermeintliche Schöpfungseinrichtungen zu, als es zunächst den Anschein hat, versteht man doch unter Unzucht und Ehebruch jeweils recht Verschiedenes. Dass es nun gerade die Christen seien, die das Rechte unter diesen Begriffen verstehen, mag manch einer hoffen – auf dem Wege historischer Analyse zu bekräftigen ist diese Hoffnung nicht. Paulus selber argumentiert in seiner Sexualethik nirgends schöpfungstheologisch; in 1 Kor 6 – hinsichtlich des Verkehrs mit einer Prostituierten – klingt es geradezu anti-schöpfungstheologisch (vergl. auch Röm 11).

Traditionsgeschichtliche Modelle sind durch ihre metaphysische Abstinenz redlicher, haben jedoch den Nachteil, ungleich schwieriger systematisch-theologisch gewendet werden zu können. Was folgt systematisch-theologisch daraus, dass Paulus in Hinblick auf das gleichgeschlechtliche Begehren ähnliche Vorbehalte hat wie z.B. Ps.-Phokylides oder dass seine Sicht der Ehe der des Epiktet ähnelt? Wenig, um nicht zu sagen: nichts. Dass ein vor fast 2000 Jahren lebender

4 E.P. Sanders hat in seinem Paulus-Buch (Paulus. Eine Einführung, Stuttgart 1995, S. 68) eine für die Ethik sehr bedeutsame Differenzierung eingeführt. Es gelte zu unterscheiden, *wie* Paulus seine Schlussfolgerungen begründete und *warum* er zu ihnen gelangt war. »Man bringt oft Argumente zugunsten einer Position vor, die man in anderer Weise erreicht hat.«

Christ mit dem, was er für sexualethisch richtig hielt, sich traditionsgeschichtlich in dieser oder jener Nähe befand, sagt zunächst einmal nichts darüber aus, ob wir diese Normen heute noch als christliche interpretieren sollten. Nur dies gilt es vorerst festzuhalten: Der kanonisierte biblische Autor Paulus greift mit seinem Sexualverständnis weit über die Grenzen des Kanons hinaus. In seiner Sexualethik reflektieren sich Tendenzen, die mit dem »Christusereignis« wenig, mit gesellschaftlichen Transformationen aber sehr viel zu tun haben.

2. Real exististierende »christliche« Sexualethik

Nur noch wenige dürften wissen, was Paulus in 1 Kor 5–7, Gal 5, Röm 1, 1 Thess 4 etc. geschrieben hat, aber die sexualethischen Anschauungen, die sich hier manifestieren, haben unsere Kultur geprägt. Der Strom der Tradition und die Arbeit von Kommentatoren haben dabei zu einer optischen Täuschung geführt: Wir fühlen uns Paulus intuitiv näher als etwa Philo von Alexandrien oder Musonius. Nicht selten werden dabei die paulinischen Verse zu einem »Rorschach-Test« (Peter Brown), der die Interpreten des Apostels kaum etwas anderes als ihre eigenen Gegenwartsideale erkennen lässt.

Als Inbegriff christlicher Sexualethik gilt nach wie vor die Trias von monogamer Ehe, Liebe und Fortpflanzung. Es dürfte sich inzwischen herumgesprochen haben, dass diese Trias gänzlich unpaulinisch ist, ja sie findet sich überhaupt bei keinem biblischen Autor, wohl aber bei Antipater von Tarsus, Musonius und Plutarch etc. Real existierende »christliche« Sexualethik lebt vom einem Imaginären, das man in Anlehnung an Nietzsche als »einen über Jahrtausende hartgesottenen Irrtum« bezeichnen könnte. Untersuchungen, die sich der steten Produktion dieses Imaginären widmen würden, stehen noch aus. Dringlich wären solche Untersuchungen nicht nur, um den tatsächlichen Ahnen realexistierender »christlicher« Sexualethik Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sondern auch deshalb, weil erst nach einer historischen Analyse der Produktion dieses Imaginären der Blick frei wird für eine Bestimmung dessen, was christliche Sexualethik *sein sollte*. Mit anderen Worten: Aussteht eine christliche Sexualethik, die Werte und Normen nicht auf das Christusereignis *hin*leitet (wie dies z.B. in Röm 1 und 1 Kor 6 geschieht und wie es Fundamentalisten auch heute noch zu tun pflegen), sondern die sie aus ihm in nachvollzieh- und verantwortbarer Weise *ab*leitet.

3. Was sollte christliche Sexualethik sein?

Der babylonische Talmud berichtet über eine Diskussion unter den Rabbinen, in der es *cum grano salis* um die Historizität sexualethischer Normen ging. Irgendwann im dritten oder vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung setzt sich unter den babylonischen Juden die Norm durch, dass ein Mann sich von seiner Frau scheiden lassen soll, wenn sich diese nach zehnjähriger Ehe als unfruchtbar erweist. Nichts dergleichen wird in der hebräischen Bibel geboten. »Herausgesponnen« ist diese Norm vermutlich aus Gen 16,1–3: »Sarai, Abrams Frau, hatte

ihm keine Kinder geboren. Sie hatte aber eine ägyptische Magd, namens Hagar. Sarai sagte zu Abram: Der Herr hat mir Kinder versagt. Geh zu meiner Magd! Vielleicht komme ich durch sie zu einem Sohn. Abram hörte auf sie. Sarai, Abrams Frau, nahm also die Ägypterin Hagar, ihre Magd – zehn Jahre nachdem sich Abram in Kanaan niedergelassen hatte –, und gab sie ihrem Mann Abram zur Frau.«

Es dürfte deutlich sein, dass sich zwischen der literalen Ausgangsbasis und dem daraus von den Rabbinen abgeleiteten Scheidungsgebot eine Kluft auftut, die jedem, der des Lesens mächtig ist, nicht entgehen kann: Abram lässt sich nicht von Sarai scheiden; er nimmt sich eine Nebenfrau. Zwar stößt man in Gen 16 auf jene zehn Jahre, die dann im babylonischen Talmud zur »Unfruchbarkeitstestphase« werden – doch die Funktion dieser zehn Jahre ist im ersten Buch der hebräischen Bibel eine komplett andere: Sie gehören zur Illustration des Wunders, dass die nach menschlichem Ermessen unfruchtbare Sarai dann doch noch schwanger wird (Gen 21).

Die Rabbinen haben sehr wohl diese Kluft zwischen ihrer Norm und dem biblischen Text gespürt. Sie versuchen, diese durch eine heilsgeschichtliche Logik zu überbrücken. Bei Raba heißt es (b Yebamoth 64a): »Alle diese Normen gelten nicht. Merke, unsere Mischna ist ja von Rabbi redigiert, und schon zur Zeit Davids war die Lebensdauer gekürzt worden, denn es heißt: unsere Lebensdauer ist siebzig Jahre.«

Rabas Argument ist zweigeteilt: Zum einen hat Rabbi (= Rabbi Jehuda Nassi, um 200 n.Chr.) die Mischna redigiert, dass heißt: er hat nicht etwa neue Gebote erfunden, sondern alten neue Akzente aufgesetzt. Es muss daher nicht wundern, wenn die Altvorderen (Abram und Sarai) sich nicht an die Norm »Scheidung nach zehnjähriger Unfruchtbarkeit der Frau« gehalten haben. Das zweite Argument rekurriert auf jüdische Lebensalterspekulationen: War in den Urzeiten noch ein methusalemisches Alter nicht selten, so wurde in den Zeiten Davids die Standard-Lebensdauer von Gott mit »70« festgesetzt. Da, wo Lebenszeit knapper wird, ist es nötig, prokreative Fehlversuche zu limitieren: Hat die Frau nach zehn Jahren kein Kind geboren, ist die Scheidung geboten.

Die Diskussion der Rabbinen zeigt: Sich »frei« gegenüber den Altvorderen zu verhalten, impliziert keineswegs Willkür oder Respektlosigkeit. Doch die Bindekraft des überkommenen Wortes narkotisiert nicht das kritische Vermögen, auf die Herausforderungen der Gegenwart (im Fall Rabas sind sie durch das kürzere Lebensalter gegeben) in verantwortlicherweise neu zu reagieren.

Ich verweise auf diese talmudischen Diskussionen, weil Jesus und auch Paulus nichts anderes als die Rabbinen getan haben. Sie haben Ensembles von Werten und Normen redigiert. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an Jesu Wort von der Ehescheidung (Mt 5,31f), das als bewusste Überbietung der Schrift (Dtn 24,1) formuliert wird, und an die abermalige Modifikation des Wortes durch Paulus (1. Kor 7,10f). Nicht in den »neuen Werten«, die die Redakteure an die Stelle von alten setzten, scheint mir ihre heutige Bedeutung zu liegen, sondern im Fakt ihrer Redigiertätigkeit.

Für eine christliche Sexualethik, sofern sie sich denn als biblische versteht und das Schriftprinzip ernst nimmt, besteht kein Grund und eben auch keine Möglichkeit, die Ausführungen des Paulus über das Begehren zu verabsolutieren. Sie hätte eben dem nachzudenken: dass die Bibel selbst im Dialog mit nicht-biblischen Schriften eine stete Verschiebung des Evidenzraumes dokumentiert, der es erlaubt, Begehren zu taxonomieren und überkommene Taxonomien in Frage zu stellen. Der amerikanische Judaist David Biale hat dies in Bezug auf das AT als »politics of sexual subversion«[5] beschrieben: Immer wieder lässt sich im AT beobachten, wie sexuell anstößiges, ja verbotenes Verhalten zum Bestandteil des göttlichen Heilsplanes wird (Gen 12; Gen 38; Jos 2; 1 Sam 20; 2 Sam 11f etc.).

Im Nachzeichnen dieser Redigiertätigkeit, deren Ziel weder das neutestamentliche Zeitalter noch die Gegenwart ist, gewinnt historische Forschung geradezu einen theologischen Sinn: Sie macht aufmerksam auf die Freiheit der Kinder Gottes (Gal 5,1), sich gegenüber vermeintlich sakrosankten symbolischen Ordnungen, dem »Gesetz in den Gliedern« (Röm 7,23), kritisch zu verhalten.

5 Biale, D., Eros an the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America, New York 1992, S. 16ff.

Holger Tiedemann, Dr. theol., Jahrgang 1966, z.Zt. wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Erziehungswissenschaft der Universität Hamburg. Er veröffentlichte u.a. »Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust« (Stuttgart 1998), »Das Gesetz in den Gliedern. Paulus und das sexuelle Begehren« (in: Zeitschrift für Neues Testament 1, Heft 2, 1998), »Paulinische Soma-Pathologie sexualis – Foucaults genealogische Geschichtsschreibung und neutestamentliche Exegese« (in: S. Alkier/R. Brucker [Hg.], Exegese und Methodendiskussion, Tübingen 1998), »Bildung, Kanon und Geschlecht« (in: B. Behm/G. Heinrichs/H. Tiedemann [Hg.], Das Geschlecht der Bildung – Die Bildung der Geschlechter, Opladen 1999), »Jesus und der Lieblingsjünger, oder: Die Zärtlichkeit der Tradition« (in: Das Plateau 58, 2000). Korrespondenzadresse: Rendsburger Straße 7, 20359 Hamburg

Andreas Martin

1 Kor 6,9f – Nichts über schwule Christen?!

ZUM vermeintlichen Gegner von Homosexualität bzw. schwul-lesbischer Sexualpraxis in Kirche und Christentum wurde Paulus insbesondere durch seine Aussagen in Röm 1,26f über die Widernatürlichkeit (παρα φυσιν) dieser »Leidenschaften«. Röm 1 wirkte unreflektiert die gesamte Kirchengeschichte hindurch und war nie dazu zu schade, als neutestamentlicher Beleg gegen Homosexualität eingesetzt zu werden. Auch bedeutende, brillante Theologen des 20. Jahrhunderts beriefen sich, wann immer sie antischwuler Polemik bedurften, auf Röm 1 bzw. legten diese Stelle in antischwuler Weise aus. Man denke etwa an die Erstfassung des Römerbriefkommentars von Karl Barth[1] sowie seine Ausführungen in der Kirchlichen Dogmatik[2].

Barth repräsentiert den herrschenden homomisen Argumentationsmodus, der Röm 1 gegenüber den wenigen anderen Stellen im Neuen Testament – etwa 1 Kor 6,9f – bevorzugt.

Warum ist dies so? Ist 1 Kor 6,9 tatsächlich für antischwule Polemik weniger geeignet? Werden nicht auch dort bestimmte angeblich schwule Personengruppen vom Reich Gottes ausgeschlossen? Was meint eigentlich 1 Kor 6,9? Wovon ist hier die Rede?

1 Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, herausgegeben von Hermann Schmidt, Zürich 1985. Barth schreibt zu 1,26f: »Die Natürlichkeit ohne Gott bricht durch als Unnatur und Widernatur (...) Der Vertauschung von Gott und Welt entspricht alsbald die Vertauschung der primitivsten Gesichtspunkte an ihre dämonische Karikatur in wahnsinnigen Lastern« (37f).

2 KD III/4, Zürich 1951. Barth spricht von der »Krankheit der sogenannten Homosexualität«, die er sich als »Ideal einer frauenfeindlichen Männlichkeit und einer männerfreien Weiblichkeit« (184f) vorstellt. Barths Ausführungen in der Kirchlichen Dogmatik stützen sich nur auf die RömerInnenbriefstelle.

Nach der Einheitsübersetzung lautet der Text im Deutschen so:

(9) Wisst ihr nicht, dass Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden? Täuscht euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener, weder Ehebrecher noch Lustknaben, noch Knabenschänder

(10) noch Diebe, noch Habgierige, keine Trinker, keine Lästerer, keine Räuber werden das Reich Gottes erben.

(11) Und solche gab es unter euch. Aber ihr seid reingewaschen, seid geheiligt, seid gerecht geworden im Namen unseres Herrn Jesus Christus und im Geist Gottes.[3]

In 1 Kor 6,9 leitet Paulus mit einer rhetorischen Frage ein. Den Anschluss an den vorangegangenen Kontext bildet das Stichwort αδικοι, womit an die zuvor diskutierte Frage, ob, und falls ja, vor welchem Forum Christen ihre Rechtsstreitigkeiten austragen sollen, angeknüpft wird. Nach der bei Paulus öfter auftauchenden Mahnung, sich nicht zu täuschen, folgt nun ein zehngliedriger Lasterkatalog, innerhalb dessen sich vier Laster auf den sexuellen Bereich beziehen, und bei drei Lastern – der Ehebruch verständlicherweise ausgenommen – homosexuelle Handlungen gemeint sein könnten. Hierbei handelt es sich um πορνοι, μαλακοι und αρσενοκοιται, also die erste, vierte und fünfte Personengruppe. Im folgenden soll nun untersucht werden, um wen es sich bei diesen drei Arten »lasterhafter« Menschen handelt.

πορνοι

Im allgemeinen verwenden die deutschen Bibelübersetzungen zur Wiedergabe von Vokabeln des Wortfeldes πορνο/πορνεια Begriffe des Wortfeldes »Unzucht«. Dies ist in zweierlei Hinsicht zutreffend: Einerseits vermag »Un-zucht« den von Paulus beabsichtigten Un-Charakter der entsprechenden sexuellen Handlung auszudrücken, andrerseits ist »Unzucht« relativ unspezifisch, sodass verschiedene »Delikte« damit gemeint sein können.

Etymologisch[4] stammt πορνεια ursprünglich aus dem Bereich der Prostitution, des käuflichen Geschlechtsverkehrs[5].

3 Übersetzung nach: Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg/Basel/Wien 1980. Diese Übersetzung wird hier nicht deshalb zitiert, da Vf. sie für besonders zutreffend und gelungen hält, sondern da sie von Exegeten beider Kirchen verfasst wurde und insofern als ökumenisch gelten kann.

4 Abgeleitet vom Verbum περνημι.

5 In dieser Ursprungsbedeutung taucht meist die die πορνεια professionell betreibende πορνη auf, etwa in dem bekannten Gleichnis vom barmherzigen Vater (Lk 15), dessen Sohn sein Hab und Gut μετα πορνων durchgebracht hat. Es ist interessant, dass in den akzentfreien Handschriften nicht das Geschlecht der Personen erkennbar ist, mit denen der Sohn sein Vermögen durchgebracht hat. Allein der Akzent entscheidet hier,

Wenn Paulus in 1 Kor 6,9 πορνοι in seinen Lasterkatalog aufnimmt, denkt er nicht ausschließlich an Prostitution, sondern auch an andere Unzuchtsvergehen. Das erweist ein Blick auf 1 Kor 5,1ff, wo ein konkreter Fall von πορνεια geschildert wird, nämlich dass jemand ein inzestähnliches Verhältnis mit der Frau seines Vaters, also der Stiefmutter hat. Nach alttestamentlicher Vorstellung sind hier die Scham der Stiefmutter und somit die Scham des Vaters entblößt (Lev 18,8), sodass ein todeswürdiges Verbrechen vorliegt (Lev 20,11). Paulus kritisiert diesen Vorfall heftig und bezeichnet ihn als πορνεια. Es liegt also ein Fall gegengeschlechtlicher, nicht-prostitutioneller Unzucht vor.

In 1 Kor 6,12ff verwendet Paulus πορνεια im Sinne der Prostitution. Auch hier hat Paulus jedoch eindeutig heterosexuelle Praxis vor Augen. Dies geht aus 6,15f hervor, wenn es sich um eine weibliche πορνη handelt, mit der man(n) als Christ nicht ein Fleisch werden darf[6].

Wenn jedoch Paulus in 1 Kor πορνεια in erster Linie auf heterosexuelle Fälle bezieht, heißt das jedoch noch nicht, dass in allgemeineren Formulierungen – wie etwa 1 Kor 6,9 – auch Homosexualität bzw. homosexuelle Handlungen gemeint sein können.[7]

Fazit

1. Der paulinische πορνεια-Begriff ist ebenso wie das deutsche Wort »Unzucht« nicht festgelegt auf bestimmte Sachverhalte.
2. Wenn Paulus πορνεια konkretisiert, handelt es sich um heterosexuelle Fälle.
3. Πορνοι (Unzüchtige) dürften nach paulinischem Verständnis aufgrund der Bedeutungsweite der Vokabel πορνεια auch solche sein, die gleichgeschlechtlichen Geschlechtsverkehr haben. In erster Linie jedoch denkt Paulus in 1 Kor 6,9 in Zusammenhang mit konkreten Vorfällen in Korinth an heterosexuelle πορνεια.

ob πορνων Genitiv von πορνοι (männliche Prostituierte) oder πορναι (weibliche Prostituierte) ist und der Sohn gleichgeschlechtlich oder gegengeschlechtlich sein Geld durchbrachte.

6 Grammatikalisch kann sich 6,15 auch auf käuflichen Geschlechtsverkehr unter Frauen beziehen. Dass dies von Paulus jedoch nicht intendiert ist, zeigt 6,16. Dieses Zitat stammt aus der jahwistischen Schöpfungserzählung, wo es um Frau *und Mann* geht. Außerdem weist in diesem Zitat der Artikel oi auf die Beteiligung (mindestens) einer männlichen Person an der Ein-Fleisch-Werdung hin.

7 Im klassischen Griechisch gibt es Belege, die πορνεια schon eindeutig auch auf homosexuelle Handlungen beziehen, etwa bei Aristophanes, Plutus 155; Xenophon, Memorabilia 1.6.13. (vgl. Peter Zaas, »1 Corinthian 6,9ff; Was Homosexuality condoned in the Corinthian Church?« in: SBL 17, Seminar Papers vol. 2, ed. Paul J. Achtemeier, Missoula 1979, 205–212, hier 209).

μαλακοι

Dieses Wort ist bei Paulus ein Hapaxlegomenon. Im sonstigen Schrifttum des neutestamentlichen Kanons taucht es nur noch bei den Synoptikern in Mt 11,8 par Lk 7,25 als Q-Überlieferung in seiner Ursprungsbedeutung »weich« auf[8]. Paulus denkt in seinem Lasterkatalog in 1 Kor 6,9f an Personen bzw. Männer, die »weich« sind. Anders als in den meisten Bibelübersetzungen käme eine Wiedergabe mit »Weichling« dem von Paulus Gemeinten am nächsten[9].

Um besser zu verstehen, wer diese Weichlinge gewesen sein könnten, lohnt sich ein Blick in andere antike Schriften.

Bei Pseudo-Lukian liest man das Verbum μαλακιζεσθαι. Im dortigen Kontext heißt es, es sei απρεπως, also wider den Anstand, wenn ein Mann verweichlicht würde, ebenso die Männlichwerdung der Frau.[10]

Bei Philo von Alexandrien wird μαλακια mit ανανδρια (Unmännlichkeit) gleichgesetzt.[11] Breit schildert Philo, wie sich diese μαλακια auswirkt, nämlich in zunehmender Verweiblichung durch Schminken, Parfümgebrauch, Herausputzen des Äußeren etc. Philo pocht auf das Gesetz, demgemäß der weibische Mann zu sterben habe. Interessant an Philo ist, dass eine besondere Sorgfalt bei der Körperpflege oder eine Extravaganz im äußerlichen Erscheinungsbild die Weiblichkeit des Mannes und somit seine Widernatürlich-, Verwerflich- und Todeswürdigkeit indizieren.

Ähnlich begegnet ein negativ konnotierter Zusammenhang Langhaarigkeit – Unmännlichkeit auch bei Ovid: In seinen Fasti-Elegien[12] lässt Ovid eine Muse

8 Vgl. Robin Scroggs (The New Testament and Homosexuality, Philadelphia 1983, 46): »One word, *malakos,* literally means ›soft‹ and is no technical term for a homosexual« (vgl. auch S. 42. 106).

9 Man beachte hier auch die neue Übersetzung »Das Neue Testament und frühchristliche Schriften«, übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord (Frankfurt 1999), wo μαλακοι mit »Strichjungen« (92) wiedergegeben wird. Die Übersetzung von Berger/Nord will »auch theologische Laien ansprechen und erreichen« (31), den Zuhörern der Gegenwart in ihrem Sprachstil entgegenkommen und dabei die Fremdheit der Texte wahren (vgl. die Einleitung 17–32). Die Übersetzung mit »Strichjungen«, die Berger/Nord hier den sogenannten »theologischen Laien« anbieten, ist nicht nur sachlich unzutreffend, sondern fördert auch die Diskriminierung von Prostitutierten. Berger/Nord bieten hier keine klärende Fußnote und nähren somit (unbegründete) Vorurteile bei den »theologischen Laien«.

10 Vgl. Erotes 19; zitiert z.B. in: Neuer Wettstein, Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, Band II: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, hrsg. v. Georg Strecker und Udo Schnelle unter Mitarbeit von Gerald Seelig, Teilband 1, Berlin/New York 1996, 35.

11 De specialibus legibus III, 37ff.

12 Vgl. Fasti IV, 237–244 (Neuer Wettstein II/1, aaO, 279f).

den Brauch der Selbstentmannung bei den Anhängern des Kybele-Kultes besingen, der dadurch entstanden sein soll, dass ein Jüngling namens Attis sein gegenüber Kybele abgelegtes Keuschheitsversprechen gebrochen hatte, woraufhin ihn Kybele mit Wahnsinn und Wildheit schlug, sodass sich Attis selbst verstümmelte. Dieser Wahnsinn wurde Beispiel und Vorbild für die Anhänger des Kybele-Kultes, die Ovid als »molles ministri« (weiche Diener) bezeichnet. »Caedunt iactatis vilia membra comis«[13] (sie schneiden die verachteten Glieder ab unter Hin- und Herwerfen der Haare).

Welche Vorstellungsgehalte bei μαλακια in der Antike mitgedacht werden konnten, wenn das Wort übertragen – wie in 1 Kor 6,9 – gebraucht wurde, gewinnt nun Kontur: Bestimmte Verhaltensweisen und ein bestimmtes Aussehen wurde mit Weiblichkeit assoziiert, man folgerte unmännliche Verweiblichung, man folgerte weiter, ein solch verweiblicht-verweichlichter widernatürlicher Mann begehe homosexuelle Handlungen, und hierbei besonders die Parte, die klassisch der Frau zukommen, also die passive Rolle[14].

Wie sehr Paulus von Denkmustern geprägt ist, die die äussere Erscheinung in »natürlich« und »un-/widernatürlich« kategorisieren, zeigt beispielsweise auch 1 Kor 11,14f, wo das, was Paulus »Natur« nennt, beansprucht wird, um die Schändlichkeit langer Haare bei Männern zu begründen (umgekehrt in 1 Kor 11,6 die Schändlichkeit kurzer bzw. abgeschorener Haare bei Frauen). Paulus vermag zwar in 1 Kor 11,16 die Frage nach der rechten (naturgemäßen) Haartracht zu relativieren insofern, als er die Frage nun als Frage der συνηθεια, also als Frage der Gewohnheit und nicht mehr (nur) der Natur auffasst. Trotzdem meint er abschließend: »Wir und die Kirchen Gottes kennen diese Gewohnheit nicht« (1 Kor 11,16).

Fazit

Μαλακοι – im übertragenen Sinn – sind keineswegs nur solche, die homosexuelle Handlungen vollziehen, bzw. an sich vollziehen lassen[15], sondern können eben

13 Fasti IV,244 (Neuer Wettstein II/1,aaO, 280).

14 Die passive Rolle beim homosexuellen Geschlechtsverkehr zu übernehmen war gleichbedeutend mit dem Verlust gesellschaftlichen Ansehens. Man war als passiver Partner zum Objekt des anderen degradiert, dem sozialen Status einer Frau angeglichen und der Überlegenheit des aktiven Partners unterworfen (vgl Kenneth J. Dover, Homosexualität in der griechischen Antike, München 1983, 97). Nach Dover (S. 74) war bereits in der zweiten Hälfte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts in Athen die öffentliche Meinung vertreten, dass »Verweichlichung mit passiver Homosexualität assoziiert wird«. Ob diese öffentliche Meinung zutraf oder auf Vorurteilen beruhte, ist damit noch nicht gesagt. Vgl. auch die noch folgenden Ausführungen und die Ergebnisse von Wolfgang Stegemann.

15 Dass μαλακοι unbedingt als sexuell passiv einzuordnen sind, kann aus den antiken Belegen dieses Wortes nicht zwingend abgeleitet werden. Am eindeutigsten scheint

so auch solche sein, die dem in der Antike herrschenden Männlichkeitsbild nicht entsprechen, ohne deshalb schon homosexuell zu sein oder homosexuelle Handlungen zu vollziehen.

αρσενοκοιται

Bei Paulus ein Hapaxlegomenon, begegnet es im NT nur noch im deuteropaulinischen 1 Tim 1,10, ebenfalls in einem Lasterkatalog. Dem Wortlaut nach wird das alttestamentliche Verbot homosexueller Handlungen in Lev 18,22 (LXX: μετα αρσενος ου κοιμηθηση κοιτην γυναικος, vgl. auch Lev 20,13) ins NT transportiert.[16] Es handelt sich hier weder ausschließlich um prostitutionelle Bindungen, noch ausschließlich um Päderastie.[17] Paulus denkt hier wohl in erster Linie an diejenigen, die beim Sex die aktiven Rollen übernehmen. Von deren Objekten wird noch zu reden sein. Das Wort αρσενοκοιται stellt zwar einen paulinischen Neologismus dar, ist jedoch etymologisch leicht durchsichtig.[18]

Im paulinischen Interesse liegt es, homosexuelle Handlungen als Verletzung der natürlichen Schöpfungsordnung zu betrachten. Die Schöpfungsordnung zeigte sich in urchristlicher bzw. paulinischer Sicht (auch) im Sozialstatus. Dass etwa die Frau dem Mann untergeordnet ist, war selbstverständlich, war »gottgewollt«. Dass der Sklave dem Herrn untergeordnet ist, ebenso. Schöpfungsgemäßer Sozial-

dies noch Paulus selbst zu meinen, wenn er μαλακοι und αρσενοκοιται unmittelbar hintereinanderstellt (1 Kor 6,9), von denen letztere doch viel eindeutiger aktiv sind (vgl. Zaas, aaO, 209), sodass erstere für passiv gehalten werden können.

16 Vgl. Scroggs (aaO, 86): »*Arsenokoites* is an almost exact Greek parallel to the Hebrew and is equally derived from Leviticus«.

17 Berger/Nord (aaO, 92) übersetzen mit »Knabenschänder«, was der Sache nach hier bestenfalls nur einen Ausschnitt von dem liefert, was αρσενοκοιται heißen kann. Erstaunlicherweise wird dasselbe Wort im Lasterkatalog in 1 Tim 1,10 von Berger/Nord mit »Kinderschänder« übersetzt. Die fehlende philologische Präzision bei Berger/Nord zeigt beim Vergleich der Übersetzung von αρσενοκοιται in 1 Kor 6,9 und 1 Tim 1,10, wie auch gerade von vermeintlich schrift- und grammatikkundigen Exegeten dafür gesorgt wird, dass Homosexualität und Kindesmissbrauch austauschbare Synonyme werden.

18 Ähnliche Zusammensetzungen sind δουλοκοιτη' (der, der mit einem Sklaven schläft) oder μητροκοιτη' (der, der mit seiner Mutter schläft). Diese Komposita verdeutlichen, dass vor dem Suffix -της/-ται das Objekt der (aktiven) Männer steht (vgl. David F. Wright, »Homosexuals or Prostitutes ? The Meaning of ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ (1 Kor. 6:9, 1 Tim. 1:10)«, in: VigChr 38 (1984), 125–153, hier bes. 129f.).

Klaus Wengst (»Paulus und die Homosexualität. Überlegungen zu Röm 1,26f« in: ZEE 31 (1987), 72–81, hier 73) plädiert für die Übersetzung »Männchenbeschlafer«. Wolfgang Stegemann (»Homosexualität – ein modernes Konzept« in: ZNT 2 (1998), 63) schlug jüngst die Übersetzung »Männer penetrierende Männer« vor.

status hörte am Bettrand nicht auf[19], und so vermochte auch der heterosexuelle Geschlechtsakt die soziale Ungleichheit wiederzuspiegeln, indem sich der aktive und übergeordnete Mann an der passiven und untergeordneten Frau vergnügte. Dies war *naturgemäß*, *gottgewollt* und *statuskonform*, drei Komponenten, die aufs engste bis zur Ununterscheidbarkeit[20] miteinander verwoben waren. Der Verkehr zwischen dem sexuell aktiven Herrn und dem sexuell passiven Sklaven wurde ebenfalls nicht als Statusverletzung angesehen[21]. Der Sozialstatus hatte die sexuelle Rolle festgelegt, wobei auch hier gilt, dass es Ausnahmen gab, die die Regel jedoch nicht außer Kraft setzten.

Es stellt sich nun die Frage, weswegen Paulus nun μαλακοι und αρσενοκοιται das Erben des Reiches Gottes abspricht. Bewegen ihn dazu *soziale* oder *moralische* Gründe oder beides?

Ein Blick in den GalaterInnenbrief zeigt, dass es in Christus ουκ ενι αρσεν και θηλυ (Gal 3,28) gibt, ebensowenig Sklaven und Freie. In Christus also, so Paulus nach Gal 3,28, sind die soziale Unterschiede aufgehoben.

Wie ist das Verhältnis zwischen 1 Kor 6,9 und Gal 3,28? Meines Erachtens gibt es zwei Möglichkeiten:

19 Vgl. Stegemann (aaO, 62): »(...) die Grenzen zwischen erlaubten und unerlaubten Formen sexueller Betätigung hingen vom sozialen Status und insofern auch von der Geschlechtszugehörigkeit der Partner ab. Die Wahl des Liebesobjekts unterlag Regulationen, weil in ihr der Status des Sexualpartners von Bedeutung war. Im klassischen Athen war sexuelle Praxis, wie Halperin zusammenfassend formuliert, ›eine zutiefst polarisierende Erfahrung, konstruiert am Modell der Penetration, das Penetration als einen wesentlich eine Richtung nehmenden Akt interpretiert. Sexualität teilt den beteiligten Partnern asymetrische und letztlich hierarchische Positionen zu, indem sie den einen Partner als ›aktiv‹ und ›dominant‹, den anderen als ›passiv‹ und ›untergeordnet‹ definiert. Mehr noch sexuelle Rollen sind isomorph mit Status und Geschlechtsrollen (...)‹«.

20 Vgl. die Äußerungen von Klaus Wengst (aaO, 75) zum (paulinischen) Naturbegriff: »Ist denn die ›Natur‹ – im übrigen von Haus aus kein biblischer Begriff – in jeder Hinsicht eindeutig? Ist es in jedem Fall ausgemacht, was ›natürlich‹ ist? Woran bemisst es sich? Weiter: Lässt sich das, was in der ›Natur‹ gilt – vorausgesetzt, es wäre eindeutig und auch eindeutig feststellbar –, ohne weiteres und verbindlich auf den Bereich menschlichen Zusammenlebens übertragen? Und schließlich: Könnte es nicht auch sein, dass etwas als ›natürlich‹ behauptet wird, was sich bei näherem Hinsehen als eine bestimmte gesellschaftliche Konvention entpuppt?«.

21 Vgl. Stegemann (aaO, 62): »Freie Männer standen als aktive Sexualpartner auf der einen Seite, Frauen, SklavInnen und Knaben als passive auf der anderen. Normierend für die Sexualpraxis war nicht das Problem von Hetero- und Homosexualität. Der freie griechische Mann konnte Frauen, Sklaven (männlich und weiblich) und Knaben penetrieren, nicht aber einen anderen freien griechischen Mann. Diese Partnerwahl war verpönt, weil der andere Mann die passive, untergeordnete, weibliche Rolle hätte übernehmen müssen«.

a) Paulus lehnt homosexuelle Handlungen *grundsätzlich* ab, *nicht (nur)* wenn und/oder weil sie seiner Meinung nach *sozial*, sondern weil sie *in erster Linie moralisch anstößig* sind.

b) Beide Texte stehen in unmittelbarer Nähe zu Ausführungen zum Thema Taufe und spiegeln in gewisser Weise die Genese paulinischen Taufverständnisses bzw. die Einbettung des Taufkerygmas in verschiedene Kontexte und unter verschiedenen Fragestellungen wieder. Dass die in der Taufe begründete Gotteskindschaft in Christus die sozialen Status aufhebt, ist in 1 Kor noch nicht so ausgeprägt wie im späteren Gal, ist also erst im Laufe der Zeit herangereift. Falls er bei der Abfassung von 1 Kor die (wahrscheinlich vorpaulinische) Tradition aus Gal 3,28 schon kannte, hielt er es möglicherweise für pädagogisch unfruchtbar, wenn er den Satz aus Gal 3,28 in 1 Kor eingefügt hätte. Die Sozialstatus spielten für Paulus in Zusammenhang mit seiner Tauftheologie in 1 Kor noch eine größere Rolle als in Gal, wenngleich 1 Kor 6,11 ein deutlicher Beleg dafür ist, dass der vorangegangene Lasterkatalog sich auf *ungetaufte Nicht-Christen* bezieht, also über schwule getaufte Christen keine Aussage gemacht wird.

Offen bleibt, wie die Korinther auf 1 Kor 6,9 reagierten. Αρσενοκοιται können zwar »Männer penetrierende Männer«[22] (Stegemann) sein, müssen aber δουλοκοιται, also Männer, die ihre Sklaven penetrieren, noch nicht zwingend miteinschließen. Unabhängig davon, was Paulus selbst meinte, konnten die damaligen Hörer den Begriff αρσενοκοιται eben auch soziologisch verstehen, sodass die Penetration eines freien Mannes durch einen anderen freien Mann nach Paulus zum Ausschluss aus dem Reich Gottes führt, nicht aber die Penetration eines sozial untergeordneten Mannes durch einen sozial übergeordneten Mann, also ein Herr-Sklave(n)-Verhältnis. Was die damaligen Korinther hier assoziiert haben, wie sie 1 Kor 6,9ff gehört und gegebenenfalls praktiziert haben, muss rein spekulativ bleiben; fest steht jedoch, dass das Verständnis von αρσενοκοιται mehrdeutig ist.

Fazit

1. Αρσενοκοιται meint mit größter Wahrscheinlichkeit Männer, die sexuell aktiv sind mit einem passiven αρσεν.
2. Ob sich die paulinische Kritik auf moralische oder soziale Anstößigkeit bezieht, kann nicht eindeutig geklärt werden, weil beide Dimensionen tief ineinandergreifen. Im Hintergrund von Paulus' Ablehnung steht ein als schöpfungstheologisch fundiert verkleidetes von der damaligen Antike geprägtes Naturmodell.

Heil für μαλακοι und αρσενοκοιται?

In den paulinischen Schriften wird in 1 Kor 6,9 und Röm 1,26f das Thema homosexueller Handlungen gestreift. Was dabei – insbesondere bei antischwuler Schrift-

22 AaO, 63.

zitation – gerne übersehen wird, ist, dass beiden Stellen gemeinsam ist, dass es um *Handlungen von Nicht-Christen bzw. Nicht-Getauften* geht.

Röm 1,26 demonstriert anhand scheinbar widernatürlicher Umkehrungen und Vertauschungen im Rahmen einer theologia naturalis den Abfall von Gott. Unabhängig von der Frage nach der Sachgemäßheit der Darstellung in Röm 1 ist festzuhalten: Es *geht hier nicht um homosexuelle Handlungen eines, zweier oder mehrerer homosexueller(n) Christen.*

Dasselbe gilt für 1 Kor 6,9ff: Das bei Paulus beliebte Einst-Jetzt-Schema, das in V.11 erkennbar ist, zeigt, dass Paulus meint, homosexuelle Handlungen, Gemeinschaften etc. gehören für Christen der vorchristlich-präbaptismalen Existenz an. *Paulus spricht explizit die Frage nach homosexuellen Handlungen in der postbaptismalen Existenz nicht an.*

Möglicherweise hätte Paulus für homosexuell praktizierende Christen noch drastischere Worte und Flüche gewusst, überliefert sind sie jedoch nicht, auch nicht in 1 Kor 6 oder Röm 1. Der Grund, warum Paulus die Frage nach homosexueller Betätigung eines Christen nicht behandelt, liegt nicht zuletzt in seinem ureigenen Sexualitätsverständnis, das sich in Röm 1 so niederschlägt, als sei es eine Frage nicht der persönlichen (irreversiblen) Konstitution, sondern des freien Wollens und Entscheidens, mit Personen welchen Geschlechtes man sexuelle Gemeinschaft zu haben pflegt. Zudem gab es innerhalb der Gemeinden keine Fälle gelebter Homosexualität, die Paulus veranlasst hätten, dazu Stellung zu beziehen.

Doch könnte sich 1 Kor 6,9f nicht vielleicht auch auf getaufte μαλακοι und αρσενοκοιται beziehen? Sollte es tatsächlich nach Paulus möglich sein, dass die Taufgnade soteriologisch so ineffizient ist, dass homosexuelle Handlungen nach der Taufe tatsächlich vom Reich Gottes ausschließen? Hatten die Christen der ersten Generation in Korinth, die auch nach ihrer Christwerdung homosexuelle Handlungen vornahmen, am Hafen von Korinth cruisten, vielleicht sogar Beziehungen o.ä. hatten, berechtigten Grund, um das ihnen in ihrer Taufe zugesagte Heil zu bangen? »Das sei ferne« – auch aus der Sicht des Paulus.

Man könnte nun die ganzen rechtfertigungstheologischen Aussagen des Paulus den Aussagen über die Verwerflichkeit homosexueller Handlungen gegenüberstellen, um festzustellen, dass die Gnade Gottes doch immer größer ist als menschliche Schuld bzw. größer als das, was Paulus für Schuld bzw. Sünde hält. Interessanter ist es jedoch, zu prüfen, zu welchem Umgang Paulus bei Härtefällen von Verfehlungen in Korinth riet. Paulus war über den bereits erwähnten Fall von Unzucht, nämlich dass ein korinthischer Christ ein auch den sexuellen Bereich miteinbeziehendes Verhältnis mit seiner Stiefmutter hatte, zutiefst empört (1 Kor 5,1–5). Diese Form von πορνεια ist nach Paulus so verwerflich, dass nicht einmal Heiden sich so benehmen. Der Apostel verlangt daher, »diesen Menschen dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches, *damit sein Geist am Tag des Herrn gerettet wird*« (1 Kor 5,5). Aus heutiger Sicht befremden die Vorstellungsgehalte einer solchen Soteriologie, die suggerieren kann, dass der Satan ein heilswirksames soteriologisches Instrument ist, was – steil ausgedrückt – einer

Sakramentalisierung des Satans gleichkäme. Trotzdem: Paulus will hier auch diesem Übeltäter eine Hoffnung offen lassen.

Ähnliches begegnet in 1 Kor 3,11–15: Im Rahmen der Erörterung der Parteiungen und Spaltungen geht es hier um die Grundlage des Glaubens und damit der Gemeinde, der Kirche. Das eschatologische Feuer wird das Werk eines jeden Gemeindemitarbeiters daraufhin prüfen, ob dieser mit dem rechten Material auf dem einen Fundament Jesus Christus weitergebaut hat. Hat er nicht, so wird das Feuer sein Werk, bei dem es ja nicht um Sex o.ä., sondern um die Verkündigung Jesu Christi, also das wichtigste Werk innerhalb der Gemeinde, das wichtigste Werk des christlichen Lebens überhaupt geht, verbrennen. Man kann sagen, es geht hier um Orthodoxie und Häresie, worüber allein der Herr jenes eschatologischen Feuers entscheidet und keine menschliche Instanz, auch nicht Paulus. Doch verspricht Paulus auch demjenigen, der in feueruntauglicher Weise auf jenem Grund weitergebaut hat, Heil: »Brennt es (= das aufgebaute Werk) nieder, dann muss er den Verlust tragen. *Er selbst aber wird gerettet werden, doch so, wie durch Feuer hindurch*« (1 Kor 3,15). Auch hier leuchtet für die menschliche Unzulänglichkeit ein Hoffnungsschimmer auf, wenngleich dieses Leuchten zugleich das Leuchten und Lodern des eschatologischen Feuers miteinschließt und voraussetzt.

An diesen beiden Einzelfällen wird deutlich, dass es Paulus nicht darum geht, sich zum Verwalter des Heils zu erheben. Ob die eschatologische Hoffnung, die in 1 Kor 3,15 bzw. 1 Kor 5,5 aufleuchtet, als evangelisch im Sinne einer *frohen* und *auch in der heutigen Zeit frohmachenden* Botschaft bezeichnet zu werden verdient, sei dahingestellt. Doch selbst bei traditioneller antischwuler Lektüre und Exegese der missverständlichen Aussagen über die vermeintliche Verwerflichkeit von gleichgeschlechtlichen Handlungen darf die hohe paulinische Gnadentheologie nicht übersehen werden. 1 Kor 6,9f stammt aus derselben Feder wie das Hohe Lied der Liebe in 1 Kor 13 bzw. das österlich-eschatologische Finale in 1 Kor 15. Röm 1,26f stammt aus derselben Feder wie das Siegeslied in Röm 8,31ff; in Röm 8 oder 1 Kor 15 war Paulus Theologe, in Röm 1,26 und 1 Kor 6,9f wäre er gern Theologe gewesen. Dass Theologen auch Menschen und *nur* Menschen sind, die gegebenenfalls ihre theologische Meinung dank besserer Einsicht und Erleuchtung ändern können, ja ändern müssen, dem dürften wohl alle zustimmen, auch das römische Lehramt, das keineswegs allzeit infallibel gelehrt hat[23]. Auch Paulus – und das ist Konsens der Theologie aller Konfessionen – war Mensch und nur Mensch und kein Gott, was sich eben auch in seinen Briefen niederschlägt, die niemals dazu konzipiert wurden, eine über 2000 Jahre hinweg zeitlos gültige weltweite Sexualethik darzulegen.

Paulus wusste nicht, was Homosexualität ist. Er selbst war wohl nicht konstitutiv homosexuell, sonst hätte er wohl nicht in Röm 1 so argumentiert, als sei es

23 Man denke an Papst Liberius (352–366) und dessen Christologie in Gefolge des Konzils von Nizäa.

eine Frage des eigenen Wollens und Wählens, ob man homosexuellen oder heterosexuellen Geschlechtsverkehr bevorzugt. Paulus hat daher fremde Gedanken und Vorurteile über gleichgeschlechtliche sexuelle Aktivität übernommen, die nicht aus der christlichen Tradition stammten, sondern aus seinem eigenen religiösen und sozialen Umfeld. Über konstitutive Homosexualität schreibt Paulus nichts; zur sexualethischen Urteilsfindung über schwule/lesbische Partnerschaften sind Röm 1 und 1 Kor 6,9 schlichtweg nicht geeignet, sofern man nicht das Vorurteil des Paulus teilt, die sexuelle Orientierung liege im eigenen menschlichen Wollen und Wählen.

Festzuhalten ist, dass Paulus über christlich lebende und bekennende praktizierende Homosexuelle nichts schreibt. Die Taufe, so lässt sich aus 1 Kor 6,11 schließen, hat den einstigen μαλακοι und αρσενοκοιται den Zugang zum Erbe des Reiches Gottes verschafft. Aus 1 Kor 6,11 spricht Zufriedenheit; die jetzige Existenz der einstigen malakoi und arsenokoitai erregt bei Paulus keinen Anstoß, sodass Paulus Grund zu einer Paränese haben hätte können. Dies erschwert und erleichtert die Frage, wie nach Paulus eine solche neue Existenz auszusehen hat, denn es gibt keine konkreten Anhaltspunkte darüber, ob, und wenn ja, wie sich die neue gegenüber der alten Existenz verändert hatte. Offen bleibt auch, wie gut Paulus überhaupt über die neue Existenz der einstigen μαλακοι und αρσενοκοιται unterrichtet war. Sicher ist jedoch, dass 1 Kor 6,9 weder zur kirchlichen Diskriminierung homosexuell lebender und liebender Christen noch zur Urteilsfindung für eine Sexuelethik verwandt werden darf, ohne dass man den paulinischen Wortlaut mit all seinen Bedeutungsnuancen im Dienst schwulenfeindlicher Interessen vergewaltigt. Antischwule Polemik, die sich 1 Kor 6,9 bedient, muss sich rechtfertigen, ob sie mit derselben Intensität auch gegen die anderen genannten »Laster« (Trinkerei, Diebstahl, Lästerei, Habgier) vorgeht.

Wie zu Beginn schon erwähnt, basiert die antischwule »theologische« Argumentation meist auf Röm 1. 1 Kor 6,9 wird demgegenüber seltener ins Feld geführt. Karl Barths Ausführungen in der Kirchlichen Dogmatik exemplifizieren dies. Haben die schwulenfeindlichen oder -skeptischen Stimmen vor lauter begeisterter Erregung über Röm 1 den Lasterkatalog im KorintherInnenbrief vergessen? War 1 Kor 6 vielleicht zu wenig drastisch? Oder haben sie 1 Kor 6,9–11 genau und intensiv gelesen, vielleicht ein Auge auf die Forschungsergebnisse der historisch-kritischen Exegese geworfen und abschließend gemerkt, dass 1 Kor 6,9–11 schwule Christen in keinster Weise zu diskriminieren vermag, da hier von schwulen Christen gar nicht die Rede ist?

Andreas Martin ist Student der Evangelischen Theologie im 8. Semester; Korrespondenz ist über die Redaktion möglich.

Martin Hüttinger

Paulus – »angefüllt mit aller Ungerechtigkeit«

Origenes: Commentarii in Epistulam ad Romanos

RÖMER 1,18–32 des Paulus verstand und versteht sich weithin als Legitimation christlicher Antihomosexualität. Das Apostelwort als Alibi für eigene Feindseligkeit gegenüber Andersfühlenden und -liebenden kennt eine Traditions- und Rezeptionsgschichte. Der Römerbriefkommentar des Origenes dient als ein Beispiel, Paulusworte für die eigenen Standpunkte und Überzeugungen dienstbar zu machen

These 1: Antike Sekundärliteratur als hermeneutischer Zugang zum Paulus des Röm 1,18-32?

Das theologisch-schriftstellerische Schaffen des Origenes artikuliert auf den ersten Blick eine von paulinischer Diktion zu unterscheidende Sprache des Glaubens. Was können wir mit seiner neutestamentlichen Kommentierung, welche die ipsissima vox Pauli in literaler Edition birgt, exegetisiert und interpretiert, überhaupt anfangen? Es ist dies eine Frage des Verstehens: Inwiefern sind die zerstörerisch wirkenden und historisch folgenschweren Worte des Apostels, von Betroffenen als zutiefst ungerecht und depravierend empfunden und verstanden, der Vernunft und christlichem Selbstverständnis zugänglich? Was sagt der in Röm 1,18–32 Sprachhandelnde und was gibt er damit zu verstehen? Ist das, wovon der Autor spricht, generaliter eine Sprache des christlichen Glaubens, ein fideistischer Sprachakt oder eine linguale Entgleisung, ein Sprachanschlag? Ist das Evozierte exemplarisch, paradigmatisch und normativ, und für wen? Wir werden sehen, dass diese Sentenzen des Apostels auch im Interesse des Origenes eine zeitgebundene Instrumentalisierung erfahren: eine »im Licht des Glaubens« legitimierte Polarisierung und Poenalisierung, ein vom Apostelwort initiierter Chorismos zwischen Individuen und durch menschliche Gemeinschaften. Die Auseinandersetzung mit der vorliegenden frühchristlichen Sekundärliteratur weitet den Blick für die interessengebundene Instabilität und latente Labilität der anvisierten Epistelverse. Für eine Fokussierung des Paulus ist der Römerbriefkommentar des Origenes dennoch eine wichtige Quelle. Er firmiert als Spätwerk des antiken Theologen, geschrieben 243–244, unmittelbar vor dem Matthäus-Kommentar und *Contra*

Celsum. Der Kommentar des Origines liegt lediglich in der lateinischen Übersetzung als durchlaufender Text vor, der die Gesamtinterpretation des Römerbriefes bietet. Sie stammt aus der Hand des Rufin von Aquileija (ca. 345–410), der Origenes für den lateinischen Westen übersetzt hat. Die Übertragung des Römerbriefkommentars vollendete Rufin um 406 in Süditalien, also gegen Ende seines Lebens. Rufin hat den Kommentar in zehn Büchern ediert, die wahrscheinlich von Anfang an in zwei Bänden tradiert wurden. Rufin übersetzt nicht wort-wörtlich, sondern will paraphrasieren und zusammenfassen. Die griechischen Fragmente zeigen demgemäß auch nur selten wörtliche Übereinstimmungen mit der lateinischen Übersetzung. Originäre Gedanken des Origines sind (hoffentlich) adäquat wiedergegeben; in der Formulierung geht Rufin jedoch eigene Wege, dabei ist er vor allem um Transparenz, Unmittelbarkeit und Eindringlichkeit bemüht. Auch hundertfünfzig Jahre nach dem Tod des Origenes galt dessen Römerbrief-Relecture als hermeneutischer Zugang zur Gedanken- und Glaubenswelt des Apostels.

These 2: Seelenverwandtschaft zwischen Paulus und Origenes

Origenes wagt als erster christlicher Schriftsteller eine Interpretation paulinischer Sprache und Denkweise. Die *Epistula ad Romanos* hat gerade in der Geschichte der abendländischen Kirche eine entscheidende Rolle gespielt; auch an ihrem Verständnis scheiden sich die Geister. Die großen Auseinandersetzungen der westlichen Kirche waren vom Römerbrief bestimmt, so der Streit zwischen Augustinus und Pelagius und ebenfalls die Reformation. Das Kerygma, das Paulus im Römerbrief verkündet, schlägt einen Pfad für die gesamte Theologie- und Kirchengeschichte. Die Paulus-Rezeption ist schon bei unserem frühchristlichen Theologen evident für den christlichen Glauben. Auch gegenwärtige Paulus-Forschung tangiert wesentliche Probleme, paradigmatisch dafür ›Paulus und das Gesetz‹. Je nachdem, wie deren Lösung sich gestaltet, kommt man zu einem andersartigen Gesamtverständnis der Beziehung zwischen Judentum und Christentum, zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen konträren Positionen. Das Postulat des Origenes nach einer verstehbaren Paulus-Sprache setzt dabei voraus, dass in der Verkündigungssprache des Apostels selbst Identität und Differenz balancieren. Die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit dieser Worte erfordert je-neue ›Sprachformen‹, und dies aufgrund der Identität paulinischer Intention. Dabei wird noch deutlich werden, dass es Origenes um ein statisches Aufbewahren und um eine Instrumentalisierung der Paulusvokabeln geht. »Abgrenzung« heißt die Methode des Origenes, und das gegenüber den unterschiedlichsten theologischen Strömungen seiner Zeit. Garant dafür ist der Apostel Paulus, der solchen Chorismos geradezu kultiviert. Ein Exempel, trotz impliziter Heterogenität, stellt der Römerbrief dar.[1] Dieser beeinflusste

1 Th. Heither, Einführung in den Römerbriefkommentar des Origenes. In: Origenes, Commentarii in Epistulam ad Romanos, Liber Primus, Liber Secundus. Übersetzt und eingeleitet von Theresia Heither OSB. In: Norbert Brox u.a. (Hg.), Fontes Christiani, Bd. 2/1, Freiburg u.a. 1990, 9.

auch die kirchliche Standortbestimmung gegenüber der Homosexualität. Origenes steht dabei Pate (geschrieben 243–244 n.Chr.), zementiert und bedient sich jahrtausendalter Interpretationsmuster. Der Brief passt gut zu Origenes – daher seine Präferenz für diese paulinische Lektüre. Diese fungiert als Spiegel seines Bios, seiner Konstitution. Obwohl er die Ungereimtheiten des Rhetorikers Paulus aufdeckt, analysiert und wie ein Puzzle-Spiel zusammensetzt, negiert er die daraus zu folgernde Logik. Zwischen dem Autor des Untersuchungsgegenstandes und dem ekklesialen Rezipienten besteht eine Seelenverwandtschaft: Origenes (184–254) und Paulus († 68), getrennt durch zwei Jahrhunderte, vereint durch den Römerbrief. Bei Origenes dominiert ernste Strenge, eine stählerne Entschlossenheit des Willens, nicht nur allem Bösen, sondern jeglicher Kreatürlichkeit den Rücken zu kehren, wenn sie ein Hindernis zur Erreichung höherer Ziele darstellen sollten.[2]

These 3: Gotteswerdung als teleologische Prämisse

Origenes' Einstellung zur Sexualität und insbesondere der Homosexualität ist grundsätzlich von der Bibel bestimmt. Die biblische Religion ist Offenbarungsreligion: Gott wirkt durch sein *Wort*, er gibt dem Menschen Anteil an seiner göttlichen Natur durch seinen Logos, der alles göttliche Wirken und Sprechen umfasst (Johannes-Prolog!). Das setzt voraus, dass der Mensch worthaft (λογικό) ist, vom Wort nicht nur geschaffen, sondern darauf ausgerichtet, als Nahrung seines eigentlichen menschlichen Lebens das Wort Gottes aufzunehmen und auf diese Weise zu werden, was er sein kann und soll, Abbild des Logos. Das Rezeptionsorgan für den Logos ist die Geistseele im Menschen, in der er die Ebenbildlichkeit besitzt, die ihn für Gottes Wort empfänglich macht. Der Modus dieser Anamnese wird bezeichnet als *Erkennen*. Darum kann die ganze Theologie des Origenes unter diesen beiden Begriffen dargestellt werden. Origenes versteht den Logos ganz umfassend als sinnerfülltes Sprechen und Handeln Gottes, wie auch den Vorgang des Erkennens weitestgehend nur intellektuell, ebenfalls im Sinne der Schrift als Vertrautwerden, ja Einswerden mit dem Erkannten. Der Logos ist die Stätte der Begegnung von Gott und Mensch, nicht der Körper, schon gar nicht sind es die Sinne. *Erfahrung* kommt im Vokabular des Origenes nicht vor. Die Mystiker des Hochmittelalters werden anthropologischere Bilder und Metaphern für jegliche Gotteserfahrung entdecken, den Sinnen näher als dem Verstand. Gottähnliche *Mimesis (Nachahmung)*, nicht human-basale *Participatio/Methexis (Teilhabe)* forciert Origenes, als ob zum Einswerden mit dem menschgewordenen Logos nur die Kognition und ein irgendwie rechtgläubiges Akklamieren gehörte. Ein »irdenes Gefäß des Glaubens« (2 Kor 4,7) artikuliert sich polyvalenter und rezipiert vielseitiger.

2 Vgl. H. Chadwick, Die Kirche in der antiken Welt. Berlin/New York 1972, 111 f.

Das Heilsgeschehen ist wesenhaft ein *Prozess* beziehungsweise ein Weg. Weil Origenes in seinem theologischen Denken von dem johanneischen Logos-Begriff geprägt ist, betont er gegenüber der griechischen Philosophie die Lebendigkeit und Freiheit des Logos. »In ihm war das Leben« (Joh 1,4). Auch im Offenbarungsvorgang sieht Origenes das dynamische Weiterdrängen sowohl auf der Seite Gottes als auch auf der Seite des Menschen, das letztere freilich biblisch-dogmatisch exakt kanalisiert. Hinzu kommt noch eine andere Dynamik, neben der zeitlich-geschichtlichen vom Menschen Jesus zu dem Sohn Gottes. Es gibt die vertikale Bewegung des Logos, von unten nach oben, vom Fleischlichen zum Geistigen, vom Irdischen zum Himmlischen, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren. So wächst der Glaubende vom äußeren zum inneren Menschen, wird aus einem fleischlichen ein geistiger Mensch. »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20), apostrophiert Paulus, und: »Wer aber dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm« (1 Kor 6,17). Teleologisch-zielfixiertes Einbahnstraßen-Denken mit Hilfe neutestamentlicher Autorität oder deren Missdeutung. Weshalb dieses dynamische Weiterdrängen in der Erkenntnis nur in eine genau definierte und kodifizierte Richtung? Weil die Beziehung der Einzelseele zu Gott im Zentrum seines Denkens steht, nicht die Beziehungen der Individuen untereinander. Der ausgeprägte Literalsinn der Schrift bei Origenes ließ ihn glauben, dass die Abschnitte der Bibel, von wenigen Ausnahmen abgesehen, ausschließlich eine geistliche Bedeutung besäßen.[3] »Die Seele im Leib der Schrift war das Wesentliche. Für das Verständnis des Origenes stimmte es mit dem ganzen Prinzip der Offenbarung und Erlösung zusammen, dass der Mensch erzogen werden muss, sich vom Buchstaben zum Geist, von der Sinnenwelt zum Bereich des Immateriellen und vom Menschensohn zum Gottessohn zu erheben.«[4] Teleologisch formuliert: Gotteswerdung, nicht Menschwerdung. Der mündlichen Überlieferung nach, so berichtet es Eusebius, ließ er sich kastrieren als Beweis seines asketischen Eifers.[5] Bei einer weiteren Gelegenheit sagt Eusebius in seiner Kirchengeschichte, dass der Bischof Demetrius von Alexandria sich beim römischen Bischof Pontianus darüber beschwert habe, dass Bischof Theoktistos von Caesarea den Ketzer Origenes zum Priester geweiht habe und dieser auf jeden Fall verstümmelt sei. Erst beim Konzil zu Nizaea (325) wurde das Verbot, Kastraten zum Priester zu weihen, kanonisches Recht.[6]

3 Vgl. H. Chadwick, Die Kirche, 121.
4 H. Chadwick, Die Kirche, 121.
5 Vgl. H. Chadwick: Origenes. In: Martin Greschat (Hg.). Alte Kirche, Bd.1. Stuttgart u.a. 1984, 134–157, hier 134 f.
6 Vgl. H. Chadwick, Origenes, 140.

These 4: Homophon-linearer Melos statt polyphone Glaubenssymphonie

Prinzipiell beschäftigt sich Origenes *exegetisch-methodisch* mit dem vordergründigen, literalen Sinn der behandelten Paulusworte, zeigt den Gedankengang des Apostels auf, indem er den Kontext erläutert und an wen sich das jeweilige Argument richtet, wer es ausspricht und mit welcher Intention er es tut. Danach sollte das Eigentliche exemplifiziert werden: Origenes versucht, sich dem *interior sensus* beziehungsweise der *spiritalis intelligentia* zuzuwenden.[7] Origenes weiß, dass die Schrift schon in einem einzigen Wort Divergierendes meinen kann und dass sie oftmals Begriffe auf mehreren Ebenen gebraucht. Eine solche Mehrdeutigkeit gehört zum Wesen der Schrift, denn sie ist Expression der Vitalität und Dynamik des Logos beziehungsweise des Geistes.[8] Konsequenzen aus dieser fundamentalen Erkenntnis zieht er indes nicht. Er lässt es geradezu dann an kritischer und differenzierter Kommentierung fehlen, wenn die Heterogenität und die Defizite im Gedankengang des Paulus besonders augenfällig erscheinen. Er kopiert den Text und transferiert ihn wortwörtlich auf zeitgenössische Phänomene: Unliebsame Kontrahenten, wie die Heiden, Philosophen und Häretiker (gemeint sind Theologen anderer eigenständiger und sich ihrer Denktraditionen vergewissernder Ortskirchen) werden mit dem Lasterkatalog Röm 1,29–32 personifiziert.[9] Origenes geht somit nicht auf Distanz zu Paulus, sondern polemisiert ebenso undifferenziert, pragmatisch und von Ausgrenzungsinteressen geleitet. Mehrdeutigkeit der Schriftzitate heißt lediglich Austauschbarkeit im Konnex mit historisch und zeitlich bedingten Adressaten und Subjekten. »Angefüllt mit aller Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habsucht, Bosheit ...« usw. ist dann eben der geistige Gegner, der anders Handelnde, der in anderen Lebensvollzügen Lebende, immer der andere. Das ist seit zwei Millenien die immergleiche lineare Melodie, einstimmig von einer orthodox-christlichen Majorität rezitiert.

These 5: Paulus als Moderator

Viele Exegeten, von Origenes angefangen, sind sich darin einig, dass Paulus im Römerbrief seine Botschaft am deutlichsten kerygmatisiert. Nur bestehen bis heute markante Differenzen darüber, wie das paulinische Evangelium approximativ zu interpretieren sei. Dementsprechend wird das zentrale Anliegen des Paulus sehr verschieden dargestellt. Die Sicht des Origenes ist verblüffend anders als diejenige späterer Exegeten, die seit vielen Jahrhunderten die Beziehung zu einer der Grundfragen des Paulus verloren haben, die sein Denken vor allem anderen be-

7 Vgl. Th. Heiter, Einführung, a.a.O. 25.

8 Vgl. H. Chadwick, Die Kirche, 121: »Die meisten Schriftabschnitte haben (Anm. d. Verf.: nach Origenes) zwei, drei oder in sehr seltenen Fällen sogar vier Sinnebenen. Neben dem wörtlichen Sinn kann ein Text auch Belehrung über die Kirche als Gemeinschaft oder über die Beziehung der Einzelseele zu Gott enthalten.«

9 Vgl. Origenes, Commentarii in Epistulam ad Romanos, a.a.O. 160–163.

stimmte: der Beziehung zwischen Juden und Heiden.[10] Origenes indes stand in lebhaftem Dialog mit Juden und konnte deshalb das jüdische Denken des Paulus gut nachvollziehen. Origenes verstärkt also nicht die Antithese zwischen Gesetz und Evangelium, sondern betont das Bemühen des Paulus um die Einheit von Altem und Neuem Bund, das Bemühen um die Kontinuität der Heilsgeschichte. Paulus fungiert als Moderator konträrer Kulturen und Traditionen und versucht den Spagat. In der Sicht des Origenes liegt das Grundproblem des Paulus in der Übertragung, *translatio*, der einen Religion: Träger der Religion und ihrer Begrifflichkeiten waren zunächst die Juden, ein einziges Volk, dann wird es die ganze Menschheit; die Zugehörigkeit zum Bund mit Gott ist nicht mehr die Beschneidung als ein äußerlich konstitutives Symbol, sondern eine innere Wirklichkeit, nämlich die Beschneidung des Herzens, das heißt der Glaube. Der Apostel, geleitet vom Kohärenzprinzip – oder sollte man nicht besser von Synkretismus sprechen? – nimmt folglich eine Umwortung vor. Es gilt, und das ist zunächst sein redliches Ansinnen, eine vom Judentum in Teilen überkommene Ethik und deren Handlungsimperative möglichst komplikationslos den sogenannten Heiden schmackhaft zu machen oder bei zu erwartenden Widerständen zu nivellieren, leider auch zu dramatisieren und auf die Spitze zu treiben. Im Gegensatz zu seinem Kontrahenten Marcion, der Paulus als Antinomisten und Antijudaisten missverstand, macht Paulus nach Origenes ganz konkret die Intention luzide, wie Juden und Heiden jeweils von ihrer Situation aus zum Heil gelangen. Die Juden müssen voranschreiten im Glauben, das heißt, vom Gesetz her zu Christus kommen, und die Heiden erlangen Heil und Erlösung nur durch ihren Glauben. Origenes dekodiert den Römerbrief als Drama, als Dialog zwischen den beiden Parteien, Juden und Heiden beziehungsweise Heidenchristen, die einander das Heil streitig machen wollen. Dabei fungiert Paulus als Schiedsrichter, er will beide Gruppen zum Glauben an Christus führen, indem er die Juden in ihrer Wertschätzung des Gesetzes bestärkt und die Heiden nicht durch die Verpflichtung auf den Buchstaben des Gesetzes entmutigt. Für jede der beiden Parteien argumentiert Paulus verschieden, auch wenn der Adressat nicht immer eindeutig zu verifizieren ist, von den jeweiligen basalen Grundbefindlichkeiten aus und auf das jeweilige Ziel hin. Deshalb können seine Argumente sogar im Gegensätzlichen zusammenfallend erscheinen oder gänzlich inhärent und inkompatibel sein. Diese primär wohlmeinende Moderation, es allen Parteien recht zu machen, wird relativ bald keineswegs mehr als solche verstanden. Ein Verdienst des Origenes bleibt die Herausarbeitung und Zuordnung der unterschiedlichen Adressatenbezüge einzelner Paulusworte im Römerbrief. Der Autor des Kommentars zieht hingegen nicht das theologische Fazit, das seiner akribischen Analyse folgen sollte, sondern ordnet das Verifizierte in sein vorgefasstes Gedankensystem ein: Die *translatio (= Übertragung)* wird zum Problem!

10 Vgl. H. Chadwick, Die Kirche, 113.

These 6: Das Kreuz mit der Übertragung

Die Art der *translatio* geschieht zudem fortwährend in jedem einzelnen Glaubenden (Röm 5–8). Im mittleren Teil des Briefes geht es nach Origenes vor allem um die Umwandlung vom Fleisch zum Geist, vom fleischlichen Menschen: »Ich aber bin Fleisch; das heißt: verkauft an die Sünde« (Röm 7,14), zum geistigen Menschen: »Ihr aber seid nicht vom Fleisch, sondern vom Geist bestimmt« (Röm 8,9). Beide Arten der *translatio* vollziehen sich im Offenbarungsgeschehen, die eine ist der Übergang von der Schriftwerdung zur Fleischwerdung des Wortes, die andere die Umwandlung des buchstäblichen Verständnisses in das geistige. Diese Umformung der Relation von Gott und Mensch zu dozieren und zu verkünden und damit zu vollziehen, das ist nach Origenes die großartige Leistung des Paulus, die er im Römerbrief realisiert hat. Dieses Translationsprinzip kehrt sich bei Origenes jedoch in sein Gegenteil: Der Apostel Paulus (Röm 8,20–23) schreibt davon, dass die Schöpfung der Nichtigkeit unterworfen ist und vom Verderben beherrscht wird. Für Origenes bedeutet dies die Inkorporation gefallener Seelen in einen menschlichen Leib, von dem sie befreit sein möchten. Die sich entbergende Welt in ihrer Materialität setzte Gott willentlich ins Sein, um einerseits seine providentielle Macht und Güte zu demonstrieren, andererseits sich aber als ein Topos der Disziplin und Unbequemlichkeit generiert, ein »Jammertal«, um die Seelen zu lehren, zu Gott zurückzukehren und den trügerischen Gaukeleien des Fleisches zu entsagen. Und damit kommen wir der Kernproblematik ein gutes Stück näher: »Origenes' Lehre von der Schöpfung verbot es ihm, einen so positiven Standpunkt gegenüber der Geschlechtlichkeit und Ehe einzunehmen, wie wir das bei seinem Alexandrinischen Vorgänger Clemens finden. Seine Grundsätze gehen davon aus, dass Geschlechtsverkehr eine Beschmutzung darstellt, die der Erhebung der Seele über die Materie hinaus zum Geist entgegensteht, und dass jeder, der seine Seele wahrhaftig der Liebe Gottes geweiht hat, auf die irdische Liebe verzichten muss. Er weist zwar die Ansicht zurück, dass der erotische Trieb vom Teufel eingegeben ist; er ist vollkommen natürlich und instinktiv. Aber er ist wie die Wut, durch Überlegung und Willen schwer kontrollierbar, und irgendwie wird der Tatbestand der Sünde mit ihm in Verbindung gebracht. Origenes erklärt den allgemeinen Brauch, Kinder zu taufen, mit der Vermutung, dass der Fortpflanzungsprozess eine Art Verunreinigung hervorruft, den die Taufe fortwäscht. Allen Nachkommen Adams wohnt eine erblich überkommene Unreinheit inne.«[11]

Deshalb ist Jesus Christus das Vorbild des Asketen. Der Logos nahm den Körper von der Jungfrau Maria (»Theotokos«), um einen Christus zu schaffen, der weder seine Notdurft verrichtete (Hom. in Lev 9,2), noch den Geschlechtstrieb in sich spürte wie andere Männer nach der Pubertät (Hom. in Ex 4,8). Mit eben diesen Augen liest Origenes den Apostel Paulus und verschärft dessen Gedan-

11 H. Chadwick, Origenes, 143.

ken im Römerbrief. Schon zu seinen Lebzeiten wurden diese pessimistischen und fatalistischen Gedankengänge als mit der christlichen Einschätzung der menschlichen Würde nicht in Einklang zu bringende abgelehnt. Wie gesagt, zu seinen Lebzeiten! Die bald nach seinem Tode einsetzende Origenes-Renaissance rehabilitiert seine theologischen Diskurse und spricht diesen nach und nach orthodoxale Würde zu.

These 7: Origenes – ein Pseudokritiker am Römerbrief

Origenes notifiziert im Prolog, dass der Römerbrief diffiziler zu verstehen sei als die anderen Paulusepisteln, und zwar aus zwei Gründen: 1. wegen der verwickelten Sprache des Paulus, die nicht nur kompliziert, sondern oft auch unausgeführt und deshalb wenig transparent erscheint, 2. wegen der behandelten Probleme. Origenes schätzt die linguistische und formal-gestalterische Kompetenz des Paulus ziemlich gering ein. Zunächst beklagt er den Mangel an Folgerichtigkeit (ακολουθια) und Systematik (συνταξις). Grundsätzliche Verständnisschwierigkeiten entstehen, weil Paulus notwendige und zentrale Begriffe mit unterschiedlichem Bedeutungsgehalt verwendet. Nicht nur die singulären Begriffe sind schwer zu definieren, auch die Syntax (Satzbau) und die gesamte Logik und Gedankenfolge bieten Schwierigkeiten. Der Gedankengang ist nur mühsam zu durchschauen; Paulus scheint dauernd vom Thema abzuschweifen, ein Gyrovage (Umherwanderer) mit Kreuz-und-Quer-Passus. Hierher gehören auch die unvollständigen Sätze und Einschübe, die einen flüssigen Stil behindern. Origenes' Rhetorik basiert auf der Tradition der alexandrinischen Philologenschule; er kennt und benutzt die entsprechenden Termini und analysiert einen Text mit scharfsinniger Akribie. Wie Origenes feststellt, weiß Paulus selbst darum, dass er in der Rhetorik ungeübt ist. »Im Reden mag ich ein Stümper sein, aber nicht in der Erkenntnis« (2 Kor 11,6). Er verzichtet darauf, Paulus wegen seines Stils zu verteidigen, vielmehr zeigt er sich davon nachhaltig überzeugt, dass gerade die Unzulänglichkeit in Argumentation und Rhetorik ein Verweis auf den Überschuss des Sinns ist. Origenes erklärt auf diese Weise das Faktum der paulinischen Polyphonie, die bis heute zu Missverständnissen des Paulus führt, als im Heilsplan Gottes vorgesehen, nicht bedenkend, dass dem Heilsplan subversiv das Praefix »Un-« sich dominant davor platziert.

These 8: Sünde – Bruch der Mensch-Gott-Beziehung

Origenes spricht generalisierend bei allen geistbegabten Wesen von einer Partizipation am Wort und Sinn (λογος) und daher auch am Gesetz (νομος). Beides verkörpert Christus im vollen Sinn. Er unifiziert Wort und Gesetz in seiner Person: Logos und Nomos verstanden als Axiome des menschlichen Gewissens, der anthropologischen Seins- und Handlungsmitte. *Gewissen* ist bei Origenes wie bei den orientalischen Vätern überhaupt sehr weit gefasst, es bedeutet das Herz,

die Personmitte, die Entscheidungsmitte gemäß jüdischem Ganzheitsdenken. Man kann es auch so sagen: Der Mensch ist mit dem Gewissen als seiner Mitte nach dem Bilde Gottes geschaffen. Seine Teilhabe am Transzendenten liegt darin begründet. Gott schenkt das Heil in der Methexis am Logos. Diese Participatio wird realisiert in einem, wie oben bereits angedeutet, dynamischen Wachstumsprozess. Die wesentliche Gabe Gottes an den Menschen ist die Erkenntnisfähigkeit. Nach Immanuel Kant wird man im Rekurs auf seinen kategorischen Imperativ vom »Du sollst« sprechen: Progression in der Vernunft als Causa unbedingten prosozialen Handelns.

Die *Sünde* verfolgt eine gegenläufige Tendenz und ist grundsätzlich *Verweigerung des Fortschreitens* auf dem von Gott gezeigten Weg, das Beharren und Festhalten an dem schon Erreichten. Sünde ist immer Trägheit, Stehenbleiben, Verweigerung des Lebens und der Freiheit. Demzufolge subsummiert Origenes die dreifache Ausprägung der Sünde in den Termini *impius, infirmus, peccator*. Der *impius* (Gottlose) dient falsifizierten Gottheiten, der *infirmus* (Schwache) lässt sich von der kreatürlichen Realität an der Anabasis (Aufstieg) zu Gott hindern, der *peccator* (Sünder) nimmt Gottes Wort und Gebot nicht ernst, sondern lehnt sich dagegen auf. Fazit ist, dass sich alle Sünde zunächst gegen Gott richtet; sie impliziert immer eine Störung und Beeinträchtigung des Gottesverhältnisses. In Konsequenz daraus leiten sich dann alle Sünden und Laster im sozialen Bereich ab, die Paulus in Röm 1,24–32 aufzählt.[12] Einen solchen ursächlichen Zusammenhang heute zu eruieren, fällt nicht nur schwer und lässt sich kaum nachvollziehen; er verkürzt zudem die Sünde auf ein rein transzendentales Beziehungsgeflecht und simplifiziert die real wirkenden Kausalitäten humanen Fehlverhaltens.

»*Gesetz*« gilt dem Origenes als *Wertbegriff* und firmiert unter den Wesensbezeichnungen Christi. Jede Exposition des Gesetzes, ob es um das Naturgesetz, das mosaische Gesetz oder um das Evangelium geht, kann nur »Ius« genannt werden durch die Methexis an Christus. Origenes describiert die Differenz zwischen Heiden und Juden auf paulinische Weise: Der Heide weiß, dass es Gott gibt, der Jude kennt ihn sozusagen näher, er kennt durch das Gesetz im Pentateuch seinen Willen. Wiederum diversifiziert der Apostel einen Begriff hinsichtlich zweier unterschiedlicher Sozietäten, Heiden und Juden. Die *Sünde des Juden* besteht darin, wie Origenes darlegt, dass er nicht wirklich Jude ist, dass er all das Große, das Gott ihm mit der Erwählung schenkt, ins Gegenteil pervertiert. Im *Buchstaben des Gesetzes* vermittelt sich den Juden der Geist, sie haben Zugang zur Erkenntnis des Willens Gottes und sollten so die Lehrer der Menschheit sein. Aber wenn sie beispielsweise die Zehn Gebote nur äußerlich, dem Buchstaben nach, rezipieren und wort-wörtlich erfüllen, tun sie in Wirklichkeit alles, was da verboten ist. Bei Paulus heißt es nur: Die Juden verkünden: Du sollst nicht stehlen und nicht Ehebruch begehen, und sie tun es selbst. Origenes erklärt das näher.

12 Vgl. Th. Heither: Einführung, 38–41.

Im äußeren Sinn mögen die Juden sich wirklich vor Diebstahl und Ehebruch hüten, aber weil sie nicht zum Geist aufsteigen (*translatio*), begehen sie beides auf einen viel verwerflicheren Modus. Sie begehen Ehebruch beziehungsweise verleiten die Gemeinde Gottes zum Ehebruch, indem sie ihr statt des rechtmäßigen Gatten, des Wortes Gottes, ein pervertiertes und ehebrecherisches Verständnis nahebringen. Das falsche Verständnis, das Origenes hier meint, ist das buchstäbliche; es verstellt den Zugang zum Geist. Auch die Schrift hat Fleisch und Geist wie der Mensch. Der Autor dieser apodiktischen Sentenzen wird selbst zum Opfer seiner theoretischen Erörterungen werden.

These 9: Menschliches Begehren und Denken ist Gottes Strafe

Die im Zentrum unserer Untersuchung stehende Passage Röm 1,18–32 wird dominiert vom paulinischen Diktum: »Darum lieferte Gott sie aus«. Über viele Seiten erstreckt sich bei Origenes die Kommentierung dieser dreimaligen Schlussfolgerung des Apostels. Für eine ausstehende und mit einigem Recht zu erwartende Ursachenforschung zu diesem vorurteilsbelasteten Fazit des Paulus begnügt sich der frühchristliche Theologe mit den Worten: »Aus welchen Gründen die menschliche Seele allerdings in eine so bedenkliche Lage kommt, die von so großen Verbrechen gekennzeichnet ist, das können wir an dieser Stelle nicht erörtern.«[13] Einige Schwierigkeiten hätte ihm der Rekurs auf plausible Kausalitäten auch bereitet, da offensichtlich in dieser pauschalisierten Generalabrechnung des Paulus vieles miteinander vermengt wird, vergleichbar mit einer überreizten emotionalen Gefühlsentladung. Um dies zu untermauern, soll die Textstelle vergegenwärtigt werden: »Denn vom Himmel wird der Zorn Gottes offenbart über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit von Menschen, welche die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Auch deshalb, weil das an Gott Erkennbare ihnen offenbar ist; denn Gott hat es ihnen offenbart. Denn das Unsichtbare an ihm wird seit der Erschaffung der Welt an den Werken erkennend wahrgenommen und seine ewige Macht und Gottheit, so dass sie unentschuldbar sind. Deswegen, weil sie Gott erkannt haben, ihn als Gott nicht gepriesen oder gedankt haben, sondern in ihren Dialogen sich fortgebildet haben, wurde ihr unverständiges Herz verfinstert. Indem sie davon sprachen, weise zu sein, sind sie Toren geworden. Und sie haben den Schein des unvergänglichen Gottes mit dem ähnlichen Bild eines vergänglichen Menschen, Vögeln, Vierfüßlern und Kriechtieren vertauscht. Deshalb *hat sie Gott* in den Begierden ihrer Herzen in die Unreinheit *übergeben*, um ihre Körper an ihnen ehrlos zu machen. Genau solche haben die Wahrheit des Gottes mit der Lüge vertauscht und das Geschaffene verehrt oder dem Geschaffenen gedient, anstatt dem Schaffenden, der in die Ewigkeiten gepriesen ist, Amen. Wegen diesem *hat Gott sie* in ehrlose Leiden *übergeben*, da auch ihre Frauen das natürliche Notwendige/Gebräuchliche mit

13 Origenes, Commentarii in Epistulam ad Romanos, a.a.O. 154 f.

dem gegen die Natur Notwendigen/Gebräuchlichen vertauscht haben. Gleichermaßen haben auch die Männer das natürlich Notwendige/Gebräuchliche der Frau verlassen, indem sie in ihrer Begierde zueinander entbrannten, Männer in Männern das Schamlose vollbrachten und das Unehrenhafte ihres Irrtums war nötig selbst entgegenzunehmen. Und weil sie nicht zustimmen, den Gott in Erinnerung zu behalten, *hat Gott sie* in ein abzulehnendes Denken *übergeben*, zu schaffen das Entgegenstehende (wörtlich: Gegen-Seiendes): *angefüllt mit aller Ungerechtigkeit*, Schlechtigkeit, Habsucht, Bosheit, voll von Neid, Mordlust, Streitsucht, Arglist, schlechter Meinung, Intrige, Verleumder, Gotteshasser, Frevler, Eingebildeter, Angeber, Erfinder von Schlechtigkeiten, den Eltern ungehorsam, vernunftlos, haltlos, lieblos, erbarmungslos. Genau diejenigen, welche die Rechtssatzung des Gottes erkannt haben, sind aufgrund derselben Handlungen des Todes würdig, aber nicht nur die dieses tun, sondern auch die Sympathisanten der Handelnden.«[14]

Die Unvermitteltheit dieser Hasstirade zum literalen Umfeld lässt eine konkrete Verstimmung des Apostels als wahrscheinlich erscheinen. Voraus geht ja die emphatische Freude des Paulus an der Frohbotschaft und an seinem gerechten Lebenswandel, was er prätentiös den römischen Adressaten demonstriert (Röm 1,8–17). Eine exakt von ihm definierte Phalanx von geistigen bzw. theologischen Gegnern steht ihm vor Augen. Diesen schreibt er das alles ohne das sprichwörtliche »Blatt-vor-dem-Mund« zu. Origenes wiederum wendet diese »inspirierten« Kraftausdrücke auf seine ihm unliebsamen Kontrahenten an, neben den plakativ benannten Weisen, Philosophen und Häretikern besonders den Anthropomorphiten. Diese sehen in der körperlichen Gestalt eines jeden Menschen ein Bild Gottes – ein Dorn im Auge des sinnenfeindlichen Origenes! Hier erkennen wir ein erstes frühes Prinzip der Kirche und ihrer Vordenker im Umgang mit traditionsbedingten und biblischen Zitaten. Die Andersdenkenden und Andershandelnden werden in einem Ausgrenzungsprozess mit denunzierenden Vokabeln neutestamentlicher Autoren bedacht. Exegese als ein probates Medium, den zeitgenössischen Feind mit Totschlag-Argumenten zu stigmatisieren und zu asozialisieren. Rechtfertigend für diese inhumane Praxis wird Gott als Ursache und Garant dieser »Auslieferung« ausgemacht. Bedeutsam bleibt die zusammenfassende Erkenntnis, dass nicht die Homosexualität in diesen Versen als zentrales Thema und als Gedankenduktus den Diskurs beherrscht, sondern bereits selbst schon als Negativschablone dient, welche gegen jegliche Abweichler von kirchlicher oder theologischer Norm zur Anwendung kommt.

14 M. Hüttinger, eigene Übersetzung nach der textkritischen Ausgabe des griechischen Urtextes (Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece. Stuttgart [26]1987, 410 f.).

These 10: Origenes im Spielcasino – Paulus-Verse als Trumpfkarten

Im Wesentlichen kommentiert der antike Rhetoriker die einzelnen Verse des Apostels und setzt sie in Beziehung zu weiteren neu- und alttestamentlichen Aussagen. Doch zuzeiten packt ihn seine Leidenschaft, mit Paulus-Zitaten eine Trumpfkarte nach der anderen als Joker ins Spiel zu bringen. Wir kennen solch taktisches und von jedem Kontext freigesetztes Theologisieren aus diversen kirchlichen Verlautbarungen. Eine Kostprobe zu Röm 1,24: »Wir finden häufig in der Schrift und haben es oft erörtert, dass der Mensch als Geist, Leib und Seele bezeichnet wird (vgl. z.B. 1 Thess 5,23). Wenn es aber heißt, dass ›das Begehren des Fleisches gegen den Geist geht, das des Geistes gegen das Fleisch‹ (Gal 5,17), dann wird zweifellos die Seele in die Mitte gestellt. Sie mag dem Begehren des Geistes zustimmen oder sich dem Verlangen des Fleisches zuneigen. Wenn sie sich mit dem Fleisch verbindet, wird es ein Leib mit ihr (vgl. 1 Kor 6,16), voll Begierde und Leidenschaften; wenn sie sich aber dem Geist anschließt, wird er ein Geist mit ihr sein (vgl. 1 Kor 6,17). Darum spricht der Herr in der Schrift von denen, deren Seele sich vollständig mit dem Fleisch verbunden hatte: ›Mein Geist soll nicht mehr in diesen Menschen bleiben, weil sie Fleisch sind‹ (Gen 6,3). Von denen jedoch, deren Seele mit dem Geist verbunden war, sagt der Apostel: ›Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Geist‹ (Röm 8,9).«[15] Die paulinische Blütenlese spricht für sich.

Der Ertrag: Paulus – »angefüllt mit aller Ungerechtigkeit« (Röm 1,29)

Angefüllt mit aller Ungerechtigkeit ist die Tatsache, dass selbst ein Umweg über einen antiken Kirchenschriftsteller keinen anderen, gefälligeren und bequemeren Apostel Paulus erkennen lässt.

Angefüllt mit aller Ungerechtigkeit ist die Tatsache, dass Paulus und sein Adept Origenes meinen, was sie sagen: Der zeitlich Jüngere identifiziert sich gänzlich mit dem älteren Prototyp.

Angefüllt mit aller Ungerechtigkeit ist die Tatsache, dass der Mensch weniger seiner Menschwerdung und seiner Identität verpflichtet sein soll, als vielmehr einer entleiblichten, vergeistigten Gotteswerdung.

Angefüllt mit aller Ungerechtigkeit ist die Tatsache, dass zeitlich-kontextuelle Vokabeln des Paulus in nachfolgender Historie nicht vitalisierend mehrdeutig, sondern instrumentalisierend eindeutig übersetzt werden.

Angefüllt mit aller Ungerechtigkeit ist die Tatsache, dass die Dramatik und Dialektik des christlichen Kerygmas einer gleichgeschalteten Nivellierung gewichen ist, gleichzeitig die Dramatik pessimistischer Leibfeindlichkeit in einer nach oben offenen Skala schwindelerregende Höhen erreicht hat.

15 Origenes, Commentarii in Epistulam ad Romanos, a.a.O. 148 f.

Angefüllt mit aller Ungerechtigkeit ist die Tatsache, dass Unzulänglichkeiten in Logik und Rhetorik des Apostels einen historisch verifizierbaren Erfolgs- und Wachstumskurs verzeichnen konnten, auch wenn das Evozierte neuzeitlichen Menschenrechtskonventionen diametral entgegensteht.

Angefüllt mit aller Ungerechtigkeit ist die Tatsache, dass Sünde einen Störfall im göttlich-menschlichen Kommunikationssystem darstellt, wo doch der Dialog mit Gott größtmögliche anthropologische Freiheit anzeigt, jedoch auf fatalistische Weise Gott sein Geschöpf mit leidenschaftlichem Begehren und eigenständigem Denken straft, bar jeder Freiheit.

Angefüllt mit aller Ungerechtigkeit ist die Tatsache, dass allzu menschlichverständliche Hasstiraden eines Apostels als göttlich-inspirierte Worte allzu unmenschlich-unverständliche Hass- und Gewaltakte nach sich zogen und immer noch ziehen.

Angefüllt mit aller Ungerechtigkeit ist die Tatsache, dass im Kontext eingebettete und nur dort verstehbare Logien einer kirchlich-autokratischen Spielsucht zum Opfer fallen: Was dem einen nützt, kann dem anderen schaden.

Angefüllt mit aller Ungerechtigkeit ist die Tatsache, dass Paulus bereits zehn Verse später nicht mehr genau weiß, unter welcher Prämisse er die nachfolgenden Zeilen zu schreiben gedachte: »Offenbart aber wird der Zorn Gottes vom Himmel über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit von Menschen, welche die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten.« (Röm 1,18)

Martin Hüttinger, Dipl. Theol., ist Lehrer im Raum München. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt: »Von der Peripherie zum Zentrum« in Heft 3/1998. Korrespondenz über die Herausgeber-/Bestelladresse (siehe Impressum).

Offene Werkstatt

Lutz van Raden

Wege aus der E&F-Rhetorik

Argumentationslinien zur Neupositionierung des Lebensformen-Diskurses

ALS die Landessynode der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern im Frühjahr 1999 beschloss, im Frühjahr 2000 eine Synode zum Thema »Familie« zu veranstalten, galt es, darauf zu achten, dass nicht zum wiederholten Male das bekannte Schema der Ehe&Familie-Rhetorik zum Zuge komme: »Ehe und Familie sind unser wahres Leitbild, an dem sich der Rest der Menschheit messen lassen muss, in der Gewissheit, gegenüber dem Leitbild immer defizitär zu sein. Für die Familien tun wir etwas, indem wir alle diejenigen, die dem Leitbild nicht entsprechen, in die zweite Linie verweisen. Damit haben wir denen, die ›richtig‹ leben, zumindest rhetorisch eine Alleinstellung vermittelt, können uns beruhigt zurücklehnen und brauchen uns um die tatsächlichen Bedürfnisse der real existierenden Familien in ihrer Vielfalt nicht weiter zu kümmern.« Solche Haltung ist in konservativen Kreisen sowohl in der Politik als auch in der Kirche durchaus verbreitet[1], mit dem Ansatz der Synode, die eine christlich begründete sozialpolitische Orientierungshilfe im Sinne hatte, indes kaum vereinbar.

Es ging also um zweierlei: Aufgezeigt werden sollte, wie die real existierenden Familien – also alle die Lebensgemeinschaften, in denen Generationen übergreifende Solidarität und Verantwortlichkeit praktiziert wird – über die bloße rhetorische Alleinstellung hinaus gefördert werden können. Gleichzeitig galt es, die mitmenschliche Solidarität und Verantwortung als den eigentlichen Wert herauszuarbeiten, der es rechtfertigt, ja erfordert, Familien und Partnerschaften zu stützen.

1 Vgl. z.B. *Bernd Wannenwetsch,* Von Wert und Würde der Familie, Vortrag vor der Landessynode der evang.-luth. Kiche in Bayern am 25. März 1999, unveröff. Mskr.; *ders.*, Die Freiheit der Ehe. Das Zusammenleben von Mann und Frau in der Wahrnehmung evangelischer Ethik (Evangelium und Ethik 2), Neunkirchen-Vluyn 1993.

Um zu verhindern, dass eine Diskussion über Familie und die Vielfalt ihrer Formen in die üblichen Bahnen der allgemeinen kirchlichen und gesellschaftlichen Diskussion über Lebensformen abglitt, war es zunächst wichtig, die Themenbereiche »Familie/Partnerschaften« und »Ehe und Familie« jeweils zu entkoppeln und neu zu positionieren. Grundlage hierfür waren die nachfolgenden einundzwanzig Thesen, die ich zum Beginn der Arbeit des Vorbereitungsausschusses für die Familiensynode vorgelegt hatte[2]:

1. *Wenn sich evangelische Kirche zum Thema Familie äußern will, ist das nur dann zielführend, wenn sie etwas zu sagen hat, das nicht alle sagen oder das in der öffentlichen Diskussion ohnehin überwiegend ganz unumstritten ist. Es muss deutlich werden: Wieso sagen gerade wir als evangelische Christinnen und Christen das. Es reicht nicht, zu sagen, auch wir sind für das Wahre, Schöne, Gute: Wir müssen uns den »Luxus« einer vertieften Differenzierung schon leisten – erst recht dann, wenn es im Interesse von Menschen etwas Neues zu sagen gibt.*
2. *Die Gliederung des Untertitels[3] ist nicht zufällig. Die traditionelle Aufgliederung der Thematik in »Ehe und Familie« und »andere Partnerschaften« entspricht nicht der Lebenswirklichkeit.*
3. *Wir haben zunächst zu differenzieren zwischen Ehe und Familie. Sodann werden wir zu differenzieren haben zwischen Ehe und anderen Partnerschaften. Kriterium sei: Was ist jeweils das Kennzeichnende, was das zu Unterstützende.*
4. *Die Ehe im üblichen Sinn ist zunächst ein Rechtsinstitut, das umfassende rechtliche Verpflichtungen der Partner füreinander mit sich bringt, die durch zivilrechtliche Verträge allein nicht zu begründen wären (Versorgungsausgleich, Unterhaltspflicht selbst nach einer Scheidung). Deshalb wird die Ehe vom Staat beurkundet und registriert, was gleichzeitig sicherstellt, dass die umfassende Rechtsverpflichtung nicht etwa durch eine weitere Ehe eines Partners gefährdet wird (Bigamieverbot). Im kirchlichen Sinne ist die Ehe eine besonders »gesegnete« Lebensform, bestehend aus einem Mann und einer Frau, die in einer besonderen Rechts- und Verantwortungsgemeinschaft stehen und sich entschieden haben, auf Dauer miteinander und füreinander zu leben. Dazu stärker als im staatlichen Verständnis – wir wünschen es – Liebe.*
5. *Bei der Familie geht es vorzugsweise um Generationenfolge, Reproduktion, Kinder. Dazu soll treten, was gemeinhin als ebenso kennzeichnend genannt wird, nämlich Dauer, Verlässlichkeit, Verantwortlichkeit. Dazu – wir wünschen es – Liebe.*
6. *Die besondere Förderung der Familie beruht unumstritten darauf, dass sie verlässlicher Lebensraum für Kinder sein soll, Garant für Generationen übergreifende Solidarität. Die besondere Förderung der Ehe – nicht zuletzt im*

2 Veröffentlicht in: nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern 11/1999.
3 Thesen zu Familie und Ehe und anderen Partnerschaften.

Grundgesetz – beruht darauf, dass sie zumindest in der Vergangenheit in aller Regel als Vorstufe zur Familie gesehen wurde. Beide Institutionen, Ehe ebenso wie Familie, haben sich im Verlauf der letzten Jahrzehnte gewandelt.

7. *Die alleinige Ausrichtung auf die Familie hin ist heute für die Ehe keineswegs mehr das entscheidende Kennzeichen, ebenso wie die Familie nicht mehr zwangsläufig auf einer Ehe beruht. Ehen sind oft gewollt kinderlos, und »Familie lebt in vielen Formen« (so die Landessynode in ihrer Erklärung »Zukunftsmodell Familie«). Deshalb liegt es nahe, bei der Beurteilung von Ehe und Familie nicht die überkommenen Institutionen zu untersuchen, sondern die jeweiligen Lebenswirklichkeiten, die jeweiligen Beziehungen zwischen Menschen. Das ermöglicht es, im Hinblick auf rechtliche, materielle, aber auch geistig-geistliche Förderung, zwischen Ehe und Familie da zu differenzieren, wo eine glatte Gleichstellung zu Ungerechtigkeiten führen könnte.*
8. *Die Ehe »als solche« unterscheidet sich von der Familie ganz entscheidend dadurch, dass keine Kinder vorhanden sind. Eine familienanaloge Förderung ist daher allenfalls dort angebracht, wo es darum geht, eine Entscheidung für Kinder, mithin für die Familie, zu fördern. Das erfordert auch finanzielle Förderung, sobald Kinder kommen.*
9. *Von dem Gesichtspunkt der möglichen Ausrichtung auf die Familie hin abgesehen unterscheidet sich die bürgerliche Ehe nicht wesentlich von anderen Lebenspartnerschaften, soweit diese – wie die Ehe – gekennzeichnet sind durch Dauer, Verlässlichkeit und Bereitschaft zur umfassenden rechtlichen Verantwortung füreinander. Dazu – wir wünschen es – Liebe.*
10. *Die wesentlichen Gemeinsamkeiten zwischen der traditionellen bürgerlichen Ehe und anderen Lebenspartnerschaften haben zu der Überlegung geführt, das Rechtsinstitut der Ehe auch denjenigen zu öffnen, denen es bisher nicht offen steht, zum Beispiel gleichgeschlechtlichen Paaren.*
11. *Der Begriff der Ehe ist seit Jahrhunderten rechtlich ebenso wie sprachlich-emotional eindeutig belegt. Sie bedeutet seit je eine Gemeinschaft eines Mannes mit einer Frau. Dazu – wir wünschen es – Liebe.*
12. *Die Schaffung einer rechtlichen Gleichstellung dort, wo sie geboten ist, ist auf die Verwendung bestimmter Begriffe, zum Beispiel Ehe, nicht angewiesen. Sie kann deshalb nicht daran scheitern, dass ein anderer angemessener Begriff vielleicht noch nicht gefunden ist. Hier wird juristische Fantasie andere Bezeichnungen zu finden haben.*
13. *Es gibt keinen rechtlichen Grund, einer dauerhaften, verlässlichen und in der Lebensplanung aufeinander bezogenen Partnerschaft zweier Menschen bestimmte Rechte, die ihnen das Leben in Dauerhaftigkeit, Verlässlichkeit und aufeinander bezogenen Lebensplanung ermöglicht oder erleichtert, nur dann zu gewähren, wenn sie das traditionelle Ehekriterium, nämlich Heterosexualität, erfüllen, nicht aber dann, wenn bis auf dieses Kriterium sämtliche anderen entscheidenden Kriterien gegeben sind. Dazu – wir wünschen es – Liebe.*

14. *Es kann nicht ausreichen, in Fällen einer nicht ehelichen Partnerschaft – insbesondere dann, wenn die traditionell verstandene Ehe nicht zur Verfügung steht –, nur die beiden Individuen jeweils in ihrem Leben für sich zu stärken und zu fördern wie in der Fürther Erklärung und teilweise in der EKD-Denkschrift »Mit Spannungen leben«. Bloße Akzeptanz und Toleranz sind viel zu wenig. Die Gemeinsamkeit und die Verantwortlichkeitsgemeinschaft als solche verdienen Stärkung und Förderung.*
15. *Das Grundgesetz gebietet es, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln. Im Hinblick auf Lebenspartnerschaften will die Bundesregierung dem Rechnung tragen, indem sie für eingetragene nichteheliche Partnerschaften eine weitgehende Gleichstellung in Mietrecht, Erbrecht, Sozial- und Arbeitsrecht vorsieht. Eine Gleichstellung im Steuerrecht – Ehegattensplitting – oder Rentenrecht – »Verwitwetenrente« – ist allein aus Finanzierungsgründen nicht vorgesehen; Justizministerin Däubler-Gmelin betrachtet das aber verschiedenen öffentlichen Äußerungen zufolge als sachlich geboten und sieht es kommen, sobald es finanzierbar ist[4].*
16. *Auch im Bereich der Kirche ist eine entsprechende Differenzierung zwischen Ehe und Familie einerseits und eine Gleichbehandlung zwischen Ehe und anderen Partnerschaften andererseits angebracht – jeweils da, wo das geboten ist.*
17. *Kirche fördert Menschen und ihr Zusammenleben in verschiedenster Weise. In dem Bewusstsein, dass Menschen Verlässlichkeit und Verantwortlichkeit, ja auch Liebe, miteinander am ehesten leben können, wenn sie den Beistand Gottes und ihrer Mitmenschen haben, versichert sie dieses durch Segenshandlungen, und zwar wegen des notwendigen Beistandes der Mitmenschen auch öffentlich. Was Kirche für die Ehe als hilfreich erkannt hat, ist ebenso hilfreich für andere Partnerschaften, die in Verlässlichkeit und Verantwortlichkeit, ja auch – wir wünschen es – Liebe, mit der Ehe Wesentliches gemeinsam haben.*
18. *Wegen der besonderen Bedeutung des Begriffs Ehe erscheint es zur Zeit nicht angebracht, für eine öffentliche Segens- und Beistandshandlung den Begriff oder den Ritus der mit der Ehe eng verbundenen Trauung zu übernehmen. Allein das aktuelle Fehlen eines Begriffs oder einer entsprechenden agendarischen Form kann jedoch kein ausreichender Grund sein, von einer angemessenen öffentlichen Segens- und Beistandshandlung Abstand zu nehmen.*

4 Das Bundesjustizministerium hat mich nach der Veröffentlichung darauf aufmerksam gemacht, dass meine Einschätzung nicht den aktuellen Tatsachen entsprach; das gab mir Anlass zu einer gesonderten Veröffentlichung zum Thema Lebenspartnerschaft, die dem gegenwärtigen Stand (März 2000) des Gesetzgebungsvorhabens entspricht, s. unten.

19. *Wer der oben dargelegten Argumentation zu folgen bereit ist, ist gleichzeitig davor gefeit, sich in den endlosen Schleifen des Begründens und Widerlegens bestimmter Handlungs- und Lebensweisen anhand hinlänglich bekannter Bibelstellen zu verfangen. Die Konkretheit des Lebens in gleichgeschlechtlichen Beziehungen, die hinzunehmen vielleicht manchem noch Schwierigkeiten macht, ist das eine. Die Partnerschaft in Verlässlichkeit und Verantwortlichkeit ist das andere. Die Einstellung zu dem einen sollte nicht unbedingt die Einstellung zu dem anderen präjudizieren. Niemand wird wohl die traditionelle bürgerliche Ehe oder gar die Familie deswegen grundsätzlich in Frage stellen, nur weil auch in ihnen wohl manchmal Dinge passieren, mit denen sich nicht jede und jeder einverstanden erklären kann.*

20. *Persönliche und soziale Leistungen von Menschen für andere sind dann am ehesten möglich und zu erwarten, wenn sie nicht einen großen Teil ihrer Energien darauf verwenden müssen, ihr individuelles Dasein sichern und rechtfertigen zu müssen. Dass dies uns zur besonderen Förderung der Familie führt, wird immer wieder hervorgehoben – zu Recht. Dass dies aber auch zur besonderen Förderung anderer Lebensformen führen muss, ist letztlich ebenso zwingend. Wer sich zu seinem Lebenspartner, seiner Lebenspartnerin bekennen kann, kann überall dort mehr leisten, wo auch ansonsten die Begleitung durch Partner, Partnerin durchaus üblich ist. Wer, aus welchen Gründen auch immer, allein lebt, braucht auch in dieser Lebensweise Stärkung und Rückhalt. Wer sich frei fühlt, sein Leben zu leben, hat mehr Freiheit, für andere da zu sein, auch für Familien, auch für Kinder.*

21. *Die Familie steht heute im besonderen Blickfeld in Politik, Gesellschaft und Kirche. Es gilt heute, die Familie in der Unterschiedlichkeit zu anderen Lebensformen darzustellen, ihre besondere Förderungswürdigkeit herauszuarbeiten und einzufordern und gleichzeitig für Menschen, denen es aus unterschiedlichen Gründen nicht gegeben ist, in einer – eigenen – Familie zu leben, angemessene Modelle der Verantwortlichkeit ihrer jeweiligen Lebensweise zu entwickeln und zu fördern. Wenn Menschen in Familien und Menschen in anderen Lebensformen nicht jeweils auf sich gestellt nebeneinanderher leben, sondern in ihrer Verschiedenheit versöhnt, anerkannt und gefördert werden, macht das für alle deutlich: Nicht Alleinstellung kennzeichnet die Familie, sondern Einzigartigkeit, nicht gegenüber, sondern im Zusammenklang mit anderen Lebensformen. Das zu erkennen und zu benennen fördert die Chancen der Familie.*

Dieser Ansatz hat es ermöglicht, die Förderung der Familien in ihren vielfältigen Formen als eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe zu begreifen, für deren Erfolg es unerlässlich ist, dass andere, nicht familiäre Lebensformen nicht ausgegrenzt, sondern im Interesse gesamtgesellschaftlicher Verantwortung ihrerseits gefördert und stabilisiert werden müssen, was – ohne dass dies letztlich in der Erklärung der Landessynode zur Familie ausdrücklich erwähnt werden musste – natürlich auch im Hinblick auf schwule und lesbische Partnerschaften gelten muss. Zur

Stützung dieser begleitenden Argumentation dienten die nachfolgenden Überlegungen[5]:

Oberstes Gebot für den Gesetzgeber ist der Gleichheitsgrundsatz des Grundgesetzes: Gleiches ist gleich, Ungleiches ist ungleich zu behandeln. Der Grundsatz ist klar, schwierig aber ist seine Umsetzung: Wer bestimmt, wer und was gleich sei? Bei existenziellen Themen wie Ehe, Partnerschaft, Sexualität, Lebensformen sind objektive Fakten von subjektiver Wahrnehmung kaum zu trennen. Die jahrhundertealte Tradition der Diskriminierung spielt hier immer noch eine Rolle. Sie zu beseitigen ist, so Bundesjustizministerin Däubler-Gmelin, ein verfassungsmäßiger Auftrag und steht deshalb im Zentrum der gesetzgeberischen Überlegungen. In Arbeit ist zur Zeit ein Gesetz zur Beendigung der Diskriminierung gleichgeschlechtlicher Sexualität. Sexualität gehört, wie die Ministerin feststellt, zum Menschen und zu seiner Würde, ihre Entfaltung ist ein Menschenrecht. Dieses Menschenrecht und das verfassungsrechtliche Diskriminierungsverbot sind die rechtliche Fundierung der jetzt geplanten Absicherung verbindlicher Partnerschaften, deren Ausgestaltung allein von diesen elementaren Grundsätzen bestimmt wird (und nicht etwa, wie aus der verkürzten Darstellung in meiner These 15 vielleicht zu unterstellen sein könnte, von der finanziellen Machbarkeit).

Das Wichtigste am neuen Gesetz ist das neue familienrechtliche Institut der »eingetragenen Lebenspartnerschaft«. Sie wird für die gleichgeschlechtlich orientierte Minderheit gelten, die auf Dauer mit allen Rechten und Pflichten füreinander einstehen will, aber nicht heiraten darf, weil die Ehe für sie nicht in Betracht kommt; denn die Ehe ist in ihrer traditionellen, durch das Bundesverfassungsgericht bestätigten Definition eine Gemeinschaft zwischen Mann und Frau. Die gleichgeschlechtliche Partnerschaft ist rechtlich ein »aliud«, etwas anderes. Gleichwohl bestehen wesentliche Gemeinsamkeiten, und diesen will der Gesetzgeber nun gerecht werden. Die Lebenspartnerschaft bedeutet beispielsweise, dass sich die Partner gegenseitig rechtlich vertreten können und einen Anspruch darauf haben, den Partner auf der Intensivstation zu besuchen und Auskunft vom Arzt zu erhalten; dass sie die Genehmigung für eine Operation des Partners erteilen können und wie enge Familienangehörige ein Zeugnisverweigerungsrecht besitzen; dass sie nach dem Tod des Partners gesetzlich erben und in den Mietvertrag eintreten können. Vor allem aber: dass sie einander unterhaltsberechtigt und unterhaltsverpflichtet sind. Wer aber Unterhaltspflichten übernimmt, muss auch Rechte bekommen. Im Erbfall soll deshalb gleichgeschlechtlichen Partnern wie Eheleuten und Kindern ein gesetzlicher Pflichtteil zustehen, mindestens ein Viertel des Erbteils. Im Steuerrecht wird ergänzend eine Berücksichtigung unterschiedlicher Einkommen und damit Steuerlasten der Partner durch ein »Realsplitting« vorgesehen. Die Justizministerin sieht das Gesetzesvorhaben – über dessen Grundlinien in der Regierungskoalition übrigens völliger Konsens besteht – als »ein wichtiges Signal an unsere moderne Gesellschaft: Für Toleranz und Menschlichkeit«.

5 Veröffentlicht in: nachrichten der evang.-luth. Kirche in Bayern 3/2000. S. auch oben Fußn. 4.

Ähnliche Regeln auch für Frauen und Männer, die ohne Trauschein zusammenleben, wie es beispielsweise in Frankreich mit dem zivilrechtlichen Solidaritätspakt (PACS) vorgesehen sind, sind in Deutschland nicht vorgesehen, denn heterosexuell orientierten Paaren, die zunächst nicht heiraten wollen, steht es jederzeit frei, sich für die Eheschließung zu entscheiden. Für sie besteht daher kein akuter Handlungsbedarf des Gesetzgebers. Lesben und Schwule aber können nicht heiraten. Für sie ist eine rechtliche Regelung erforderlich.

Natürlich hat das neue Rechtsinstitut auf viele Rechtsgebiete Auswirkungen, doch wenn beispielsweise Erleichterungen im Erb- und Steuerrecht im Zusammenhang mit der dauerhaften Unterhaltspflicht gesehen werden, dürfte klar werden: Es geht nicht um Bevorzugung, weder finanziell noch rechtlich – es geht um die Umsetzung eines Verfassungsgebots. Für viele Menschen wird ungewohnt sein, was, vom Gleichheitsgrundsatz geboten, nun Gesetz werden soll. Ungewohntes macht bekanntlich Angst, und damit kommt die bekannte Sorge mancher Menschen ins Spiel, Ehe und Familie würden entwertet, wenn andere, denen diese Lebensformen nicht offen stehen, auf einmal das rechtliche Abseits verlassen dürfen, in dem manche sie vielleicht ganz gern sehen. Die Praxis wird aber zeigen, dass die Bedenken unbegründet sind, dass vielmehr ein Schritt zur solidarischen Gesellschaft getan wird.

Unsere Landessynode, die sich im März in Bad Alexandersbad vorrangig dem Thema Familie widmen will, hat die Chance, klarzustellen, dass unsere pluralisierte Gesellschaft nur dann familien- und kinderfreundlicher gestaltet werden kann, wenn alle Gruppen der Gesellschaft bereit sind und weiter darin bestärkt werden, dazu einen Beitrag zu leisten. Wenn man nur wie bisher bestimmte Gruppen rechtlich diskriminiert, schafft man zwar gewissermaßen ex negativo den Familien eine Sonderstellung, tut ihnen in Wahrheit aber nichts Gutes. Das muss sich ändern. Das Projekt der rechtlichen Absicherung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften führt Menschen aus der Defensive und verschafft ihnen Freiräume. Diese erst ermöglichen es ihnen, verstärkt auch für andere da zu sein. Wer alle gesellschaftlichen Gruppen darin bestärken will, sich mit ihren Möglichkeiten für die Förderung und Unterstützung der Familien einzusetzen, wird nicht umhin können, dem Anliegen des Gesetzesvorhabens zur Beendigung der Diskriminierung zuzustimmen und damit auch für die politische Diskussion ein Zeichen der Gerechtigkeit und Solidarität zu setzen. Unserem Ziel, die Familien zu fördern, kann das nur dienlich sein.

Am 27. März 2000 meldete epd von der bayerischen Frühjahrssynode:

Bad Alexandersbad (epd). Einen neuen Ansatz im Umgang mit Formen des Zusammenlebens hat die in Bad Alexandersbad (Oberfranken) tagende bayerische evangelische Landessynode entwickelt. Alle institutionellen Formen des Zusammenlebens, vor allem Ehe und Familie, müssten »an der Verwirklichung von Menschlichkeit« gemessen werden, heißt es in einem am 27. März bei sechs Enthaltungen angenommenen Grundsatzpapier »Familie – auch in Zukunft«.

Dem Konsenspapier war eine zweitägige Diskussion der 105 Synodalen vorausgegangen, die schon im Vorfeld des Beschlusses zu über 30 Abänderungen geführt hatte. In einem Vorentwurf war noch vom »Festhalten am Leitbild Ehe und Familie« gesprochen worden. »Von der fest gefügten Institutionenforderung haben wir uns gelöst«, sagte der Münchner Synodale Lutz van Raden auf epd-Anfrage.

Jetzt werden verlässliche Beziehungen zu Mutter und Vater benannt als »Grund für unsere Orientierung am christlichen Leitbild Ehe und Familie«. Anerkannt wird gleichzeitig, dass familiäre Aufgaben auch von allein erziehenden Frauen und Männern, aber auch von Menschen in »verbindlichen Partnerschaften« übernommen und verantwortlich gelebt werden können. »Wo immer solches verantwortliches Zusammenleben praktiziert wird, besteht Anspruch auf Schutz und Anerkennung durch die Gesellschaft«, so der Beschluss.

Die Lösung von der rhetorisch-begrifflichen Einheit »Ehe&Familie« durch Entkopplung der Themen hin zu »Ehe« und »Generationen übergreifende Solidarität« ist mithin auf der Basis einer Ethik der Solidarität und Verantwortlichkeit akzeptiert; das Festhalten an Institutionen ist abgelöst durch Orientierung an verlässlicher Partnerschaft. Wenngleich dies, dem Thema der Synode entsprechend, hier nur im Hinblick auf die Familie konzipiert und formuliert wurde, ist doch deutlich: Wenn nicht die Institution der Wert an sich ist, sondern das, was in ihr gelebt wird, dann muss das auch für andere Lebensformen gelten. Denen sollten wir uns auf diesem Hintergrund nun zuwenden, unter den genannten Prämissen.

Dabei wird die gedanklich-institutionelle Falle des Konzepts »Ehe für Schwule und Lesben« zu beachten sein. Bei der – von mir mit Nachdruck unterstützten – eingetragenen Lebenspartnerschaft kann es nicht um eine Institution gehen, die den ganzen ideologischen Ballast der traditionell-kleinbürgerlichen, ordnungspolitisch-normativ verstandenen Ehe einfach aufnimmt und denen, die sich darauf einlassen, überstülpt[6]. Sonst hätten wir womöglich irgendwann die gesellschaftspolitisch nicht wünschenswerte Unterscheidung zwischen »guten«, also partnerschaftlich-institutionell verbundenen, und »schlechten« Schwulen und Lesben.

Nachdem im kirchenpolitischen Diskurs die mitmenschliche Verlässlichkeit als der für die ethische Bewertung von Partnerschaften und damit Lebensformen im weiteren Sinne erkannt worden ist, ist die theologische Weiterarbeit am Thema geboten. Es gilt nun, die Defensive schnellstens zu verlassen und den bereiteten Boden zu befestigen, Kriterien und Bewertungen zu finden, die den schwulen Lebensformen[7] unter den genannten ethischen Maßstäben gerecht werden, vom Monogamismus über die partnerzentrierte und partnerorientierte Promiskuität bis zur verantwortlichen Independenz. Gelingt es, der akzeptierten Argu-

6 Vielleicht ist es deshalb sogar zu begrüßen, dass das geplante familienrechtliche Institut ausdrücklich nicht »Ehe« heißen soll!

7 Mit der gelebten und gewünschten Realität der Lesben kenne ich mich nicht so gut aus, möchte mir daher keine Aussagen dazu anmaßen.

mentationslinie zu folgen, wird Akzeptanz nicht ausbleiben. Denn ich habe im Zuge der Erarbeitung des »Familien-Papiers« der Synode die persönliche Erfahrung gemacht: Schafft man es, klar zu machen, dass man erstens überhaupt nichts gegen die heterosexuelle Ehe hat (wo sie passt), und zweitens durchaus daran interessiert ist, dass Familien (im weiten Sinne, versteht sich) wirklich die Förderung bekommen, die sie im Interesse vor allem von Kindern brauchen, dann löst sich die krampfhaft-defensive Haltung, mit der am E&F-Leitbild festgehalten wird, auf einmal auf, hin zu einem problem- und lösungsorientierten Dialog, in dem nicht Ordnungen und Institutionen zählen, sondern real existierende Menschen. Da muss unsereins dann nur noch selbstbewusst und ohne die (leider oft noch längst nicht überwundene) defensive Larmoyanz den Dialog aufnehmen. Man wundert sich, wie breit dann die Koalitionen werden!

Lutz van Raden, Dr. iur., Mitglied der Landessynode der Evang.-Luth. Kirche in Bayern. Korrespondenzadresse: Aventinstraße 4, D-80469 München, E-Mail: vanraden@gmx.de

Karl Helmreich OSB

Einige Überlegungen zur nötigen Abschaffung des Zwangszölibates aus humanitären Gründen

AUSZUGEHEN ist von der Prämisse, dass der Mensch ein Beziehungswesen ist, der Urgrund der menschlichen Kommunikation die Berührung, der Körper-, Hautkontakt, die Sprache der Sexualität ist. Umfassend Beziehung leben zu dürfen ist ein Menschenrecht. Lieben ist Geben bis zur Hingabe des Selbst, ist Hingabe, heißt zu begehren und für jemand begehrenswert zu sein, ekstatisch sich und das Du zu erfahren. Nirgends ist Gott mehr anwesend und erfahrbar als in der liebenden Zuwendung zweier Menschen.

Allgemein Grundlegendes

Askese kann auch das fließende Leben zum Verdorren bringen und die Seele verwüsten.

Wer durch den unfreiwilligen Zölibat blockiert wird, kommt selbst nicht zur Erfüllung, bleibt leer, erleidet Schaden an Leib, Geist und Seele, kann selbst nicht Quelle der Liebe sein (siehe das ausgezeichnete Kapitel über Zölibat und theologische Ethik in: Antje Di Bella, Die Priesterkirche, das Zölibatsgesetz und Jesu Nachfolge, Publik Forum Streitschrift).

Dr.Anton Grabner-Haider sagt: »Man kann den Zölibat durchaus eine seelische Beschneidung nennen, denn es sollen bestimmte menschliche Gefühle ausgelöscht werden. Es sind asketische Gruppen, die Verbote von Ehe, Kinderzeugung und Liebe durchsetzten; sie bewerten entfaltete Sexualität als moralische ›Beflekkung‹, die sich nicht mit dem Dienst am Heiligen vertrage. Asketen sind marginalisierte Randgruppen der Gesellschaft, die wenig Möglichkeit zu entfaltetem Leben haben ... Die Folgewirkungen der asketischen Lebensform sind zwiespältig. Sie mögen auf den ersten Blick positiv aussehen: Menschen haben Zeit für Gott – aber für welchen Gott? Mehr Zeit für den Dienst am Menschen, aber für welche Form des Dienstes?« Und wie geht es diesen Menschen seelisch und körperlich wirklich? (vgl. hierzu E. Drewermann, Kleriker)

Der Zölibat gründet im Mönchstum des 3.Jahrhunderts, später wurde dem beamteten Priester dieselbe Forderung auferlegt. Die Mönche waren Aussteiger aus der alexandrinischen Überflussgesellschaft (ein durchaus aktuelles Motiv). In der Folge wurde die Ehe abgewertet, der Priester ist wieder Opferpriester wie im Alten Bund mit dem »Reinheitsgebot«, durch die tägliche Messfeier liegt ständige Enthaltsamkeit nahe. Dazu kommt, dass kirchliche Ämter nicht erblich sein sollten, auch dies machte die Ehelosigkeit aus der Sicht der Kirchenleitung wünschenswert.

Der Priester wurde durch Weihe herausgehobener Sakramentenspender und Verkünder. Das Gottesbild des Zölibatärs ist ein hierarchisches. Der Mensch wird als Gottes unwürdig gesehen, der Priester als Mittler zwischen Gott und Mensch ist durch die Weihe der Unwürdigkeit mystisch enthoben. Er ist ein Glied der Priesterkirche – der Herausgehobenen, eine überhebliche, antijesuanische Sicht.

Es geht auch um Macht, die durch das so gestaltete hierarchische Weiheamt abgesichert wird. Das grenzt ab gegen Frauen, in denen Verführungspotential gesehen wird.

Immer wieder wird auch gesagt, dass die Energie des zölibatären Priesters und der Ordensleute umgeformt wird in vermehrten sozialen Einsatz. Dies bestreite ich ausdrücklich. Oft hat die persönliche Vereinsamung schlimme Auswirkungen auf die Art der Arbeit und schädigt auch viele der engsten Mitarbeiter der Kirche. Ich behaupte – weil ich mein aktives Leben überwiegend hinter mir habe –, dass es eine relativ kleine Zahl Zölibatärer gibt, denen in weitgehend geglückter Form eine Sublimierung gelungen ist. Die spürbar wird in Begegnungen mit ihnen durch ihre Weite, ihre ganzheitliche Entwicklung, ihre Liebesfähigkeit.

Ein besonderes Problem ist die *Infantilisierung und Unreifhaltung junger Menschen*, die zu Priestern und Ordensleuten ausgebildet werden – siehe Sipe, Sexualität und Zölibat. Grabner-Haider sagt (in: Bernd Marz [Hg.], Alles für Gott?): »Gewiss können manche Menschen aufgrund ihrer Lebensgeschichte als zölibatäre Asketen gut leben. Wenn ihre Beziehungsängste und Liebesverbote früh grundgelegt wurden und sehr tief gehen, sodass sie kaum veränderbar sind, dann ist das für sie die optimale Lebensform. Sie sollte als Möglichkeit auch niemand genommen werden. Doch diese Menschen haben kein Recht dazu, andere Menschen in ihrer persönlichen Entwicklung zu behindern; *sie haben auch kein Recht dazu, schon Kinder und Jugendliche für diese Lebensform anzuwerben* oder Menschen auf diese Lebensform zu fixieren. Das sind Verstöße gegen die Grundwerte der Humanität und auch der Ethik Jesu.«

Zusätzlich ist das Scheitern am Zölibat, wenn man das überhaupt so bezeichnen kann, mit Sanktionen versehen, wird als Treuebruch und Versagen, als persönliche Schuld bezeichnet, als Verweigerung, »das Joch Christi« zu tragen.

Da die Persönlichkeit verschiedene Lebens- und Entwicklungsphasen durchläuft, ist eine »freie Entscheidung« auf Lebenszeit bei so einschneidenden existentiellen Fragen unlauter. *Kann man ein Charisma einem Gesetz unterwerfen?*

Unglaublich ist auch das höchst eigenartige Verständnis des Kirchenrechts von Konkubinat.

Neben zeitbedingt Überholtem lassen also die Erkenntnisse der Humanwissenschaften ein Festhalten am Pflichtzölibat nicht zu. Die Lebensform muss frei wählbar und je nach Lebensphase veränderbar sein.

(Dies müsste ergänzt werden aus der Sicht der Frauen, etwa von Ordensschwestern und der vom Priestertum ausgeschlossenen Frauen. Hoffentlich haben sie ein anderes Verständnis von der Rolle des Priesters, von der Wirkung der Weihe.)

Die schwule Perspektive

Ich möchte diese allgemeinen Ausführungen *ergänzen als Schwuler und Ordensmann* und denke dabei auch an die nicht geringe Zahl schwuler Priester.

Die Männerbünde von Priestern und Ordensleuten ziehen wohl unbewusst in höherem Ausmaß Schwule an, als ihr Anteil sonst in der Gesellschaft ausmacht. Die Angst vor homosexuellen Regungen kannten schon die frühen Mönche.

Die katholische Kirche hat ein besonders schlimmes Verständnis von gelebter Beziehung von Gleichgeschlechtlichen. In den Schrifttexten und im früheren Verständnis ging es ja niemals um liebende Beziehung. Es gibt sogar heute Priester, die sagen, die Forderung homosexueller Mitbrüder, eine Beziehung leben zu können, behindert wegen der Homophobie der Kirchenleitung die Freigabe des Zölibats.

Auch hier: lebenslängliche Forderung eines beziehungslosen Lebens, ein auferlegter Verzicht auf Gestaltung von Sexualität, ja schon Warnung vor ›Partikularfreundschaften‹.

Für beide Formen gilt: Durch übergroße Anstrengung Unterdrücktes drängt umso hartnäckiger an die Oberfläche.

Es ist ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit, wohl in kirchlichen Texten anzuerkennen, »Eine nicht geringe Anzahl von Männern und Frauen sind homosexuell veranlagt. Sie haben diese Veranlagung nicht selbst gewählt«, aber ihnen abzuverlangen, »ihr Geschick mit dem ›Kreuzesopfer Christi zu vereinen‹«, ihre Gabe der Sexualität und umfassenden Beziehungsfähigkeit nicht zu leben. *Noch dazu wird das allen Homosexuellen zugemutet, auch wenn sie nicht unter dem Pflichtzölibat stehen.* Auch die Erkenntnisse der Humanwissenschaften werden hier völlig missachtet.

Es ist hoch an der Zeit, dass anerkannt wird, dass es gläubige homosexuelle Menschen gibt, dass sie genauso unter ethischen Forderungen an die Gestaltung ihrer Beziehungen stehen, dass sie genauso berufen sind, zu lieben und ganz und gar geliebt zu werden. Dies gilt für jeden Gläubigen, der sich so empfindet,

für jeden Priester, für jeden Ordensmann. Dass sie in gleicher Weise zum Aufbau des Reiches Gottes berufen sind.

Konsequenzen

Was sind nun die Konsequenzen aus dem Gesagten?

Es sind keine Anzeichen erkennbar, dass die Kirchenleitung die Frage des Pflichtzölibats zu überdenken bereit ist und Änderungen beabsichtigt.

Eine streng hierarchisch verfasste Kirche kann also trotz breiten anderen Denkens an ihren Positionen festhalten. Lösungen werden dann eben nicht aktiv angegangen, sondern ergeben sich in der Realität durch mangelnden Nachwuchs, Überalterung des Klerus, Mängel in der sakramentalen Versorgung, weil man diese an den zwangszölibatären Priester bindet.

Es bleibt also: *Nicht wenige Priester werden* im Wissen um die Blockierungen jetzt *vor ihrem Gewissen entscheiden, ob sie jetzt schon eine Beziehung leben.* Es ist anzunehmen, dass die Gemeinden großteils damit kein Problem haben. Die Offenheit schuldet jeder der Würde vor sich selbst und seiner Partnerin, seinem Partner. Die Ehrlichkeit ist auch wichtig für pastorale Begleitprozesse, weil sonst die Glaubwürdigkeit verloren geht.

Besonders schwierig ist dies bei homosexuellen Beziehungen, weil hier noch viele Anstrengungen nötig sind, um die unhaltbaren Positionen in unserer Kirche aufzugeben. Die Vorarbeit ist in den Gemeinden zu leisten, und es gibt erste positive Beispiele von Akzeptanz auch in unserer Kirche.

Kleine Seminare sollen endgültig geschlossen werden. Verantwortliche Eltern haben die Möglichkeit, ihre Kinder nicht dorthin zu geben. Ein längerer Prozess der Suche in Freiheit ist für die Ordenskandidaten vorzusehen, es könnten durchaus auch solche Lebensformen auf Zeit eingerichtet werden. Wie auch spirituelle Gemeinschaften Verheirateter und Unverheirateter denkbar sind. Die gemeinsame Zeit in Priesterseminaren soll als Zeit des Kennenlernens kurz sein, der Ort für ein Leben in Gemeinschaft könnte vielmehr eine lebendige Pfarre sein, wo man zusammen wohnt, betet und arbeitet, dies unter Menschen, die verschiedene Formen leben.

Die zu verändernde Form des priesterlichen Dienstes muss zusammen mit Frauen breit diskutiert und in Modellen ausprobiert werden. Es geht um eine ganzheitliche Entfaltung der Personen, um eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit den Motiven für eine Berufung, es geht um die eigene Person als Mann und Frau und um Kenntnisse, die hilfreich sind, Teams und Einzelpersonen gut zu begleiten. Die pastorale Begleitung von Menschen stellt hohe Anforderungen, die Geweihten bekommen da kaum etwas in ihrer Priesterausbildung mit. Viele eignen sich die nötigen Kenntnisse erst später an, wenn sie spüren, wie hilflos sie den Anforderungen gegenüberstehen. Es geht darum, Charismen in der Gemeinde dankbar zu sehen, ihnen Geltung zu verleihen, sich selbst gut einzuordnen.

Insgesamt geht es also um viel mehr als den Zölibat, er ist nur ein Teilaspekt. Die Aufgabe des Pflichtzölibats hat allerdings große Folgewirkungen. Eine optimistische Glaubenssicht kann aber vor dieser so notwendigen Aufgabe nicht kapitulieren. Zu viele wertvolle Priester wurden schon geopfert und die pastoralen Aufgaben sind gewaltig.

Fr. Karl Helmreich OSB, Angehöriger des Stiftes Melk, Dipl. Sozialarbeiter und Sozialpädagoge, Zusatzausbildung zum Lebens- und Sexualberater, arbeitet derzeit in zwei Projekten im Kosovo. Korrespondenzadresse: Anton-Keller-Gasse 1, A-2552 Hirtenberg

Markus Nolte

Nach langer Zeit wieder zu Haus

HOMOSEXUELLE Männer und Frauen hat es immer in der Kirche gegeben. Heute wollen sie keine Geschichte ihres Leidens mehr erzählen, sondern bewusst innerhalb der Kirche als Gemeinde ihren Glauben leben. Seit einem Jahr feiern sie monatlich Eucharistie. Und ihre Gemeinde wächst.

An jedem zweiten Sonntag im Monat dauert Burkhard Mackels Weg zur Kirche eine Stunde. 50 Kilometer liegen zwischen seiner Wohnung in Oelde, einem 25.000-Einwohner-Ort im Kreis Warendorf, und seinem Ziel: eine Kirche in Münster. Auf dem Weg dorthin hält er zweimal an, um Freunde mitzunehmen. Die kennt er erst, seit er zum ersten Mal diesen besonderen Gottesdienst in Münster mit gefeiert hat. Seitdem fahren sie gemeinsam.

Am Parkplatz der Kirche stehen Autos mit Kennzeichen für Recklinghausen, Coesfeld, Warendorf; direkt am Eingang zwei Dutzend Fahrräder. Gut 70 Menschen sitzen an diesem Sonntagabend in der Kirche. Drei Viertel von ihnen sind Männer, die meisten wohl 30 bis 40 Jahre alt, dazwischen einige Frauen. Eine ältere Dame mit Hut in der ersten Reihe des Seitenschiffes und in der letzten ein Ehepaar in den Siebzigern blicken etwas skeptisch in die fremde Gemeinde in ihrer Kirche ...

Seit mittlerweile einem Jahr gibt es diesen »besonderen« Gottesdienst in der Münsteraner Kirche. Das Besondere daran: Der überwiegende Teil der Christinnen und Christen, die da gemeinsam Eucharistie feiern, leben und lieben homosexuell. Sie sind schwul oder lesbisch. »Aber für uns gibt es keinen Grund, uns hier gegenseitig zu beweinen und ständig darüber zu klagen, wie schlecht es uns geht«, sagt Peter van Elst, Theologe und einer der Initiatoren. »Wir sind stolz darauf, wie wir sind: schwul oder lesbisch und katholische Gläubige. Wir wollen feiern. Nicht uns, sondern Gott.«

Entsprechend schlicht und unspektakulär ist die Gestaltung der Messe, die sich rein äußerlich kaum von anderen Eucharistiefeiern unterscheidet. Auffällig ist der Gesang. Nicht laut, aber kräftig, mit Schwung, viele Männerstimmen. Schön, begeistert und vertraut mit Texten und Melodien. Das fiel auch Burkhard Mackel sofort auf. »Hinter mir saß ein junger Mann mit einer wunderbaren Stimme. Ich war richtig traurig, dass er beim nächsten Mal in einer anderen Bank saß.«

Für den 33-Jährigen endete seine religiöse Zeit abrupt, als sein Bruder bei einem Verkehrsunfall ums Leben kam. »Da war ich 13. Dieser Tod war für mich der Beweis: Es gibt keinen Gott.« Als ihm zunehmend klarer wurde, dass er sich mehr zu Männern als zu Frauen hingezogen fühlte, traute er sich nicht, seinen Eltern davon zu erzählen. »Die waren nun mal gut katholisch und fragten, wann ich mir endlich eine Freundin zulegen wollte ...« Dann allerdings tauchte in der Firma, bei der er arbeitete, das Gerücht auf, er sei »einer vom andern Ufer«. Der Tratsch funktionierte, Burkhard verlor seinen Job – natürlich aus anderen Gründen«. In dieser Zeit merkte er, dass er seinen Eltern reinen Wein einschenken musste. »Ich weiß nicht, was mich ausgerechnet in dieser Situation dazu getrieben hat, aber ich habe drei volle Stunden allein in der Kirche verbracht. Direkt anschließend bin ich zu meinen Eltern gegangen und habe ihnen alles erzählt.« Die Reaktion der Mutter: »Das habe ich mir schon seit fünf Jahren gedacht.« Der Vater hüllte sich in Schweigen. Aber beide stehen zu ihrem Sohn.

In einer Schwulen-Zeitschrift las er die Ankündigung des Gottesdienstes, ist »mit bibberndem Herzen« hingefahren und fühlte sich von Anfang an »richtig wohl«: »Als würde man nach langer Zeit wieder nach Hause kommen und alle würden sich freuen, dass ich wieder da bin. Dabei kannte ich doch noch gar keinen.«

Damit bringt Burkhard Mackel das auf den Punkt, was vor über einem Jahr die Grundidee für den Gottesdienst war. Zehn Theologinnen und Theologen in Münster machten den Anfang mit einem »Arbeitskreis Queer-Theologie«. Weil es nicht nur um schwule Männer, sondern auch um lesbische Frauen ging, wählte man das beide Geschlechter umfassende amerikanische Wort »queer«, das in der Homosexuellen-Szene längst gang und gäbe ist. Im Wörterbuch meint »queer«: »sonderbar, wunderlich, leicht verrückt, schräg ...«

Peter van Elst, einer der Initiatoren erklärt: »Wir verstehen vor dem Hintergrund schwul-lesbischer Lebenserfahrungen unser Queer-Sein als schräg, ungewohnt und im Kontrast zu ›geraden‹, ›normalen‹, eher gewohnten Lebensstilen. So gesehen war auch Jesus ›queer‹, unangepasst. Er erschien den damals Herrschenden als gefährlich schräg. Und schräg sind wir allemal.«

Dennoch wollten sie als homosexuell empfindende Männer und Frauen in der Kirche ihre Heimat bewahren, wieder finden oder überhaupt entdecken. »Schwule Christen und lesbische Christinnen befinden sich in der Diaspora», sagt Peter van Elst, »also in der Zerstreuung auf viele Gemeinden oder ganz ohne Gemeindezugehörigkeit. Wir wollten deshalb eine Sammlung und ein Zuhause.« Von Anfang sei daher klar gewesen, dass ein regelmäßiger Gottesdienst auch in immer derselben Kirche stattfinden sollte. Die Suche gestaltete sich zunächst schwierig.

Der Pfarrer der zuerst befragten Gemeinde fürchtete den einseitigen Ruf der Pfarrei als »die« schwul-lesbische Gemeinde Münsters. Beim zweiten Pfarrer war es völlig anders. »Nicht ob, sondern wie wir das machen würden, war seine Frage«, erinnert sich Peter van Elst. Inzwischen hat die PGR-Vorsitzende an einer

Queer- Gemeindeversammlung teilgenommen, gegenseitige Einladungen wurden ausgesprochen. Im Januar 1999 fand der erste Gottesdienst statt. Die gedruckten Liedzettel reichten nicht aus ...

Priester aus dem engeren und weiteren Bekanntenkreis wurden eingeladen, mit ihnen Eucharistie zu feiern – und die meisten sagten sofort zu. Die Vorbereitung orientiert sich an den offiziellen liturgischen Lesungstexten. Darauf aufbauend wird meist in der Predigt der Akzent auf das Selbstverständnis der »Queer-Gottesdienstgemeinde« gelegt.

Mittlerweile hat auch ein Gemeinde-Wochenende stattgefunden. Erste Ergebnisse wurden im Gottesdienst bekannt gemacht: »Wir wollen als Gemeinde nicht nur Liturgie feiern, sondern auch Caritas und Verkündigung ernstnehmen, die beiden anderen Standbeine der Kirche.« Darum seien Wochenenden und für AIDS-Kranke ein Fahrdienst zur Kirche geplant. An der Gruppe für die Gestaltung der Gottesdienste kann sich jeder beteiligen. Und zur Eucharistiefeier ist jeder willkommen, ganz gleich ob »queer« oder nicht.

»Im Grunde ist es ja eine Messe wie jede andere auch«, sagt Burkhard Mackel. »Aber es ist einfach gut zu wissen und zu erfahren, dass ich hier in der Kirche als schwuler Mann und wieder gläubiger Christ willkommen bin.«

Der Artikel erschien zuerst im Münsteraner Diözesanblatt »Kirche und Leben« am 13.2.00. Wir danken für die freundliche Genehmigung, ihn auch in der Werkstatt Schwule Theologie veröffentlichen zu dürfen.

Vorschau

Die nächsten Themenhefte der Werkstatt Schwule Theologie

Die Erscheinungstermine für die nächsten Ausgaben der Werkstatt sind Juli, September, Dezember 2000 und März 2001. Wie immer sind unsere Leserinnen und Leser eingeladen, Beiträge zu den Schwerpunktthemen, aber auch zu allen sonstigen Fragen beizusteuern. Der Redaktionsschluss liegt in der Regel vier Wochen vor Erscheinen des jeweiligen Heftes.

- Werkstatt 2/Juli 2000: Christliche Ikonographie und schwuler Blick: Augenlust und Gotteslust – Die heimlichen homoerotischen Traditionen in der religiösen Bildkunst – Bilder machen, Bilder stürzen: Herrschaft und Befreiung in der Theologie der Bilder

- Werkstatt 3/September 2000: Großbritannien: Erkundungen zum Stand der schwul-theologischen Entwicklung im Vereinigten Königreich; die wichtigsten AutorInnen und Texte. Zur Situation von britischen Schwulen und Lesben in ihren Kirchen.

- Werkstatt 4/Dezember 2000: Antihomosexualität/»Homophobie« – Gewalt gegen Schwule und ihre Wurzeln. Kirchliche und theologische (Mit-)Ursachen. Klemmschwestern in Dialogverweigerung. Evangelikale und Fundamentalisten. Sind Christentum und Judentum genuin homophob? Homophobe Konzepte bei schwulen Christen? – Ist Homophobie schon überwunden?

- Werkstatt 1/März 2001: Rituale/Liturgien: Brauchen Schwule spezifische Rituale für Coming-out-Feiern, Partnerschaftssegnungen, Trauerfeiern etc.? Liturgische Elemente in schul-lesbischen Gottesdiensten? Erinnerungsrituale zum Christopher-Street-Day? Liturgische Sprache und Zeichenhandlungen – wie inszenieren wir unseren Glauben?

ADAMIM
Schwule Seelsorger Schweiz
Postfach 8044
CH-3001 Bern

Eine kleine, aber nötige Lawine

IN DER »Schweizerischen Kirchenzeitung« (SKZ), dem amtlichen Organ der Schweizer Bischöfe, platzte die Bombe: In der Ausgabe 4/2000 vom 27. Januar (S.62–67) stellte der Präsident unseres Vereins, Gianfranco Christen, Religionslehrer und Antiquitätenhändler im verträumten Städtchen Bischofszell (Thurgau), das Thema Katholische Kirche und Homosexualität in deutlicher und ehrlicher Weise vor, präsentierte so unseren Verein und outete sich und seinen Partner kurzerhand auch gleich noch in breiter kirchlicher Öffentlichkeit. Indem in diesem Artikel auch die uns wohlbekannte Zahl von 20–25% schwulen Klerikern genannt wurde (mit Verweis auf W. Müller und A. Hammers), kam es zur sofortigen Adaption des Themas in der grössten Boulevardzeitung der Deutschschweiz, aber auch in den seriösen Medien. Dies alles geschah nicht etwa durch irgendwelche Hintertüren hindurch, vielmehr hatte der Chefredaktor der SKZ, Dr. Rolf Weibel, den Artikel von Gianni selber einholen lassen und vorangehend auch mit seinen Mitredaktoren geprüft.

Bei den Reaktionen fällt auf, dass sich die Schweizerische Bischofskonferenz auch jetzt noch (dieser Artikel wird etwa sechs Wochen später geschrieben) und trotz einer im März stattgefundenen Vollversammlung sehr bedeckt verhält. Aus gut informierten Kreisen hörten wir auch schon, dass bereits vor mehr als einem Jahr eine geheim eingesetzte Arbeitsgruppe der Bischofskonferenz Ergebnisse vorlegte, die auch weiterhin unter Verschluss liegen. Zumindest dem Sprecher der Bischofskonferenz, Nicolas Betticher, war in der Tagespresse folgende intelligente Bemerkung zur Person von Gianni Christen zu entlocken: »Personen in Lehrämtern dürfen Homosexualität nicht leben ... Das ist, wie wenn jemand für Migros arbeitet, aber für Coop Werbung macht.« (Migros und Coop – die beiden grössten Lebensmittelketten in der Schweiz)

Zur Würdigung des Vorgangs: Der bewusste Artikel war keine Eintagsfliege, vielmehr war er ein Beitrag in einer ausführlichen Reihe zum Thema Kirche und Homosexualität. Bisher erschienen auch noch ein psychologischer (Dr. Markus Thürig, SKZ 44/1999,610–614) und ein exegetischer (Prof. Adrian Schenker,

SKZ 7/2000,110–115) Beitrag, ein moraltheologischer ist in Vorbereitung. Durch diese Einbettung und durch die Tatsache, dass die SKZ als offizielles Organ zumindest der Deutschschweizer Diözesen alle Strömungen in der Kirche repräsentiert, ist es gelungen, unsere Anliegen in einer Deutlichkeit zu formulieren, dass sie nicht mehr gut verdrängt und vergessen werden können. Die Bischöfe werden mittelfristig nicht darum herum kommen, Stellung zu beziehen. In Einzelreaktionen spricht der Bischof von Basel, Kurt Koch, von »Rufmord an einer ganzen Berufsgattung«, und derjenige von St. Gallen, Ivo Fürer, äussert sich zwar zurückhaltend, ist aber anscheinend bereit, die Differenzierung zwischen »hemmungslosem Ausleben von Sexualität« und anderen Formen von Beziehung zu sehen.

Wir sind gespannt! *Ingo*

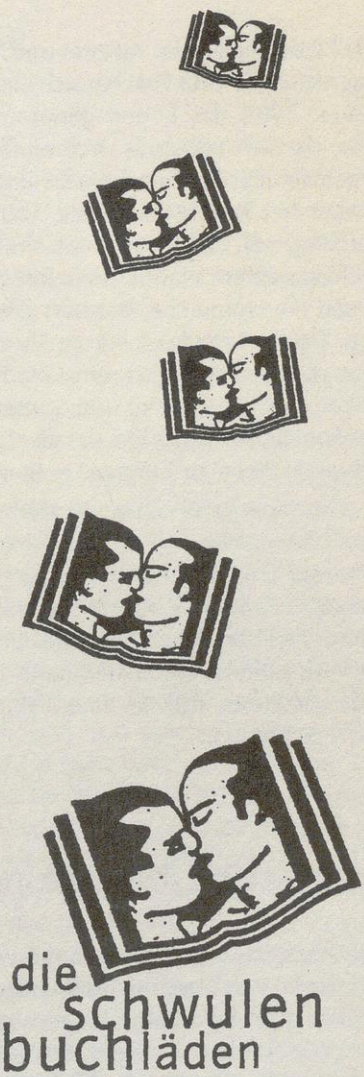
PS 1: Alle SKZ-Artikel sind abrufbar unter www.kath.ch, und dort unter »Medien« bzw. »Presse«.

PS 2: Unser Verein heisst seit der letzten Hauptversammlung offiziell »Adamim« (Männer).

kurz & gut, Wilhelm

Aids im Klerus

Mehrere hundert katholische Priester in den USA sind nach einem Zeitungsbericht seit Mitte der 80er Jahre an den Folgen einer Aids-Erkrankung gestorben. *The Kansas City Star* schreibt, Hunderte Priester seien mit HIV infiziert. Die Aids-Todesrate unter katholischen Geistlichen sei vier Mal höher als in der Gesamtbevölkerung. Das Blatt beruft sich auf Experten und eigene Untersuchungen von Totenscheinen. Man habe Fragebögen an 3000 der 46000 katholischen Pfarrer in den USA geschickt; 801 hätten geantwortet. Sechs von zehn Pfarrern erklärten, sie wüssten von mindestens einem Kollegen, der an Aids gestorben sei. Ein Drittel sagte, ihnen sei ein HIV-infizierter Kollege bekannt. 15 Prozent der Priester bezeichneten sich als homosexuell, fünf Prozent als bisexuell. Bischof Raymond Boland aus Kansas City erklärte zu dem Bericht: »So sehr ich das bedaure, das zeigt, dass die menschliche Natur eben die menschliche Natur ist.« *ap*



PRINZ EISENHERZ *Berlin*
MÄNNERSCHWARM *Hamburg*
ERLKÖNIG *Stuttgart* MAX & MILIAN *München* GANYMED *Köln*

Initiatorin der »Schlampagne« ist tot

Die Liedermacherin, Autorin und Vortragsreisende Gita Tost hat sich am 19. Januar 2000 das Leben genommen. Gita, die sich selbst als »freiberufliche Kreativfeministin« bezeichnete und in Laaber bei Regensburg lebte, war im vergangenen Jahr als Initiatorin der »Schlampagne«, einer Lesben-Initiative gegen die Homo-Ehe, bekannt geworden. Ziel der Initiative sollte die Abschaffung aller Eheprivilegien sein. Gita Tost, früher selbst verheiratet und Mutter eines Sohnes, stellte der Ehe das Ideal des Lebens in Beziehungsnetzen entgegen.

Gitta Tost hatte u.a. ein Kinderbuch und 1999 das Buch »Freischwimmerin. Lust und Grau(s)zonen lesbischer Sexualität« veröffentlicht, 1995 erschien ihre CD »Bittersüß«. Nach Angaben ihrer Verlegerin Ulrike Helmer hatte Gita Tost vor ihrem Tod an einem neuen Buch gearbeitet. *qu*

Spanische Übersetzung

Die Werkstatt Schwule Theologie wird seit der letzten Ausgabe ins Spanische übersetzt. In Kolumbien hat sich eine *Equipo* gefunden, die die Übersetzung erstellt und verbreitet. Da die Übersetzung sehr zeitintensiv ist, werden dringend noch Helfer gesucht, die den einen oder anderen Artikel ins Spanische übersetzen können. Wer helfen kann, soll sich melden bei Michael Brinkschröder, Tel. 089/6510 2063, E-Mail: michael.brinkschroeder@mail.uni-wuerzburg.de. *mb*

Seminar über »Engel und Dämonen«

Die AG Queer der ESG veranstaltet vom 29. 9. bis 1.10.2000 in Kassel ein Seminar über **»Engel und Dämonen«.** Nähere Informationen und Anmeldung bei: Katrin Rogge, ESG-Ost-West-Europa-Referat, Immanuelkirchstraße 1a, 10405 Berlin, Tel. 030/4 41 18 90, E-Mail: OWEReferat@aol.com.

Außerdem wird es ein Silvestertreffen geben, weitere Informationen bei Katrin. *mb*

Mesum 2000

Das diesjährige Treffen schwuler Theologen in Mesum/Westfalen, veranstaltet von der Arbeitsgemeinschaft Schwule Theologie und offen für alle Interessierten, findet statt vom 3.–5. November 2000. Am besten gleich den Termin notieren und freihalten! Weitere Informationen in der nächsten Ausgabe der Werkstatt. *nr*

Bücher Regal

Glaubenskämpfe

Brian Bouldrey (Hg.):
Wrestling with the Angel.
Faith and Religion in the Lives of Gay Men,
New York: Riverhead Books 1995,
314 Seiten

David Schallenberger:
Reclaiming the Spirit.
Gay Men and Lesbians Come to Terms with Religion,
New Brunswick: Rutgers University Press 1998, 281 Seiten

Was sagen Schwule über ihre religiöse Sozialisation und ihre religiösen Gemeinschaften? Ist es Homosexuellen in den letzten beiden Jahrzehnten gelungen, ihre Ansprüche auf Raum und Funktion in Kirchen und Synagogen zu verwirklichen oder leben sie weiter marginalisiert und entfremdet gegenüber organisierter Religion? Erfüllen die Religionen des *mainstream* die spirituellen Bedürfnisse von Schwulen und Lesben oder müssen sie anderswo danach suchen? Wie setzen sich Homosexuelle – nachdem sie durch die Aidsepidemie verstärkt Sterben und Tod ausgesetzt sind – mit Glaubensfragen auseinander?

Dieser Art Fragen wenden sich »Wrestling with the Angel« und »Reclaiming the Spirit« zu. Protestanten verschiedener Denominationen, Katholiken und Juden sowie einige Buddhisten, Hindus und Moslems sprechen über ihre Kämpfe um Glaubensbewahrung oder -verlust im Zuge der Entdeckung und Anerkennung ihrer homosexuellen Identität. Wir hören davon, wie manche völlig mit dem Glauben ihrer Kindheit gebrochen haben, während andere weiterhin ihr Recht auf einen Platz innerhalb der Kirchen einklagen. Wir lernen Leute kennen, die sich einen eigenen Weg zu einem spirituellen Leben gebahnt haben und dabei oft esoterische und buddhistische Praktiken mit Körpertherapien, traditionellem Gebet und neognostischen Ritualen verbinden. Wir lesen von der Verbitterung und Zerrissenheit jener, die von der Homophobie im Bereich organisierter Religion so gründlich ernüchtert wurden, dass sie nie wieder ihren Fuß in eine Kirche setzen werden, obwohl sie weiterhin (manchmal heimlich) die Gebete ihrer Vergangenheit verwenden. Andere fanden – nach Jahren der Ab-

lehnung von Religion – ihren Weg zu den Metropolitan Community Churches, die sich gezielt an Schwule und Lesben wenden. Und einige wenige offen Homosexuelle kämpfen mit ihrer Berufung zum Dienst in traditionellen Kirchen, sei es in amerikanisch-baptistischen Denominationen oder in der katholischen Kirche. Die Breite der vorgestellten Erfahrungen erlaubt dem Leser tiefe Einblicke, was Schwule (und, in »Reclaiming the Spirit«, Lesben) in Bezug auf ihre religiöse Identität denken und empfinden.

Besonders wertvoll macht diese beiden Veröffentlichungen, dass sie sich weder in undifferenziertem Einschlagen auf die Religionen ergehen noch apologetisch über die antihomosexuelle Politik religiöser Institutionen und über homophobe Äußerungen von Laien und Klerus hinwegsehen. Mit anderen Worten: Religion wird ernst genommen als eine Kraft, die Homosexuelle sowohl verletzen als auch ihnen helfen kann. Die hier versammelten Stimmen schaffen es so, die Haltung der religiösen Orthodoxie, die Homosexuelle verurteilt, ebenso in Frage zu stellen wie die Haltung von Schwulen und Lesben, die Religion der Lächerlichkeit preisgeben. Beide Seiten werden aufgefordert, ihr Verständnis von Sexualität und Spiritualität zu überdenken. Rafael beispielsweise, der mit HIV-Betroffenen in einer überkonfessionellen Einrichtung arbeitet, wirft der Gesellschaft vor, sich einen »wm-wm God« konstruiert zu haben, der »white, male, wealthy, and married« ist (»Reclaiming the Spirit«, Seite 30), und fordert, inklusivere Gottesbilder zu entwickeln. Aber es gibt auch Schwule, die keine Energie mehr in religiöse oder theologische Fragen investieren wollen. Brian Bouldrey zitiert einen Brief, den er von einem schwulen Mann erhielt, als er um Beiträge für »Wrestling with the Angel« nachsuchte: »Als Atheist habe ich keine Engel, mit denen ich ringen könnte, und ehrlich gesagt denke ich, dass Erwachsene, die um eine so altersschwache Institution wie die organisierte Religion besorgt sind, viel Flüssigkeit zu sich nehmen, ein Aspirin einwerfen und ein Nickerchen machen sollten, in der Hoffnung, dass die Beschwerden vorüber gehen« (Seite xi). Um dieser Sicht etwas entgegen zu setzen, suchten Bouldrey und Schallenberger nach Schwulen und Lesben, die »sich nicht lange mit den widerrufenen Einladungen ihrer Religionen aufhalten ..., sondern stattdessen die Regelmacher in Frage stellen und sich der Auseinandersetzung mit der Tradition und den Tiefen des Glaubens, in dem sie erzogen wurden, zuwenden« (»Wrestling with the Angel«, Seite xi).

In Ihren Einleitungen räumen Bouldrey und Schallenberger ein, dass die Inspiration zu ihren Büchern tiefe persönliche Wurzeln hat. Der ursprüngliche Antrieb kam aus ihrer Konfrontation mit der Sterblichkeit: In Bouldreys Fall war es der Tod des Freundes und für Schallenberger »die schmerzhafte Zeit ... eines engen Zusammenlebens mit Aids – nicht in meinem Körper, aber im Leben und Tod allzu vieler Freunde« (»Reclaiming the Spirit«, Seite 1). Zeuge der gnadenlosen Folgen von Aids zu sein, mag viele Schwule veranlasst haben, ihr Verhältnis zur Religion zu überdenken, aber es wäre falsch und verkürzt, wollte man daraus schließen, das Bedürfnis nach schwuler und lesbischer Religiosität sei nichts

als eine panische Reaktion auf die Aidsepidemie. Wie die vielen persönlichen Erzählungen deutlich machen, ist eines der Charakteristika schwuler Spiritualität weniger die Todesangst als der Wert des In-Beziehung-Stehens – die Frage danach, wie sie die eigene schwule Identität sowie andere schwule Männer vollkommen annehmen können, in der Totalität ihrer Kämpfe und ihres Seins.

Bouldreys »Wrestling with the Angel« unterscheidet sich von Schallenbergers »Reclaiming the Spirit« darin, dass ersteres eine Sammlung von Originalbeiträgen ist, verfasst von schwulen Schriftstellern (von denen viele durch ihre eigenen literarischen Arbeiten bekannt sind), während letzteres eine Sammlung von Interviews mit Schwulen und Lesben aus den unterschiedlichsten Lebensbereichen ist. 21 Autoren schrieben Beiträge für »Wrestling with the Angel«, darunter der Dichter Mark Doty, der preisgekrönte Kurzgeschichtenautor Lev Raphael, die Romanciers Andrew Holleran und Don Belton sowie die Schriftsteller Frank Browning und Felice Picano, um nur einige zu nennen. Bouldrey wählte diese Essays aus wegen ihrer Aufrichtigkeit in Glaubensfragen, aber auch, wie es scheint, wegen ihres literarischen Werts. Der Leser darf staunen über den Stil jedes einzelnen Essays und über die Sorgfalt, mit der jeder Autor seine persönlichsten Erfahrungen und Gedanken zum Ausdruck bringt.

Schallenbergers »Reclaiming the Spirit« präsentiert die Lebensgeschichten von zwölf Menschen, die wir nur dem Vornamen nach kennenlernen. In den tonbandaufgezeichneten und transkribierten Interviews, aus denen Schallenberger wortgetreu und ausführlich zitiert, sprechen Schwule und Lesben frei über ihr Anliegen, sexuelle und religiöse Identität zu integrieren. Alle Interviews haben einige Elemente gemeinsam (familiärer Hintergrund, religiöse Herkunft, Coming-out-Prozess, Krisen und Zweifel, der Aufbau einer neuen Gemeinschaft), aber sie wurden nicht nach einem strikten Frageraster geführt, was den Befragten die Freiheit lässt, auch anderen Fragen nachzugehen.

Die Authentizität der Stimmen der Leute wird in beiden Büchern bewahrt, aber Bouldreys »Wrestling with the Angel« ist die vergnüglichere Lektüre. Die literarische Qualität macht jeden Essay zu einem kleinen Juwel, während Schallenbergers Interviews manchmal unter ihren Wiederholungen, ihrer Unbeholfenheit und Ungenauigkeit leiden, wie sie für die mündliche Rede eben charakteristisch sind. Bei »Reclaiming the Spirit« hatte der Rezensent immer wieder das Gefühl, er müsse sich durch eine Sammlung von Quellenmaterial hindurcharbeiten, deren weitere wissenschaftliche Interpretation und Analyse noch aussteht. Natürlich war literarische Qualität für Schallenberger kein Aufnahmekriterium, denn sein Ansatz war auch der eines Wissenschaftlers mit soziologischer Fragestellung (mit einer strukturierten und breitgestreuten Umfrage, gefolgt von ausgewählten Vertiefungsinterviews). Schallenberger hält sich mit interpretativen und kritischen Perspektiven bewusst zurück, wenn auch jedes Interview mit einer kurzen Einleitung versehen ist und von zusammenfassenden Bemerkungen unterbrochen wird. Dieser gezielt minimalistische Ansatz dürf-

te wissenschaftlich interessierte Leser nicht befriedigen, denn nur wenige Informationen zum historischen und politischen Kontext helfen, die erzählten Erfahrungen in die Landschaft der amerikanischen Religionen und des gegenwärtigen religiösen Diskurses einzuordnen. Was sagen baptistische Denominationen, die katholische Tradition oder jüdische Strömungen über Homosexualität? Können wir individuelle Erfahrungen und Statements tatsächlich würdigen, ohne sie zu kontextualisieren? Darüber hinaus werden spezifische Namen und Akronyme nicht erklärt (z.B. »Siddha Yoga«, »Body Electric Training«, »ACOA«, »El-Anon«, »Edgar Cayce« oder »Seth material«), was dazu führt, dass dem Leser oft die Bedeutung religiöser Entscheidungen, Veränderungen und Transformationen der hier versammelten Lebensgeschichten entgeht.

Dennoch sprechen die Geschichten, die in beiden Büchern zu Tage treten, in vielen Fällen über dieselben Freuden und Leiden bei der Bestimmung des jeweiligen Verhältnisses zur Religion. Für die meisten war der Prozess des Coming-out eine schwierige, manchmal traumatische, aber am Ende immer befreiende Erfahrung. Schallenberger spricht von einem »spirituellen Wendepunkt« (Seite 11): spirituell, denn es stürzte sie in Konflikte mit den Werten ihrer Familien, sozialer Beziehungsgeflechte und Religionsgemeinschaften und forderte sie in der Totalität ihres Seins. Viele führte das Coming-out zu einem radikalen Bruch mit ihrer religiösen Vergangenheit und schleuderte sie in einen unheilvollen Leerraum, in dem sie sich neu orientieren mussten, vieles, was sie über sexuelle Werte gelernt hatten, neu zu bewerten hatten und nach neuen Identitäten, Paradigmen und Gemeinschaften suchen mussten. Nach Phasen »schwieriger Selbstbefragung«, »wachsender Selbstakzeptanz« und »schrittweiser Offenlegung« (die Schallenberger als »bedeutende Wegmarken« in der Entwicklung von Schwulen und Lesben identifiziert; Seite 7), lernten sie, eine Wahrheit über sich selbst zu akzeptieren, die ihre sexuellen, sozialen und spirituellen Belange integrieren konnte. Schwule bzw. lesbische Spiritualität, so betonen die meisten Autoren und Befragten der beiden Bücher, kann nicht von ihrer Sexualität getrennt werden. Sexualität ist ein Ausdruck der eigenen Spiritualität, eine Bestärkung ihrer selbst und der anderen, ein In-Beziehung-Stehen, innerhalb derer Glaube ausgedrückt und Geist erfahren wird.

Schallenbergers empathische und mitfühlende Lesart der von ihm gesammelten Interviews hebt hervor, dass die Reise zu einer integrierten homosexuellen Identität nie zu Ende kommt: Es ist ein Weg tiefer Fragestellungen, neugeschaffener Zonen des Trostes, von Verwundung und Heilung, Lachen und Tränen, Zorn und Liebe.

Björn Krondorfer

(Übersetzung aus dem Englischen: N. Reck)

Ich bin Olaf

Christian Käufl:
Graue Jungs.
Kirche und Homosexualität in der Wahrnehmung homosexueller Männer
Vorwort von Udo Rauchfleisch
Matthias-Grünewald-Verlag
Mainz 2000, 287 Seiten, DM 48

Das dürfte eine der aufregendsten und brisantesten Neuerscheinungen zum Themenfeld Schwule & (römisch-katholische) Kirche sein: Christian Käufls Buch »Graue Jungs« untersucht nicht ein weiteres Mal, wie kirchliche Stellungnahmen über Homosexualität argumentieren und was theologisch-kritisch dazu zu sagen wäre. Schließlich hat sich gezeigt, dass auch die fundiertesten theologischen Analysen gegenüber dem hierarchischen Lehramt wirkungslos bleiben. Käufl zeigt stattdessen, was kirchliche Schwulenfeindlichkeit an denen anrichtet, die ihr Schwulsein und ihren Glauben unter einen Hut bringen und leben wollen. Ignorieren sie die kirchlichen Verlautbarungen einfach? Oder führen die Verurteilungen bei den Betroffenen zu persönlichen Krisen mit entsprechenden Konsequenzen für Glauben und Kirchlichkeit? Werden sie von den »Lehren der Verachtung« letztlich aus der Kirche getrieben?

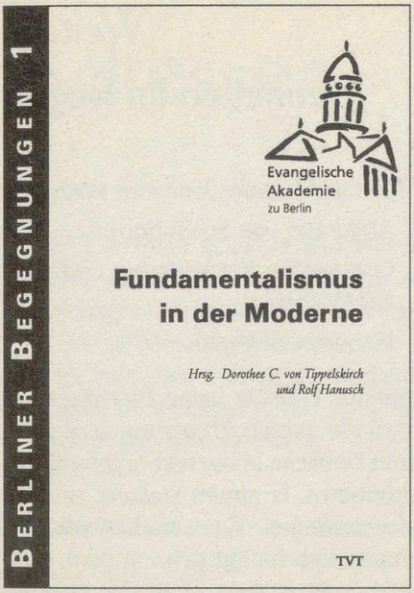
Käufl geht diesen Fragen nach anhand dreier, breit angelegter Interviews. Ihnen ist der Hauptteil des Buches gewidmet, nach sorgfältiger Darlegung des gesellschaftlichen, kirchlichen und anthropologischen Diskussionsstands und nach Vorstellung der gewählten Untersuchungsmethoden. Der Text der Interviews wird komplett und akribisch wiedergegeben, sequenzenweise von Käufl analysiert und kommentiert und zuletzt in einem vergleichenden Überblick zusammengefasst.

Alle drei Interviewpartner haben einen sehr engen ursprünglichen Bezug zu Kirche und Theologie. Olaf arbeitet zum Zeitpunkt des Interviews an einer theologischen Dissertation, Lukas war Priesteramtskandidat, wechselte aber vom Theologie- zum Kunstgeschichtsstudium und Theo hat ebenso eine abgebrochene Priesterausbildung hinter sich. Die drei erzählen ausführlich die Geschichten ihrer kirchlichen Sozialisation, ihres Coming-out und ihres Wunsches, ihren Glauben zu leben, phasenweise auch in kirchlichen Berufen. Gemeinsam ist allen auch eine lange Periode der wachsenden Entfremdung von der Kirche sowie von konkreten Ortsgemeinden, mit heftigen inneren Konflikten. Die Konflikte wirken sich jedoch – je nach Lebensgeschichte – in unterschiedlichen Feldern aus, seien es religiöse Grundfragen, Probleme mit dem eigenen Selbstwertgefühl, mit der als schwierig erlebten Sexualität oder mit dem frustrierten Wunsch nach Beheimatung. Deutlich wird in allen Fällen die Tiefe der Erschütterung durch die erlebte Antihomosexualität, die nicht nur das Ende für kirchliche Berufspläne bedeutete, sondern gravierende, ja erschütternde Auswirkungen auf Beziehungsfähigkeit, Lebensfreude und Glaubenkönnen zeitigte. Interessant ist dabei, dass die konkreten Texte kirchlicher Verlautbarungen dabei in allen Fällen eine geringe Rolle spielten,

übereinstimmend beschreiben die Befragten den kirchlichen Raum (manche Einzelbegegnungen ausgenommen) als Ort, in dem Antihomosexualität immer schon anwesend ist, ohne noch ausgesprochen werden zu müssen. Erstaunlich ist, dass trotz der Massivität der berichteten Frustrationen alle drei Befragten den Wunsch nach erneuter Beheimatung in der Kirche äußern – allerdings nur unter schwulenfreundlichen Bedingungen, was freilich keiner als realistische Erwartung formuliert. »Das Lebensgefühl, das bewusst oder unbewusst vorherrscht, kann als *grau* bezeichnet werden«, schreibt Käufl in seinem Resümee. Er meint damit die Mischung aus Identitätsverleugnung, schwieriger Selbstannahme und innerkirchlicher Perspektivlosigkeit, die »graue Stimmungen« erzeugt.

Natürlich kann eine solche narrative Studie nicht repräsentativ sein und keine verallgemeinerbaren Schlüsse über »die Schwulen in der Kirche« erlauben. Beeindruckend ist bei der Lektüre allerdings, wie sehr die Befragten die erlebte kirchliche Antihomosexualität als *traumatisierend* erfahren haben. Zuweilen fragt man sich, ob Christian Käufl für seine Untersuchung besonders pathologische Fälle ausgewählt hat, um seiner Forderung, »alle leidenden Homosexuellen in die [kirchliche] Mitte zu holen«, drastischen Ausdruck zu verleihen. Aber ist die kirchliche (römisch-katholische) Situation für die Schwulen wirklich so dramatisch?

Ich bin Olaf. Ich bin einer dieser Fälle. Bevor Käufl sein Interview mit mir führte, hatte ich selbst nicht den Eindruck, dass meine Kirchenbeziehung mit derart starken Worten zu beschreiben wäre. Ich halte mich selbst nicht für einen pathologischen Fall, ich komme mit mir selber und dem Leben zurecht. Mein Selbstbild war und ist dasjenige eines Menschen, der seinen Weg schon findet, Schwierigkeiten durchstehen kann und sich gegenüber der Kirche seine geistige und seelische Unabhängigkeit bewahrt hat. Ich vermute, so sehen sich die meisten gern: als emanzipierte und mehr oder weniger selbstbewusste Menschen – nicht als Opfer. Im Interview kam ich an äußerst schmerzhafte, gut verdrängte Erlebnisse heran, die mir bis dahin in ihrer traumatischen Qualität überhaupt nicht bewusst waren. Das sagt zum einen viel über die Qualitäten Christian Käufls als Interviewer, zum anderen etwas über die Qualitäten des kirchlichen Schwulenhasses: Er ist keine Bagatelle, er kann lebenszerstörerisch sein (ich hatte Glück, war immer einigermaßen psychisch stabil, mich hat die Geschichte nur neun Jahre meines Erwachsenwerdens gekostet, für andere kann es gravierender gewesen sein), er arbeitet mit double binds und Unausgesprochenem, dem nicht so leicht zu entgehen ist, und zielt auf das religiöse Herz des Menschen. Die kaltlächelnde Attitüde, dass jeder sich den Kummer mit der Kirche freiwillig antue, geht völlig an der Sache vorbei. Zum Opfer wird man bereitet, noch ehe man ahnt, dass Böses über einen kommen wird, zum Opfer wird man dann gemacht, ohne dass man es sofort merkt. Wie ein Krebsgeschwür setzt sich die unausgesprochene kirchliche Aburteilung im Magen fest, wächst zerstörerisch heran. Welches Ausmaß die Verletzung hat, wie sehr man Opfer wurde, merkt man oft erst, wenn einen



Dorothee C. v. Tippelskirch/
Rolf Hanusch (Hrsg.),
Fundamentalismus
in der Moderne
161 S.; DM 14,80
ISBN 3-929128-23-3

Der Fundamentalismus innerhalb des Islam ist ein Phänomen und ein Produkt der »Massengesellschaft«, insbesondere im Zeitalter der Massenkommunikation; er reagiert auf den real spürbaren Untergang der Grundlagen und der Wirksamkeit der Offenbarung und deren Anliegen. Der Fundamentalismus drückt die gefährdete Lage des Glaubens aus, was als eine soziale und historische Identitätskrise übersetzt und verstanden werden muß. In dem Moment, wo fundamentalistisch »Glaube« gefordert wird, ist der Glaube bereits in Gefahr.

Mohsen Mirmehdi,
Religiöser Fundamentalismus und soziale Modernisierung

Um der Sicherheit des eigenen Heils willen begeben sich die Menschen in ein autoritäres Abhängigkeitsverhältnis, in dem ihnen alle Probleme abgenommen werden, die ihnen sonst als freien Menschen nahe kämen und sie unter Umständen in Verlegenheit brächten. Indem der Fundamentalismus den Menschen durch die Suggestion klarer Orientierungen alle Abwägungsprobleme abnimmt und sie damit im Grunde von ihrer Selbstkontolle entbindet, schlummert in ihm stets ein leicht entfesselbares Aggressionspotential, von dem auf die Dauer durchaus eine reale Gefahr ausgehen kann.

Michael Weinrich,

Bestellungen an: TVT Medienverlag
PF 2562, 72015 Tübingen • Fax 07071/360079

andere vorsichtig zu den alten schwärenden Wunden hinführen. Ich betrachte es als ein Glück, dass es zu diesem Interview mit Käufl gekommen ist, denn der Preis, den man fürs Nicht-Bemerken solcher kirchlicher Verletzungen bezahlen muss, ist hoch.

Etwas unruhig war ich, als ich das fertige Buch mit Käufls wissenschaftlichem Kommentar über meine Aussagen in den Händen hatte: Würde ich nun zerpflückt und analysiert wie ein Insekt? Als ich seine Beobachtungen dann las, konnte ich mich nur freuen: Käufl interpretiert mit nüchterner, kritischer Distanz, aber mit einem hohen Maß an Einfühlungsvermögen. An kaum einer Stelle fühlte ich mich missverstanden, mehrfach sogar besser verstanden, als ich es selbst im Augenblick des Erzählens wissen konnte. Ich las seine Analysen mit Gewinn und großer innerer Bewegtheit, ebenso wie die Texte der anderen beiden »Kollegen«. Ergebnis der Lektüre ist für mich eine zornweckende Bewusstmachung: Die Angelegenheit ist ernster und schlimmer, als man gemeinhin annimmt, jede Konzilianz und Nachsicht mit den kirchlichen Schwulenfeinden ist auf schädliche Weise fehl am Platz.

Ich wünsche Käufls Buch viele Leser und den Lesern ähnliche Aha-Effekte, wie ich sie geschenkt bekam. Und den evangelischen bzw. reformierten Lesern wünsche ich, dass sie das Buch nicht mit kontroverstheologischer Genugtuung lesen, sondern mit genügend Wachheit für die protestantischen Mittel der Erniedrigung, die nur anders sind, aber kaum weniger gravierend. *OK*

Weitere Neuheiten im Regal:

- *Thomas M. Hofer/Johannes Walhala:*
  Abgesetzt von Schönborn.
  Österreichs Kirchenkrise und der Fall Walhala,
  Ueberreuter-Verlag 1999

Johannes Walhala beleuchtet die Hintergründe seiner Absetzung und gibt damit Einblicke in die verborgene Seite Schönborns. Er nimmt Stellung zu den Reformanliegen des Kirchenvolksbegehrens, beschäftigt sich mit dem Thema Homosexualität, greift das katholische Tabuthema homosexuelle Geistliche auf und spricht dabei als erster katholischer Priester Österreichs offen über seine eigene homosexuelle Orientierung.

Adressen

IMMER mehr schwule und lesbische TheologInnen wollen sich nicht mehr alleine durchschlagen und tun sich mit anderen in Arbeitskreisen und Selbsthilfegruppen zusammen. Zur Erleichterung der Kontaktaufnahme veröffentlichen wir regelmäßig ihre Adressen. Wir bitten alle Gruppen, die hier gelistet werden möchten, sich an die Redaktion zu wenden. Ebenso bitten wir darum, uns Adreßänderungen mitzuteilen, damit diese Seite zu einer verläßlichen und nützlichen Hilfe werden kann.

ÜBERREGIONAL:

Konvent lesbischer Christinnen und schwuler Christen im **Reformierten Bund**
Kontakt über:
Martin Reuter
Funkweg 4
D-26506 Norden
Tel. 0 49 31/99 23 01
E-Mail:
rb.konvent @planet-inter-kom.de

Schwule Priestergruppen in **Deutschland**
Kontakt über:
Titus Neufeld
Hörstkamport 2
D-49196 Bad Lahr
Tel. 0 54 24/94 55

Adamim – Schwule Seelsorger **Schweiz**
Postfach 8044
CH-3001 Bern

Konvent evangelischer homosexueller PfarrerInnen in **Österreich**
Kontakt über:
Dr. Peter Gabriel
Stauffeneggstr. 51
A-5020 Salzburg
Tel. 06 62/42 85 21

Ökumenische Plattform schwuler Seelsorger **Österreichs**
Kontakt über:
Dr. Peter Gabriel
Stauffeneggstr. 51
A-5020 Salzburg
Tel. 06 62/42 85 21

Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche (HuK) (+ viele Regionalgruppen)
Kontakt über:
Johannes Frank
Kalkofenweg 6
D-55130 Mainz

AG Queer
ESG-Geschäftsstelle
Tunisstraße 3
D-50667 Köln
Tel. 02 21/2 57 74 55

REGIONAL:

Konvent schwul-lesbischer Theologinnen und Theologen in Berlin-Brandenburg
Kontakt über:
Pfr. Carsten Bolz
Tel. 0 30/38 30 37 17

KONSULT
Konvent **norddeutscher** schwuler und lesbischer Theologen und Theologinnen e.V.
Kontakt über:
Reinhard Schwerwat
Bei der Matthäuskirche 4
D-22301 Hamburg

Arbeitsgemeinschaft
lesbischer und schwuler
MitarbeiterInnen in der
Ev.-luth. Kirche in
Oldenburg
Kontakt über:
Bernd Mehler
Rheinstraße 87a
D-26382 Wilhelmshaven
Tel. 0 44 21/36 60 49
E-Mail: BMehler@aol.com

Konvent schwuler Pfarrer
und lesbischer
Pfarrerinnen der
Ev. Kirche im **Rheinland**
Kontakt über:
Ralf Jörg Raber
Gumbertsraße 168
D-40229 Düsseldorf
Tel. 02 11/21 48 27

Schwul-lesbische
TheologInnengruppe
in der Ev. Kirche von
Westfalen
Kontakt über:
Hanno May
Buschei 77
D-44328 Dortmund
Tel. 02 31/23 01 65

Schwullesbischer
Pfarrkonvent
Hessen-Nassau
c/o Arche
Hugo-Kallenbach-Str. 59
D-65931 Frankfurt/Main
Tel. 0 69/37 51 94

Homosexuelle
in der Kirche (**Pfalz**)
Kontakt über:
Carsten Heinisch
Altenwoogstraße 10–12
D-67655 Kaiserslautern
Tel. 06 31/6 19 97
Fax 06 31/3 11 07 48
E-Mail: Carsten.Heinisch
@t-online.de

Lesbisch-Schwuler Konvent (LSK) in der
Württembergischen
Landeskirche
c/o Geschäftsstelle
Pfarrervertretung
Postfach 1149
D-73117 Wangen
E-Mail: LSKWue@gmx.de

Schwule
Theologiestudenten,
Vikare, Pfarrer + Diakone
in **Bayern**
Kontakt über:
Leo Volleth
Taxetstraße 35
D-85737 Ismaning

Konvent schwuler Pfarrer
und lesbischer Pfarrerinnen
der Ev. Kirche im **Bayern**
Kontakt über:
Wolfgang Schürger
Mathildenstr. 26
D-90489 Nürnberg
Tel./Fax 09 11/5 81 96 13
E-Mail:
fh102@fen.baynet.de

LOKAL:

AG Queer-Theologie
Kontakt über:
Peter van Elst
Katthagen 41
D-48143 **Münster**
Tel. 02 51/5 74 68

Projekt:
schwul und katholisch in
der Gemeinde Maria Hilf
Rebstöckerstr. 70
D-60326 **Frankfurt/Main**
Tel. 0 69/7 68 23 07

Johannes-Minne
AKSchwule/Lesben
und Christentum
Alte Eppelheimer Str. 38
D-69115 **Heidelberg**
Anrufbeantworter:
06221/18 47 44

PastoRosa
Gruppe schwuler katholischer Seelsorger
München
Anrufbeantworter:
0 89/43 66 04 26
E-mail:
pastorosa@topmail.de

Netzwerk
Katholischer Lesben
Regionalgruppe
München:
Mirjam:
Tel. 0 89/69 34 18 01

NEU BEI MOHR: Welchen Inhalt könnte ein Gesetz zur Rechtsstellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften haben?

Die Rechtsstellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften
Herausgegeben von Jürgen Basedow, Peter Dopffel, Klaus J. Hopt, Hein Kötz

Sollte in Deutschland ein Gesetz zur Regelung der Rechtsstellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften erlassen werden? Welchen Inhalt könnte ein solches Gesetz haben? Dieser Band enthält im wesentlichen das umfangreiche rechtsvergleichende Gutachten, das das Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Privatrecht im Auftrag des Bundesministeriums der Justiz zu diesen Fragen erstattet hat.

Inhaltsübersicht:

Peter Dopffel / Hein Kötz: Einleitung
I. Länderberichte
Peter Dopffel / Jens M. Scherpe: Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften im Recht der nordischen Länder – *Katharina Boele-Woelki / Wendy Schrama:* Die Rechtsstellung von Menschen mit homosexueller Veranlagung im niederländischen Recht – *Frédérique Ferrand:* Die Rechtsstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in Frankreich – *Susanne Schlenker:* Die Stellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften in Spanien und in spanischen Teilrechtsordnungen – *Christa Jessel-Holst:* Ansätze für eine rechtliche Regelung der gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften in Ungarn – *Michael Freeman:* United Kingdom Law and the Gay with Special Reference to Gay Marriages – *Harry D. Krause:* U.S. American Law on Same-Sex Marriage, Formal and Informal Same-Sex and Heterosexual Cohabitation Arrangements, and Same-Sex Relationships
II. Gutachten aus theologischer, sexualwissenschaftlicher und sozialwissenschaftlicher Sicht
Hanspeter Heinz: Zu gesetzlichen Regelungen gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften, Forschungsbericht über die Haltung der katholischen Kirche – *Siegfried Keil:* Zur rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften aus der Perspektive evangelischer Theologie und Kirche in Europa – *Martin Dannecker:* Sexualwissenschaftliches Gutachten zur Homosexualität – *Wassilios E. Fthenakis:* Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften und kindliche Entwicklung
III. *Peter Dopffel / Hein Kötz / Jens M. Scherpe*: **Rechtsvergleichende Gesamtwürdigung und Empfehlungen**

2000. Ca. 430 Seiten (Beiträge zum ausländischen und internationalen Privatrecht 70). ISBN 3-16-147318-3
Leinen DM 128,–/öS 934,–/sFR 109,–
(März)

Mohr Siebeck
http://www.mohr.de

Abo Dir was ...

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

Christian Herz
Isareckstraße 48
81673 München

An diese Adresse einfach den untenstehenden Coupon absenden

Ich bestelle die »Werkstatt Schwule Theologie«

- ❑ ab der nächsten Ausgabe
- ❑ ab Heft 2/1999 (solange der Vorrat reicht)

Ich möchte die »Werkstatt Schwule Theologie«

- ❑ auf Dauer (Kündigung jederzeit möglich)
- ❑ erstmal ein Probeheft (DM 8.–)

Das Jahresabonnement kostet DM 30.–/Förderabo DM 50.–
Verdienende sollten sich ermuntert fühlen, mehr zu bezahlen.

- ❑ Ich wünsche den Versand in einem verschlossenen Umschlag und bezahle die zusätzlichen Portokosten von DM 1,50 pro Heft/DM 6.– pro Jahr

Die Rechnung erhalte ich mit der ersten Lieferung und dann – im Falle eines Abonnements – immer mit dem ersten Heft eines Jahrgangs für das komplette Jahr.

Das Abonnement kann ich innerhalb einer Woche (Datum des Poststempels) schriftlich widerrufen.

Ort, Datum, Unterschrift

Name:

Straße:

PLZ, Ort:

2/2000 7. Jahrgang ISSN 1430-7170 Einzelheft DM

Werkstatt Schwule Theologie

WunschBilder

Editorial

Liebe Leute,

im kirchlich-christlichen Sprachgeschehen hat die Sprache der Bilder immer eine verwirrende, herausfordernde, eigentümliche Rolle gespielt. Von den einen heftig befeindet, wurde sie von den anderen als Enklave der Freiheit und des Spiels geliebt. Und auch dort, wo der Raum der Worte stark mit antihomosexuellem Text durchsetzt war, fanden sich in Bildern immer noch anmutige Schönheit, liebevollsinnliche Blicke, zärtliche Berührungen zwischen Frauen und zwischen Männern. Dies hat auch vielen Schwulen (und, obwohl weniger repräsentiert, manchen Lesben) Zugänge erschlossen zu einem religiösen Leben, das nicht von Selbstzerknirschung, sondern von Lieben und Geliebtwerden bestimmt ist.

Was ist davon zu halten? Ist die Welt der WunschBilder für Schwule und Lesben das Terrain, wo sie ihren Projektionen nachhängen können, ohne je kritisch und praktisch werden zu müssen? Oder sind es gerade die Bilder, die Wünsche offen halten, die nicht ruhen lassen und zum fordernden, kritischen Handeln anstacheln?

In dieser Ausgabe haben wir eine ganze Reihe von Stellungnahmen und Auseinandersetzungen zu diesen Fragen versammelt. Wie immer ist es ein recht vielstimmiges Spektrum geworden. Von sehr persönlichen Zugängen wird erzählt, eindringliche Interpretationen werden uns vorgestellt, und weiterführende Reflexionen stellen die Frage nach den Zusammenhängen von Ikonographie und Schwuler Theologie – bis hin zur Frage nach der Bedeutung christlicher Ikonographie inmitten postmoderner Bilderfluten und marketingästhetischer Vereinnahmung der Tradition.

Interessant ist zudem, dass diese Fragen – wie sich in diesem Heft zeigt – katholische und protestantische Theologen gleichermaßen beschäftigen. Das Klischee protestantischer Bilderfeindlichkeit scheint zumindest für schwule Theologen nicht zu gelten; offenbar gehört zur schwulen und lesbischen Religiosität eine Entwicklung der sinnlichen Wahrnehmungsfähigkeit, die über reduziert kognitive Zugänge zur Theologie längst hinausgekommen ist. Johannes Giel fragt in seinem Beitrag: »Sollte sich hier eine Stärke des schwulen und lesbischen Lebenskontextes manifestieren, der aufgrund jahrhundertelanger Unterdrückungserfahrung schon immer gezwungen war, diesen kreativ aufzuarbeiten und so im Laufe der Zeit zu einer spezifischen sensitiven Wahrnehmung kristallisierte?«

Wir laden zum Schauen und Lesen und Entdecken ein!

– die Redaktion

Titelbild: Christus und Johannes, um 1350, Heiligkreuztal

Redaktionsschluss für die nächste Ausgabe der WERKSTATT: 1. September 2000

Werkstatt Schwule Theologie Nr. 2 7. Jahrgang August 2000

THEMA: WUNSCHBILDER

Johannes Giel
Dem Leben auf die Spur kommen
Vom Glück der ästhetischen Erfahrung in einer unerlösten Welt 80

Martin Hüttinger
Fingerzeige ohne Zeigefinger 90

Sieghard Wilm
Tragische Ikonen
Auf der Suche nach einer Ikonographie schwuler Theologie bei John Kirby 103

Christoph Nobs
Christus und sein Freund
Eine schwule Ikonenmeditation 109

Thomas Wagner
Ein Blick auf die schwule Ikonostase
Theologische Überlegungen zu schwulen Ikonen im religiösen Bereich 111

Vorschau 150

Adamim – Schwule Seelsorger Schweiz 151

kurz & gut, Wilhelm 153

BücherRegal 158

Seminarankündigung 164

Adressen 166

Impressum: »Werkstatt Schwule Theologie« – ISSN 1430-7170
Herausgeber: AG Schwule Theologie. Erscheint vierteljährlich im TVT Medienverlag, PF 25 62, 72015 Tübingen. Redaktion: Michael Brinkschröder, Norbert Reck, Reinmar Schott, Thomas O' Sülzle. V.i.S.d.P.: Norbert Reck.
Homepage: www.01019freenet.de/abb/WeSTh.htm
Einzelpreis DM 8.–; Jahresabo DM 30.– ; Förderabo DM 50.– oder mehr.
Bestellungen bitte an Christian Herz, Isareckstraße 48, 81673 München (E-Mail: chris2herz@web.de) richten. Die Belieferung erfolgt mit einer Rechnung. Bankverbindung: AG Schwule Theologie, Kto.-Nr. 400 76 88, Stadtsparkasse Münster, BLZ 400 501 50.
Beiträge bitte als E-Mail oder auf 3,5″-Diskette (mit Ausdruck) an: N. Reck, Schulstr. 31, 80634 München, NorbertReck@t-online.de
Die einzelnen Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der AG Schwule Theologie wieder.

Thema: WunschBilder

Johannes Giel

Dem Leben auf die Spur kommen

Vom Glück der ästhetischen Erfahrung in einer unerlösten Welt

1. Biographische Spurensicherung: Ein Leben zwischen romanischem Christus Pantokrator und der »Melancholie der Engel«

UNSERE Blicke begegnen sich. Tief schauen wir uns in die Augen. Es war für mich schon immer Liebe auf den ersten Blick. Ich weiß noch, dass ich mir oft in einer stillen Minute den großen angerosteten Schlüssel unter den Nagel riss, um damit in einem unbemerkten Moment das quietschende Schloss zu öffnen. Durch die knarrende schwere Eichentüre huschte ich schnell in den Kirchenraum, um seinen Blick zu erhaschen. Ich war süchtig nach seinem Blick. Unsere heimliche Begegnung im Zwielicht des Allerheiligsten hatte etwas Verbotenes. Aber ich liebte unseren Treffpunkt direkt im Chorraum hinter dem Altar. Hier in der Windstille unserer Begegnung konnte ich auf der Suche nach grenzenloser Freiheit in unserem Blick Grenzen überschreiten.

Da stand ich dann oftmals erdenschwer behaftet mit meinem Leben, den Kopf so weit nach oben gereckt, soweit in den Nacken zurückgeworfen, dass ich fast das eingespielte Gleichgewicht verlor.

Er hingegen schwebte federleicht in seiner Mandorla droben im Himmel der Apsis: federleicht abgelöst in seiner andächtigen Haltung mit dem großen Buch der Bücher lässig im rechten Arm, federleicht abgelöst mit seinem gütigen Lächeln, das mir so manches Mal Trost und Heiterkeit schenkte. Und doch der Welt so unendlich zugewandt durch seine umarmende und bergende Hand, die er zum schützenden Segensgruß erhoben hat – der Christus Pantokrator in der Evangelischen Kirche in Alsenborn.

Tief blicken wir uns in die Augen. Ja, es war Liebe zwischen uns auf den ersten Blick. Vielleicht nur unbefangene kindliche und spielerische Erotik. Aber hier in der Windstille des Allerheiligsten fühlte ich mich erstmals bejaht, wofür ich noch keinen Namen wusste. Die Betrachtung eines Bildes löst die auferlegten

Fesseln normierter Liebe. Vielleicht noch im Dunklen verborgen, doch schon am Horizont sichtbar, schenkt mir ein Bild in seiner Betrachtung Identität und Sinn. Es sagt mir, wer ich bin, weil es mir die Möglichkeit gibt, mich selbst zu erfahren und zu schauen.

Szenenwechsel. Auf der Suche nach einem Ausstellungsobjekt für das Kunstprojekt »Grenzen.Entgrenzen« im Rahmen meines Spezialvikariates »Kunst und Kirche« an der Kaiserslauterer Apostelkirche fahre ich zur Galerie der Stadt Wendlingen. Eine alte Jugendstilvilla. Durch die bunte Glastüre betrete ich den Ausstellungsraum. Ich biege um die Ecke und sehe die 15-paarige Arbeit. »Melancholie der Engel« nennt sie die Künstlerin Katja Kurbjuweit. Die Welt um das Kunstwerk und mir verschwimmt. Alles reduziert sich nur noch auf unsere Begegnung. Langsam nähere ich mich den tongebrannten, mit Seidenpapier überzogenen Zerbrechlichkeiten, zerbrechlich und endlich, wie das Leben selbst.

Abgehängte Zerbrechlichkeiten, die im goldenen Licht des zuendegehenden Tages ihre Schatten auf die kahle Wand werfen.

Gehäutete Träume, abgehängt, wie gebrochene Flügel an einer Gaderobe.

Flügelfragmente, die nach erlösender Ganzheit schreien, die auf den erlösenden Moment warten, dass jemand vorbeikommt und sie abnimmt.

Ich sehe die zerbrechliche Schönheit meines Gegenübers, die meine ganze liebende Solidarität und Fürsorge hervorruft. Und plötzlich sehe ich mich in den abgehängten Zerbrechlichkeiten selbst da hängen, abgehängt in aller meiner Gebrochenheit und Zerissenheit. Ich sehe mich da hängen mit meiner Sehnsucht im Herzen nach einem heilvollen Leben in Liebe und Geborgenheit. Ich sehe mich da hängen als ein Flügelfragment, das nach erlösender Ganzheit schreit.

Ich schaue in die Gebrochenheit meines Gegenüber und komme in meiner Liebe zu ihm zu mir selbst. Ich spüre, wie meine Zerrissenheit und Gebrochenheit zu mir gehört, weil ich sie im Gegenüber geschaut habe. Mitten in meinem zerrissenen Alltag, geschüttelt von Beziehungskrisen, befreit mich die Melancho-

lie der Engel dazu, noch »Ich« sagen zu können, weil wir uns gegenseitig in unserer Zerbrechlichkeit in Liebe geschaut haben.

Zwei Bilder, die für mich zur Lebensspur in lebensungewisser Zeit werden. Zwei Bilder, die mich auf die Spur des Lebens setzen, zwar verborgen, verdeckt, aber doch lesbar und erfahrbar. Beides Bilder in Grenz- und Schwellensituationen, die mir zeigen, dass gelingendes heilvolles Leben sich nur in Spuren vollzieht. Das eine in der Schwellensituation des sich verweigernden und so sich emanzipierenden schwulen Pfarrersohnes auf dem Land, das andere in der Schwellensituation des zuendegehenden Vikariates, kurz vor dem 2. kirchlichen Examen, geschüttelt von Beziehungskrisen auf der Suche nach einem Lebenspartner.

Solche Augenblicke freier Schönheit zu erleben und zu sehen, ist Sache jedes einzelnen. Sie sind nicht machbar, nicht erzwingbar. Sie werden geboren und empfunden aus Freiheit. Die Deutung dieser Erfahrung im Horizont eines Unbedingten, Letztgültigen, die auch noch im Dissonanten eine letzte Sehnsucht nach Sinn finden kann, ist eine Glückserfahrung. Ästhetische Erfahrung ist Glückserfahrung im Sinne, dass zur Gestalt findet, was sonst in den eigenen Gefühlen nicht zusammenzubringen ist. Eine Erfahrung, in der gerade die Abbrüche, die Disharmonien auf die Spur der Erlösung setzen.

Ist eine solche ästhetische Erfahrung religiöse Erfahrung?

Wohl ist mit der unmittelbaren Diesseitigkeit der ästhetischen Erfahrung eine entscheidende Differenz gesetzt zur religiösen Erfahrung. Aber durch ihre visionäre Stärke ruft sie aus der Tatsachenwirklichkeit heraus und macht so eine Tiefendimension der Wirklichkeit transparent. Darin weiß sich ästhetische Erfahrung der religiösen Erfahrung nahe, die sich als Vorschein einer unverlierbaren Lebensgewissheit versteht, die sich auf Gott als Grund des Seins in der Tiefe des Menschen selber bezogen weiß. Die Freiheit des ästhetischen Empfindens und die freie Gnade des zuvokommenden Gottes zeigen letzlich, dass das Heil nicht verfügbar ist.

Denn die Kunst manipuliert im Unterschied zum Design nicht. Sie entsteht aus einem Spiel der Freiheit und setzt das freie Zusammenspiel von Verstand und Einbildungskraft, von Idee und Anschauung beim Betrachter frei. Als zu sich selbst befreite Kunst setzt sie ganz auf das glückende Zusammenspiel von gestalteter Form und virtueller Anschauung. Als autonome moderne Kunst setzt sich ganz auf die Erfindung ihres inhaltlichen Sinnes durch den Betrachter, dessen produktive Wahrnehmungsleistung erst eine ästhetische Erfahrung begründet, die über das bloße Sehen hinaus zu einer Schau der vieldimensionalen Bildwirklichkeit führt.[1] Die durch die Kunst als jeweils individuell verantworteter Wahrheit enste-

1 Vgl. hier die neuere Tendenz der »Rezeptionsästhetik«im Anschluss an Umberto Eccos Konzeption des »opera apertum«, des offenen Kunstwerks und den Begriff der »ästhetischen Erfahrung« bei A. Grözinger, Praktische Theologie und Ästhetik, München 1987 S. 122–134.

hende Vieldeutigkeit, hilft der Versuchung zu widerstehen, bisher wahrgenommene Wirklichkeit als endgültig zu normieren. Gerade solch eine Kunst, die nach Transformation drängt, weil sie vieldeutig bleibt, nimmt das biblische Bilderverbot ernst. In seinem Zentrum will es vor den Zwängen der Bilder schützen, die zu verehrende Totalität beanspruchen und schreibt gerade so die Personalität Gottes fest. Sinn des Bilderverbotes ist es, dass Gott in seiner Erscheinung in der sinnlichen Welt nicht aufgeht und darauf nicht fixiert werden kann. Somit fordert das Bilderverbot in Verbindung mit dem ersten Gebot, das die Exklusivität Gottes postuliert, geradezu zu einer theologischen Ästhetik auf. Indem es durch die vorhergehende Souveränität Gottes die Legitimität der Bilder festschreibt, die keine göttliche Autorität beanspruchen, wird das Bilderverbot zum Bildergebot. Es fordert auf zum Streit um die Bilder, die durch ihre Vieldeutigkeit neue Räume der Freiheit aufzuschließen vermögen.[2]

Mir geht es hier nicht um vermarktete Kitschkunst à la Hundertwasser oder Pierre et Gilles, die durch ihre vermarktete Reproduzierbarkeit und Allgegenwärtigkeit kein innovatives Seherlebnis mehr zulassen und den Charme des Orignals verlieren, weil sie als plakatives Dekor in jedem (schwulen) Wohzimmer oder Schlafzimmer hängen. Solcher Kitsch generiert Alltag als totalitäre hinzunehmende Wirklichkeit, indem sie durch ihre seichte Sichtweise von Wirklichkeit einlullt. Intendiert ist hier eine Kunst, die die Suche nach Sinn provoziert, indem sie durch ihren unterbrechenden Charakter die Differenz und Distanz zur geläufigen Ikonographie, zu den banalen modischen Ästhetisierungen und Stilisierungen der Alltagswelt markiert.[3] Nur solch eine Kunst, die sich als »selbstgenügsame Formtatsache«[4] begreift, ist sinnproduktiv, denn nur sie wird transparent für die Tiefendimension der Wirklichkeit.[5] Nur solch eine Kunst kann als Hefe den Teig des routinierten Alltags zum Gehen bringen, indem sie ihn wieder zu einer öffentlichen Sinnreflexion vorantreibt.

Eine Kunst, die so von jeglicher Kosten-Nutzen Rechnung eines abbildenden Dienstes dogmatischer Lehrinhalte befreit ist, will durch ihren überschießenden visionären Mehrwert anderes erfahrbar machen. Es geht ihr nicht um die plakat-

i

2 Vgl. A. Grözinger, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der praktischen Theologie, München 1987, S. 90ff, S. 103ff. Zur exegetische Aufarbeitung vgl. A. Grözinger, a.a.O., S 2ff, S. 90ff, der in prägnanter Weise die ästhetischen Kategorien des Mirjamliedes, der Berufungsungsgeschichte des Mose, der Geschichte und Person Jesu Christi als sichtbare Erscheinung des unsichtbaren Wesens Gottes herausarbeitet (Kol.1,15).

3 Vgl. dazu die »Ästhetik der Negativität«bei Adorno, die bestimmt ist von der Funktion des Kunstwerkes als Aufweis des Scheincharakters von Wirklichkeit. in: Th.W.Adorno. Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften Band 7, Frankfurt/Main.1970

4 So W. Hofmann, Intra Muros. Antoni Tápies, in: ders. gegenstimmen. Aufsätze zur Kunst des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1979, S.198 u. 200.

5 Vgl. Tillichs konzeptionellen Ansatzpunkt einer religiösen Kulturästhetik, z. Bsp. in: P. Tilich, Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur, Gesammelte Werke Band IX, Stuttgart 19752.

ve Abbildung des ohnehin Sichtbaren und Hörbaren, sondern um Bereiche oder Wirklichkeiten, die jenseits, hinter oder zwischen den Dingen liegen. Hier kommt ein prinzipiell allgemein – religiöser Charakter der Bildenden Kunst zum Tragen, der in jedem Bild wie durch ein Fenster einen Blick über die Tatsachenwirklichkeit hinaus eröffnen will. Dieses Sichtbarmachen von Lebenserfahrung als Prozess humaner Selbstdeutung bildet das hermeneutische Axiom der zeitgenössischen Kunst als einen prinizpiellen handlungsorientierten Appell an unseren Willen zum Leben. Im tastenden suchenden Blick des Betrachters, der versucht das Bild zu erspüren und sich dem Unerklärlichen anzuvertrauen, vermischt sich die Wahrnehmung des eigenen betrachtenden Selbst und die Gedanken des suchenden Selbst. Diese »Provokation« der zeitgenössischen Kunst, dieses »Herausrufen« aus der Tatsachenwirklicheit will den Betrachter mit dem verbinden, was in den Dingen und Ereignissen wirkt, wenn sie versucht zu fragen, woher unser Leben kommt. Diese Frage ist aber gerade in ihrer Offenheit religiös.

2. *Systematisch-theologische Spurensicherung*[6]

2.1. Von der bilderfeindlichen protestantischen Prädominanz des Wortes:

Von protestantischer Seite ist der Zugang zur ästhetischen Erfahrung und zum kirchlichen Umgang mit weltlicher Kunst durch die Verengung auf das historische Paradigma des Bilderstreites höchst problematisch. Die reformatorisch vorherrschende Prädominanz des Wortes ist theologisch durch die Beobachtung zu erklären, dass sie sich mit einem tiefen Misstrauen gegenüber einem Medium paart, das von seiner historischen Perspektive her im Licht des Bilderverbotes als falsche Alternative zum Wort Gottes verstanden wurde. Dieser theologisch verengte Bildbegriff stellt die Bildende Kunst prinzipiell unter den Theologieverdacht einer weltlichen Verdinglichung der Transzendenz Gottes.[7] Dieser Theologieverdacht scheint mir aber eine besondere Affinität zu heterosexuellen Protestantenköpfen aufzuweisen, die ihr sinnliches Wahrnehmungsdefizit durch einen prinzipiell kognitiven Zugang sublimieren und theologisch mit dem Bilderverbot rechtfertigen. Die einhergehende gleichzeitige Unterdrückung und Verfolgung schwuler und lesbischer Menschen in der Kirche wird so gleichzeitig zur kirchenpolitischen Projektionsfläche einer klassischen protestantischen Theologie des Wortes, die in alle Menschen mit sinnlich ausgeprägter Wahrnehmung Feinde des Evangeliums sehen muss, die das Heil verdinglichen wollen.

Sollte sich hier eine Stärke des schwulen und lesbischen Lebenskontextes manifestieren, der aufgrund jahrhundertelanger Unterdrückungserfahrung (auch ausgeübt durch heterosexuelle Ikonographie) schon immer gezwungen war, die-

6 Die Unterschiedlichkeit des Sprachstils zwischen Abschnitt 1 und 2 zeigt, wie unser akademisch geschultes textanalytisches Verständnis sinnliche Wahrnehmung verdrängen kann.

7 Warum sonst sollte der romanische Pantokrator es sonst nötig haben, zur Legitimation seines bildlichen Machtanspruches das Buch der Bucher in der Hand zu halten?

sen kreativ aufzuarbeiten und so im Laufe der Zeit zu einer spezifischen sensitiven Wahrnehmung kristallisierte, sicherlich auch auf Kosten gelebter erotischer Freiheit? Gerade die sich im »subversiven Kontext« entwickelnde Kreativität scheint aber der Bodensatz einer ästhetischen Erfahrung zu sein, die ein Leben abseits der Norm ermöglicht und so eine Tiefendimension von Wirklichkeit Gestalt werden lässt, die schon immer auf die Norm eine merkwürdige exotische Faszination ausgeübt hat, da sie deren ungelebte Möglichkeiten vor Augen führte.

Könnte hier das lebensgeschichtliches Erbe unsere schwulen Ahnväter und lesbischen Ahnmütter uns ermutigen, prophetisch zu wirken?:

Gegenüber der protestantischen Predigtfixiertheit wäre für uns festzuhalten, dass sie historisch selbst immer wieder Gefahr lief, das an sich unverfügbare göttliche Wort durch totalitäre Identifikation mit dem gepredigten menschlichen Wort verfügbar zu machen.[8] Könnten wir nicht darauf aufmerksam machen, dass die (protestantische) Predigt davon lebt, biblische Geschichte nicht buchstäblich literalistisch in das Verkündigungsgeschehen zu transportieren, sondern dass sie das Evangelium im Text erkennbar und sagbar machen will. Wäre es für uns keine genuine Herausforderung herauszuarbeiten, was Kunstwerken zu eigen ist, dass sie aus ihrem Wahrnehmungsmodus heraus sprachlich Kanalisiertes, auf Deutungen hin Abgemachtes aufzubrechen vermögen. Denn sie erweitern über den Notationsbereich der Sprache das assoziative Konnotationsfeld in die Dimension des Sichtbar-Machens.

Könnten wir nicht den Blick anderer schärfen, damit es einem Bildwerk der autonomen Gegenwartskunst gelingt, den vertrauten Blick textanalytischen Verstehens zu brechen, damit es zur intensitätssteigernden Wahrnehmung provoziert.

Mir scheint, dass die sich aus der Unterdrückungserfahrung kristallisierte spezifische Wahrnehmung von Schwulen und Lesben uns innerhalb der Kirche dazu verpflichtet, dafür Sorge zu tragen, dass das Evangelium in allen nur möglichen Äußerungsformen zur Sprache kommt und nicht museal durch historisierende Zeugnisse verstaubt. Wir müssen Sorge tragen für ein Netzwerk der Kommunikation des Evangeliums. Unsere (kirchliche) Unterdrückungsgeschichte berechtigt uns in besonderer Weise, darauf hinzuweisen, dass die entsinnlichte intellektualistische Kommunikation des Evangeliums in der Prädominanz des gepredigten Wort deshalb Sünde ist, weil sie ideologisch für den Menschen elementare Erfahrungsbereiche ausklammert und ihm vorenthält. Wir sind aufgerufen, die Scheu der byzantinischen und reformatorischen Bilderfeinde vor der Vergegenständlichung Gottes und der Verdinglichung des Heils durch das Bild ad absurdum zu führen, indem wir wie Grünewalds Johannes den Finger prophetisch in die Wunde legen, indem wir auf die Souveränität der autonomen Kunst hinweisen. Es ist unsere Berufung, moderne Gegenwartskunst in Kirchenräume zu holen, um das

8 So kann z. Bsp. Bullinger sagen: Prädicatio verbi dei est verbum dei.

lebendige Wort Gottes vor literalistischer Wortwörtlichkeit und vor sprachlicher Funktionalisierung und Ideologisierung zu bewahren.

Die auf Ereignis- und Gestaltwerdung drängende Botschaft des Evangeliums braucht die prinzipielle Offenheit für die vielfältigen Erfahrungsweisen und -äußerungen von Menschen. Sie braucht ebenso wie die (symbolische) Sprache der Religion, die Formelsprache der Kunst. Die Kunst als Sprache der Religion (vgl. Schleiermacher) liefert ihren spezifischen Beitrag zur »Textur des Glaubens«, an der sich das religiöse Gedächtnis fest machen kann.[9]

2.2 Vom Netzwerk sinnlicher Kommunikation in der Postmoderne

Aus dem bisher Versuchten zeigt sich, dass jeder theologisch begründete Vorwurf, der im materialistischen Bild die Verfügung des unverfügbaren transzendenten Handeln Gottes in seinem Wort repräsentiert sieht, ins Leere greift. Wer heute noch theologisch die Gegnerschaft von Wort und Bild festschreibt, rekurriert historisierend auf die spätmittelalterliche Zeit der Bilderstürme. Bilder sind nicht mehr im archaischen Sinne Ursprungsorte des Glaubens, die zu verehren wären. Sie stehen nicht länger für die vom Menschen erworbenen guten Werke. Sie können vor Gott nicht mehr in Anrechnung gebracht werden als Ausgleich für Schuld.

Auf diese Weise lassen sich das Wort Gottes und der Bilderkosmos der autonomen Kunst nicht mehr ausspielen.[10]

Was wir längst zu wissen glauben, dass letzlich Bild und Wort nicht gegeneinander ausspielbar sind, da sie durch ihre Differenz zwischen sprachlichem Erfassungsvermögen und bildlicher Wahrnehmungsform in keinem analogen Verhältnis zueinander stehen, scheint erneut im nebulösen Differenzierungsschub der Postmoderne zu verschwinden: Entgegen der beliebten These vom Aussterben des Religiösen in unserer Gesellschaft, ist soziologisch festzustellen, dass sich vielmehr religiöse Bedürfnisse und Verhalten des Menschen im gesellschaftlichen Kontext der Postmoderne transformiert haben. Die Religion ist aus den Räumen der Kirche ausgewandert und wird nicht mehr symbolisch in ihr codiert. Der symbolische Dialog zwischen Gott und Mensch wird in unserer Gesellschaft heute an anderen Orten geführt: den Shopping-Malls.

Längst sind die Shopping-Malls in den Fußgängerzonen die Kathedralen von heute, die sich mit ihrer Marketingstrategie dem »Gottesdienst am Kunden« ver-

9 Vgl. dazu: Die Kunst, Gott zu feiern, in: R. Volp, Liturgik, Bd. 1, S. 20–32, 157ff., 401–406.

10 Gibt es einen sinnfälligeren ikonographischen Ausdruck für die Versöhnung von Bild und Wort als der segnende romanische Pantokrator mit seinem Buch der Bücher in der Hand? Ein Bild als inkarniertes Wort?!

schrieben haben.[11] Durch ihre stilisierte Erlebniswelt verwandeln sie sich zu Tempeln des religiösen Rausches.

Dazu gehört ebenso die Kommerzialisierung der schwulen Subkultur und die Konsumstrategie schwuler Szenetreffs.

Wenn es der Werbung an diesen Orten gelingt, mit ihrem »Emotional Design« Beziehungen zu gestalten und zu ästhetisieren, statt die Gebrauchswerte von Produkten zu empfehlen, dann baut sie an der inneren Welt des Menschen. Dann formiert und moduliert sie seine Einstellungen zum Leben und seine Vorstellungen vom Leben. Hier zeigt sich, dass das unbestimmt religiöse Begehren der Menschen ins Bild gesetzt sein will. Es braucht die Ikone. Das Markenzeichen. Denn »wenn man den Gott (gemeint ist der Kunde. J.G.) an sein Bild bindet, kann man ihn zwingen. Genau diese Lektion muss das Marketing heute von der Religion lernen.«[12]

Dabei wird sichtbar, dass das konventionell negative stilisierte Konsumverhalten des postmodernen Menschen mehr ist als pure Bedürfnisbefriedigung. Konsum wird vielmehr zum Medium einer religiösen Kultur der Selbstdeutung und Selbststilisierung des Individuums. Im Konsum geht es um Formen der Selbstbeziehung. Und die Werbung dient mit ihrem »Kommunikations- und Emotional-Design« dazu, diese selbstreflexiven Beziehungsverhältnisse in Medium des Konsums zu formieren. Deshalb dreht sich im Marketing alles um die Gestaltung von Gefühlsmustern, um die Formierung des an sich selbst unbestimmten diffusen religiösen Begehrens der Menschen, um das Design von Wahrnehmung und Lebensstil. Hier kommt die soziologische Einsicht zum Tragen, dass Gefühle im Menschen nicht spontan entstehen, sondern medial aufgeprägt werden. Wenn es also gelingt, Gefühlwerte, Einstellungsmuster, die Vision eines Lebensstils an bestimmte Güter zu binden, dann werden diese Güter vom Kunden nicht mehr allein um ihres Gebrauchswertes willen begehrt, sondern um der Erfüllung eines an sich selber religiösen Begehrens willen, eben weil diese religiöse Sehnsucht in den Webeslogans ein Bild und eine Sprache findet.

Freilich ist es dem Marketing längst gelungen, das unbestimmte religiöse Begehren des Menschen, welches urprünglich durch die Kirche mit ihren Symbolen und Ritualen ins Bild gesetzt und geprägt wurde, mit seinen eigenen Markenzeichen und Ikonen neu zu interpretieren. Dies gilt auch besonders für uns Schwule und Lesben. Wir sind eine dankbare kauf- und konsumfreudige Zielgruppe, deren Versuchung darin besteht, gesellschaftliche Diskriminierung und Beschädigung durch unkritisches Kauf- und Kosumverhalten zu kompensieren.

Und hier beginnt der postmoderne Zauber mit der Magie der Bilder: Der Marketing-Experte, der von diesem unbestimmten religiösen Begehren des Men-

11 Vgl. die Studie des Kulturphilosophen Norbert Bolz, der den Dienst am Kunden auf erhellende Weise mit dem Ritual des Gottesdienstes verglichen hat. In: N. Bolz/D. Bosshart, Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes. Düsseldorf 1995.

12 A.a.O., S. 212.

schen nach heilvollem gelingendem Leben weiß, tritt nicht in einen Diskurs mit dem Kunden über dessen Bedürfnisse ein, sondern zaubert mit den Objekten seines Begehrens, indem er die abzusetzende Ware symbolisch mit übersinnlichem, spirituellem Gehalt anreichert. So schöpft die Werbung Symbole und bietet »Gefühlsformeln« an, die den objektlosen Emotionen der Menschen scheinbar einen tragfähigen Grund verleihen.[13]

Längst gelingt es dem modernen Erlebniskult des Marketings durch effektvollere Inszenierungen, durch treffendere Interpretationsmuster, für unsere Gefühle und unser Begehren der kirchlichen Religionskultur den Rang abzulaufen. Dabei schöpfen die Ikonen der Werbung nur die vormals kirchlich kanalisierten Ressourcen ab. Unsere Forderung auch sublimen Formen der Diskriminierung ein Ende zu machen und den vielen leeren Worten endlich Taten der Freiheit und Gerechtigkeit folgen zu lassen, setzt die Werbung ikonographisch geschickt ins Bild (Benetton, West etc. ...)

Wer aber die Unterdrückung durch heterosexuelle Ikonographie erfahren hat, der kann auch die Magie postmoderner Bilder dekonstruieren, ihre scheinbare Heilsnotwendigkeit entlarven. Angefangen vom Christus Pantokrator, dessen verwerfende und erwählende Allmachtsgebärde ikonographisch natürlich auch einen heterosexuellem Machtanspruch bedeutet. Doch in meiner verborgenen Welt als schwuler Pfarrerssohn schenkt mir der liebende Blick des Pantokrators Sinn und Identität, weil ich mich in einer unendlichen Zuneigung bejaht fühlte. Zum einem wollte ich dies natürlich sehen, zum anderen aber war es mir auch möglich, weil die prinizpielle Offenheit des Bildes mir diesen Freiraum ermöglichte.

Wir alle brauchen letzlich die Kunst, um im rasenden Getriebe einer sich immer schneller ändernden Zeit mehr über Glanz und Elend des Menschen zu erfahren. Wir bedürfen ihrer als verdichtete Auseinandersetzung mit unserer Zeit, um in ihr einen Indikator zu haben, der ihr die qualifizierte Auseinandersetzung mit der Gegenwart ermöglicht. Nur eine Kunst, die festgeschriebene Wirklichkeit transzendiert und als gestaltete Wirklichkeit immer Durchgang zu neuer Wirklichkeit bleibt, gibt Kraft und Hoffnung.

In der Windstille des Allerheiligsten begegnen sich unsere Blicke: Wir sind einander nahe. Ich sehe das Buch alter Weisheit lässig in seiner Hand und stelle mich unter seinen Segen. Bild wird Wort, Wort wird Bild. Für einen Moment ist meine Liebe größer als meine Angst.

13 Vgl. a.a.O., S. 214.

Literaturverzeichnis

Th.W.Adorno, Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften Band 7, Frankfurt/Main. 1970

Th. W. Adorno, Minima Moralia, Frankfurt 1969

N. Bolz/D. Bosshart, Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf 1995

A. Grözinger, Praktische Theologie und Ästhetik, München 1987

W. Hofmann, Intra Muros. Antoni Tápies, in: ders., gegenstimmen. Aufsätze zur Kunst des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1979

P. Tillich, Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur, Gesammelte Werke Band IX, Stuttgart 19752

R. Volp, Die Kunst, Gott zu feiern, in: R. Volp, Liturgik, Bd. 1

Johannes Giel ist evangelischer Pfarrer im Schuldienst. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt: »Spitalbett Nr. 16« in Heft 4/1997. Korrespondenzadresse: Johannes Giel, Hohlestr.4, 67655 Kaiserslautern

Martin Hüttinger

Fingerzeige ohne Zeigefinger

DIE FINGER – was für eine Vielfalt an ausdrucksstarken Fingern! Da nimmt sich das Repertoire an Hand- und Fingerkonstellationen der beheimateten Artgenossen als denkbar bescheiden aus. Der Altar, heute allgemein als der »Isenheimer Altar« bekannt, Juwel der Sammlungen des Museums Unterlinden in Colmar, beherbergt eine Invasion solcher Finger. Die wohl am weitest verbreiteten sind der Finger Johannes des Täufers mit den Lettern »Er muss wachsen, ich aber muss abnehmen«, die gespreizten und von Schmerz zentrifugal auseinanderstrebenden Finger Jesu am Kreuz oder die Finger des in Regenbogenfarben auferstehenden Christus. Weniger spektakulär, aber nichts desto weniger sprechend, sind die Finger zweier Jünger Jesu an der äußersten linken Öffnung der Predella im Zentrum des Altarwerks. Ihnen gilt unsere nachfolgende Aufmerksamkeit: Weshalb sind diese in der Vergangenheit geschaffenen Kunstobjektivationen offen für gegenwärtige Rezeption und Interpretation? Warum eignet sich dieses bildhauerische Figurenduett als schwules (auch generell homosexuelles) Identifikationsobjekt? Inwiefern tragen diese Holzfiguren zur Selbstvergewisserung der eigenen christlichen und schwulen Identität bei?

1. Der zeitlich-historische Kontext des Altarwerks

Dieser Wandelaltar vereint ein Ensemble geschnitzter Holzfiguren des elsässischen Meisters Nikolaus Hagenauer oder (exakt weiß man das nicht) Desiderius Beichel aus der Zeit um 1490 mit den von Matthias Grünewald oder (auch hier differieren kunsthistorische Forschungsergebnisse erheblich voneinander) Mathis Gothart Nithart bzw. Mathis Grün[1] um 1512–1516 gemalten Altarflügeln. Bei diesem Werk handelt es sich um eine Auftragsarbeit, die für den Konvent der Antoniter von Isenheim, rund 30 km südlich von Colmar gelegen, angefertigt wurde. Diese Bruderschaft und Männergemeinschaft (!) des Hl. Antonius beruft sich auf den gleichnamigen Eremiten, der um 251 in Ägypten geboren und im Jahre 356 gestorben sein soll. Seit ungefähr 1225 gründeten sie vornehmlich in Frankreich (Gap, Chambery, Besancon...) Hospitäler und lebten nach den Regeln des Hl. Augustinus. 1777 wird diese Kanonikervereinigung in den Malteserorden

1 Vgl. Chr. Heck, Grünewald und der Isenheimer Altar. Aus dem Französischen von A. Preuss. Colmar 1984, 62 f.

integriert.[2] Prosoziales Engagement, brüderliches Miteinander und christliche Gebetspraxis zeichnen diese Männer aus. Ihrem Lebensideal entsprechen die Bildthemen der Altarflügel: Der Hl. Sebastian (!), der Hl. Antonius im Gespräch mit dem Apostel Paulus und in der nächtlichen Auseinandersetzung mit Dämonen und Versuchungen (!), der Hl. Johannes der Täufer, der Lieblingsjünger Christi (!), die Hl. Maria Magdalena (!), der Hl. Hieronymus und Jesus in seiner Geburt, seinem Sterben und seiner Auferstehung. Gemeinsam ist allen Personen ein unverheirateter Status, eine Außenseiterrolle und eine mit Leid verbundene Lebensexistenz.

Die zweite Öffnung des Altares steht ganz im Zeichen des Schutzheiligen des Ordens, zu dem der Konvent von Isenheim gehört. Der Hl. Antonius thront im Zentrum des skulpierten Teilstückes, über der geschnitzten Predella mit Christus und den zwölf Aposteln, beidseitig neben ihm der Hl. Augustinus und der Hl. Hieronymus. Die beiden gemalten Flügel zeigen entscheidende Begebenheiten aus dem Leben des Heiligen: seine Begegnung mit dem Hl. Paulus und seine

2 Vgl. ebd. 1–7.

Versuchung. Im Mittelteil der zweiten Öffnung, in der Mitte des gesamten Altarbildes, in dem Bereich, den die verschiedenen Altarflügel doppelt verschließen (!), erscheinen schließlich die Skulpturen. Nach Besichtigung der von Grünewald gemalten Altarflügel werfen die Besucher häufig nur noch einen kurzen Blick auf dieses holzgeschnitzte Ensemble. Gerade dieses stellt indes eines der Hauptwerke der Hochgotik am Oberrhein dar.

2. Die Zeitlichkeit der Skulpturen als Chance begreifen

Diese räumlich, zeitlich und abendländisch-kulturell geprägte Kunstform kennt ihren eigenen Ausdruck. Zeitlichkeit kommt dieser Skulpturengruppe von außen her schon deshalb zu, weil sie einem genau fixierten Zeitraum angehört. Sie sind um 1490 entstanden und wurden möglicherweise von einem gewissen Desiderius Beichel, dessen Name auf der Rückseite erscheint, geschaffen. Die Homogenität und gestalterische Einheit dieser qualitätvollen Arbeit des Ensembles soll hervorgehoben werden. In der Predella erscheint der segnende Christus mit der Weltkugel, umgeben von den in Dreiergruppen angeordneten zwölf Aposteln. Die äußerste linke Öffnung beherbergt die von uns fokussierte Dreiergruppe, wobei eine Figur im Hintergrund abseits steht und kaum zur Kenntnis genommen wird. Es geht primär um die zwei figuralen Exponate im Vordergrund. Matthias Grünewald lässt seine gemalten Tafeln des Isenheimers Altares in Colmar keineswegs mit den Skulpturen des 20 Jahre zuvor geschaffenen Schreines rivalisieren. Die einheitliche Wirkung des Ganzen soll nicht beeinträchtigt werden. Als Künstler schafft er poetisch (poiein = schaffen, hervorbringen) in einer exakt messbaren Zeit, ein Betrachter rezipiert in der kalendarisch prolongierten Zeit das einmal ins Dasein gesetzte Werk. Damit, im Sinne performativer Rezeptionsvorgänge, ein KunstVerstehen-Ereignis »gelingt«, bedarf es der Freiheit der dialogkonstituierenden Kommunikation zwischen Kunstwerk und seinem jeweiligen Betrachter. Dieses von Kunstobjekt bzw. anschauendem Subjekt nicht erzwingbare Geschehen ist mit der Uhr-Zeit inkommensurabel, indessen »das Verstehen als das Ankommen und Glücken der Sprachhandlung Zeit im Sinne des freien Geschehens braucht. Dieses Geschehen kann geschehen. Aber es muss nicht geschehen.«[3] Die Souveränität des Kunstwerks gegenüber dem kunstinteressierten Menschen gründet in seinem »Zeit-Brauchen«, um zum Ereignis zu werden; die poetische Expression muss in ihrer Ambivalenz zur nicht statisch verstandenen Wirklichkeit »gehen«: In diesem Ereignis des Betrachtens eines Kunstwerks, in der dialogisch angelegten Kommunikation von aktivem Sich-Offenbaren einer poetischen Schöpfung und von aktivem Sich-Einlassen auf dieses kunstwerkliche Artefakt, in welchem Menschen in ihrem Selbstsein und die geschichtliche Wirklichkeit des Kunstobjekts derart übereinkommen, ist das Werk-Verstehen allererst in seiner vollen Aktualität da.

3 B. Casper, Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung, Freiburg u.a. 1975, 72.

Der Frage, was es denn mit dem Rätsel der Zeit auf sich habe, als dessen Implikat sich das Rätsel des Tuns der verstehenden Kunstbetrachtung erweist, erörtert Augustinus im XI. Buch seiner Confessiones.[4] Offenbar besteht ein gerechtfertigter Zweifel am Da-Sein von Vergangenheit und Zukunft, im Gegensatz zur Gegenwart, weil die beiden anderen nicht »sind«.[5] Denn das Zukünftige »ist« als künftiges Ereignis noch nicht, die Vergangenheit »ist« im bereits Vergangenen nicht mehr. Was also die Skulpturen der Predella (ab dem 12. Jh. Antependien und Retabeln) des Isenheimers Altares auf vergangene Generationen für einen »Eindruck« machten, welche Glaubensinhalte oder anthropologisch-humane Inhalte in der Auseinandersetzung mit ihnen sich den rückwärtigen Betrachtern eröffneten, können wir allenfalls vermuten. Ob und welche Aussagen sich zukünftigen Kunstinteressierten offerieren, bleibt ebenso spekulativ. Seiendes »Sein« realisieren die Halbfiguren nur als Gegenwärtiges, wobei nicht die kunsthistorisch verifizierbaren Aussagebezüge selbst hervorgeholt werden, die einmal verstanden bzw. geglaubt wurden oder als zu interpretierend Verstehende noch ausstehen, sondern nur gegenwärtige »Augenblicke«[6]. Im werkanschauenden Betrachten »sind« somit die drei Zeiten »an-wesend«: »praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris«[7]. Diese Zeit-Akte des Altarwerks vollziehen sich innerhalb einer Zeit. Damit ist diese schöpferisch-handwerkliche Artikulation in sich selber verstanden onto-phänomenologisch, in verschiedener Intensität und auf vielerlei Weisen ein Sehen-Lassen, Verweis, Zur-Erscheinung-Bringen, Ins-Sein-Bringen, Begegnung, Erfahrung, und das in visueller Dimension als Vision, Demonstration und Offenbarung.[8]

Das Anschauen und Interpretieren dieser Skulpturen, verstanden als endlichzeitliches »Geschehen«, ist somit kein einmaliges und unwandelbares Fixum, vielmehr geschichtlich. Diese Figurengruppe, in welcher dem Bedeutungsganzen einer »Apostel- bzw. Jünger«-Geschichte holzgeschnitzte Objektivationen zukommen, konstituiert sich selber als »Kunst-Geschichte«[9]. Der Nexus der aufeinanderfolgenden oder gleichzeitigen Kunstbetrachtungs- und Interpretations-Geschehnisse ist eben »die« Kunst-Geschichte. Dieser Sachverhalt eröffnet uns die Einsicht in die Notwendigkeit einer jeweils neuen Werkinterpretation: Will diese Apostel- bzw. Jünger-Geschichte eine jeweilige Wiederholung ihrer »Erstgeschichte« sein, wobei eine Erstgeschichte ohne eine definitive reproduzierbare Abgeschlossenheit sich selber offen lässt, so spricht sich in der Geschichte zugleich

4 Vgl. Augustinus, Bekenntnisse/Confessiones. Lateinisch und Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Bernhart. Mit einem Vorwort von E. L. Grasmück, Frankfurt a.M. 1987, XI, 14, 17.

5 Vgl. ebd. XI, 17, 22.

6 Vgl. ebd. XI, 18, 23.

7 Augustinus, Confessiones, XI, 20, 26.

8 Vgl. A. Halder, Bild und Wort. Zur Frage des religiösen Sprechens als Geschichte. In: B. Casper (Hg.), Phänomenologie des Idols, Freiburg/München 1981, 73 ff.

9 Vgl. ebd. 69. – Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 161986, 160–167. 372–377.

das »Mehr« der Erstgeschichte aus: »Die Erstgeschichte, wenn sie geschehen ist, ›ist‹ nicht schlechthin ›geschehen‹, sondern geschieht (spricht) weiter in der Wiederholung, durch die sie sich empfängt. So ist die Wiederholung nicht nur im Bewusstsein rekonstituierende Interpretation des explizit und implizit Vorgesagten (Vorgegebenen), sondern je-weilig, je-neue ›seinskonstituierende‹, also verwandelt zu sein gewährende Interpretation des Nichtgesagten. Wiederholung, d.h. Interpretation, ist Wandlung.«[10] Wiederholungsgeschichte oder Interpretation definiert sich so selbst als eine »Erstgeschichte«.

Nun zeitigt sich die Interpretation dieser Holzfiguren keineswegs als in naiver Selbstverständlichkeit hergestellten Eindeutigkeit; vielmehr bleibt sie einer Zweideutigkeit verhaftet.[11] Die betrachtende Interpretation kann doch offenbar dem, was es überhaupt an dem künstlerisch Hervorgebrachten zu verstehen gibt, nicht gerecht werden. Es bleibt fortwährend eine Diskrepanz von dem Ideal, das in der Interpretation angestrebt wird. Diese Differenz wird nun nicht einfach überbrückt. Vielmehr ist sie die Kausalität dafür, warum je-weils, je-neu Interpretationen notwendig werden.[12] Auch gibt es in den Akten der Rezeption niemals eine vollständige Kongruenz, niemals eine gleichförmige Deckung mit dem Kunst-Gegenstand. Gäbe es eine Übereinstimmung, wäre der Rezeptionsakt dem erstanfänglichen Kunstakt in seiner Hervorbringung gleichwertig.[13]

3. Die mittelalterliche Praxis der Apostel-Ikonographie in Gruppen

Wer sind die beiden Jünger, die unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen? Die Apostellisten im Neuen Testament (Mt 10,2–4; Mk 3,16–19; Lk 6,14–16; Apg 1,13) stimmen in den ersten acht Namen überein: Simon Petrus (mit kurzem Haar und Bart typologisiert, mit Buch und Schlüssel attribuiert) und Jakobus Zebedaei (Jakobus der Ältere: Pilgerkleidung, Muschelabzeichen) mit dem einzig möglichen Apostel Jakobus dem Jüngeren (Jakobus Alphaei bzw. Jakobus, der »Bruder des Herrn«: Gal 1,19) oder einem nicht näher charakterisierten Apostel-typus postieren sich in der linken Öffnung neben dem segnenden Kyrios. Johannes (einziger Apostel, der im Westen ohne Bart dargestellt wird), Andreas (attribuiert mit dem Andreaskreuz) und Philippus (er war mit Andreas befreundet: Joh 6,5–7; 12,21–22; 14,8–9; mit Schriftrollenattribut) komponiert der Bildhauer rechts von Christus. Die äußerste rechte Öffnung der Predella zeigt uns Bartholomäus (gleichgesetzt mit Nathanael in Joh 1,45–50; 21,2; Buchattribut), Matthäus-Levi (Mt 9,9; Mk 2,14; Lk 5,27; Geldbeutel) und Thomas (in Verbindung mit dem Buch- bzw- Winkelmaßattribut der Apostel Bartholomäus und Matthäus). Nun

10 A. Halder, Bild und Wort, 85.
11 Vgl. J. Reiter, Phänomenologie des Idols – descensio ad inferiora? Von der »Kritik des Idols« zur »Phänomenologie des Idols«. In: B. Casper, Phänomenologie, 30.
12 Vgl. B. Casper, Sprache und Theologie, 69.
13 Vgl. G. Steiner, Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? Mit einem Nachwort von B. Strauß, München/Wien 1990, 231.

beherrscht die Zwölfzahl als maßgebende Bezeichnung der auserwählten Jünger (Mt 10,2; Mk 6,30; Lk 6,13; Apg 1,26; 6,2) immer die theologischen Anschauungen, für welche diese Zahl, geheiligt durch die Symbolik der Zahl der israelitischen Stämme und anderer alttestamentlichen Zwölfzahlen, bedeutsamer war als historische Rücksichten. Die äußerste linke Öffnung könnte den im Abseits stehenden Apostel Judas Thaddäus symbolisieren, da dieser im Hochmittelalter in Italien und Spanien mit jugendlichem Antlitz und ohne Bart dargestellt wurde. Simon Zelotes, der Eiferer als greiser Apostel mit kahlem Kopf und Lokkenbart, hält als generelles Attribut ein Buch in seinen Händen. Matthias generiert im Hochmittelalter zu einem jugendlich dargestelllten Apostel mit zweigeteiltem kurzen Bart und ausgestattet mit einem Buch. Bei Matthias fehlt eine historisch gesicherte Vita infolge spärlicher Überlieferungen. Es gibt nur sehr wenige Einzeldarstellungen des Apostels. Die Bescheidenheit des Ersatzapostels zeigt sich in der ihm zugedachten Emblematik.

Individuelle Attribute für die einzelnen Aposteln kommen nur rudimentär zum Einsatz, was einmal mehr verwundert, da im Westen im hohen Mittelalter aufgrund der aus den Apokryphen legendär entstandenen Literatur ihnen meistens Werkzeuge zugeeignet wurden. Von der Auffassung der Apostel als Träger der neutestamentlichen Offenbarung kommt es zu einer Weiterentwicklung, dass die Jünger Jesu als Urheber der in dem Apostolischen Glaubensbekenntnis enthaltenen Lehre angesehen werden. »Die pseudoaugustinische Nachricht über die Zusammenstellung des Credo wird noch durch Übereinstimmung der mehr symbolischen als historischen Anzahl der Apostel mit der Anzahl der Credoartikel unterstützt... Der mittelalterlichen Kunst liegt auch daran, die Stellung der Apostel in der Heilsgeschichte noch näher vor Augen zu führen, als es vorher geschah. Daher werden mit Apostelbildern zuerst die Tragaltäre, dann auch die Antependien, Retabeln, besonders deren Predellen, geziert, damit die Apostel als Zeugen des eucharistischen Mysteriums in die Nähe von dessen täglicher Wiederholung rücken.«[14] Als Verkünder des Evangeliums erscheinen hier die Apostel aufgeteilt in disputierende Gruppen. Am Flügelretabel der Spätgotik erhält die Apostelgruppe einen charakteristischen Platz in der Predella, eine Individualisierung der einzelnen Apostel ist noch nicht erkennbar.

Wir haben es also möglicherweise mit den beiden Jüngern Simon Zelotes und Matthias zu tun. An Inschriften erhält Simon aus dem Credo-Text das »Remissionem peccatorum« oder »Sanctorum communionem remissionem peccatorum« (»Ich glaube ... die Gemeinschaft der Heiligen, die Vergebung der Sünden«) und aus dem Gloria-Text das »Deus Pater omnipotens« oder »Tu solus sanctus, tu solus dominus« (»Du allein bist der Heilige, du allein der Herr«) zugeteilt.[15] Das typologisierte »Blättern« in der Schrift weist ihn mit größter Wahrscheinlichkeit

14 J. Myslivec, Apostel. In: Lexikon der christlichen Ikonographie (LCI I), Erster Band. Allgemeine Ikonographie. A – Ezechiel. hg. von E. Kirschbaum, Rom u.a. 1990, 155.

15 Vgl. M. Lechner, Simon (Zelotes). In: LCI VIII, 369.

als Simon (Zelotes) aus.[16] Nach Klemens von Alexandrien war Matthias der Liebling des Pilatus, der Mörder seines Vaters Ruben und verheiratete sich mit seiner Mutter Cyborea (vgl. Ödipus); als Buße trat er in die Nachfolge Christi (Strom. II, IIIc; IV 26,3; VI 35,2; VIIc; IX 45,4; XIII 82,1). Er wird ebenfalls mit einem Buch dargestellt. Innerhalb des Credo-Textes steht Matthias mit dem letzten Versikel wieder am Schluss; das »Et vitam aeternam« ist seine Sentenz. Im Gloria erhält er den Satz »Domine Deus, Agnus Dei, Filius Patris«.[17]

In der vordergründigen Expression der Figuren in Typologie und Attribution arbeitet der Bildhauer nach gültigem und gängigem Genre. Dennoch drängen sich weitere Inhalte beim Betrachten der Apostelgruppe auf, die über das herkömmliche Schema hinausgehen. Handrücken und Handinnenfläche der beiden berühren sich vertraut und sensibel, Fingerspitzen tangieren einander über den geöffneten Seiten. Unter dem Buchdeckel suchen sich die Hände der in die Lektüre Vertieften und berühren sich ebenfalls. Nur ein handwerklich-künstlerischer Zufall, resultierend aus einer figuralen Bewegungsdynamik, oder mehr? Lassen sich diese zur Schau gestellten »Handgreiflichkeiten« mit den Viten der Apostel konnotieren? Bei Matthias fällt ein gedanklicher Brückenschlag nicht schwer, da er nach der Legenda Aurea und den Berichten des Klemens offensichtlich der Liebling (Geliebte?) des Pilatus war. Zudem wird er von den meisten Ikonographen durch die Jahrhunderte hindurch nur ungern und äußerst selten mit den übrigen Aposteln zur Darstellung gebracht und vorzugsweise durch den Völkerapostel Paulus ersetzt.[18] Irgendwie passte dieser Matthias schlecht in dieses Apostelgremium. Nur das Los in der Apostelwahl zusammen mit Joseph Barsabas an Stelle des Judas Iskarioth (Apg 1,15–26) legitimiert seine Erscheinung in der Apostelreihe. Soviel wusste also der Künstler Desiderius Beichel über diesen jungen Mann; das war gemeinhin bekannte Tradition. Trotzdem bildet er diesen Matthias in seiner Predella ab, wenngleich an der äußersten linken Öffnung.

4. Die Homoerotik an diesen Skulpturen entdecken

Ambivalenz und Kongruenz von Kunst- und Interpretations-Geschehen initiieren einen Deutungsdiskurs mit homoerotischem Kontext. Diese Hermeneutik resultiert aus der konkreten, gegenständlichen Verdichtung im anvisierten Kunstwerk und seines poetisch-gestalterischen Ausdrucks, so dass darin die Aussage eines vernehmbaren und verstehbaren Inhaltes, der daraus hervorgeht, »zur Sprache kommt«.[19] Welche methodologischen Voraussetzungen sind unserem Sprechen

16 Vgl. ebd. 370.
17 Vgl. M. Lechner, Matthias. In: LCI VII, 603–606.
18 Vgl. ebd. 606.
19 Eine wertvolle Anregung findet der Verfasser bei den Aussagen des II. Konzils von Nizäa (787). In: H. Denzinger/A. Schönmetzer (Hg.), Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg 371991, 277 (DS

für eine authentische Phänomenologie der Homoerotik in dieser skulpturalen Darstellung eigen? Wie lässt sich die »Homoerotik« zu irgendeiner Zeit bildlich konjugieren? Und gelingt dies überhaupt durch eine noetisch-noematische Ausrichtung, die homoerotische »Mundart« mit der Schablone bewährter Interpretationsmodi nachzuzeichnen?

Eine räumliche, zeitliche und kulturelle Verstehensbarriere, eine Distanz zur Primäraussage der Predellafiguren fordert zur Hermeneutik, zu einer »Übersetzung« in den eigenen Verstehenshorizont, dem homosexuellen oder selbstbezeichnend dem »schwulen« Lebensgefühl verpflichtet.[20] Dabei gilt zu beachten, dass »Über-setzen« von seiner Etymologie her selbst interpretatorisch, eine auf höchst kreative Weise kritische Tätigkeit ist.[21] Eine schöpferische Potenz und Autonomie kommen so den Altarskulpturen selbst zu: Plurivozität und NeuesSetzende charakterisieren diese. Das Erst-Geschaffene, das sichtbare Kunstwerk schafft, verändert, verwandelt, ermöglicht geradezu einen Zugang zu neuem Verstehen, zu neuer Interpretation. In diesem Kontext ermöglicht »Über-setzung« einen Wechsel der Blickrichtung, von historischer, biblischer, dogmatischer und ekklesialer Symbolik hin zu aktueller, zeitgemäßer und für uns zu homoerotischer, wenn nicht sogar homosexueller Symbolik. Dass es in diesem Übersetzungsereignis zu »Verlusten« kommt, steht zweifelsohne fest. Indes bleibt das Postulat, das Wagnis auf sich zu nehmen, dem Wesensganzen der Figuren hermeneutischkreativ zu begegnen, will heißen, durch Hervorbringung neuer Verstehens- und Sprachmodi von der Basis des bereits bestehenden Kunstwerks aus.[22]

Solches Nachdenken über einen angemessenen Zugang zur künstlerischen Verdichtung der fokussierten Jüngergruppe führt zum Grunddilemma: Sprechen über Kunst bleibt Sprechen.[23] Es entzieht sich rationaler Kunstgriffe, einen Parameter als »Kunst-Maß« zu finden bzw. zu konstruieren. Insofern in je-weiliger Aussprache dieses christliche Kunstwerk mit homoerotischen Konnotationen sich darin selber ansagt, will alles Sprechen über dieses Opus demnach von seiner Wurzel her religiös, philosophisch, ja theologisch sein.[24] Wenn auch von jeder Deutung dieser Holzschnitzereien aus, durch die Mühe philosophischen Hinterfragens, die Dimension der christlichen Religionsgeschichte und der menschli-

601): »o proskunwn thn eikona proskunei en auth tou eggrajomenou thn upostasin.« Das Nicht-Bildliche schreibt sich selbst ins Bild, das es artifiziell abbilden soll; das Nicht-Sichtbare macht sich als solches selbst sichtbar. Das Bild schaut uns an, indem es die Intention des Nicht-Sichtbaren »geschehen« macht.

20 Vgl. P. Gisel, Paul Ricœur. Eine Einführung in sein Denken. Aus dem Französischen übersetzt von K. Stock. In: P. Ricœur und E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von P. Gisel, München 1974, 10.

21 Vgl. G. Steiner, Von realer Gegenwart, 28f.

22 Vgl. B. Casper, Sprache und Theologie, 105.

23 Auf dieses Problem verweist L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus. In: Ders., Schriften 1, Frankfurt 1960.

24 Vgl. J. Reiter, Phänomenologie des Idols, 26.

chen Homosexualität aufgedeckt werden kann, so bleibt es ihrer Akribie doch verwehrt, das zu re-konstruieren, was »wort-wörtlich« dieses spätmittelalterliche Werk zu sagen hat. Wie aber soll Über-setzen im Sinne einer Rückwandlung des bildhauerischen Kunstwerks in Sprache generaliter »geschehen«? Warum sind die Figuren für unzählige Wahrnehmungs- und Interpretationsakte offen? Zu Holzplastiken gewordene, zeit-bedingt situative Sprache erfährt eine dreifache Unabhängigkeit hinsichtlich ihres Schöpfers, ihres Kontextes und ihres Betrachters. Kunst- bzw. Skulpturwerdung befreit das einmal Gemeinte vom zeitlichen, räumlichen und kulturellen Kontext, ermöglicht ein Weitertradieren in nachfolgende Zeiten, lässt eine Reaktualisierung in je-neue Sprach- und Deutungsakte zu.

5. Die Isenheimer Retabel als homoerotisches Zeugnis verstehen

Was nun folgt ist ein kühner Gedankenduktus: Unter allen Kommunikationsakten entsprechen die Sprachhandlungen der Bilder, der Skulpturen, eben der Metaphern, am meisten dem frei sich ereignenden Übersetzungsakt, weil allein diese Sprachpraxis homosexuell empfindender und liebender Menschen (vor allem auch Christen) das frei zu Interpretierende (beispielsweise an diesen Figuren) in seinem Eigenen belässt, nämlich in seinem freien Sich-Zutragen. Was in diesen bildhaften Sprachhandlungen an Homoerotik zu Wort kommt, kristallisiert sich als Bekenntnis homosexueller Neigung heraus, in dem der In-Figuren-Sprechende sich selbst zu dem künstlerischen Ausdruck, seinen Altarskulpturen, bekennt; was solchermaßen ›bekannt‹ wird, versteht sich als Zeugnis, durch das die (homosexuelle, schwule) Existenz des Zeugen selber spricht; was insofern ›bekennend bezeugt‹ wird, ist Coming-out. Eine so sich vollziehende Transformation zeichnet sich vor allem in poetischer, bildlicher und bildhauerischer Tätigkeit nach. Denn hier feiert die menschliche Homoerotik sich selbst. Weit weg von einer nur deskriptiv-funktionalen Rede, die nach Adäquation und Verifikation von ›homoerotischen Objekten‹ strebt, will künstlerisch-handwerklicher Ausdruck mittels ›subjektiver‹ Emotionen in jene Sachverhalte vor- und eindringen, die nicht von der Welt der manipulierbaren Gegenstände einer reduktionistisch-referentiellen Rede handeln.[25] Im erstellten Kunstwerk zeigt sich eine ursprüngliche und approximative Weise des Selbstseins des Kunstfertigen, offenbart sich eine höchst persönliche Sprache des Kunstschaffenden.

Zur theologischen und anthropologischen Relevanz bildnerischen Ausdrucks mag auch der Tatbestand des ›Sprach-Überschusses‹ dieser Figuren angeführt werden. Es handelt sich um ein ›mehr‹ an Gemeintem als durch Verbales buchstabiert und apostrophiert werden könnte. Die ontologische Tragweite der Meta-Sprache dieser Jünger- bzw. Apostelgruppe, der zweideutige oder verdoppelte Verweisungsbezug dieser skulpturalen Rede scheint in der Entbergung der ob-

25 Vgl. P. Ricœur, Gott nennen, 53–55. Zu den »Emotionen« führt der Autor aus, 55: »Als ob die Emotionen einfach »subjektiv« wären! Was wir (...) Emotionen nennen, das sind genau Weisen unseres Bezuges zur Welt, die sich nicht in der Beschreibung von Objekten erschöpfen.«

jektiv ›vordergründigen‹ Schriftlektüre dieser zwei Figuren und der Verbergung der ›hintergründigen‹ Homoerotik transparent zu werden.[26] Die durchwegs metaphorische Sprache dieser christlichen Kunstskulpturen sagt das Jüngersein Christi so aus, dass ein ›Mehr‹ an anthropologischer Wirklichkeit (sc. Homosexualität/ Homoerotik) zur Sprache kommt. Dieses Kunstartefakt intensiviert den Wirklichkeitssinn, indem es den Betrachter auf mehr aufmerksam macht, als vordergründig zur Darstellung gebracht wird. Irgendwie erweist sich dieses Kunstwerk als ein Indiz für die Vielfältigkeit der bildenden Kunst. Unsere Ikonostase bedarf der Interpretation, da sie von ihrer bloßen Materialität her nicht einfach zu deuten ist. Ihre Sinnarchitektur im Zusammenhang von primärem und sekundärem Sinn kommt keineswegs statisch zum Stillstand. Ihre Aktualität erweist sich in je-neuer und je-weiliger Hermeneutik als Sinnzuwachs.[27]

6. Schwule Vergewisserung an homoerotischer Ikonographie

Ein dauerhaft gebrauchsfähiges, abstrakt-systematisches Analysemodell als Katalog sämtlicher denkbarer Bestimmungsfaktoren kann weder für dieses Altarwerk noch für jede andere künstlerische Manufaktur erwartet werden – soviel ist sicher! Worin liegt diese Unsicherheit eines analytischen Durchgangs? Prinzipiell einmal im Werk selbst, das eo ipso Analyse des Christseins, Jüngerseins und somit Gegenaussage zur Welt sein will.[28] Vor je-möglichem destruktivem Akt der Rezeption besitzt das Kunstwerk Priorität, und dies auch in zeitlicher Hinsicht,

26 Dazu P. Ricœur, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache. Aus dem Englischen übersetzt von B. Link-Ewert. In: P. Ricœur und E. Jüngel, Metapher, 54: »Die Ontologie der metaphorischen Aussage ist ganz und gar in dieser Spannung zwischen dem ›ist nicht‹ und dem ›ist wie‹ enthalten. Die Zweideutigkeit, die Verdoppelung weitet sich aus auf das ist der metaphorischen Wahrheit. Die dichterische Sprache (Anm. d. Verf.: auch die Kunstobjekte sind verdichtete Material-Sprache) sagt nicht wörtlich, *was* die Dinge sind, sondern metaphorisch, *als was* sie sind; gerade auf diese schiefe Weise sagt sie, was sie sind.«

27 Vgl. J. Reiter, Phänomenologie des Idols, 41. Der Verf. distanziert sich dabei von einer deduktionistischen Interpretation, 43: »Erst recht darf uns ein verlogen-demütiger Canossagang des Symbols zur Reflexion oder der Reflexion zum Symbol nicht täuschen. Die Demutsgeste auf Zeit verdeckt nur die Hinterlist eines prinzipiellen Willens zur totalisierenden und totalitären Verfügung durch Vereindeutigung im Stile anmaßender Deduktionslogik oder kurzschlüssiger Erfahrungslogik.«

28 Vgl. G. Steiner, Von realer Gegenwart, 23f. Dazu fügt der Autor auf S. 29f. an: »Die Hindernisse, die sich einer der Betrachtung lohnenden Kunst- und Musikkritik entgegenstellen, liegen im Wesen der Sache. Was hat Sprache, wie gewandt sie auch immer eingesetzt wird, hinsichtlich der Phänomenologie von Malerei, Bildhauerei oder musikalischer Struktur zu sagen? Wie kann der modus operandi eines Bildes oder einer Sonate überhaupt verbalisiert werden? Selbst in renommiertester akademisch-literarischer Kunst- und Musikkritik fallen die Vorherrschaft gehobenen Geplauders und die Armseligkeit einer fundamentalen (ontologischen) Absurdität ins Auge.«

weil es vor jedem Kommentar kommt. Jede Analyse bekennt sich zu einer Voraussetzung, zu einem zeitlichen und historischen Kontext. Jeder analytische Akt schöpft aus dem vorrätigen Verstehenshorizont, wobei eine objektive Bewertung und Anwendung geschichtlich-gesellschaftlicher Erfahrungsdaten problematisch bleibt. Dennoch legitimiert sich ein Verstehen-wollen i.S. potenzieller Auslegbarkeit.[29] Die Evidenz einer Analyse gründet a priori im Kunstwerk, in seinem Da-sein, in seinem InsGespräch-kommen-Wollen, in seinem Uns-begegnen-wollen.[30] Und auch in den Momenten des Gefühls (Was denn anderes ist Homoerotik als ein ›Gefühl‹?), der Affekte und Emotionen ›spricht‹ die Isenheimer Apostelgruppe mit ihren beiden Figuren treffender als alle Sprache mit ihren stringent begrifflichen Sentenzen. Sie vermag aufgrund ihrer Sprach-Potenz Empfindungen eindeutiger wiederzugeben, da ihre komplexe Polydimensionalität und Vielschichtigkeit dem humanen Erleben oft näher steht als ein- und ausgrenzende Begriffssprache.

Bei allen divergierenden Ansätzen dominiert das Insistieren auf den subjektiven Erfahrungsaspekt, auf die Werkbegegnung und Werkbetrachtung als primum principium. Darin nun liegt die diffizile Unsicherheit, szientifisch den subjektiven Gehalt des bildhauerischen Erlebnisses zu verifizieren, da die jeweilige intraindividuelle Streubreite von Sehgewohnheiten, Kunstkenntnissen und -erfahrungen, ästhetischen Wertungen u.a.m. nur sehr schwer generalisiert werden kann. Indes reduziert auch jegliche empirische Fundierung in dialektischer, theoretisch-kritischer oder spekulativer Methode das Ganze des kunstwerklichen Phänomens. Das heutige »schwule Sehen« an Kunstwerken, an dieser Figurengruppe der Altarpredella, stellt eine lebenspragmatische Kategorie in der Auseinandersetzung des homosexuellen Subjekts mit der Wirklichkeit dar, die zugleich kreative Potenziale der modernen Subjektivität berührt. Gegenwärtige Kunst-Betrachtung und Interpretation dient so der Interpretation der schwulen/homosexuellen Alltäglichkeit, erzeugt nicht-sprachliche Verständigung über die Lebenswelt von gay und queer, leistet einen nicht unbedeutsamen Beitrag zur speziellen Thematik

29 Dazu M. Heidegger, Sein und Zeit, 160: »Die fundamentalen Existenzialien, die das Sein des Da, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins konstituieren, sind Befindlichkeit und Verstehen. Verstehen birgt in sich die Möglichkeit der Auslegung, das ist der Zueignung des Verstandenen.«

30 Eingehend erörtert G. Steiner, Von realer Gegenwart, 194–198 dieses Wahrnehmungs-Ritual von (Kunst-) Werk und Rezipient. Er führt dazu aus, 196: »Diese Intuitionen und Zeremonien der Begegnung, in gesellschaftlichen Gepflogenheiten, in sprachlichem Austausch, in philosophischem und religiösem Dialog sind für unsere Rezeption von Literatur, von Musik und Kunst von einschneidendem Belang. Sie wirken sich direkt auf unser »Wiedererkennen« aus, auf unsere entente dessen, was das Gedicht, das Gemälde, die Sonate von uns will. Wir sind »die anderen«, die von den lebendigen Bedeutungsakten des Ästhetischen ausgesucht werden. Es ist unsere Fähigkeit, sie willkommen zu heißen oder abzuweisen, auf sie einzugehen oder sie unbeachtet zu lassen, von der ihre eigenen Bedürfnisse nach Echo und Gegenwart weitgehend abhängen.«

der Sinnkonstitution homosexuell empfindender und liebender Menschen (auch Christen), bewirkt eine elementare Sehnsucht nach fiktiven (homoerotischen) Erlebnisqualitäten, wird als angemessene Expression des schwulen Innenlebens legitimiert und demonstriert nicht zuletzt die Fülle des subjektiven Gefühlserlebens. Die Vergewisserung der homosexuellen Subjektivität korrespondiert also mit einem gefühlsintensivierten Kunsterleben.

Alternierend zum logischen Diskurs tangiert die Auseinandersetzung mit diesem homoerotischen Kunstartefakt die Welt der homosexuellen Affekte und ihren Symbolvorrat, ohne hingegen irrational und sinnentleert zu sein. In einer religionskritischen Studie statuiert A. Lorenzer seine These: »Kunstwerke sind Sonderfälle aus dem Gesamt präsentativer Symbole der ›Dinge‹ dieser Welt als Bedeutungsträger. Sie sind in der Fülle der vom Menschen hergestellten Gegenstände diejenigen, die keinen anderen Zweck haben als den, als Bedeutungsträger zu wirken, soziale Muster in die Individuen zu transportieren, um deren persönlichkeitsinterne Entwürfe zu beantworten, herzustellen, zu verändern und zu organisieren... Für alle präsentativen Symbole – sowohl für die ›zweckfreien‹ Gestaltungen der Kunst wie für die in den Gebrauch eingewobenen Handlungsanweisungen der Gegenstände unseres täglichen Umgangs – aber gilt: Sie ›wirken‹ als Ganzheiten, weil sie aus ganzen Situationen, aus Szenen hervorgehen und Entwürfe für szenisch entfaltete Lebenspraxis sind. Auch wenn ein präsentatives Symbol einen isolierten Gegenstand abbildet (in der Malerei zum Beispiel), so ist das Bild doch ein ganzes: Symbol einer Lebensform, unmittelbar bezogen auf eine ›innere‹ Gestalt (im Schöpfer wie im Rezipienten), also auf ein konkretes Erlebnisgefüge, das heißt auf ein ›Stück‹ der Lebenswelt, das in sich – pars pro toto – das In-der-Welt-Sein der Betroffenen spiegelt. Die Welt der Gegenstände als gegenständliche Bedeutungsträger zeichnet weiterhin aus: Präsentative Symbole entstammen einer Symbolbildung, die lebenspraktische Entwürfe unter und neben dem verbalen Begreifen in sinnlich greifbaren Gestalten artikuliert. Wobei jede ›Kunstform‹ ihren eigenen Gegenstandsbereich und ihre eigene Aufgabe der Symbolbildung hat, um das nicht verbalisierte auf einen sinnlich zugänglichen Begriff zu bringen.«[31]

Deshalb sind Kulturprodukte, wie in unserem Beispiel die Jüngerfiguren des Isenheimer Altares, keineswegs vom Menschen abgelöste Werke, sondern Teil der Symbolwelt des Menschen i.S. von Mitteilung, Kommunikation und Interaktion. Die künstlerisch-bildhauerischen Signale, die von dieser Apostelgruppe ausgehen, verstehen sich jedoch nicht als Absoluta, als ein-für-allemal definiert, sondern als kodifiziert und generativ, den Zeitenwandel berücksichtigend. Kunsthistorisch fixierbare Aspekte statuieren das quantifizierbare Minimum der betrachtenden und anschauenden Kommunikation (wie im 1. und 3. Punkt dargelegt). Die semantische Qualität dieses Kunstphänomens geht weit darüber hinaus. Daher gilt die schöpferische Idee eines Jüngerduetts in seiner figuralen Konkretion und

31 A. Lorenzer, Die Zerstörung der Sinnlichkeit, Frankfurt a.M. 1981, 30f.

skulpturalen Gegenständlichkeit sowohl als poetisch-technischer (tecnh = Kunst, Fertigkeit) Code, als auch und in bedeutsamerer Weise als Chiffre, die mit dem Herzen entschlüsselt werden kann. Formale Analysen lassen nur ein Element des künstlerisch Gemeinten perzipieren. Deshalb tangiert diese bildhauerische Expression der miteinander vertrauten Apostel auch den individuell-emotionalen Bereich, ausdifferenziert in ›Erlebnisse‹ und ›Effekte‹, erstere i.S. von Verhaltensweisen und Persönlichkeitsprägungen, letztere i.S. von homoerotischen Gefühlen und Stimmungen.

7. Was bleibt: Die Suche nach entsprechender Heuristik

Das unerklärbare Wesen der Bild-Kunst und insbesondere der thematisierten figuralen Jüngergruppe in der Altarpredella von Isenheim selbst als geformtes Phänomen aus Holz, spätmittelalterlicher Stilkonvention, Komposition, theologisch-ekklesialer Aussage, Tradition und Sakralität versagt sich jeder systematischen Definition. So auch diese artifiziellen Skulpturen auf das Betrachten und das vermittelnde Interpretieren verwiesen bleiben; so auch die geschnitzten Figuren die biographische und kirchenhistorische Kenntnis der hier verifizierten Jünger Matthias und Simon Zelotes voraussetzt; so auch eine gelungene Interpretation Nicht-Gesagtes, gestisch-mimisch Angezeigtes (die Berührungen und die Vertrautheit der dargestellten Apostel) und homoerotischen Konnex wahrnimmt; immer konstatiert eine basale Aporie der Theologie und der Philosophie eine ›merkwürdige Doppelung‹: tatsächlich zu Sehendes und Gemeintes. Jeder verstehende Zugang zur Rezeption dieser harmonisch und befreundet wirkenden Jünger bedarf daher zum Einen der Analyse objektiver Strukturen, die sich an der spätmittelalterlichen und heutigen Lebenswelt orientieren(Zeitlichkeit der Kunstexpressionen). Formuliert als Desiderat ist dies noch ein weites Feld. Zum Anderen bedarf es der Voraussetzung subjektiver Erfahrung, über die intuitiv verfügt wird i.S. einer erfahrungsbezogenen schwulen Perspektive. Die beiden Aposteldarstellungen sind so als mediale Artefakte zu begreifen, die man(n) *teilnehmend* verstehen lernen muss. Also doch nur ein Fingerzeig, ein nonverbaler Hinweis auf eine möglicherweise homoerotische/homosexuelle Freundschaft oder Liebe in der unmittelbaren Nähe zu Jesus Christus, wenn auch ganz links außen. Jedenfalls besser, viel besser als ein Zeigefinger in Form eines Purgatoriums, wie es zeitlich später in den Predellen barocker Altäre[32] zur Darstellung gebracht wurde.

Martin Hüttinger, Dipl. Theol., ist Lehrer im Raum München. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt: »Paulus – ›angefüllt mit aller Ungerechtigkeit‹« in Heft 1/2000. Korrespondenz über die Herausgeber-/Bestelladresse (siehe Impressum).

32 Als Beispiel soll der fünfte rechte Seitenaltar im Marienmünster in Dießen am Ammersee (Oberbayern) genügen.

Sieghard Wilm

Tragische Ikonen

Auf der Suche nach einer Ikonographie schwuler Theologie bei John Kirby

IN EINEM Impulsreferat auf der fünften offenen Arbeitstagung »Schwule Theologie« in Mesum 1997 habe ich den Ort schwuler Theologie »zwischen Exodus und gelobtem Land« ausgemacht (s. WeSTh 1+2/98). Das Volk Israel murrt beim Auszug aus Ägypten. Noch sind die alten Bilder zu mächtig, um der Vision vom Gelobten Land Raum zu geben. Die Wüste, der bilderlose Zwischenort, wird zur flirrenden Projektionsfläche der Bilder, Leitbilder, die die Wirklichkeit bestimmen, mit deren Dämonie gerungen wird, die als Fata Morgana sich enttäuschend in Luft auflösen oder als Vision die Wanderer auf den Beinen halten. Wo noch keine neuen schönen Bilder vor Augen gemalt wurden, wird danach gehungert und gemurrt (vgl. Exodus 16,2). Dass der Mensch in Bildern denkt – vorsprachlich noch – und fühlt, wird am stärksten in seinen Träumen deutlich. Die eigenen Bilder spiegeln und brechen vielfach öffentliche, kollektive Bilder. Wie die eigenen Bilder niemals autark entstanden sind, etwa nur aus uns selbst heraus auftauchen und wieder abtauchen, so wenig mag es dem Einzelnen genügen, die eigenen Bilder für sich zu behalten. Der Mensch hat Lust am Schauen und daran, anderen vor Augen zu malen, was ihn glücklich macht, ihn beflügelt oder ihn niederdrückt und ängstigt.

Und selbst »den Teufel an die Wand zu malen« ist ein Weg, ihn zu besiegen. Indem ein Bild entsteht, weil es zugelassen wird, verschwindet ebendieses Bild, schafft Raum für ein neues. So stelle ich mir das Denken und Fühlen in Bildern eher als »Filmsequenz« vor: Die Bilder laufen. Erstarrten Bildern bleibt eigentlich nur die dramatische Entwicklung hin zum radikalen Bildersturz.

Wer ist John Kirby?

John Kirby wurde 1949 in Liverpool geboren. Neben zahlreichen Jobs arbeitete er unter anderem in einem katholischen Buchladen und in zahlreichen sozialen Einrichtungen. Für einige Jahre war er Assistent des Direktors von Mutter Theresas »Boys Town« in Calcutta. Erst 1982 begann der 33-Jährige mit einer künstleri-

schen Ausbildung, zunächst an der St. Martin's School of Art in London (1982–85), dann am The Royal College of Art in London (1986–88). In den 80er und 90er Jahren waren seine Werke in zahlreichen Einzel- und Gruppenausstellungen zu sehen. Angela Flowers Galerie verkauft seine Bilder recht gut – dennoch ist Kirby über Großbritannien hinaus bisher kaum bekannt. Die Botschaft seiner Bilder lohnt sich, von einem weiteren Kreis entdeckt zu werden. Das gilt umso mehr, wenn wir sein Werk aus der Perspektive kontextueller schwuler Theologie befragen. Kirbys Werk zeigt autobiographische Aspekte, seine religiöse Erziehung und seine schwule Identität treten in zahlreichen Bildern in eine spannungsvolle Wechselbeziehung zueinander. Das macht sein Werk so interessant für eine Ikonographie schwuler Theologie.

Kirbys Themen

Kirby ist ein privater, ein intimer Maler. Sein schonungsloser Blick auf seine Objekte, die oft aus dem Selbstportrait heraus entwickelt sind, ist vergleichbar mit Francis Bacon. Von diesem unterscheidet er sich allerdings deutlich darin, dass er seine Figuren nicht zerlegt, sondern mit einer Sorgfalt darstellt, die an Renaissancemalerei denken lässt. Die Oberfläche der Gesichter birgt traurige Geheimnisse. Die Sorgfalt und Harmonie der Bildkompositionen steht in Spannung zu den dargestellten menschlichen Tragödien: Die Unterdrückung der eigenen Gefühlswelt, Schuldgefühle, das Kindliche und das Erwachsene im Menschen und der Schmerz des Alleinseins sind Kirbys Themen. Wie der Realist Edward Hooper zeigt Kirby Figuren, die in ihren Orten merkwürdig isoliert sind. Mehere dargestellte Personen begegnen sich nicht im Bild, sondern schauen aneinander vorbei und den Berührungen fehlt die Innigkeit. Dazu bedient er sich eines Symbolschatzes, der sich in Variationen durch sein Werk zieht. Bei aller Tragik und Schwermut der Vereinzelung und Verletzlichkeit strahlen seine Figuren eine eigentümliche Würde aus, die an Heiligendarstellungen denken lässt.

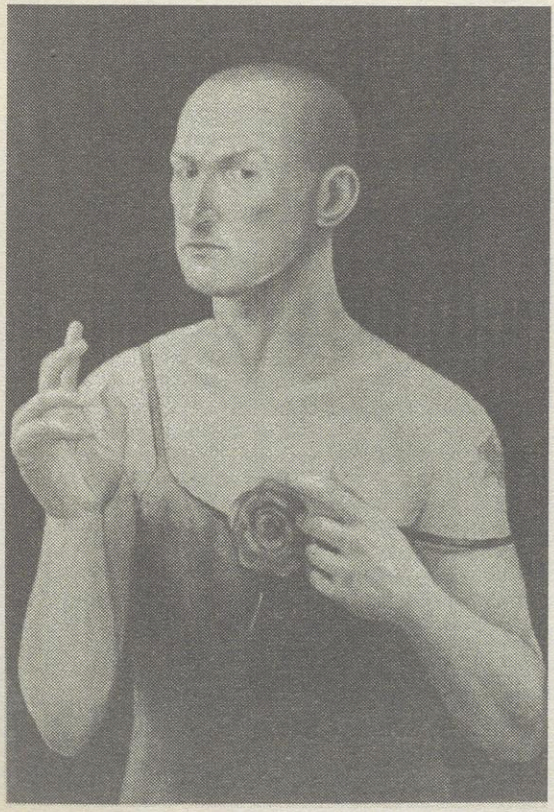
Ich möchte im folgenden drei Bilder von Kirby besprechen, die ich für eine Ikonographie schwuler Theologie besonders interessant finde.

Self Portrait (1987)

Das erste, was mich trifft, ist der Blick dieser Person. Streng aus dem Augenwinkel blickt mich ein Mann in den Vierzigern an. Das ist kein feines, aber doch verletzliches Gesicht. Die Nase ist kräftig, die Lippen sind geschlossen, der Schädel ist kahlrasiert. Ernst ist die Miene und bedeutungsvoll, ja würdig. Ein Blick auf die Hände zeigt, dass hier jemand eine unbedingte Botschaft mitzuteilen hat. Der rechte Unterarm ist gehoben und die Hand zum Zeichen aufgerichtet. Es ist die Geste des griechischen Weisen, der zur Rede anhebt und in die Symbolik der orthodoxen Christusikonen Eingang gefunden hat. Zeigefinger und Mittelfinger sind gekreuzt und deuten auf den Kreuzestod hin. Die ausgestreckten Finger der

linken Hand zeigen auf eine rote Rose, die an das blaue Trägerkleid (einen Damenunterrock?) geheftet ist. Dort, zwischen den männlichen Brüsten, wird die Herzgegend berührt. Der linke Träger des Kleides ist heruntergerutscht und lenkt den Blick auf ein Tattoo am Oberarm, eine blaue Taube.

Was den Betrachter befremdet, ist ein reifer Mann im Trägerkleid, der dem Klischee eines Transvestiten so gar nicht entsprechen will. Hier spielt niemand eine Rolle oder versteckt seine Männlichkeit unter Schminke, sondern ist selbstbewusst und echt, so wie er ist. Selbst der heruntergerutschte Träger des Kleides wirkt weder nachlässig, noch »anmachend« verspielt, sondern eher wie das ikonographisch festgelegte Attribut eines Heiligen. Die rote Rose lässt an Herz-Jesu-Ikonen denken und gibt dem Selbstportrait die Weihe des Allgemeingültigen und Transzendenten. Unweigerlich denke ich an Albrecht Dürers Selbstportrait von 1500, auf dem er sich als 28-Jähriger in christusgleichem Gestus dargestellt hat (Alte Pinakothek München). Dürer wollte seine gottgegebene Persönlichkeit, sein Subjektsein, zeigen. Dies geschieht ohne aufgesetzten Stolz, sondern aus unverstellter Würde heraus. Sich nicht produzierend, sondern göttlicher Gnade verdankend. Dieser transzendente Bezug verbindet Dürers Selbstportrait mit dem von Kirby.

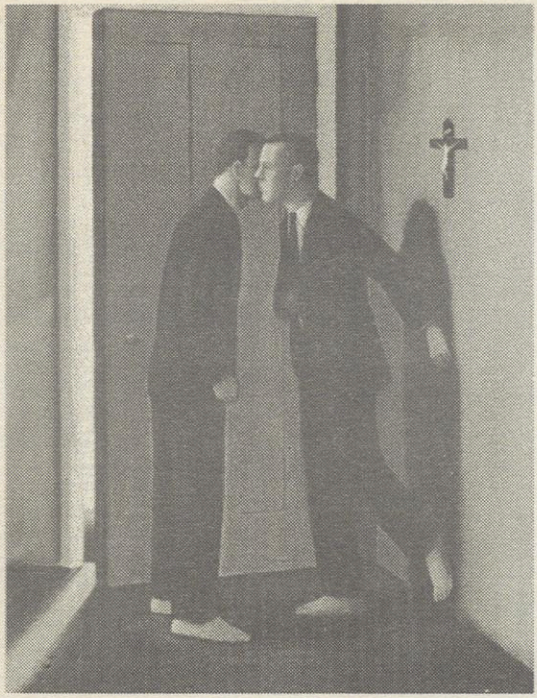


John Kirby, Self Portrait

The Blind (1990)

Ein Mann im schwarzen Anzug steht in einem undefinierten Raum. Der Kopf ist kahlgeschoren, die Augen sind wie bei einem Gesellschaftsspiel mit einem schwarzen Tuch verbunden. Ein großes Paar Engelsflügel ist ihm auf den Rücken geschnallt, wie einem Kind bei einem Krippenspiel. Die rechte Hand der Person streckt sich wie zum Gruß entgegen. Aber wen will sie begrüßen? Die Handfläche trägt ein Wundmal, wie es in Heiligenlegenden überliefert ist, etwa von Franz von Assisi. Die Wundmale Christi (Stigmata) gelten als Gnadenzeichen einer vollendeten *imitatio Christi*. Die linke Hand, ebenfalls mit Wundmal, stützt sich auf einen nackten Knaben, der wie eine Putte, ein kindlicher Engel, der Person als Begleiter gegeben ist. Die aufgestützte Hand greift in das Gesicht des Knaben, so dass auch diesem die Sicht genommen ist. Der kleine Begleiter umklammert das linke Bein des Mannes. Mein Deutungsversuch: Mann und Knabe – beide machen sich gegenseitig unfrei. Hier spielt ein Erwachsener eine Kinderrolle als Engel. Wer hat ihm die Rolle gegeben? Warum hat er sie angenommen? Was bringt ihn dazu, wie Christus werden zu wollen? Vielleicht will die Person blind sein, nicht sehen müssen mit den Augen eines Erwachsenen. Und doch ist es gerade der Erwachsene, der den Knaben unterdrückt, ihm die Sicht nimmt. Eigene triebhafte Anteile werden verdrängt. Und der Mann, der eigentlich Bote des Guten sein will, grüßt ins Leere, zahlt den Preis der Einsamkeit.

John Kirby, The Blind



John Kirby, The Kiss

The Kiss (1990)

Das Paar junger Männer ähnelt sich in seinen dunkelblauen Anzügen wie zwei Konfirmanden auf alten Fotos, man denkt auch an englische Schuluniformen. Sie stehen in einem grauen, nüchternen Raum vor einer Tür, die einen Spalt weit geöffnet ist und eine Ahnung von einer grünen Landschaft und Sonnenschein freigibt.

Die jungen Männer sind beide barfuß, ungeschützt, verletzlich, privat – in einem eher an ein Klassenzimmer erinnernden öffentlichen Raum. Wird hier jemand verabschiedet? Haben beide miteinander geschlafen und empfinden jetzt Scham? Ihre Bewegungen sind gehemmt, der linke wirkt steif, seine Hand ist zur Faust verkrampft. Der rechte wirkt ein wenig dynamischer, aber auch bei ihm kommt die Bewegung zum Stillstand – als sei er mit dem linken Fuß und linken Arm an der Wand festgeklebt, an den Schattenwurf des eigenen Körpers. Sein rechter Arm bleibt angewinkelt. Keine Umarmung geschieht, die Blicke der beiden treffen sich nicht, auch nicht die Lippen, wie man erwarten würde, denn immerhin ist das Bild mit »The Kiss« betitelt worden. Nur die Wangen der beiden jungen Männer scheinen sich zu berühren. Aber diese Berührung ist in ihrer Intensität enorm gesteigert, da sich die ganze Konzentration des Paares darauf richtet. Rechts an der Wand hängt ein Kruzifix, der Gekreuzigte schaut zu. Ein

Symbol der Allgegenwart religiöser Kontrolle? Oder Weihezeichen eines Moments gewagter Zärtlichkeit inmitten einer kontrollierten, gehemmten Umwelt? Die Tür ist einen Spalt offen – spannungsvolles Warten darauf, dass der Bann der Hemmung gebrochen wird und sich die Wirklichkeit der Liebe zeigen darf.

Ausblick

Mich haben die Bilder Kirbys sofort berührt. Zeigte ich sie Freunden, so kam häufig die Reaktion: Das ist aber traurig, da lacht ja niemand, alles ist so bedrükkend. Kirbys Werk liefert keine Glanzbilder der Oberfläche, es führt in die Tiefe der Psychogramme. Er zeigt ungeschminkt die Seite der Verletzlichkeit des schwulen Mannes im Kampf mit seinen Gefühlen und den Mächten, die diese im Namen der Religion und der Konvention kontrollieren wollen. Aber Kirby bleibt nicht bei einer Gegnerschaft zum Religiösen stehen. Ebensowenig eignet er sich religiöse Motive durch Verkitschung an, wie dies Pierre und Gilles mit ihrem fotografischen Werk tun. Kirby arbeitet vielmehr stilbewusst mit tradierter christlicher Ikonographie und stellt seine Figuren schwuler Männer, vom Selbstportrait abgeleitet, inmitten diese Tradition. Dadurch verleiht er ihnen bei aller Tragik und Einsamkeit eine gottgegebene Würde.

Kirby malt das Unerlöste, er lässt zu, all dies zu zeigen und findet gerade darin einen Weg der Bearbeitung und Überwindung. Der tragische Schwule ist des Bildes wert und würdig. Natürlich provozieren diese Bilder zur Suche neuer Bilder, die nicht tragisch, sondern lebensfroh sind. Aber vielleicht brauchen wir diese Bilder gerade, um das tiefe, befreite Lachen, das wir auf ihnen vermissen, zu suchen.

Literaturhinweis

Lucie-Smith, Edward: John Kirby. The Company of Strangers. Mainstream Publishing, Edinburgh and London 1994.

John Kirby wird durch die Gallerie Angela Flowers, Flowers East, 199/205 Richmond Road, London E8 3NJ vertreten.

Sieghard Wilm ist evangelischer Pastor und Publizist in Hamburg. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt »Segen an der Schwelle des Lebens« in Heft 2/1999. Korrespondenzadresse: Nobistor 38, D-22767 Hamburg.

Christoph Nobs

Christus und sein Freund

Eine schwule Ikonenmeditation

GLEICH zwei Augenpaare schauen direkt in meine Augen. Sie ziehen mich in ihren Bann und »machen mich an«. Ohne auch nur einen Monment zu warten, haben sie Kontakt mit mir gemacht. Es sind zwei Männer. Ihre Augen und Gesichter fallen auf und strahlen mit leuchtenden Augen. Es sind freundliche Gesichter, ernst-heiter und durchaus sinnlich. Beide mit bart, der eine gediegen-männlich, der andere jugendlich -fraulich mit langer haartracht. Dieser hat dem andern seinen Arm über die Schulter gelgt und sagt damit »Er ist mein Freund«, der andere deutet mit dem Zeigefinger auf den ersten und sagt mir »Der da ist mir wichtig«. Noch immer schaut mich das Freundespaar an. Längst schon haben sie mich in ihre »freundesdynamik« hineingenommen. Die Einladung ist eindeutig: »Sei du der Dritte im Bunde«, mach mit in unserem »Dreier«.

Einer dieser beiden Freunde ist Jesus Christus. In seiner Linken hält er die Bibel, die Botschaft vom Gott des Lebens. Neben ihm steht auf Griechisch ge-

schrieben »Soter«: Retter, heiland. Der andere Freund ist Menas, der Abt des Klosters Bawit, ein Martyr, Christuszeuge, unter Kaiser Diokletian. Auch Menas hält eine Schriftrolle in der Hand, auch er ist Botschafter, er legt Zeugnis ab vom Zeugnis Jesu. Jesus und sein Zeuge in freundschaftlicher Umarmung, in gemeinsamer Geschichte, beide zeugen vom Gott des Lebens, beide laden mich ein, sich ihnen anzuschließen: einzutreten in ihren Freundesbund, der in Gott wurzelt und ihn offenbart.

»Freundschaft mit Jesus« – für viele schwule Christen ein zentraler Inhalt ihres Glaubens. Ein Kirchenlied singt intim: »Jesus, bleib in meinem Leben, Weggefährte, bester Freund. Ich will gehn auf Deinen Wegen, alles tun, was uns vereint.« Ein weiteres: »O Jesu, all mein Leben bist Du«. Als schwuler Christ werde ich meine (Glaubens-) Bezeihung zu Jesus schwul gestalten und erleben. Die mystische frezundschaft mit Jesus wird sich in schwul-erotischen Sprachspielen und Interpretationsmodellen ausdrücken. Jesus wird mein schwuler, liebster und »bester Freund«. Körperlich-sinnenhaft-mystisch nähere ich mich ihm an, in der Umamung, dem Kuss, dem Ruhen an seiner Seite: »Johannes-Minne«. Meine schwule Erfahrungswelt kann ich hier »einklicken«, indem ich sie religiös erlebe: Das Umarmen, Küssen, Ruhen mit meinem Liebsten – oder in der Sauna mit »irgendeinem« – kann zu einer Jesuserfahrung werden, einem Gotteserlebnis. So inkarnieren sich Gott und jesus schwul. So transzendiert meine schwule Existenz ins Göttliche. In klassischer Weise vermittelt Jesus Christus Gott und Mensch, diesmal in der Schöpfungsvariante »schwul«: Und siehe, es war sehr gut, was Gott gemacht hatte. Und Gott segnete es.

Mich hat diese Ikone seit der ersten Begegnung mit ihr in Taizé fasziniert und beschäftigt. Ich wusste nicht, was es letztlich war, was mich da so sehr ansprach. Jedenfalls war ich sehr glücklich, als mir ein Freund eine Reproduktion schenkte. Sie hat mich seither begleitet in guten und in bösen Tagen. Ich habe in ihr Trost gefunden und Hoffnung geschöpft. So ist ein Stück Erfahrungsgeschichte entstanden, die Ikone hat »gewirkt« und ich mit ihr. Später habe ich weitere Reproduktionen in Gebetsecken mehrerer meiner schwulen Freunde gesehen. Offensichtlich wirkt sie auf uns Schwule besonders anziehend. Das wird kaum zufällig so sein, sondern muss an ihrer Fom und ihrem Inhalt liegen. Den geneigten Leser lade ich ein, sich selber »als Dritter im Bunde« in die Dynamik der beiden Freunde hinein zu begeben und Erfahrungen entstehen zu lassen ...

Die Originalikone stammt aus dem 6. Jahrhundert und befindet sich im koptischen Museum in Kairo.

Christoph Nobs ist Mitglied der Bethlehem Mission Immensee (SMB) und katholischer Priester. Er arbeitet im Bereich Menschenrechte und Pfarrei in Kolumbien. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt »Praxisnahe Tagträu,erei zur homosexuellen Eheschließung« in Heft 4/1999. Korrespondenzadresse: AA 220, Tumaco Nariño, Kolumbien, E-Mail: nobsito@Latinmail.com

Thomas Wagner

Ein Blick auf die schwule Ikonostase

Theologische Überlegungen zu schwulen Ikonen im religiösen Bereich

STELLEN Sie sich vor, Sie stehen vor einer Ikonostase, einer Ikonenwand, wie sie in orthodoxen Kirchen den Kirchenraum vom Altarraum trennt. Auf dieser Bilderwand finden sich Ikonen zu verschiedenen Themen. Und einige dieser Bilder können auch im homosexuellen Kontext verstanden werden. Höchst unwahrscheinlich, werden Sie sagen, zumindest in orthodoxen Kirchen. Dagegen gibt es in der katholischen Tradition durchaus Bilder, die zumindest als Chiffre homosexueller Inhalte dienten – und dienen. Sie hier wieder neu zu entdecken bzw. als solche zu benamen, ist ein wesentliches Moment dieses Vortrages.[1]

1. Ikone: Zwischen Kultbild und Bilderverbot

Ich möchte mit einem Text beginnen, der in der Verfolgung der Homosexuellen durch die Kirchen bis heute eine wesentliche Rolle gespielt hat. Es ist der Brief des Paulus an die Römer, 1. Kapitel, Verse 18–32. Die Verse 26 und 27 setze ich als bekannt voraus, möchte daher nur den Beginn des Kapitels zitieren:

»Der Zorn Gottes wird vom Himmel herab offenbart wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldbar. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt. Sie verfielen in ihrem Denken der Nichtigkeit, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert. Sie behaupteten, weise zu sein, und wurden zu Toren. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen und fliegende, vierfüßige und kriechende Tiere darstellten ...« (Röm 1,18–23)[2]

1 Grundlage der Ausführungen ist ein Vortrag zum 7. Siegener Kolloquium Homosexualität und Literatur »Ikonen des Begehrens« am 12. Oktober 1995

2 Hier zitiert nach dem Text der Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.

Dies nun bedeutet, dass z.B. die klassischen schwulen Ikonen wie der heilige Sebastian eben nicht nur die Legende des Heiligen darstellen, sondern auch das Andere: die Sehnsucht nach dem nackten männlichen Körper z.B. Wir kommen noch dazu. In einer Zeit, in der Homosexualität sich als »Liebe, die ihren Namen nicht zu nennen wagt«[9] oder noch schlimmer als »Stumme Sünde«[10] verstanden wird, konnten solche religiösen Bilder zugleich Chiffren für homosexuelle Inhalte sein. Sie gaben die gesellschaftlich akzeptierte Legitimation zur Darstellung männlicher Freundschaften, wie noch zu zeigen sein wird.

Zugleich deutet aber der Römerbrief noch etwas an, was alte jüdische Tradition ist: das Bilderverbot. Ich möchte dieses Thema nur kurz andeuten und hier darauf verweisen, dass wohl Danielle Regnault in ihrem Vortrag am Freitag »Der Gang durch den Spiegel. Das Bilderverbot in der lesbischen Kultur«[11] mehr darüber sagen wird. Das Verbot von Gottes- und Götterbildern (Ex 20,4 u. 23; Ex 34,17; Lev 26,1) und von Bildern generell (Ex 20,4 und Par. Dtn 5,8) ist im Alten Testament grundgelegt und wird letztlich im Brief des Paulus an die Römer wieder aufgegriffen.[12]

Paulus weist auf die Gefahr hin, dass Bilder von Gott selber zum Gott werden. Noch deutlicher macht dies das 14. Kapitel aus dem Weisheitsbuch. Zugleich lässt diese Überlegung noch weitere Gedanken zu: Ist dieser Römerbrieftext, gerade vor dem Hintergrund seiner dauernden Nutzung gegen die Homosexuellen, nicht zugleich eine klare Absage an alle Versuche, das Klischee (Druck- und/oder Zerrbild) vom Homosexuellen auszuführen und zu fixieren. Es gibt nicht *den* Homosexuellen (und vice versa: *den* Heterosexuellen.) Jedes Bild, das wir

meisten auf der Tagung gehaltenen Vorträge jetzt greifbar in dem Band: Gerhard Härle/ Wolfgang Popp/Annette Runte (Hrsg.): Ikonen des Begehrens. Bildsprachen der männlichen und weiblichen Homosexualität in Literatur und Kunst, Stuttgart 1997.

9 Stehende Redewendung nach der letzten Zeile eines Gedichtes von Lord Alfred Douglas, des Geliebten von Oscar Wilde. Das Gedicht hat den Titel »Two Loves« – »Zwei Lieben«. Die letzte Zeile lautet in der englischen Originalfassung: »I am the Love that dare not speak its name.« In der Übersetzung von Doris Plattner und Michael Lim: »Ich bin die Liebe, die ihren Namen nicht zu nennen wagt. «(s. dazu: Cécile Beurdeley: L'amour bleu, Köln 1977, S. 190 (englischer Text) und S. 302 (deutscher Text). S. auch: J. Z. Eglinton: Griechische Liebe, Hamburg 1967, S. 450–452. – Dagegen die Aufforderung im Titel des schwulen Gebetbuches der katholischen Theologin Dr. Elizabeth Stuart: »Daring to speak Love's Name« (London 1992). Deutsch in der Übers. von Michael Weiße: »Wage, den Namen der Liebe auszusprechen.« (Kopierte Übersetzung von Teilen des Stuart-Buches für den AK »Homosexualität und alt-kath. Kirche«, Düsseldorf 1995.) – John Henry Mackay, der schottisch-deutsche Autor (1864–1933), schrieb unter dem Pseudonym »Sagitta« über die verschiedenen Formen der Homosexualität die »Bücher der namenlosen Liebe« (1905–1926).

10 S. Brigitte Spreitzer: Die Stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter mit einem Textanhang (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Nr. 498), Göppingen 1988.

11 S. Programmheft a. a. O., Anm. 8, S. 59–60.

12 Vgl. hierzu den Artikel »Bild« von Paul van Imschott in: Herbert Haag(Hrsg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln u.a. 1968, Sp. 246–247.

In unserem thematischen Zusammenhang ist der letzte Satz von Interesse. Die Bilder, von denen der Text spricht, sind »Kultbilder«[3]. Und das griechische Wort, das sich hier findet, ist »eikon«[4], von dem das Wort »Ikone« herkommt. Es meint sowohl »Bild, Abbild«, als auch »Bildsäule, Gemälde, Ebenbild, Vergleich, Gleichnis und Vorstellung«[5]. Auch ist zu bedenken, wie der Römerbrieftext in Bezug zu der alttestamentlichen Parallele im Weisheitsbuch in dessen 13. und 14. Kapitel zu verstehen ist.[6]

Der Begriff »Kultbild« trifft etwas von dem, was als »schwule Ikone« verstanden wird. Innerhalb der schwulen Szene sind solche Bilder tradiert worden. Sie bekommen so einen fast rituellen Stellenwert. Wie ja auch die Ikonenmalerei in den Kirchen der Orthodoxie ganz bestimmten Regeln folgt, von der Wahl der Motive über die Art der Darstellung bis zu den Materialien, mit denen die Bilder gestaltet werden.[7] Dasselbe gilt auch für das Bildprogramm auf der Ikonostase, der Ikonenwand, die den Altarbereich in den orthodoxen Kirchen vom Rest der Kirche abtrennt.

Gehen wir von dieser Definition als Vorgabe aus, so zeigt schon das Vortragsprogramm dieser Tage, welche Ikonen an einer lesbisch-schwulen Ikonostase zu finden wären. Ich möchte an dieser Stelle auf einige Sätze von Gerhard Härle und Wolfgang Popp zurückgreifen: »Als Ikonen lassen sich dabei jene Bilder bezeichnen, denen ein personal gefasster typologischer und deiktischer Charakter zukommt. Sie wirken als Chiffren, die in personifizierter Form über sich selbst hinausweisen auf eine Erlebenswirklichkeit hin, die gerade im Zusammenhang mit einer unterdrückten, kriminalisierten und pathologisierten Lebensweise, die die Homosexualität in der mitteleuropäischen Geschichte grundsätzlich ist, utopisch und realitätskritisch wirkt. Anders gesagt: Ikonen verweisen auf das Andere der erlebten Realität, und sie verweisen darauf in Bildern und Gestalten, denen eine Geschichte, eine Realität – und seien sie fiktional – zugewiesen werden können. Insofern repräsentieren Ikonen das ungelebte Leben, sie repräsentieren ein Begehren, das keine andere »Eigentlichkeit« kennt.«[8]

3 S. »Ikone« in: Duden, Band 5, Fremdwörterbuch, Mannheim u.a. 4. Aufl. 1982, S. 329.

4 Hier nach: Eberhard Nestle/Erwin Nestle/Kurt Aland: Novum Testamentum Graece et Latine, Das Neue Testament in Griechisch und Lateinisch, Stuttgart, 3. Aufl. 1994., S. 410.

5 Hermann Menge: Langenscheidts Taschenwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache, 1. Teil: Griechisch-Deutsch, Berlin/München/Zürich, 30. Aufl. 1964, S. 130: »eikon«

6 Vgl. Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. VI/1), Römer 1–5, Zürich u.a. 1978, S. 106–110.

7 Vgl. Nikolai Lochner, Art. »Ikonenmalerei« in: Lexikon für Theologie und Kirche, 5. Band, Freiburg, 2. Aufl. 1960, Sp. 618–619.

8 Gerhard Härle/Wolfgang Popp: Einige Gedanken zu diesem Kolloquium, in: Ikonen des Begehrens. Programmheft zum 7. Siegener Kolloquium Homosexualität und Literatur, Siegen 1995, S. 6. – Außer einigen Referaten, die schon in der Zeitschrift »Forum Homosexualität und Literatur« (Heft 25 und 26 / 1996) veröffentlicht wurden, sind die

von jemandem machen, legt ihn darauf fest und zeigt somit nur einen Bruchteil von ihm selber. Und diese Bilder haben, wenn sie erstellt werden, die Gefahr in sich, sich zu verselbstständigen. Und somit sind Bild und Abgebildeter nicht mehr identisch. Diese Identität mag nur der Künstler des Bildwerkes kurz erfasst haben. Ansonsten ist die Beziehung zwischen Bild und Abgebildetem problematisch.[13]

2. David und Jonathan – das klassische Freundespaar

Ein erstes Bild, das immer wieder von Schwulen in der Kirche zu ihrer Identitätsfindung herangezogen wurde und wird – so z.B. durch Elmar Kraushaar in seinen schwulen Listen[14] – ist das der Freundschaft des späteren König David mit Jonathan, dem Sohn von König Saul. Es gründet in der alttestamentlichen Erzählung, wie sie in den beiden Samuelbüchern nachzulesen ist. David, der Hirtenjunge, kommt als vorherbestimmter künftiger König Israels an den Hof König Sauls, vertreibt ihm durch sein Saitenspiel die Depressionen. Kurz nach Davids Sieg über Goliath schließt er mit Sauls Sohn Jonathan eine tiefe Freundschaft (1 Sam 18,1–4). Sie kommt vor allem zum Tragen, als es zwischen Saul und David zu Spannungen kommt. Erst vermittelt Jonathan (1 Sam 19,4–7), dann steht er David bei (1 Sam 20,1–42). Im Kampf gegen die Philister fallen schließlich Saul und seine Söhne. So beginnt das 2. Samuelbuch im 1. Kapitel mit dem Bericht über Sauls Tod und Davids Klage über die Toten, über Saul und Jonathan. Hierbei sind die Worte Davids über Jonathan in Vers 26 die meistzitierten. In der Einheitsübersetzung liest es sich so:

> » Weh ist mir um dich, mein Bruder Jonathan.
> Du warst mir sehr lieb.
> Wunderbarer war deine Liebe für mich
> als die Liebe der Frauen.«[15]

In der Übersetzung von Martin Buber lautet dieser Text:

> » Bang ist mir um dich,
> mein Bruder Jonatan!
> gefreundet warst du mir sehr,
> wundersam war mir deine Liebe
> über Liebe der Fraun.«[16]

13 S. hierzu auch Birgit Bosold: Ikonen. Einige Überlegungen zum Bilderverbot., in: Überschriften (Aus Bildern und Büchern), hrsg. v. Andrea Sick u.a., Frauenkulturhaus TheaLit, Bremen 1994, S. 71–81; zu Römer 1. s. S. 74–76.

14 Elmar Kraushaar: Schwule Listen. Namen, Daten und Geschichten, Reinbek 1994, S. 196, Liste 83 »Schwul zu sein bedarf es wenig. 22 gekrönte Häupter«. nennt als zweiten »David, König von Israel (1035–960 v. Chr.)« und als dritten »Jonathan, Kronprinz von Israel (1045–1013 v. Chr.)«.

15 Einheitsübersetzung, a. a. O., s. Anm. 2.

16 Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 2. Bd., Bücher der Geschichte, Heidelberg 7. Aufl. 1979, S. 249.

Schon die Auslegung dieser Stelle ist bis heute strittig. Ist es nun eine homoerotische Erzählung oder ist es nur die Darstellung einer sehr tiefen – mehr geistigen – Männerfreundschaft?

Schon die Namen der beiden Freunde können da weiterhelfen. »David« heißt soviel wie »Geliebter«, vielleicht auch »Vaterbruder«.[17] Der Berliner Kunsthistoriker Andreas Sternweiler verweist in seiner Dissertation auf weitere Bedeutungen des hebräischen Wortes »David« als »Freund« und »Liebling«.[18] Und »Jonathan« heißt im Hebräischen »Jahwe hat gegeben«.[19] Hier deutet sich eine sehr tiefe Freundschaft an.

Es ist hier kaum möglich, die verschiedenen Positionen über die Beziehung zwischen David und Jonathan darzustellen. Im Wesentlichen geht es um die Frage, wie das hier benutzte hebräische Wort für »Liebe«, nämlich »ahabah«, zu verstehen ist. Während nach Eglinton das Wort »immer einen sinnlichen Unterton hat und gewöhnlich im heterosexuellen Sinne gebraucht wird«[20], und entsprechend Autoren wie Tom Horner[21] und John Boswell[22] diese Verbindung durchaus erotisch verstehen – Boswell verweist auch auf den »Bund«, den David und Jonathan schließen, der einem Ehevertrag ähnlich sei – gibt es auch andere Sichten. So führt Herman van de Spijker in seiner grundlegenden Arbeit »Die gleichgeschlechtliche Zuneigung« 1968 aus: »Diese Freundschaft ist ein Gipfelpunkt der mann-männlichen Liebe. Man soll aber Grenzen zwischen Freundschaft und Homophilie ziehen. Freundschaft ist keine Homophilie, die mehr oder weniger gut sublimiert ist.[23] Aus der Heiligen Schrift können wir nicht folgern, dass die Liebe zwischen dem Sohne Sauls und David invertiert war und aus einer homotropen Kondition entstanden ist.«[24] Van de Spijker zählt diesen alttestamentlichen Text zu den »scheinbar einschlägigen Texten im Alten Testament«, während Wunibald Müller in seiner umfangreichen Dissertation 1986 dies unter

17 Vgl. Arie van den Born, Artikel »David« in: Herbert Haag (Hrsg.), Bibel-Lexikon, a. a. O., s. Anm. 12, Sp. 316–318.

18 Andreas Sternweiler: Die Lust der Götter. Homosexualität in der italienischen Kunst. Von Donatello zu Caravaggio, Berlin 1993, S. 89.

19 S. Arie van den Born, Artikel »Jonathan« in: Herbert Haag (Hrsg.), Bibel-Lexikon, a. a. O., s. Anm. 12, Sp. 878.

20 Siehe J. Z. Eglinton: Griechische Liebe, a. a. O., s. Anm. 9, S. 72.

21 Tom Horner, Jonathan Loved David. Homosexuality in Biblical Times, Philadelphia 1978, S. 26–39.

22 John Boswell: Same-Sex Unions. in premodern Europe, New York 1994, S. 135–137

23 Hier verweist van de Spijker auf den französischen Psychologen Ignace Lepp (1909–1966) und dessen Buch »Von Wesen und Wert der Freundschaft«, Würzburg 1965, S. 75–76 (später Taschenbuch Herderbücherei, Psychologie der Freundschaft, Freiburg 2. Aufl. 1973) und auf ein älteres Buch von S. Placzek »Freundschaft und Sexualität«, Berlin/Köln 6. Aufl. 1927, S. 154–163.

24 Herman van de Spijker: Die gleichgeschlechtliche Zuneigung. Homotropie: Homosexualität, Homoerotik, Homophilie – und die katholische Moraltheologie, Olten/Freiburg i. Brsg. 1968, S. 90–91 und Anm. 93–95, S. 250–251.

dem Punkt »Andere biblische Stellen, die möglicherweise einen Bezug zur Homosexualität haben«[25] anführt und nur kurz schreibt: »Versuche, aus der Freundschaft zwischen David und Jonathan (vgl. 1 Sam 18–20; 2 Sam 1) oder zwischen Rut und Noemi (vgl. Rut 1,16) eine homosexuelle Beziehung zu konstruieren und damit gar eine mögliche positive Einstellung des Alten Testamentes zu homosexuellem Verhalten zu begründen, halten einer kritischen Untersuchung nicht stand.«[26] 1988 findet Müller dann etwas differenziertere Worte »Wenn man die Aussagen in Sam 1,26 über Davids Liebe zu Jonathan, die für David wunderbarer ist als die Liebe der Frau, m.E. auch nicht sexuell, im Sinne von genitaler Sexualität, verstehen kann, so sind sie dennoch für das Thema Homosexualität wichtig, da darin etwas von der Tiefe einer Männerfreundschaft zum Ausdruck kommt, der man erotische Komponenten nicht gänzlich absprechen kann, auch gar nicht sollte. Hier wird eine Seite von Beziehungen unter Männern angesprochen, die auch für viele homosexuelle Beziehungen in Anspruch genommen werden dürfte und die weit näher an das herankommt, was ich unter einer ganzheitlichen homosexuellen Beziehung verstehe, als alles andere, was aus biblischer Sicht tatsächlich oder angeblich zum Thema Homosexualität gesagt wird.«[27]

Dagegen nun in einem neueren Aufsatz die Exegeten Silvia Schroer und Thomas Staubli. Sie schreiben gleich zu Anfang: »Die Beziehung zwischen David und Jonatan war eine homoerotische und sehr wahrscheinlich auch homosexuelle Beziehung.«[28] Und sie begründen das mit den Texten, die diese Freundschaft beschreiben, die sie mit anderen erotischen Texten vergleichen. So z.B. mit Texten aus dem Hohelied des Ersten Testaments, dessen erotischer Inhalt erst in unseren Tagen wieder entdeckt wurde. Vor allem auch die Reaktion von König Saul auf die unverbrüchliche Freundschaft seines Sohnes Jonatan mit David scheint dies anzudeuten. In der Übersetzung von Schroer und Staubli lautet 1. Sam 20,30:

25 Wunibald Müller: Homosexualität – eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge, Mainz 1986, S. 70.

26 Müller führt hierzu zwei Bücher an: D. S. Bailey: Homosexuality and the Western Christian Tradition, London 1955, S. 56 ff.; J. A. Thompson: The Significance of the Verb Love in the David-Jonathan Narratives, in 1 Samuel, in: Vetus Testamentum 24 (1974), S. 335–338.

27 Wunibald Müller: Homosexuelle Menschen, Mainz 1988, S. 96. Hier ähnlich ganz aktuell: Jens Weizer: Vom anderen Ufer. Schwule fordern Heimat in der Kirche, Düsseldorf 1995, S. 190–193. Er beginnt: »Die biblisch bezeugte Freundschaft von David und Jonathan war (im historischen Sinne) keine schwule Beziehung. Dennoch war sie vielleicht in gewisser Weise auf dem Weg hierhin. Immerhin wird diese Männerfreundschaft ja in sehr intensiven Farben gemalt.«

28 Silvia Schroer/Thomas Staubli: Saul, David und Jonatan – eine Dreiecksgeschichte? Ein Beitrag zum Thema »Homosexualität im Ersten Testament«, in: Bibel und Kirche, Nr. 1/1996. Vgl. dazu den Artikel von Helmut Ruppel: »David und Jonathan« in: Die Kirche, Nr. 10, 9. 3. 1997,

»Da entbrannte der Zorn Sauls über Jonatan, und er sagte zu ihm: Du Sohn einer Zuchtvergessenen, ich weiß genau, dass du mit dem Sohn Isais liiert bist zu deiner Schande und zur Schande der Blöße deiner Mutter.«

Schroer und Staubli verweisen auf solche Freundespaare in Ägypten und in der Umgebung Israels.

Oft wird das Paar David-Jonathan mit anderen Männerpaaren der Antike verglichen, so mit den griechischen Helden Achill-Patroklos in der »Ilias« und mit dem Paar Gilgamesch und Enkidu aus dem wesentlich älteren Gilgamesch-Epos Mesopotamiens. Gerade die Totenklage von Gilgamesch über den toten Freund Enkidu ähnelt in manchem der Klage Davids über Jonathan.[29] Sie dürfte nach Ansicht von Schoer und Staubli doch eher Vorbild für die Schilderung der Beziehung zwischen David und Jonathan gewesen sein. Außerdem vermuten sie, dass auch bei den Philistern »im Rahmen der mediterranen Homoerotik Männerbeziehungen kultiviert« wurden.

Eine ähnliche Sicht zeigt Mirko Peisert in seinem Aufsatz: »David und Jonatan: ›Verheimlichte Liebe‹«[30]. Dabei führt er nur einen Bruchteil der hier im Folgenden eingearbeiteten Literatur an, erwähnt auch nicht den Artikel von Schroer und Staubli, obwohl er fast alle ihre Argumente ebenfalls benutzt, einschließlich der Hinweise auf das Gilgamensch-Epos und das Grab eines Freundesgrabes, nämlich von Nianchchnum und Chnumhotep.

Die Erinnerung an diese Freundschaft zwischen David und Jonathan hat in der Literaturgeschichte einen wichtigen Platz. Sie findet sich in den Ausführungen über »geistliche Freundschaft«, so bei dem schottischen Abt Aelred von Rieval im 12. Jh.[31] und Petrus Abelardus[32]. 1688 wurde im Pariser Jesuitenkolleg von Kindern die Oper »David et Jonathan« von Marc Antoine Charpentier aufgeführt, fünfzig Jahre später schreibt Georg Friedrich Händel ein Oratorium »Saul« nach einem Libretto von Charles Jennens. Beide Werke lassen die Klage Davids über Jonathan deutlich erotische Züge haben.[33]

In deutscher Sprache schuf der Dichter Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803) zu diesem Thema das biblische Drama »Salomo« (1764). In ihm beweinen

29 Albert Schott/Wolfram von Soden: Das Gilgamesch-Epos, Stuttgart 1958/1974, S. 65–67. Vgl. auch: Victoria Brockhoff/Hermann Lauboeck: Als die Götter noch mit den Menschen sprachen. Gilgamesch und Enkidu, Freiburg 1981, S. 122–123.

30 Mirko Peisert: David und Jonatan: »Verheimlichte Liebe«, in: WeSTh 4 (1997), S.96–111. Vgl. zum Ganzen auch: John Boswell. Same-Sex Unions a.a.O, Anm. 22, S.135–137.

31 Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, Trier 1978, S. 88–91.

32 Zitiert bei: John Boswell: Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century, Chicago/London 1980, S. 238–239 mit weiteren Hinweisen., ebenso ders.: Same-Sex Unions, a. a. O., s. Anm. 22, S. 182.

33 Vgl. Dominique Fernandez: Der Raub des Ganymed. Eine Kulturgeschichte der Homosexualität, Freiburg 1992, S. 204–205.

in einer Szene zwei Stimmen den toten Jonathan und preisen die Freundschaft zwischen David und Jonathan als unsterblich.[34] 1861 dachte Friedrich Hebbel an eine Trilogie »König David und sein Haus«, deren erster Teil »Saul und David« heißen sollte.[35] Bei Rainer Maria Rilke findet sich in »Der neuen Gedichte anderer Teil« von 1908 folgender Text:

»KLAGE UM JONATHAN

ACH sind auch Könige nicht von Bestand
und dürfen hingehn wie gemeine Dinge,
obwohl ihr Druck wie der der Siegelringe
sich widerbildet in das weiche Land.

Wie aber konntest du, so angefangen
mit deines Herzens Initial,
aufhören plötzlich: Wärme meiner Wangen.
O daß dich einer noch einmal
erzeugte, wenn sein Samen in ihm glänzt.

Irgend ein Fremder sollte dich zerstören,
und der dir innig war, ist nichts dabei
und muß sich halten und die Botschaft hören;
wie wunde Tiere auf dem Lager löhren,
möcht ich mich legen mit Geschrei:

denn da und da, an meinen scheusten Orten,
bist du mir ausgerissen wie das Haar,
das in den Achselhöhlen wächst und dorten,
wo ich ein Spiel für Frauen war,

bevor du meine dort verfitzten Sinne
aufsträhntest wie man einen Knaul entflicht;
da sah ich auf und wurde deiner inne: –
Jetzt aber gehst du mir aus dem Gesicht.«[36]

Mehrere schwule Autoren nahmen sich des Stoffes an: So plante schon August Graf von Platen (1790–1835) ein Drama zum Thema »David und Jonathan«. In

34 Vgl. hierzu: Hermann Hakel (Hrsg.): Die Bibel in deutschen Gedichten, München 1968, S. 152–153 findet sich ein Abdruck von dieser Szene.

35 August Graf von Platens sämtliche Werke in zwölf Bänden, Historisch-kritische Ausgabe mit Einschluß des handschriftlichen Nachlasses hrsg. von Max Koch u. Erich Petzet, 10. Bd, Dramen. Zweiter Teil, Leipzig 18 , S. 358.

36 Rainer Maria Rilke: Die Gedichte, Frankfurt/M. 7. Aufl. 1995, S. 508–509.

seinem Tagebuch findet sich unter dem 1. Januar 1822 der Eintrag: »Bei meiner Bibellektüre, die ich immer des Nachts im Bette halte, fiel mir abermals die Geschichte Davids und Jonathans auf, welche als Drama zu bearbeiten, mir schon in früheren Jahren vorschwebte. ›David und Jonathan‹ und ›Der Graf von Savoyen‹, wenn würdig ausgeführt, wären eine würdige Aufgabe für dies angehende Jahr. An ›David und Jonathan‹ jedoch hindert mich ein Gelübde, und ich bin auch gerne verhindert. Durch ein Wiedersehen Bülows, das mich davon befreit, kann ich auch für einen solchen Stoff wahrhaft Leben und Liebe schöpfen.« Im zweiten Verzeichnis der Dramenstoffe um 1830 wird als Nr. 5 »David und Saul« angegeben.[37] Zwei entsprechende Gedichtfassungen »David an Saul« von 1811 und »Saul und David« von 1813 greifen das biblische Motiv schon auf.[38]

Im Rahmen der im 19. Jahrhundert stark verbreiteten Freundschaftsliteratur[39] taucht nicht nur häufig der Hinweis auf David und Jonathan auf, sondern es wurden wie bei Platen Dramen avisiert, so Bernhard Rudolf Abeken am 13. XI. 1823 in einem Brief an Immermann. Paul Heyse greift das Thema dann 1882 in seiner Novelle »David und Jonathan« auf[40], mit der er seinen Novellenzyklus »Buch der Freundschaft« beginnt. Darin wird der biblische Stoff auf die damalige Zeit adaptiert. Jonathan, ein 25-jähriger Ingenieur, der zurückgezogen und grüblerisch lebt und ständig Platen-Texte liest, sucht seinen David. Und scheint ihn in dem bei einem Selbstmordversuch geretteten jungen Dichter Eduard zu finden. Doch geht die Sache nicht glücklich aus: Hans (Jonathan), der Ingenieur, merkt, dass sein Freund Kontakt zu jungen Frauen sucht. Schließlich verliebt er sich selbst in eine. Es kommt zu einem Intrigenspiel: Hans vermutet, seine Freundin habe Interesse an Eduard. Dieser verführt schließlich Gesine, die dann ein Kind hervorbringt, das nicht lange lebt. Hans Jonathan wird krank, zitiert im Fieberwahn Platen-Verse. Nach seiner Genesung geht er dann zu Gesine, um ihr einen Heiratsantrag zu machen.

Auch eine Frau greift diesen Stoff zu Beginn dieses Jahrhunderts auf: Else Lasker-Schüler (1869–1945). In ihren »Hebräischen Balladen«, in Berlin 1913 erschienen, finden sich zwei Gedichte mit der Überschrift »David und Jonathan«.[41] Die jüdische Schriftstellerin greift hier in diesen Balladen Themen der jüdischen Bibel auf. Ich zitiere sie hier nach einer Werkausgabe von 1951[42]:

37 S. Anm. 35.

38 August Graf von Platens sämtliche Werke in zwölf Bänden, Hrsg. Max Koch/Erich Petzet, IV.–VI. Bd., Gedichte. Dritter Teil, Leipzig o.J., VI. Bd. S. 70–71 und 92–93.

39 Vgl. hierzu Paul Derks: Die Schande der heiligen Päderastie. Homosexualität und Öffentlichkeit in der deutschen Literatur 1750–1850 (Homosexualität und Literatur Nr. 3), Berlin 1990, S.315–316.

40 S. Ebda, S.628–636.

41 Ich verdanke den Hinweis auf diese Gedichte Paul Derks »Die Schande der heiligen Päderastie«, s. Anm. 39.

42 Else Lasker-Schüler: Die Gedichte, Hrsg.Friedhelm Kemp, Frankfurt/M. 1997, S.162,302–303.

»DAVID UND JONATHAN

In der Bibel stehn wir geschrieben
Buntumschlungen.

Aber unsere Knabenspiele
Leben weiter im Stern.

Ich bin David,
Du mein Spielgefährte.

O, wir färbten
Unsere weißen Widderherzen rot!

Wie die Knospen an den Liebespsalmen
Unter Feiertagshimmel.

Deine Abschiedsaugen aber –
Immer nimmst du still im Kusse Abschied.

Und was soll dein Herz
Noch ohne meines –

Deine Süßnacht
Ohne meine Lieder.

DAVID UND JONATHAN

O Jonathan, ich blasse hin in deinem Schoß,
Mein Herz fällt feierlich in dunklen Falten;
In meiner Schläfe pflege du den Mond,
Des Sternes Gold sollst du erhalten.
Du bist mein Himmel mein, du Liebgenoß.

Ich hab so säumerisch die kühle Welt
Fern immer nur im Bach geschaut...
Doch nun, da sie aus meinem Auge fällt,
Von deiner Liebe aufgetaut...
O Jonathan, nimm du die königliche Träne,
Sie schimmert weich und reich wie eine Braut.

O Jonathan, du Blut der süßen Feige,
Duftendes Gehang an meinem Zweige,
Du Ring in meiner Lippe Haut.«

Sodann D.H. Lawrence in seinem Theaterstück »David«[43], ebenso André Gide in seinem 1903 erschienenen Stück »Saul«[44] Der biblische Text wird dann auch in der Übersetzung Martin Luthers in der ersten schwulen Anthologie zitiert: Elisarion von Kupffer: Lieblingsminne und Freundesliebe in der Weltliteratur, 1900 im Verlag von Adolf Brand erschienen.[45] Im Mai 1914 schreibt Albert H. Rausch zwei Prosatexte, die 1916 publiziert werden. Die Titel »Jonathan« und »Patroklos«. In der längeren »Jonathan«-Erzählung verbindet Rausch die biblische Erzählung mit der zeitgeschichtlichen Situation, der Beziehung Philipp von Eulenburgs mit Kaiser Wilhelm II.[46] 1921 erschien in München von Otto Zarek das dramatische Gedicht in fünf Akten »David«. Nicht zu vergessen ist hier Hans Henny Jahnns Drama »Spur des dunklen Engels«, 1948 begonnen und 1952 publiziert.[47] Weitere Texte finden bei Prof. Wolfgang Popp Erwähnung.[48] Ein neuer Versuch zum Thema David-Jonathan, der die Handlung in das kirchlich geprägte Studentenmilieu verlegt, ist der in diesem Jahr erschienene Roman »Jonathan« von Christof Büttgen.[49]

Zwei Autoren möchte ich nennen, die die Geschichte von David und Jonathan in ihrem Plädoyer für den Begriff Freundschaft nutzen. Der amerikanische Autor Gary Inrig gibt seinem Buch »Wahre Freundschaft« den Untertitel »David und Jonathan« und nimmt sie als Modell von Freundschaft.[50] Der zweite ist der Düs-

43 D. H. Lawrence, David. A Play, London 1926, vgl. Robert Brain: Freunde und Liebende. Zwischenmenschliche Beziehungen im Kulturvergleich, Frankfurt/M. 1978, S. 97, zum Thema David und Jonathan s. S. 32-35.

44 Andre Gidé, Theater. Gesammelte Stücke, Stuttgart 1968, S. 95-169. Vgl. dazu: Herman van de Spijker, a. a. O. Anm 24, S. 251, Anm. 99.; Volker Ott: Homotropie und die Figur des Homotropen in der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1979, S. 45-46. mit weiteren Hinweisen.

45 Die 2. Auflage erschien dann 1903 im Leipziger Verlag von Max Spohr. Hier nach dem Nachdruck der Ausgabe von 1900 mit einem Vorwort von Marita Keilson-Lauritz und dem Titelbild: David als Sänger mit Harfe vor Saul von Fidus, Berlin 1995, S. 19 und Anhang S. 183. Zu Fidus s. Janos Frecot/Johann Friedrich Geist/ Diethart Kerbs: Fidus 1868-1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen. Neuauflage mit einem Vorwort von Gert Mattenklott und einer Forschungsübersicht von Christian Weller, Hamburg 1997. Die Erstauflage erschien 1972 in München.

46 Vgl. Wolfgang Popp: Männerliebe. Homosexualität und Literatur. Stuttgart 1992, S. 271-275. Siehe. auch die Ankündigung von Prof. Popps Vortrag im Programm zur Siegener Tagung 1995, S.58-59 und. jetzt die Ausführungen dieses Referates von Popp in: Härle/Popp/Runte(Hrsg): Ikonen des Begehrens, a.a.O, Anm. 8, S.67-100. Vgl. auch das Interview von Dirk Ruder mit Prof. Wolfgang Popp unter dem Titel »Wie wurde der biblische David schwul, Professor Popp?« in: LAMBDA-Nachrichten 4/1997

47 Vgl. Elsbeth Wolffheim: Hans Henny Jahnn, Reinbek/Hamburg 1989, S. 106-108. Der Text des Stückes in: Hans Henny Jahnn: Werke und Tagebücher, Hrsg. : Thomas Freeman u. Thomas Scheuffelen, 4. Bd.: Dramen 1, Hamburg 1974, S. 157-232.

48 Vgl. Programmheft a. a. O., Anm.8, S. 58-59.

49 Christof Büttgen: Jonathan. Hrsg. Sternenkind, Bergheim 1995.

50 Gary Inrig: Wahre Freundschaft. David und Jonathan, Dillenburg 2. Aufl. 1991.

seldorfer Pfarrer Hans Georg Wiedemann, der in seinem »Plädoyer für Männerfreundschaft« ein eigenes Kapitel der Geschichte von David und Jonathan widmet und auch mehrfach in seinem Plädoyer auf diese alttestamentliche Geschichte zurückgreift. Er setzt sich vehement dafür ein, die Männerfreundschaft ohne Homophobie einzugehen. Das Vorbild sieht er hier in der Beziehung zwischen David und Jonathan.[51]

An vier nicht schwule Autoren sei noch erinnert, die diese Geschichte aufgegriffen haben: Stefan Heym hat 1972 seinen Roman »Der König David Bericht« veröffentlicht, in dem er einen fiktiven altjüdischen Historiker Ethan die Geschichte Davids recherchieren lässt.[52] Die Autorin Grete Weil lässt in ihrem 1988 erschienenen Roman »Der Brautpreis« Michal, Davids erste Frau, zu Wort kommen und das ganze Geschehen aus ihrer Sicht schildern. Sie bewundert Davids Totenklage für Jonathan, sein Bekenntnis zu dieser Liebe.[53] Schon 1962 schrieb der amerikanische Autor Frank G. Slaughter seinen Roman »König David«, der 1977 erstmals in Deutsch erschien. Hier wird z.B. die Totenklage Davids fast mit den Worten der Schrift wiedergegeben.[54] Letzter hier zu erwähnender Autor ist der Amerikaner Joseph Heller. In seinem Roman »Weiß Gott«, dem er den Text über die Freundschaft aus dem Buch Kohelet des AT, 4. Kapitel, 11. Vers: »Wie kann ein einzelner warm werden?« voranstellt, lässt er den auf dem Totenbett liegenden David sein Leben schildern. In diesem Monolog setzt sich David auch mit den Bildwerken auseinander, die ihn darstellen sollen, besonders mit den Statuen von Donatello und Michelangelo. »... und da ist noch was, was mich an der blöden Statue in Florenz ärgert, die mich angeblich darstellt: glattrasiert bin ich da, kein Haar im Gesicht hat er mir gelassen, und nicht nur das – splitternackt stehe ich da in aller Öffentlichkeit, mit dem unbeschnittenen Schwanz! Hätte dieser Michelangelo Buonarotti auch nur die Spur einer Ahnung davon gehabt, was wir damals von Nacktheit hielten, der hätte mich gewiss nicht da draußen auf einen Sockel gestellt, mit hängendem Pimmel und dieser hässlichen, komischen Vorhaut, die kein Jude von einiger Selbstachtung auch nur auf dem Sterbebette gezeigt hätte ... Nein, was Michelangelo uns beschert hat, ist nicht der David aus Bethlehem in Juda, sondern einer, der so ist, wie ein Schwuler aus Florenz sich einen hübschen israelitischen Jüngling vorstellt, wäre der ein griechischer Lustknabe, nicht aber ein abgehärteter, sonnenverbrannter Hirtenjunge, der mit einem Proviantkarren nach Socho unterwegs ist zu seinen drei Brüdern, und der dann dableibt, um dem prahlerischen Riesen Goliath zu erschlagen.«[55]

51 Hans Georg Wiedemann: Plädoyer für Männerfreundschaft, Stuttgart 1992, S, 75–81.
52 Stefan Heym: Der König David Bericht. München 1972, vgl. Wolfgang Popp: Männerliebe, a. a. O., Anm. 45, S. 433–435.
53 Grete Weil: Der Brautpreis. Zürich/Frauenfeld 1988, vgl. Wolfgang Popp: Männerliebe, a. a. O., Anm 45, S. 435.
54 Frank G. Slaughter: König David, München/Zürich 1979, S. 188–189.
55 Joseph Heller: Weiß Gott, München 1987, S. 225–226.

Damit haben wir nun den Schritt hin zur künstlerischen Darstellung des Themas »David und Jonathan« getan. Es gibt in der Kunstgeschichte zwar viele David-Darstellungen – gerade die Statuen von Donatello und Michelangelo sind bekannte Beispiele –, aber nur wenige zeigen David mit Jonathan. Offensichtlich gibt es alte Darstellungen auf Ikonen, die uns bisher unbekannt waren.[56] Andreas Sternweiler, der diese Darstellungen mit dem Wiederaufflammen einer Diskussion über die Knabenliebe in derselben Zeit verbindet: »Im Zusammenhang mit der zeitgenössischen Diskussion zum Thema Knabenliebe im Humanistenkreis um Cosimo de Medici liegt es nahe, im Bronze-David neben der allgemeinen Auseinandersetzung und Abhängigkeit von Christentum und Antike auch eine spezielle Aussage zum Thema Knabenliebe zu erkennen. Anknüpfungspunkt ist die weit ins Mittelalter zurückreichende Tradition, die Beziehung zwischen David und Jonathan als vorbildliches christliches Freundschaftsverhältnis zu verstehen. Analog zum Verhältnis von Jesus zu Johannes wurde die Szene *David umarmt Jonathan* beispielsweise im ›Somme le roi‹ um 1300 als Allegorie der Freundschaft[57] und damit als christlich legitimierte Homoerotik neben der Szene *Saul wirft seinen Speer gegen David* als Allegorie der Feindschaft abgebildet.[58] Dem entsprach die Bedeutung des Namens David im Hebräischen als »Freund« und »Liebling«, die durch die erneute Beschäftigung mit der biblischen Sprache im Florenz des Frühhumanismus als bekannt vorausgesetzt werden kann.«[59] Sternweiler nennt noch ein zweites Bild vom Ende des 15. Jahrhunderts, nämlich Cima da Coneglianos »David und Jonathan« (jetzt in der National Gallery in London), das in der Hand Davids, der neben Jonathan geht, den Kopf Goliaths zeigt.[60] Ein letztes Bild ist noch zu erwähnen, nämlich Rembrandts »Abschied Davids von Jonathan« von 1642, das sich in der Eremitage in St. Petersburg befindet.[61] Leider

56 Eine solche Ikone u.a. mit griechischen Inschriften findet sich im Handbuch, das die amerikanische römisch-katholische Schwulenorganisation »Dignity« im Internet verbreitet.

57 Vgl. Abb. 17 in Sternweiler, a. a. O., s. Anm. 18, S. 90. Diese Darstellung nennt Robert L. Wyss als einzige von den beiden Freunden im Artikel »David« in: Lexikon der christlichen Ikonographie»(LCI), 1. Bd., Freiburg/Brsg., Sonderausgabe 1994, Sp. 477–490, hier Sp. 487. British Museum, Ms. 28162. Des Weiteren verweist er auf die Weigelsche Bibelillustration von 1712.

58 Hier die Anm. von Sternweiler: Vgl. Rosemond TUVE, Notes on the Virtues and Vices. In: Journal of the Warburg and Courtauld Institute 27 (1964) 2 S. 43. In deutschen Armenbibeln wurde die Szene *David umarmt Jonathan* mit *Christus mit dem Kreuz und Frauen* gleichgesetzt. (Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte 3 (1954) Sp. 1108 und 1100).

59 Sternweiler, a. a. O., Anm. 18, S. 88–89.

60 Ebda., S. 130 u. Abb. 43 ebd.

61 Vgl. K. Bauch: Art. »Rembrandt«, in: Kindlers Malerei Lexikon, 10. Bd., München 1982, S. 246–257, hier S. 256. Inzwischen kann davon ausgegangen werden, dass dieses Rembrandt-Bild falsch interpretiert worden ist und eine ganz andere Szene zeigt. Den Hinweis verdanke ich W. Popp.

konnte ich bisher keine Abbildung davon in Kunstbänden finden. Lediglich in Bibelillustrationen finden sich Darstellungen der sich umarmenden Freunde, so z.B. bei der »Bibel in Bildern« des Julius Schnorr von Carolsfeld (1794–1872), 1860 erschienen.[62] Eine neuere Darstellung der biblischen Freundschaft von David und Jonathan fand ich kürzlich in einer Kinderbibel. In diesem Buch für Kinder von 4–8 Jahren werden sieben Geschichten nacherzählt und die Kinder sollen dann versuchen, die jeweilige Geschichte mit eigenen Worten nachzuerzählen. Die 6. Geschichte ist die von David und Jonathan.[63] Wir sehen also, dass das Freundespaar David–Jonathan mehr in der Literatur als in der Kunst zu finden ist.

3. Jesus und Johannes: Kunstgriff, Allegorie oder Chiffre

Wie in Sternweilers Ausführungen schon zu lesen war, ist die Gruppe David–Jonathan mit der Jesus-Johannes-Gruppe in Analogie zu setzen. Dennoch ist die Geschichte der Darstellung der Beziehung zwischen Jesus und Johannes noch um einiges komplexer, kommen wir bei Jesus doch zu einer göttlichen Figur. Bevor wir hier in die Geschichte der Interpretationen eintreten, erst einmal zum Textbefund:

Kernpunkt der Überlegung sind zwei Dinge:

1. Johannes liegt beim letzten Abendmahl an der Brust Jesu (Joh 13,23).
2. Im Johannesevangelium – und nur in ihm – wird von dem Lieblingsjünger geredet. Wer verbirgt sich dahinter? Thorwald Lorenzen hat in seiner Studie »Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium«, Teil seiner Dissertation zu Johannes 21, diese Textperikopen aufgelistet und untersucht. Es sind dies die Texte: 1,35–42; 13,21–30; 18,15–18; 19,25–27; 19,34b–35(31–37); 20,2–10; 21,1–7(1–14); 21,18–25.[64] Auch Jürgen Becker kommt in seinem Kommentar zum Johannesevangelium in einem kurzen Exkurs auf die Gestalt des Lieblingsjüngers zu sprechen.[65] Dabei gibt es verschiedene Auffassungen über

62 S. A. Wengenmyr-Fast: Schnorr von Carolsfeld, Julius, in: Kindlers Malerei Lexikon im dtv in 15 Bänden, 11. Bd, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1982, S.114–115; Rudolf Zeitler: Die Kunst des 19. Jahrhunderts, in: Propyläen Kunstgeschichte in Zwölf Bänden, Bd. XI. Berlin 1984, S.63–64 u.ö. Inzwischen ist eine Bibelausgabe mit diesen Bildern von Schnorr von Carolsfeld auf dem Markt: Die Heilige Schrift mit Bildern von Julius Schnorr von Carolsfeld, Reprint der Ausgabe der Württembergischen Bibelanstalt Stuttgart von 1913, Weltbild Verlag, Augsburg 1997, 78. Bild, Zwischen S.544 und 545.

63 Elaine Ife/Rosalind Sutton: »Stories from the Bible«, 1983 bei Brimax Books Ltd. erschienen. Deutsche Ausgabe, Hamburg 1995, S.116–137.

64 Thorwald Lorenzen: Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium (Stuttgarter Bibelstudien Nr. 55), Stuttgart 1971, S. 8(Inhaltsverzeichnis).

65 Jürgen Becker: Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11–21 (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 4/2) Gütersloh/Würzburg 1981, S. 434–439.

diese Person: In der Tradition wurde seit dem Kirchenvater Irenaeus (ca. 170–200 n.Chr.) der Lieblingsjünger mit dem Apostel Johannes, dem Sohn des Zebedäus, identifiziert und als Verfasser des vierten Evangeliums angesehen. Dieser Traditionsstrang ist Voraussetzung, wenn wir von der Beziehung zwischen Jesus und Johannes sprechen.

Dennoch sollte man fairerweise sagen, dass dies exegetisch zweifelhaft ist. Die historisch-kritische Methode sieht dies schon lange anders. Ihre Vertreter sehen den Lieblingsjünger als symbolische, ideale oder repräsentative Figur.[66] Andere sehen ihn zwar als historische Persönlichkeit, aber nicht identisch mit Johannes, der in der johanneischen Gemeinde eine wichtige Rolle spielte. Letztlich ist diese Person so eindeutig nicht zu identifizieren. Ihre wichtige Rolle wird mit der Bezeichnung als »Lieblingsjünger« deutlich gemacht – vielleicht auch, um die Autorität von ihren Aussagen zu stärken. Dann wäre diese Bezeichnung auch ein Kunstgriff. Auffallend ist, dass in den johanneischen Texten, sowohl im Evangelium als auch in den drei Johannes zugeschriebenen Briefen, nur von Bruderliebe (1 Joh 3,14 u. 4,20), aber nicht von Feindes- und Nächstenliebe die Rede ist.[67] Wichtig sind dabei auch die benutzten Worte. »Schließlich deutet auch der johanneische Sprachgebrauch von agapan (›lieben‹) und philein (›lieben‹) (der Lieblingsjünger ist ja der mathetäs hon ägapa (ephilei) ho Jesous (›Jünger, den Jesus liebte‹) in die gleiche Richtung. Jemanden ›lieben‹ heißt für Johannes, sein Gegenüber zu ›kennen‹ und mit ihm eine enge persönliche Gemeinschaft aufzurichten. In diesem Sinne ›spricht Johannes in immer neuen Wendungen von der Liebe des Vaters zum Sohn‹[68] (3,35; 5,20; 10,17; 15,9; 17,23.24.26). Demgemäß wird das Verhältnis zwischen Jesus und dem Lieblingsjünger als Abbild, als Reflexion der Einheit zwischen Vater und Sohn zu sehen sein.«[69] An anderer Stelle verweist Lorenzen auf die Parallele vom Liegen Christi an der Brust des Vaters im Prolog (1,18) mit dem Liegen des Johannes an der Brust Christi (13,23).[70] Lassen wir alle Spekulationen hinter uns und sehen wir, dass eine Homosexualität Jesu historisch durch diesen Text nicht erhebbar ist.[71] Im Übrigen basierte diese These von der Homosexualität Jesu noch auf anderen Texten, so der Erweckung des

66 Vgl. Thorwald Lorenzen, a. a. O., s. Anm. 64, S. 74–76.
67 Ebd., S. 108, Anm. 41.
68 Ebd., S. 86, Anm. 18: E. Stauffer, Art. »agapao« in: Theologisches Wörterbuch, I. Bd., S, 20–55, hier S. 53.
69 Ebd., S. 86.
70 Ebd., S. 83.
71 Vgl, dazu: Tom Horner, a. a. O., Anm. 19, hier S. 121. John Boswell, Same-Sex Unions, a. a. O. Anm. 22, S. 138–139. Dies auch gegen die sehr oberflächliche Broschüre von Klaus Dede: Jesus war schwul. Die Kirche, die Christen und die Liebe, Eigenverlag, Oldenburg 1990, bes. S. 10–12 (II. An der Brust Jesu) und S. 13–16 (III. Wen liebte Jesus). Vgl. auch Herman van de Spijker, a. a. O., Anm 24, S. 93. s. auch John J. McNeill: «Sie küßten sich und weinten ...« Homosexuelle Frauen und Männer gehen ihren spirituellen Weg. München 1993, S.143–144.

Lazarus (Joh 11,17–44, bes. V.36), und dem Gespräch mit dem reichen Jüngling (hier nur bei Markus 10,17–31, bes. V.21, der in den Parallelen Mt 19,16–30 u. Lk 18,18–30 fehlt).

Die These von der Homosexualität Jesu erhielt übrigens neue Nahrung durch zwei auch in Deutschland veröffentlichte Bücher des amerikanischen Historikers Morton Smith, in denen er von einem geheimen Markusevangelium ausging, von dem er Passi in einem fragmentarisch erhaltenen Brief Klemens' von Alexandria aus der Zeit zwischen 180 und 200 n.Chr. fand. Diese Handschrift entdeckte er 1958 im Kloster Mar Saba in der Wüste von Judäa. Hierbei führt Smith im ersten Buch »Auf der Suche nach dem historischen Jesus« – der amerikanische Titel »The Secret Gospel«(»Das geheime Evangelium«)[72] sagt es klarer – den Inhalt des gefundenen Textes aus und erläutert seine Bedeutung. Er sieht hier eine Art Geheimtradition, eine verschworene Jüngergemeinde mit Einführungsriten usw.[73] Diese These führt Smith dann im neuen Buch »Jesus der Magier« dann, wie der Titel des Buches schon andeutet, weiter aus.[74]

Kehren wir nun zur Tradition des Lieblingsjüngers Johannes zurück, so findet diese sich in der klösterlichen Literatur in schönen Texten wieder. So Notker (Balbulus) von St. Gallen im 9. Jahrhundert mit seinem Jüngerhymnus, in dem er Johannes besingt:

»Johannes, Jesu Christi
Geliebter, keuscher, reiner:
Du, ihm nur entzündet,
Verließest im Schiffe den
leiblichen Vater.
Du hast den zärtlichen Busen
der Braut verschmäht,
dem Messias zu folgen.
Auf daß dir an seiner Brust
vom heilgen Quelle
zu trinken vergönnt sei.«[75]

72 Morton Smith: The Secret Gospel, New York 1973.

73 Morton Smith: Auf der Suche nach dem historischen Jesus. Entdeckung und Deutung des geheimen Evangeliums im Wüstenkloster Mar Saba, Frankfurt/M./Berlin/ Wien 1974.

74 Morton Smith: Jesus der Magier, München 1981. Das englische Original erschien 1978 in London und New York unter dem Titel: Jesus the Magician. Kritisch dazu: Jan-A. Bühner: Jesus und die antike Magie. Bemerkungen zu M. Smith, Jesus der Magier, in: Evangelische Theologie 43 (1983) S. 156–169.

75 Hier nach der Einleitung von Wilhelm Nyssen zu: Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, a. a. O., Anm. 31, S. XXII.

Aelred von Rieval hat in seinen beiden Schriften »Über die geistliche Freundschaft« und im »Spiegel der Liebe« (1140) oft auf die Freundschaft von Jesus und Johannes verwiesen.[76] Und sie den Mönchen als Vorbild empfohlen. Ganz in der traditionellen Auslegung steht dann auch die »Legenda aurea« des Jacobus de Voragine von 1293. In diesem Buch des Dominikanerbischofs von Genua wurde die ganze Fülle der damaligen Heiligenlegenden gesammelt und überliefert.[77] In diesem Buch wird des Lieblingsjüngers Johannes gedacht, seines Ölmartyriums in Rom, verschiedener Wundertaten. Bekannt ist vor allem auch das Wein- bzw. Giftwunder. In Anlehnung an die Geschichte des Paulus mit dem Aufstand der Silberschmiede in Ephesus, die, da sie durch die Herstellung kleiner Nachbildungen des dortigen Artemistempels gut verdienten, ihn wegen seiner Ablehnung der Götterbilder angriffen (vgl. Apg. 19,21–40), wurde von Johannes erzählt, er sei in der Provinz Asia von Götzendienern in den Tempel der Diana (= Artemis) gebracht worden, um dort zu opfern. Er zerstörte den Tempel der Diana durch sein Gebet. Dann trank er, ohne Schaden zu nehmen, den Becher mit Gift, den er vorher gesegnet hatte, und ließ auch die zwei Vorkoster dieses Bechers wieder lebendig werden. Aus dieser Episode entwickelte sich schließlich die Tradition der Weinsegnung am Festtag des Evangelisten Johannes, dem 27. Dezember. Hierbei wird, so der Text im neuen »Benediktionale«, nach der Segnung bei der Darreichung des Weines der aus dem Mittelalter überlieferte Satz gesprochen: »Trinke die Liebe des heiligen Johannes.«[78] In der Einleitung zur Weinsegnung verweist das Benediktionale auf die Tatsache, dass diese Segnung des Weines – übrigens auch am Stephanustag (26.12) und zeitweilig am Blasiustag (3.2.)[79] – die christliche Umformung des im griechisch-römischen wie auch im altgermanischen Kultus gebräuchliche Trankopfers zu Ehren der Götter und Toten war. Es wurde zum »Johannissegen« oder zur »Johannesminne«, die Handlung auch zum »Minnetrinken«.[80]

Von derselben Minne kündet auch ein Stück aus der »Bruderschaftslitanei«, das fast ein Text einer solchen Weinsegnung sein könnte:

76 Vgl. ebd., S. 25–26, 101. Ebenso: John Boswell: Christianity ... a. a. O., Anm. 32, S. 224–226.

77 Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine, Darmstadt, S. 67–73

78 Liturgisches Institut Salzburg/Trier/Zürich (Hrsg.): Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Freiburg/Brsg. 1994, S. 38–39.

79 Vgl. Das Römische Rituale, Klosterneuburg bei Wien 1936, S. 394–395, zur Segnung des Johannesweines S. 388–390.

80 Vgl. Klaus Beitl, Artikel »Minnetrinken« in: Lexikon für Theologie und Kirche, 7. Bd., Freiburg/Brsg., 2. Aufl. 1962, Sp. 430.

»Sant Johans Minne

Dies ist sant Johans minne,
die gesegen uns hie inne
alles das reine gebet
das Gott vor sinen jungeren tet
do er vor in das brot brach
und zu in demütiglich sprach:
»essent! das ist der licham mein.«
danach do nam er den wein:
»trinkent! das ist mein reines blut,
das mag euch allen werden gut,
do mit habt mich gewiss
stäte in eur gedächtniss!«
sant Johans ewangelist
ass und trank in der selben frist
Gottes licham und sin reines blut,–
als wol sei uns dis trank behut;
und mit ganzer innikeit
trank er vor ihn und was bereit
und erfüllet mit Gottes kraft,
davon er nach wart sigehaft
gein allen den die wider ihn
ie gestiften ihren sinn:
also müsse uns helfen Gott
durch seinen bitterlichen tod,
durch sein barmherzikeit
und durch seins namen heilikeit
dass uns dis trank also gesegnet sei
dass wir davon werden frei
vor schaden und vor schanden
hie und in allen landen!«[81]

Von dieser Minne künden dann auch die Bildwerke dieser Zeit, zuerst in der Buchmalerei des 12. Jahrhunderts, als Illustration, aber auch in der Ausschmükkung von Initialen (von J und A). Hinzu kamen dann Bildwerke, die sog. »Johannesminne« oder auch die »Jesus-Johannes-Gruppen«, vor allem im süddeutschen Raum. Oft dienten sie zur spirituellen Betrachtung, vor allem in Nonnenklöstern, z.B. Heiligkreuztal.[82] Sternweiler formuliert denn auch über diese

81 Hermann Hakel, a. a. O., Anm. 34, S. 378.
82 S. Waltraud Goes: Jesus und Johannes. Bildmeditation. In: Heiligkreuztaler Reihe. aktuelle texte. Heiligkreuztal 1990, mit einem kleinen historischen Kapitel am Schluss:

Bildwerke: »Daneben bestand die Tendenz, antike Mythen zu christologisieren, z.B. in der allegorischen Gleichsetzung von Ganymed mit Johannes evangelista.[83] An diesem Punkt lässt sich eine allgemeine Tendenz festmachen, die von zentraler Bedeutung für die Kulturgeschichte der Männerliebe ist. So wie in jeder menschlichen Gesellschaft die Notwendigkeit einer positiven Institutionalisierung von Homoerotik, Liebe und Freundschaft unter Personen des gleichen Geschlechtes besteht, so suchte auch die Kirche homoerotische Beziehungsmuster in die eigenen Strukturen zu integrieren, indem sie das Verhältnis Jesu zu Johannes als zweites vorbildliches neben die christliche Ehe stellte.[84] Homoerotische Lebensideale fanden so Eingang in innerkirchliche und andere gesellschaftliche Strukturen. Gleichzeitig wurden sie in der Kunst darstellbar, z.B. in den Andachtsbildwerken der ›Jesus-Johannes-Gruppen‹ des frühen 14. Jahrhunderts aus Süddeutschland, die, herausgelöst aus dem Abendmahlsgeschehen, als Einzelszene in der Buchmalerei bereits ab dem 12. Jahrhundert anzutreffen sind. Sie wurden als Gleichnis und Vorbild für die geistige Vereinigung des Menschen mit Gott verstanden. Aufgestellt in Nonnenklöstern, wurden sie oftmals gefühlsbetont verehrt und in Visionen erotisch nacherlebt und ausgestaltet.«[85]

Diese Chiffren schwulen Fühlens und Erlebens verstehen wir erst heute wieder. Auch später hat es immer wieder Versuche gegeben, über die (Homo-) Sexualität Jesu nachzudenken – oft eben auch mit Verweis auf seine Beziehung zu Johannes. In der schon erwähnten Anthologie des Elisarion von Kupffer von 1900 wird der Beziehung Jesu zu Johannes im Anhang – wieder in der Formulierung Luthers – gedacht.[86] So berichtet z.B. Hans Blüher in »Die Rede des Aristophanes. Prolegomena zu einer Soziologie des Menschengeschlechtes« von einem Vortrag Magnus Hirschfelds, zu dem Freunde von ihm gingen. Thema: »Über die Stellung des Homosexuellen in der Gesellschaft«. In diesem Vortrag habe Hirschfeld der katholischen Kirche die Hauptschuld an Verfolgung und Diskriminierung der Homosexuellen gegeben. Blüher berichtet weiter: »Trotz ihres Herrn Jesus Christus, der als Gottessohn angebetet wird, der seinen Jünger Johannes so sehr geliebt hat – ja Jesus Christus! Hirschfeld ließ den Satz unvollendet. Damals hatte ich die ›Aristie des Jesus von Nazareth‹ in Angriff genommen und die mir längst

»Entstehung und Verbreitung der Jesus-Johannesgruppen«(S. 22–27). Vgl. auch den kleinen Absatz »Johannes-Minne« in: Gregor Martin Lechner: Art. »Johannes der Evangelist (der Theologe), in: Lexikon der christlichen Ikonographie(LCI), 7. Bd., Freiburg/ Brsg. 1974, Sonderausgabe 1994, Sp. 108–130, hier Sp. 126. S. auch: Hans Wentzel: Die Christus-Johannes-Gruppen des XIV. Jahrhunderts (Werkmonographien zur Bildenden Kunst, Nr. 51), Stuttgart 1960, S. 32. Siehe.auch: Justin Lang: Herzensanliegen. Die Mystik mittelalterlicher Christus-Johannes-Gruppen, Ostfildern 1994, 104 S.

83 Sternweiler zitiert hier: Panofsky, Studien zur Ikonologie, Köln 1980, S. 280.

84 Hier verweist Sternweiler auf die weiter vorne zitierten Texte von Aelred von Rieval und das entsprechende Buch von Boswell, vgl. Anm. 59 u. 60.

85 Andreas Sternweiler, a. a. O., 18, S. 42–44.

86 A. a. O., Anm. 45, S. 201.

bekannte, aus den Kreisen des W.-H.-Komitees herrührende Anspielung mit diesen wenigen Sätzen zurückgewiesen: ›... Aber alle diese Punkte treffen den Kern der Sache nicht; dieser liegt vielmehr an einer Stelle, die notwendigerweise den allermeisten Kritikern verborgen sein muss. Sie liegt in dem geheimnisvollen Wort enthalten, das im Johannes-Evangelium mit seltsamer epischer Wiederkehr immer wieder auftaucht und welches lautet: ‚der Jünger, welchen der Herr lieb hatte'. Über die Bedeutung dieses Wortes ist sehr viel geschrieben worden, und dennoch ist das alles unnütz. Auch das beste, was man darüber weiß, trifft noch nicht in die Tiefe, und man sollte es in Zukunft unterlassen, weiterhin die Frage nach dem persönlichen Verhältnis Jesu zu Johannes zu untersuchen. Es ist ungehörig, hier zu graben, wenn man das angemessene Werkzeug nicht in Händen hat. Es genügt zu sagen, dass hier der Kern liegt. Verständlich ist das niemandem, der das Jüngergeheimnis nicht kennt, und dieses kennt nur, wer es hat.‹[87] So sehe ich es auch heute noch.«[88]

Immer wieder kam es in dieser Frage zu Streit. Und zu einseitigen Darlegungen, gerade in homosexuellen Kreisen. So gründete Robert Clement 1970 in New York die erste Schwulenkirche unter dem Titel »Kirche des geliebten Schülers«[89]. 1972 nun formulierte unter der in eine Frage gekleideten, dem Glaubensbekenntnis entnommenen Überschrift »Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch?« Johannes Werres »Typologische Rückschlüsse von seinem Verhalten auf seinen Typ«. Ausgehend von der umstrittenen Zwischenstufentheorie, die Willhart S. Schlegel quasi von Hirschfeld herkommend weiterführte, glaubte er die Homosexualität Jesu von dessen Konstitution her nachweisen zu können. Auch hier durfte der Hinweis auf den Lieblingsjünger Johannes nicht fehlen.[90] Ihm antwortete im Jahr darauf der Jesuit Rüdiger Funiok mit einer klaren Absage an solche Spekulationen.[91] Schon 1976 hatte der amerikanische Literaturprofessor James Kirkup in der Schwulenzeitschrift Gay News ein Gedicht unter dem Titel »Die Liebe, die ihren Namen zu nennen wagt«[92]. Darin hatte er dem Centurio das Wort erteilt, der Jesus vom Kreuz abnehmen sollte. Dieser spricht von homosexuellen Orgien zwischen Jesus, seinen Jüngern und der Palastwache des Herodes. Es kam in England, wo die Zeitschrift erschien, zu einem Blasphemie-Prozess. Mitte 1977 wurden der Autor des Gedichtes und der Herausgeber der Zeitschrift vor Londons Old Baley zitiert. Der Autor ging letztlich frei aus, aber der Verleger

87 Hans Blüher, Die Aristie des Jesus von Nazareth, Prien 1922, S. 35.

88 Hans Blüher: Die Rede des Aristophanes. Prolegomena zu einer Soziologie des Menschengeschlechtes, Hamburg 1966, S. 40.

89 Vgl. zum Folgenden den Artikel von mir »War Jesus SO oder SO? Fragwürdige Spekulationen« in der Schwulenzeitschrift DON, 12/1977, S. 50–51.

90 Johannes Werres: Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch? Typologische Rückschlüsse von seinem Verhalten auf seinen Typ. in: DON, 10/1972, S. . 32–33.

91 Rüdiger Funiok: War Jesus von Nazareth ein Homosexueller? Stellungnahme zu einem Artikel von Johannes Werres in der Oktobernummer von DON, in: DON, 2/1973, S. 21–22.

und die Zeitung mussten Strafen zahlen. 1978 kam es in der progressiven katholischen Zweiwochenschrift »Publik-Forum« zu einem heftigen Disput über das Geschlechtsleben Jesu. Ausgangspunkt war ein Rundfunkpredigttext, der mit der Frage endete, was denn wäre, wenn Jesus intime Beziehungen zu Frauen gehabt hätte. Es gab eine Flut von Leserbriefen. Ein sehr ausführlicher stammte von der sehr engagierten Schriftstellerin Luise Rinser. Nach einer ausführlichen Behandlung der Frage vom Geschlechtsverkehr als Liebesakt fragt sie nach dem Verhalten Jesu den Frauen gegenüber. Und sie beendet den Leserbrief mit der Frage: »Wie, wenn Jesus homosexuell gewesen wäre? Was antworten die männlichen Theologen darauf? Und die weiblichen?«[93] In ihrem Tagebuch heißt es zu dieser Auseinandersetzung: »Und schließlich: wie wärs denn, wenn Jesus homosexuell gewesen wäre? Hätte ers nicht sein können, so unter lauter Männern und mit dem jungen Johannes an seiner Brust? Und nach griechischem Muster. Nein. ›Wer ist mir Mutter, Bruder ...Geliebte, Geliebter? Der den Willen meines Vaters tut.‹«[94] Ein letztes Stück Literatur hierzu möchte ich noch nennen: den Roman des französischen Autors Guy Hocquenhem »Der Zorn des Lammes«. Der schon 1985 in Paris erschienene Roman, der erst 1992 in Deutschland herauskam, greift die alte Tradition wieder auf, wie schon das eigene Kapitel »Der Jünger, den Er liebte (8–33 n.Chr.)« deutlich macht.[95]

4. Sankt Sebastian – Schutzpatron der Schwulen?

Als 1997 der italienische Modemacher Gianni Versace vor seiner Villa in Malibu umgebracht wurde, berichteten auch Boulevardzeitungen, dass er etliche Bilder des heiligen Sebastian in seiner Wohnung aufbewahrte. Die in München erscheinende »Abendzeitung« fand dies eine »Nachgefragt«-Rubrik wert. Unter der Überschrift »Der Schutzheilige der Schwulen« schrieb sie: »Gianni Versace hat ihn sehr verehrt, den Heiligen Sebastian. Seine Schlafzimmer sind vollgestopft mit Bildern des Märtyrers, den Homosexuelle als ihren Schutzpatron ansehen. Warum eigentlich?«[96] Die abgedruckten Antworten konnten allerdings nicht befriedigen, da sie die eigentlichen Gründe dazu nicht nannten.

Der französische Schriftsteller Dominique Fernandez beginnt in seinem Buch »Der Raub des Ganymed. Eine Kulturgeschichte der Homosexualität« das Kapitel »Sebastian als Schutzpatron« mit dem lapidaren Satz: »Die Schwulen setzen auf den heiligen Sebastian als Fürsprecher an der Pforte des Paradieses.«[97] Und et-

92 Vgl. dazu Anm. 9
93 Luise Rinser, Leserbrief: »..... «, in: Publik-Forum Nr. , 1978.; hier nach: Thomas Wagner: Wieder einmal: War Jesus homosexuell?, in: Mann, 5/1978, S. 31.
94 Luise Rinser: Kriegsspielzeug. Tagebuch 1972–1978, Frankfurt/M. 1980, S. 143–146, hier S. 146.
95 Guy Hocquenhem: Der Zorn des Lammes, Frankfurt/M. /Berlin 1992, bes. S. 51–111.
96 Abendzeitung Nr. 166/30, 22. 7. 1997.
97 S. Anm. 33, S. 148–153, hier S. 148.

was weiter führt er fort: »Kein Rivale hinderte den heiligen Sebastian, die Verehrung des männlichen Körpers für sich zu beanspruchen. Hundertfach gemalt und abgebildet: er war das Lieblingsmodell von Künstlern, die vielleicht nicht alle homosexuell waren.«[98]

Die Geschichte des heiligen Sebastian ist legendenumwoben. Erstmals wird er als Märtyrer 354 in einem liturgischen Kalender genannt. Dabei wird sein Märtyrertod mit der des Papstes Fabianus auf den 20. Januar zusammengestellt.[99] Die »Passio« aus der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts – vielleicht von Arnobius dem Jüngeren verfasst – findet sich im Werk des hl. Ambrosius.[100] Sie erzählt seine Geschichte[101]: Sebastianus, in Narbonne geboren und in Mailand aufgewachsen, wird von Kaiser Diokletian und dessen Mitkaiser Maximian wegen seiner Vornehmheit zum Offizier der Leibwache ernannt. Er wurde Christ und nutzte seine Stellung, um verfolgte Christen zu stärken. Als die beiden Zwillingsbrüder Marcellianus und Marcus wegen ihres Christenglaubens im Haus des Nicostratus gefangengehalten wurden, um dann enthauptet zu werden, kamen ihre Eltern, um sie vom Martyrium abzubringen. Dem trat Sebastian mit gewaltiger Redekraft entgegen, pries das Martyrium, das ja nur kurz, die errungene Seligkeit, die aber ewig sei. Zoe, die Frau des Nicostratus, die stumm war, warf sich nun Sebastian zu Füßen. Er heilt sie von ihrem Leiden, und sie preist die gesegnete Rede des Sebastian. Sie habe während seiner Rede einen Engel neben ihm stehen sehen, der ihm das Buch zum Vorlesen gehalten habe. Auch Nicostratus bekehrt sich und lässt die Zwillingsbrüder frei. Sie stellten sich aber doch der angeordneten Marter. Dadurch wurden auch deren Eltern gläubig und viele weitere Menschen. Vater Tranquillinus wurde bei der Taufe von einem schweren Siechtum

98 Ebd., S. 149.

99 Ester Mönnink: De Heilige Sebastian, martelaar in Rome, in: Sebestian, mertelaar of mythe, Red. Johanna Jacobs, Ausstellungskatalog, Zwolle 1993, S. 19–25, Hier S. 19. Zu dieser Ausstellung s. die Besprechung: Claude Bettinger: Pfeile der Lust, Werkzeuge des Todes. Der heilige Sebastian in der Kunst des Abendlandes: Eine Ausstellung in Venlo, in: Die Welt Nr. 27, 2. 2. 1994. – Bei den Griechen wird des Hl. Sebastian am 18. oder 19. Dezember gedacht.

100 Ambrosius, Opera omnia, in: Patrologia Latina, ed. Migne, Bd. XIV–XVII, Paris 1879, S. 1111 – 1150.

101 Hier nach verschiedenen Lexika: Hiltgart L. Keller: Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst. Philipp Reclam jun. Verlag, Stuttgart 7. Aufl. 1991, S. 507–508.
Clemens Jöckle: Das große HEILIGENLEXIKON, Karl Müller Verlag, Erlangen 1995, S. 401–404.
P. Assion: Sebastian, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, 8. Bd., Sonderausgabe, Herder Verlag, Rom/Freiburg/Basel/Wien, 1994, Sp. 318–324.
Agostino Amore: Sebastian, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 9. Bd., Herder Verlag, Freiburg, 2. Aufl. 1964, Sp. 557–558. Vgl. auch Victor R. Castro-Gomez: Eros und Gewalt. Die Figur Sebastians als Leitmotiv homoerotischer Ikonographie(Yukio Mishima, Derek Jarman, Tennessee Williams), in: Härle/Popp/Runte(Hrsg.):Ikonen des Begehrens, a.a.O.,(Anm. 8),S.177–189. ,

geheilt. Dies hörte Cromatius, Präfekt der Stadt Rom, der mit einer schweren Krankheit darniederlag. So wurden der Presbyter Polycarp und Sebastian zu ihm geschickt. Sebastian verlangte, um ihn heilen zu können, die Zerstörung aller Götzenbilder, die er selbst zusammen mit Polycarp vornahm. Da wurde Cromatius gesund und ließ sich und sein Haus taufen, 1400 Personen. Schließlich wurde Sebastianus durch den Richter Fabianus bei Diokletian angeklagt. Der ließ ihn rufen, verhörte ihn. Sebastian bekannte sich zum christlichen Glauben. Daraufhin wurde er zum Tode verurteilt, auf dem Marsfeld an einen Pfahl gebunden und von den numidischen Pfeilschützen mit Pfeilen durchbohrt. Für tot gehalten, ließ man ihn liegen. Die Witwe des Märtyrers Kastulus findet ihn, nimmt ihn mit nach Hause und pflegt ihn gesund. So tritt er, wieder erstarkt, vor den Kaiser, um diesem die Sinnlosigkeit dieser Christenverfolgung vorzuhalten. Daraufhin lässt ihn dieser mit Stöcken erschlagen[102] und in die Cloaca maxima werfen. Der Christin Lucina erscheint Sebastian daraufhin im Traum und zeigt ihr den Ort, wo seine Leiche zu finden ist. Sie lässt ihn daraufhin in S. Sebastiano ad catacumbas beisetzen. 288 wird als Todesjahr angenommen.

Sebastian wird seit dem 4. Jh. in Rom verehrt, seit der Pestepidemie 680 in Rom als Pestpatron, was im 14. Jh. bei neuen Pestepidemien diesen Kult wieder aufleben lässt. Unter Papst Sixtus II. (432–440) wird die Verehrung des Hl. Sebastian über die ganze Kirche ausgebreitet. Sebastian wird zu den 14 Nothelfern gerechnet und mit der Zeit Schutzpatron verschiedener Gruppen: Vieh, Schützen, Schützenbruderschaften, Soldaten, Jäger, Büchsenmacher, Feuerwehrleute, Zinngießer, Steinmetze, Gärtner, Polsterer, Eisenhändler, Gerber, Kreuzritter, Kriegsinvaliden, Töpfer, Tuchmacher, schwache und kränkliche Kinder, Sterbende, gegen Religionsfeinde.

Es gab entsprechend auch ein reiches Brauchtum im Zusammenhang mit dem Sebastiansfest: Wallfahrten, Tragen von Sebastianspfeilen gegen Pest und andere Krankheiten, Verteilung geweihter Sebastiansbrote und das Trinken des geweihten Weines, der »Sebastiansminne«, ein Brauch, der ja auch an des Festen des Evangelisten Johannes (27.12.), des Diakons Stephanus (26.12) und Blasius (3.2.) üblich war.[103]

Es gibt aber auch kritische Versionen: Nach Sternweiler: »Der Sebastian-Kult zeigt Einflüsse des antiken Apollon-Kultes und das Interesse an dessen Wiederbelebung und Integration in das Christentum. Dieses Bestreben verstärkte sich in der Renaissance durch die dem Sebastian ikonografisch zugewiesene Nacktheit.«[104]

102 Eine andere Version spricht von Steinigung.

103 Vgl. Anm. 101, Art. von Agostino Amore, a.a.O.

104 Sternweiler, a.a.O., Anm 18, S. 116. Er verweist hier auf: H. E. Siegerist, Sebastian-Apollo. In: Archiv für Geschichte der Medizin 29 (1927) S.301–317. Vgl. auch: Joachim Heusinger von Waldegg: Der Künstler als Märtyrer. Sankt Sebastian in der Kunst des 20. Jahrhunderts, Worms 1989,S.14.

Die amerikanische Autorin Barbara G. Walker hat in ihrem 1983 in New York erschienenen Buch »Die Frauen-Enzyklopädie der Mythen und Geheimnisse«[105] den Sebastians-Mythos auf einen gallischen Mythos zurückgeführt: »Die heiliggesprochene Erscheinungsform des gallischen Erlösergottes, der wie Cuchulain geopfert wurde, indem er an einen Baum oder eine Säule gebunden und mit Pfeilen durchbohrt wurde. Die heidnischen Darstellungen des sterbenden Gottes wurden kurzerhand als ›St. Sebastian‹ bezeichnet; so auch die in dem alten Steintempel von Knockmay in Galway – was wörtlich ›Weg der Gallier‹ bedeutet.[106] Der christianisierte Mythos machte St. Sebastian zum einem ›in Gallien geborenen‹ Märtyrer. Seine Legende wird heute von katholischen Gelehrten als ein ›einfaches Ritterepos‹ bezeichnet – eine milde Umschreibung für die Fälschung eines Heiligen. Trotzdem ist St. Sebastian niemals offiziell aus dem Heiligenkalender gestrichen worden.«[107]

Ebenfalls den sehr phantasievollen Charakter dieser Darstellung streicht Wolfgang Kuhoff in seinem »Sebastian«-Artikel heraus[108]: »In ihrer ausufernd fantasievollen Darstellung spiegelt die Passio allgemein das Bemühen ihres unbekannten Autors wider, die dem Christentum anhängenden Personen in der Reichshauptstadt Rom nicht nur namentlich greifbar zu machen, sondern auch ihr Wirken ausführlich zu beschreiben. Der Name Sebastianus ist die griechische Übersetzung von Augustianus, also »dem Kaiser zugehörig«[109], was hier den Angehörigen der Leib-

105 »The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets«, hier nach der deutschen Übersetzung, hrsg. von Dagmar Kreye im Verlag Zweitausendeins, Frankfurt/M.,1993, Titel: Das geheime Wissen der Frauen.

106 Fußnote bei Walker: Lewis Spence: The History and Origins of Druidism. New York 1971, S. 85.

107 Fußnote bei Walker: Donald Attwater: The Penguin Dictionary of Saints. Baltimore 1965, S. 304. – Das geheime Wissen der Frauen, S. 985.

108 Wolfgang Kuhoff: Art. »Sebastianus« in: Friedrich Wilhelm Bautz†, Traugott Bautz (Hrsg.), Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 9, Herzberg 1995, Sp. 1268–1271.

109 Diese Deutung des Namens wird von anderen Autoren nicht übernommen. So deuten Otto Wimmer und Hartmann Melzer in ihrem »Lexikon der Namen und Heiligen« (Innsbruck u.a. 4. Aufl. 1982, Art. »Sebastian von Rom«) »Sebastianus« als »Bürger von Sebaste«, wobei der Ortsname »Sebaste« hinwiederum im Orient mehrfach vorhanden war. Die »Legenda aurea« versucht, mehrere Deutungen seines Namens zu geben: »Sebastianus kommt von sequens, das ist folgend; beatitudo, das ist Seligkeit; astin, das ist Stadt; und ana, das ist oben; und heißt: einer der nachfolgt der Seligkeit der oberen Stadt; denn die hat er erworben und besessen, wie Augustinus schreibt, um einen fünffachen Preis: durch seine Armut erwarb er das Reich, durch seinen Schmerz die ewige Freude, durch Mühe und Arbeit die ewige Ruhe, durch Schmach die Glorie, durch seinen Tod das Leben. Oder Sebastianus kommt von bastum, das heißt Sattel: Christus ist der Ritter, die Kirche das Roß, Sebastianus der Sattel: also hat Christus durch ihn in der Kirche gestritten, daß er über manchen Märtyrer den Sieg behielt. Oder aber Sebastianus heißt einer, der umgeben ist: denn er war mit Pfeilen umgeben, wie ein Igel mit Stacheln; oder es heißt: einer, der

garde, den Prätorianer, meinen soll; eine Benennung von Staatsbeamten und Soldaten mit vergleichbaren Bezeichnungen war in der Spätantike üblich, um ihre besonders enge Beziehung zum Herrscher zusammenfassend auszudrükken. Es handelt sich also nicht notwendigerweise um einen Individualnamen und damit um eine historische Person, sondern eher um die Bezeichnung eines Zuordnungsverhältnisses im politischen Sinne: Dieses deutet darauf hin, dass der Name erfunden wurde, um einen Christen unter den engsten Vertrauten des Kaisers persönlich namhaft zu machen und damit nachzuweisen, dass die neue Religion sogar unter den hohen Offizieren Anhänger gefunden habe ...«

Kommen wir zu den Legenden um den hl. Sebastian zurück, so fußen sie fast alle auf der schon erwähnten Sammlung der «Legenda aurea« des Jacobus de Voragine.[110] Darin findet sich der Satz, der für spätere Interpretationen großen Raum ließ: »Diocletianus und Maximianus, die Kaiser, hatten ihn also lieb, dass sie ihm den Befehl über die erste Cohorte vertraueten und ihm geboten, dass er immer vor ihrem Angesichte sollte sein.« Dies fußt eben auf dem Text bei Ambrosius, wo das Wort »carus« steht, was »teuer, lieb, wert« bedeutet.[111] Dies wird später immer mehr ausgeschmückt.

Nun beginnt auch die kunstgeschichtliche Darlegung zu den Darstellungen des hl. Sebastian.[112] Es fällt auf, dass die frühen Darstellungen des Heiligen von den späteren sich dadurch abheben, dass sie ihn als überwiegend reiferen Mann, oft mit Bart, zeigen, mit verschiedenen Attributen, so Handkreuz, teilweise Krone haltend. Dann wird er als Krieger, später als Ritter in Rüstung mit Schwert, Schild und Lanze. Erst seltener, dann aber immer häufiger, werden ihm als Attribut die Pfeile und ein Baumstamm beigegeben. Die Darstellungen der Ostkirche bleiben bei diesen bekleideten Darstellungen eines reiferen Mannes. In der Westkirche beginnt sich das Bild zu wandeln. Sternweiler: »Bereits im frühen 15. Jahrhundert lassen sich Ansätze zur Änderung des mittelalterlichen Sebastian-Typus – bärtig und bekleidet, teils mit Rüstung – feststellen. Seit Mitte des Jahrhunderts setzt sich ein neuer, jugendlicher, schließlich nur noch mit einem Lendenschurz bekleideter Typus in der italienischen Kunst durch.«[113] Den nackten jugendlichen Leib, mit und ohne Pfeile, meist an Baum oder Säule gelehnt oder gebunden, so wurde er nun sehr häufig dargestellt. Wichtig scheint mir, was P. Assion schreibt: »Seit Anfang 15. Jh. auch als bekleideter Jüngling mit Pfeilen im Körper. Hieraus und aus der Passionsszene entwickelt sich unter dem Einfluss spätmittelalterlicher

umgeht, weil er umging bei den gefangenen Christen und sie zu der Marter stärkte.« (s. Anm. 77, S. 127–132, hier S. 127).

110 S. Anm. 77, S. 127–132.

111 Langenscheidts Taschenwörterbuch Lateinisch–Deutsch, Berlin/München, 6. Aufl. 1967, S. 86.

112 Neben den in Anm. 99 und 101 genannten Quellen möchte ich auf einen Film von Eric Pauwels verweisen: »Ikonographische Europareise: Das Martyrium des hl. Sebastian« 1993.

113 S. Anm. 104.

Schmerzensmann- und Ecce-homo-Darstellungen wohl im Norden der häufigste des 15.–18. Jh., der Sebastian als weiteres individuelles Attribut die Nacktheit zuordnet.«[114] Dadurch wird die Affinität der Darstellung des hl. Sebastian mit Christus, dem »Schmerzensmann«, der nach der Abnahme vom Kreuz als der Durchbohrte, Stigmatisierte dargestellt wird, deutlich. Allein 400 Darstellungen des hl. Sebastian will Eric Pauwels in seiner ikonografischen Europareise gezählt haben.

In einer tiefenpsychologischen Studie analysiert Peter Schellenbaum diese Darstellung es hl. Sebastian anhand eines Brustbildes von Rafaello Sanzio, das in der Accademia Carrara« in Bergamo hängt.[115] Schon die Überschrift des 10. Kapitels »Die Übermannung des heiligen Sebastian« deutet an, um was es ihm geht. »Die Frage, warum die Renaissance für dieses Motiv so empfänglich war, muss ich hier unbeantwortet lassen. Jedenfalls scheint die Situation des Renaissancekünstlers eine ähnliche wie die eines Mannes von heute mit dem unbewältigten Konflikt einer homosexuellen Fixierung zu sein. Das Gemeinsame ist wohl eine fundamentale Krise des Leitbildes, was in einer Zeit globaler Umwertung – der (männliche!) Mensch wird zum Zentrum des Universums – nicht verwunderlich ist. Was in der Renaissance kultureller und künstlerischer Ausdruck wurde, geschieht in jedem Leitbild-Homosexuellen individuell von neuem. Es wäre reizvoll, diese Parallele weiter zu verfolgen. Sie könnte uns sicher auch über heutige Homosexuelle Wichtiges sagen. Ich muss es jedoch bei der Vermutung belassen, dass Leitbild-Homosexualität immer dann zum Kernproblem einer Zeit oder eines Individuums wird, wenn ein besonders schwieriger Aufbruch, der eine qualitativ neue männliche Aktivität erfordert, konstelliert ist. Leitbild-Homosexualität beschränkt sich nicht auf die eigentlichen Homosexuellen sondern durchdringt und prägt auch Heterosexuelle.«[116] Damit scheint ein Stück weit erklärt, warum diese Zeit eine solche Sebastians-Darstellung entwickelte. Es ist eine Entwicklung zum reifen Mann, die durch das Fehlen des männlichen Leitbildes zum Stehen gekommen ist. Er bleibt somit ein Stück weit pubertierender Jüngling.

Das Ganze hat etwas Masochistisches, wie später noch einmal deutlich wird. Pauwels betont in seinem Film, dass manche Sebastian-Darstellungen Bilder auf der Grenze von Schmerz und Sinnenlust sind. Cécile Beurdeley schreibt in seiner umfangreichen Anthologie: »Die Heiligen wie Sebastian lassen eher an Sinnlichkeit als an Agonie denken, und sehr oft scheint das Leiden dieses Heiligen köstlich zu sein. Endlich darf auch die erotische Symbolik der langen Pfeile nicht vergessen werden, mit denen der Heilige durchbohrt wurde. Die sadomasochi-

114 P. Assion, Sebastian, s. Anm. 101, Sp. 318.

115 Peter Schellenbaum: Homosexualität des Mannes. Eine tiefenpsychologische Studie, München 1980, S.135–142 sowie die teilweise überarbeitete, ergänzte und veränderte Fassung des Buches unter dem Titel »Homosexualität im Mann. Eine tiefenpsychologische Studie«, München 1991, hier nach der Ausgabe von 1994 im Deutschen Taschenbuch Verlag, S.154–161.

116 Ebd., S.154.

stischen Phantasien, die sich mit der Legende um den Heiligen Sebastian verknüpfen, haben schon viele Geister erregt.«[117] Noch einmal Schellenbaum: »Statt die vielfältige Welt zu erobern, lässt Sebastian, in Angst vor seinem eigenen Phallus, die Welt zu einem einzigen Pfeil verarmen, der sich gegen ihn richtet. Statt als Mann in fruchtbarer Aktivität nach außen zu treten, lässt er sich von seiner eigenen, ihm unbewussten Männlichkeit zerstören. So kommt es zum Paradox, das sein Lebenssschicksal ausmacht: das ihn Zerstörende ist sein höchster Besitz. Nicht der priapische Phallus, Symbol der männlichen Selbst-Persönlichkeit in ihrer ununterbrochenen Kreativität, sondern der Pfeil, Symbol des zur Selbstzerstörung pervertierten Phallus, ist sein Attribut.«[118]

Es scheint mir hier der Ort, um auf eine Darstellung beim Begründer der Tiefenpsychologie, Carl Gustav Jung, zu kommen. In seinem Buch »Symbole der Wandlung« kommt er ausführlich auf verschiedene mystische Darstellungen der Pfeilsymbolik zu sprechen, so in der Darstellung der Stigmatisierung von Catherina Emmerich. Auch zitiert er aus den Reden Buddhas und folgert: »Die verwundenden und schmerzhaften Pfeile kommen nicht von außen durch Gerüchte, die doch immer nur von außen angreifen, sondern sie kommen aus dem »Hinterhalt«, aus dem eigenen Unbewussten. Die eigenen Wünsche sind es, die wie Pfeile in unserem Fleisch stecken.«[119] Etwas weiter zitiert Jung dann Hiob: »Wir verstehen von unserem jetzigen Standpunkt aus jene Stelle bei Hiob (16,12ff.) ... in einem neuen Sinne:

»er stellte mich zum Ziele für sich auf:
seine Pfeile schwirren um mich her;
erbarmungslos durchbohrt er meine Nieren
und schüttet meine Galle auf die Erde.
Bresche auf Bresche bricht er in mich,
rennt wider mich an wie ein Held.«

Und Jung fährt fort: » Hierin drückt Hiob die durch den Ansturm unbewusster Begehrungen verursachte Seelenqual aus; die Libido wühlt in seinem Fleisch, ein grausamer Gott hat sich seiner bemächtigt und durchbohrt ihn mit seinen schmerzhaften Geschossen, mit Gedanken, die ihn überwältigend durchdringen. Dieses nämliche Bild findet sich auch bei Nietzsche:

»Hingestreckt, schaudernd,
Halbtotem gleich, dem man die Füße wärmt,
Geschüttelt, ach! Von unbekannten Fiebern,
Zitternd vor spitzen eisigen Frostpfeilen,
Von dir gejagt, Gedanke!

117 Cécile Beurdeley: L'amour bleu. Die homosexuelle Liebe in Kunst und Literatur des Abendlandes, Köln 1994, S.83–84.
118 Schellenbaum, a.a.O (Anm. 115, Ausg. 1994),S.157.
119 C.G.Jung: Symbole der Wandlung, Zürich 4.Aufl.1952, S.492.

Unnennbarer! Verhüllter! Entsetzlicher!
Du Jäger hinter Wolken!
Darniedergeblitzt von dir,
Du höhnisch Auge, das mich aus Dunklem anblickt:So liege ich,
Biege mich, winde mich, gequält
Von allen ewigen Martern,
Getroffen
Von dir, grausamer Jäger,
Du unbekannter – Gott!

Triff tiefer!
Triff noch einmal!
Zerstich, erbrich dies Herz!
Was soll dies Martnern
Mit zähnestumpfen Pfeilen?
Was blickst du wieder,
der Menschen Qual nicht müde,
Mit schadenfrohen Götter-Blitz-Augen?
Nicht töten willst du,
Nur martern, martern?«[120]

Und Jung fährt dann fort: »Es bedarf keiner langen Erklärung, um in diesem Gleichnis das Bild des gemarterten Gottesopfers zu erkennen, dem wir bereits bei den mexikanischen Kreuzopfern und dem Odinsopfer begegneten. Dasselbe Bild tritt uns entgegen im St.Sebastiansmartyrium, wo das mädchenhaft zarte, blühende Fleisch des jungen Heiligen all den Schmerz des Verzichtes erraten lässt, den die Empfindung des Künstlers hineingelegt hat. Der Künstler kann es ja nicht verhindern, dass immer ein Stück Psychologie seiner Zeit sich seinem Werke beimischt. In erhöhtem Maße gilt dasselbe vom christlichen Symbol, dem von der Lanze durchstochenen Crucifixus, dem Bild des von seinen Wünschen gepeinigten, in Christo gekreuzigten Menschen christlicher Epoche. Dass es nicht von außen kommende Qual ist, die den Menschen trifft, sondern dass er sich selber Jäger, Opferer und Opfermesser ist, zeigt ein anderes Gedicht Nietzsches ... Nicht von außen treffen den Helden die tödlichen Pfeile, sondern er selbst ist es, der sich selber jagt, bekämpft und martert. In ihm selber hat sich Trieb gegen Trieb gekehrt – daher der Dichter sagt: ›In sich selber eingebohrt‹, d.h. vom eigenen Pfeil verwundet. Da wir den Pfeil als Libidosymbol erkannt haben, so wird uns auch das Bild des ›Einbohrens‹ klar: es ist ein Akt der Vereinigung mit sich selbst, eine Art Selbstbefruchtung, auch eine Selbstvergewaltigung, ein Selbstmord ... Die Verwundung durch den eigenen Pfeil bedeutet also zunächst einen Introversionszustand.«[121]

120 Nietzsche, Zarathustra, Werke,Bd.IV, 1901, S.367f.
121 C.G.Jung: Symbole der Wandlung,a.a.O.,Anm.119, S.498–503.

Diese Darstellungen selber rufen nun wieder Autoren auf den Plan, die auf sie reagierend Texte über den heiligen Sebastian schreiben. Ich komme zuerst auf Platen. In seinen Tagebüchern beschreibt er zwei Bildwerke, die er 1824 während seines Venedigbesuches sah. Am 17.9.1824 notiert er: »Die Kirche Sankt Sebastian ist fast ganz von Paolo Veronese ausgemalt. Das Beste daran scheint mir die Gruppe des Sebastian selbst über dem Hochaltar zu sein.«[122] Am 20. 10. notiert er: »Aber wenn man nun auch von diesen herrlichen Bildern (in der Kirche S. Sebastian) absieht und sich nach dem Hochaltare selbst wendet, um dort den Sebastian zu sehen, an eine Säule gebunden, von anderen Heiligen umgeben, den Blick nach dem Himmel gerichtet, wo die Mutter Gottes mit ihrem Sohne, inmitten der Engel, voll ewiger Glorie sitzt, dann fühlt man recht mit ganzer Lebendigkeit, dass dieser Paolo, wie es auf seinem Grabstein heißt, das Wunder der Kunst war. Das Bild übt eine Art Magie auf mich aus, und ich musste immer wieder danach zurückkehren.«[123] Später heißt es noch einmal: »Gestern sah ich Paolos Sebastian noch einmal, wahrscheinlich zum letztenmal.«[124] Ausdruck seines Empfindens ist das XXVI. Sonett, das 10. der Venetianischen Sonette. Da heißt es in der 2. Strophe:

»Wie seid ihr groß, ihr hohen Tiziane,
Wie zart Bellin, dal Piombo wie gediegen,
Und o wie lernt sich ird'scher Schmerz besiegen
Vor Paolos heiligem Sebastiane!«[125]

In Bologna notiert er am 2.10.1829 in sein Tagebuch: »Ich habe die (von Goethe über alles gepriesene Raffaelsche) Cäcilie und die herrlichen Bilder von Francesco Francia wieder gesehen, deren vielleicht das schönste sich im Palast Ercolani befindet, wenn es nicht das in S. Giacomo ist, worauf ein himmlischer Sebastian.«[126] Dazu das folgende Epigramm:

»Auf einen Sebastian von Francia

Maler, du maltest das Unwahrscheinliche! Durft' ein Geschoß je
Treffen des Jünglings hier zarten und göttlichen Leib?«

122 August von Platen: Memorandum meines Lebens. Eine Auswahl aus den Tagebüchern. Hrsg. Gert Mattenklott/Hansgeorg Schmidt-Bergmann, Athenäum Verlag, Frankfurt/M. 1988, S.126.
123 August Graf von Platens sämtliche Werke in zwölf Bänden, Hrsg. Max Koch/Erich Petzet, Leipzig o.J., 3. Band, S. 183–184, Anm.
124 S. Anm. 119, S. 141.
125 S. Anm. 115.
126 August Graf von Platens sämtliche Werke, 4. Bd., Leipzig o.J., S. 214, Anm.

Klassisch wurde dann das Gedicht Rainer Maria Rilkes, zu finden in den »Neuen Gedichten« von 1908, das von einer Sebastians-Darstellung Botticellis angeregt wurde.[127] Es beschreibt die Spannung des Stehenden, der in Spannung wie liegend steht – auch Ausdruck des Passiven in dem aktiv Stehenden. Es lautet:

«Sankt Sebastian

Wie ein Liegender so steht er; ganz
hingehalten von dem großen Willen.
Weitentrückt wie Mütter, wenn sie stillen,
und in sich gebunden wie ein Kranz.

Und die Pfeile kommen: jetzt und jetzt
und als sprängen sie aus seinen Lenden,
eisern bebend mit den freien Enden.
Doch er lächelt dunkel, unverletzt.

Einmal nur wird seine Trauer groß,
und die Augen liegen schmerzlich bloß,
bis sie etwas leugnen, wie Geringes,
und als ließen sie verächtlich los
die Vernichter eines schönen Dinges.«[128]

Wirkmächtig wurde dann noch ein Text, den der italienische Autor Gabriele D'Annunzio (1863–1938) zu Beginn seines Paris-Aufenthaltes schrieb. Beeindruckt von den Sebastian-Darstellungen von Mantegna, Perugino, Sodoma und Reni schrieb er dieses lyrisch-dramatische Werk »Le martyre de saint-Sebastien« in einer den mittelalterlichen Mysterienspielen nachempfundenen Form. Die Musik dazu war von Claude Debussy (1862–1918). Das am 22. 5. 1911 in Paris aufgeführte Werk, in der die jüdische Tänzerin Ida Rubinstein den Sebastian darstellte, hat Theatergeschichte gemacht: Der Erzbischof von Paris drohte allen Besuchern der Aufführung die Exkommunikation an. Die Schriften D'Annunzios wurden später auf den Index gesetzt. Das Stück hat nicht nur weitere Werke beeinflusst – vor allem den Film des tschechischen Filmemachers Petr Weigl von 1982 «Mysterium des heiligen Sebastian«[129]. M. S. schildert den Inhalt des Mysterienspiels so:

127 J. Davidson Reid, Rilke's Sebastian and the Painters, in: Art Journal, XXVII, 1, 1967, S. 24–39, hier nach Joachim Heusinger von Waldegg, a.a.O. (Anm. 104), S.17. und Anm. 30.– Den ersten Hinweis auf das Rilke-Gedicht fand ich auf einer Postkarte mit einer Sebastians-Darstellung von Ernst Alt, auf deren Rückseite Rilkes Text stand– allerdings ohne jeden Quellenhinweis.

128 Rainer Maria Rilke, Die Gedichte, s. Anm. 36, S. 453–454.

129 Hans Hafkamp: Lijden in schoonheid. Sebastiaan voor de camera, in: Johanna Jacobs (Red.): Sebastiaan martelaar of mythe, a.a.O. Anm. 99, S. 139–149, bes. S.146–148.

Die Bühnenhandlung folgt dem Bericht der Acta sanctorum[130] von den Versuchungen, den Wundern und dem Martyrium des schon in der Frühzeit der Kirche verehrten Heiligen. Dieser, ein adonishaft schöner Jüngling, den Kaiser und Volk zum Gott erheben und anbeten wollen, widersteht allen Verlockungen. Jeden Vorschlag zur Rettung weist er ab, da ihn nichts an die Lebenden bindet. In trunkener Todessehnsucht bietet er seinen Leib den Bogenschützen und stirbt in masochistischer Ekstase unter ihren Pfeilen. Während die Umstehenden den betäubenden Duft von Lilien wahrnehmen, verkünden die Chöre der Märtyrer, der Heiligen und der Engel, dass der Jüngling in das Paradies eingegangen sei.«[131] Deutlich ist der stark masochistische Charakter des Textes. Dominique Fernandez schreibt: »›Töte mich, lass mich sterben‹, schrieb Theresia von Avila, als sie von den Erscheinungen ihres göttlichen Geliebten berichtete. Und D'Annunzio, der Sebastian manieriert besang, legt dem Gemarterten folgende Worte in den Mund: ›Ich sage Euch, ich sage Euch: wer mich tiefer verletzt, liebt mich tiefer.‹ Beide Male die gleiche emphatische Rhetorik, der gleiche Sado-Masochismus, die gleiche heftige Suche nach Genuss im Schmerz.«[132] Und M.S. schreibt: »Da Liebe, Brutalität und Wollust bei D'Annunzio kaum zu trennen sind (›Die Liebe, die ich liebe, hört nicht auf zu sagen: Mache mich leiden, mache mich immer noch mehr leiden!‹) wird auch der aus Liebe zu Christus erlittene Tod zum orgiastischen Exzess pervertiert. So halten die Bogenschützen bestürzt inne, als das Gewand vom Leib des Jünglings fällt (›Mais comme il est beau! Il est trop beau!‹), so entbrennt das Opfer in leidenschaftlicher Liebe zu seinen Jägern, als diese den Bogen spannen.«[133] Hier wird auch deutlich, dass die Legende verkürzt wurde und der eigentliche Tod des wiedererstandenen Sebastian durch Erschlagen oder Steinigung nicht mehr vorkommt.

Ein Autor, dessen Homoerotik auch in seinem Werk erst später ausgesprochen werden konnte, nämlich Thomas Mann, nimmt in der diesbezüglich bekanntesten Novelle »Der Tod in Venedig«, 1911 erschienen, das Sebastian-Thema wieder auf.[134] Mann beschreibt in dieser Novelle den Schriftsteller Gustav Aschenbach so: »Über den neuen, in mannigfach individuellen Erscheinungen

Vgl.zu diesem und dem Folgenden: St.Sebastian oder Die schwule Kunst zu leiden. Ausstellung im Centrum Schwule Geschichte, Köln 1999, Broschüre von Erwin In het Panhuis, Herbert Potthoff, Köln 1999. Ebenso: Othmar Rahm-Kölling: Sebastian oder der Pfeil fliegt noch immer. Hamburg 1989.

130 Acta Sanctorum, quotquot tote orbe colentur..., ed. Ioannes Bollandus, Paris 1863, Januarii, Tomus II, S.621–660. In weiten Teilen weicht der italienische Autor von diesem Text ab.

131 M.S.: Le martyre de Saint-Sebastien. Mystere. in: Kindlers Literaturlexikon im dtv, Bd. 14, München 1974, S.6069.

132 Dominique Fernandez, a.a.O, Anm. 33., S.151.

133 S. Anm. 131.

134 Vgl. die Ausführungen bei Joachim Heusinger von Waldegg, a.a.O., s. Anm. 104, S.36.

wiederkehrenden Heldentyp, den dieser Schriftsteller bevorzugte, hatte schon frühzeitig ein kluger Zergliederer geschrieben: dass er die Konzeption ›einer intellektuellen und jünglinghaften Männlichkeit‹ sei, ›die in stolzer Scham die Zähne aufeinanderbeißt und ruhig dasteht, während ihr die Schwerter und Speere durch den Leib gehen‹. Das war schön, geistreich und exakt, trotz seiner scheinbar allzu passivischen Prägung. Denn Haltung im Schicksal, Anmut in der Qual bedeutet nicht nur ein Dulden; sie ist eine aktive Leistung, ein positiver Triumph, und die Sebastian-Gestalt ist das schönste Sinnbild, wenn nicht der Kunst überhaupt, so doch gewiss der in Rede stehenden Kunst ...«[135] Georg Trakls Gedicht »Sebastians Traum«, im Oktober 1913 erschienen und Adolf Loos gewidmet, nimmt nur sehr wenig von der Legende des Sebastian auf, greift aber auch auf die Geschichte Jesu zurück, von der Heiligen Nacht der Geburt bis zum Tod auf dem Kalvarienberg, macht damit deutlich, wie sehr das Martyrium des Sebastian mit dem Leiden Christi zusammenhängt und wie sehr Trakl – und nach ihm noch andere Dichter – sich mit dieser Sicht des Daseins als Leiden identifizierten.[136]

Viele Autoren und Künstler sahen sich selbst als Sebastian, von Elisar von Kupffer (um 1905)[137] über Frederico Garcia Lorca (1927) im Austausch mit Salvador Dali[138] bis hin zu dem japanischen Schriftsteller Yukio Mishima, der sich 1966 von Kishin Shinoyama als Sebastian fotografieren ließ.[139] Mishima berichtet in dem 1949 in Tokio erschienenen Roman »Geständnis einer Maske«, dass er beim Anblick einer Abbildung des Hl. Sebastian von Guido Reni seine erste Ejakulation hatte. Die über mehrere Seiten gehende Schilderung des Bildes – wegen der Schönheit des Jünglings verweist er auf Antinous, den Geliebten von Kaiser Hadrian – wird ergänzt er später mit einem fragmentarischen Text »Der heilige Sebastian – ein Gedicht in Prosa«.[140] Aus der Schilderung Mishimas geht hervor, wie sehr dieses masochistische Gefühl ihn berührt. Er beschreibt dieses Bild u.a. so: »Die Pfeile haben sich in das gespannte und atmende junge Fleisch gebohrt und verzehren den Leib von innen her mit den Qualen der äußersten Agonie und Ekstase. Doch man sieht weder Blut noch einen Schwarm von Pfeilen wie auf den meisten anderen Darstellungen des heiligen Sebastian. Vielmehr werfen nur zwei einzelne Pfeile ihre ruhigen und feinen Schatten auf die glatte Haut, so wie die Schatten eines Zweiges auf Marmorstufen fallen. Doch all diese Auslegungen und Beobachtungen machte ich später. – Als ich an jenem Tage das Bild betrachtete, durchzuckte mich eine heidnische Freude. Das Blut schoss mir ins Gesicht, und meine Lenden schwollen an wie im Zorn ...«[141]

135 Thomas Mann: Sämtliche Erzählungen, S. Fischer Verlag, Frankfurt/M., 1963, S. 353–417, hier S.360.
136 Hier nach: Joachim Heusinger von Waldegg, a.a.O., Anm. 104, S. 37–40.
137 Ebd., Abb. 17.
138 Ebd., S.34.
139 Hans Hafkamp, a.a.O., Anm. 126. S.143, Abb. 163.
140 Yukio Mishima, Geständnis einer Maske, Reinbek 1985, S.29–34.
141 Ebd., S. 30.

Etwas weiter fährt Mishima mit einem Einschub fort: »Es ist eine seltsame Koinzidenz, dass bei Magnus Hirschfeld Bilder des heiligen Sebastian unter den Kunstwerken, an denen der Invertierte eine besondere Freude hat, die erste Stelle einnehmen.[142] Diese Beobachtung Hirschfelds führt leicht zu der Mutmaßung, dass bei der überwiegenden Mehrheit der Fälle von Inversion, besonders bei den angeborenen, der invertierte und der sadistische Impuls unentwirrbar miteinander verwoben sind.«

Aber es wird auch deutlich, dass Mishimas Schilderung der Sebastianus-Legende Fehler hat, ebenso wie sich D'Annunzios Darstellung keineswegs auf die Legende allein berufen kann. So werden Sebastian sexuelle Verhältnisse unterstellt, die sich von der Legende her nicht ergeben können. Es gibt z.B. die Vermutung, dass er als römischer Soldat der Freud von Heliogabal gewesen sei.[143] Dies kann aber nicht zutreffen, wenn man 288 als Todesjahr Sebastians annimmt und ihn da noch für jung erachtet. Denn der römische Kaiser Heliogabalus regierte 218–222 n.Chr. Er war vorher Priester des Sonnengottes Heliogabalus.[144] Mishima schildert denn auch das Schicksal der Brüder oder sogar Zwillinge Marcellus und Maximilianus nicht der Legende gemäß. Nicht weil sie den Militärdienst nicht leisten wollten, wurden sie verurteilt, sondern weil sie nicht den Göttern opfern wollten. Auch war Sebastian immer schon Christ, und er wurde nicht erst bekehrt und auch nicht heimlich Christ, wie Mishima schreibt.

1958 wird der Einakter »Suddenly last Summer« des amerikanischen Autors Tennessee Williams uraufgeführt, ein Jahr später durch Joseph L. Mankiewicz in England verfilmt.[145] In diesem Stück wird auf die Legende des Hl. Sebastian Bezug genommen, wobei hier wie z.B. auch bei D'Annunzio diese mit verschiedenen anderen Mythen wie die von Orpheus, Adonis, Apoll, Dionysos-Zagreus und auch Narzissus vermischt werden: Der 40-jährige Sebastian Venable, der immer einen Kreis junger Männer um sich hatte, ein ewiger Jüngling, wird an der Playa San Sebastian von einer Horde Straßenjungen verfolgt und bestialisch getötet – zerfleischt, Hinweis auf den Tod des Orpheus. Die Jungen rufen dabei: »Pan! Pan! Pan!«, was zwar spanisch »Brot« heißt, zugleich aber an den griechischen Gott Pan erinnert.

Sowohl Derek Jarman (»Sebastiane«, 1976) als auch Petr Weigl (»Mysterium des heiligen Sebastian«, 1982) greifen diese teilweise entsprechend ausgeschmückten Darstellungen des Heiligen auf. Während Weigl das Stück von D'Annunzio mit der Musik von Debussy als Fernsehfilm aufnimmt, geht Jarmann eigene Wege. Er, der Maler, lässt sich von den bekannten Bildern des Heiligen inspirieren. Das in

142 Vgl. hierzu: Magnus Hirschfeld, Die Homosexualität des Mannes und des Weibes, Berlin 1914, S.66.

143 Cécile Beurdeley, a.a.O., Anm. 112 , S.83.

144 Wilfried Nölle: Wörterbuch der Religionen. Die Glaubenslehren der Völker, München 1960, S.187.

145 Deutsche Übersetzung »Plötzlich letzten Sommer« 1960. Vgl. dazu das Referat von Victor R. Castro-Gomez: Eros und Gewalt, a.a.O., Anm. 101, S.186–188.

»Kasernen« oder auch »Küchen«-Latein gedrehte Stück wurde von Jarman und Produzent James Whaley verfasst. Der Inhalt: »Der jugendliche Sebastian ist Hauptmann in der Leibwache des römischen Kaisers Diocletian und wird von diesem verstoßen, als der Herrscher von seinem Bekenntnis zum Christentum erfährt. Sebastian kommt in ein Straflager unter dem Kommando des Severus. Dieser verliebt sich in die Schönheit des jungen Mannes und auch Sebastian fühlt sich von dem Offizier angezogen, wie er seinem einzigen Freund Justin anvertraut. Trotz seiner Leidenschaft weist er jedoch Severus zum wiederholten Male standhaft zurück. Die Kraft dazu findet er in einer Vision, die er – gefoltert und der glühenden Sonne ausgesetzt – durchlebt. In enttäuschter Wut verurteilt Severus ihn zum Martertod. Sebastian stirbt, nackt an einen Pfahl gebunden, von Pfeilen durchbohrt, in einer Art mystisch-erotischer Vereinigung mit Gott. «[146] Sie wurden zu Kultfilmen. Doch haben sie mit der klassischen Sebastian-Legende nur noch wenig zu tun – die ja selber historisch sehr zweifelhaft ist. Doch haben sich die Schwulen dieses Mythos bemächtigt und ihn entsprechend geformt, um sich so besser mit ihm identifizieren zu können. Wenn Magnus Hirschfeld ausführt, dass Bildnisse des heiligen Sebastian zum Hausstand eines Homosexuellen gehören, dann traf dies, wie wir sahen, auf Versace zu. Doch warum ist nun der heilige Sebastian der Schutzpatron der Schwulen? Wie Will Ogrinc aufzeigt, wird spätestens seit 1982 der hl. Sebastian in den Niederlanden als »Homo-Heiliger« verstanden.[147]

Die Antwort ergibt sich aus den bisherigen Ausführungen. Viele Schwule sehen sich, ihre Leiden in der Figur des hl. Sebastian, auch in ihren Verdrängungen und Schwierigkeiten mit dem Männerbild im Sinne von Schellenbaum. Andreas Sternweiler dazu: »Dass der hl. Sebastian zum ›Schutzheiligen‹ der Homosexuellen wurde, hat seinen Grund sicher in der ›apollinischen Nacktheit‹. Darüber hinaus erklärt die Legende, nach der Sebastian Günstling und Liebling des Kaisers Diokletian war, die Mischung himmlischer Liebes- und Todespfeile auch auf sehr irdische Weise. Von Bedeutung ist gewiss auch, dass die Kirche in der Pest eine Gottesstrafe für die Sodomie der Menschen sah.«[148] Und gegen den Vorwurf, die Schwulen wählten in Sebastian ein Bild ihrer eigenen Passivität kann man dann den Text von Dominique Fernandez setzen. Er beendet sein Sebastian-Kapitel mit den folgenden Zeilen: »Die für sie schneller als für andere verfließende Zeit gierig nutzen (Angst vor dem Altern und sich ohne Nachkommen oder eine Kompensation für den Verlust an Attraktivität wiederzufinden); Lust suchen, aber im – durch die Erinnerung an die Verfolgung geschärften – Bewusstsein dafür, dass ein Abenteuer leicht ins Tragische umschlagen kann, den Freuden an der Lust Erregung durchs Risiko hinzufügen: Haben die meisten Schwulen eine andere Philosophie?

146 Schilderung hier nach einer Broschüre, die vom Bundesverband Jugend und Film in Mainz herausgegeben wird, S.87–88.

147 Will Ogrinc: Secularisatie en mythevorming. Het voortleven van Sint Sebastiaan in de tweede helft van de twingtigste eeuw, in: Sebastiaan, martelaar of mythe, a.a.O., Anm. 99, S.169–177, hier S.171 mit Verweis auf einen Aufsatz R. Tielmans »Homoseksualiteit in Nederland«, Meppel 1982.

148 Sternweiler, a.a.O., Anm. 18, S.116.

Aus gutem Grund wählten sie also einen solchen Bürgen. Und all jene, die sich an den heiligen Sebastian gewöhnlich nur als röchelndes Bild eines gequälten Jugendlichen erinnern, könnten angesichts der Kämpfertugend ihres Helden neue Kraft sammeln, ist er doch fähig, seine Pfeile manchmal abzuschütteln, sich aufzurichten, die Faust zu recken und seinen Widersachern entgegenzutreten.«[149]

Der heilige Sebastian ist somit – fernab von aller historischen Realität – zu einem Spiegelbild des Empfindens vieler Schwuler geworden. Dies betrifft nicht nur die S/M-Thematik, sondern das Wissen um das eigene Leiden, das allerdings nicht nur still erduldet wird. Wie Sebastian andere in ihrem Glauben stützte, so versteht sich auch die Schwulenbewegung darin, Hilfe zur Selbsthilfe zu sein. Damit die Pfeile der Diskriminierung und tödlicher Bedrohung für Schwule in manchen Ländern der Welt nicht mehr tödlich sind. Hierbei käme dem Christentum eine wichtige Rolle zu. Doch eine Kirche, die es 1991 fertigbrachte, statt dem hl. Sebastian den so als keuschen Jüngling über die Jahrhunderte der Jugend angepriesenen Aloysius von Gonzaga zum Patron der AIDS-Kranken zu postulieren, hat dies wohl nicht verstanden oder gerade deshalb so reagiert.[150] Ganz abgesehen davon, dass auch das bisher vermittelte Bild des hl. Aloysius zu korrigieren ist von diesem falschen Image.

Zu ergänzen wäre hier natürlich auch die Rolle, die Heilige wie Sebastian für eine »Schwule Theologie« spielen könnten, unter all den Erkenntnissen, die sich aus der Geschichte für uns auftun. So beschreibt z.B. Ulrich Engel in einem schönen Essay die spirituelle Qualität dieser Heiligendarstellung, die er dann fast meditativ anhand der Darstellung des Märtyrers durch Jacopo de' Barbari (1445–1515) durcharbeitet.[151]

5. Das vergessene Freundespaar: die Märtyrer Sergius und Bacchus

Erst durch die umfangreiche Arbeit des amerikanischen Historikers John Boswell über gleichgeschlechtliche Beziehungen im alten Europa, die 1994 unter dem amerikanischen Titel »Same-Sex unions in premodern Europe«[152] erschien, wissen wir wieder mehr um ein – in hiesigen Heiligenkalendern oft gestrichenes[153] – Freundespaar: Sergius und Bacchus.[154] Ihre Lebensgeschichte und ihr Martyri-

149 Dominique Fernandez, a.a.O., Anm. 33., S.152–153.

150 Vgl. »Das Streiflicht«, Süddeutsche Zeitung, 12.11.1991.

151 Ulrich Engel: »Ja, mein Erbe gefällt mir gut.« Skizzen zu einer Gay-Spiritualität, in: Wort und Antwort, 39. Jg., Heft 2. April/Juni 1998, Düsseldorf 1998, S.78–87.

152 John Boswell: Same-Sex Unions in premodern Europe, Villard Books, New York 1994, s. Anm. 22!.

153 Gängige Heiligenkalender (vgl. Anm. 101) führten sie nicht auf. Im neu erschienenen Werk von Vera Schauber und Hanns Michael Schindler: Heilige und Namenspatrone im Jahresablauf, Augsburg 1998, sind sie S. 520 unter dem 7.10. erwähnt.

154 Aufgeführt wird das Märtyrerpaar in folgenden Lexika: Johann Evangelist Stadler/J. N. Gind: Vollständiges Heiligen-Lexikon, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1882, Hil-

um schildert die »Passio«, die in verschiedenen Fassungen überliefert ist. Eine Version findet sich bei Symeon Metaphrastes, auch Logothetes genannt, der um das Jahr 1000 starb. Er war byzantischer Staatsmann, Historiker und Hagiograph und wurde vor allem durch seine literarische Tätigkeit bekannt.[155] Er paraphrasierte zumeist ältere Fassungen solcher Texte, die dann letztlich nur noch in seiner Form tradiert wurden.[156] John Boswell, der die Passio aus dem Griechischen ins Englische überträgt[157], benutzt dazu die wohl ältere Fassung dieses Berichtes[158], die in den »Acta Sanctorum« zu finden ist.[159]

Ihr Martyrium ist zeitlich eng mit dem des Hl. Sebastian verknüpft. Man vermutete das Jahr 290 als Todesjahr, Ort war die Stadt Rasaph in Syrien, die später durch Kaiser Justinianus Sergiopolis genannt wurde. Auch ihre Lebensgeschichte ähnelt der Sebastians: sie waren beide Soldaten. Wegen ihrer Tapferkeit waren sie am Hof des Kaisers angesehen und wurden so zu Notaren (Geheimschreibern, Sieglern) am kaiserlichen Hof bei Kaiser Maximinianus. Als bekannt wurde, dass sie Christen geworden waren und sich taufen gelassen hatten, wurden sie all ihrer Würden entkleidet. Sie wurden zum Spott in Frauenkleidern gesteckt und so in Ketten durch die Stadt geführt und dann ins Gefängnis geworfen. Beim peinlichen Verhör ließ sie der Landpfleger Antiochus so sehr mit Riemen schlagen, dass der hl. Bacchus daran starb. Er erschien dem hl. Sergius dann im Traum und stärkte ihn im Glauben. Dieser musste noch verschiedene Qualen erdulden, so neben dem Wagen des Landpflegers 18 Meilen in Schuhen laufen, die voll spitzer Nägel waren. Schließlich wurde er enthauptet.

Ihr Fest ist der 7., teilweise auch der 17. Oktober in der syrischen Kirche. Wurde ihr Fest die Jahrhunderte danach im Westen und Osten gefeiert, in Rom

desheim-New York 1978, V. Bd., S. 260–261; Franz von Sales Doye: Heilige und Selige der römisch-katholischen Kirche, 2. Bd, Leipzig 1929, S.311; Otto Wimmer/ Hartmann Melzer: Lexikon der Namen und Heiligen, Innsbruck/Wien/München, 4. Aufl. 1982, S. 739–740; Helen Roeder: Saints and their attributes, London/New York/ Toronto 1955, S.35. S. auch Otto Wimmer: Die Attribute der Heiligen, Innsbruck 1964, »Schuhe« (S..87/88) und »Soldat« (S. 91). Ebenso: Rudolf Pfleiderer: Die Attribute der Heiligen. Ein alphabetisches Nachschlagebuch zum Verständnis kirchlicher Kunstwerke, Ulm 1898, »Schuhe« (S. 146), »Schwert« (S. 153) und »Stachel in den Schuhen« (S. 158). Agostino Amore: Sergio e Bacco, in: Bibliotheca Sanctorum, Ed. Inst. Giovanni XXIII. della Pontificia universita Lateranense, Roma 1968, XI. Tom., S.876–879.Ebd.: Maria Ciara Celletti: ICONOGRAFIA, S.879–882.

155 Bonifaz Kotter: Symeon Metaphrastes, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 9. Bd.,Freiburg 2. Aufl. 1964, Sp. 1214–1215.

156 Migne, Patrologiae cursus completus, Patrologiae Graecae, Bd. CXV, Paris 1864, S. 1005–1032.

157 John Boswell: Same-Sex Unions in premodern Europe, a.a.O., vgl. Anm. 147!, S.375–390.

158 Ebd., S. 147, n. 172.

159 Acta Sanctorum, quotquot tote orbe colentur..., ed. Ioannes Bollandus, Paris/Rom 1866, Octobris tomus tertius, Bd. LI, S.833–883.

gab es eine ihnen geweihte Kirche, die im 7. Jahrhundert berühmt war[160], so ist dieses im Westen später in Vergessenheit geraten. Nach Buchowiecki stellt sich die Sache so dar: Die Kirche von Sergius und Bacchus nahe dem Tempel des Vespasian wird vielleicht 1099 n.Chr. Diakonie, unter Papst Pius IV um 1562 profaniert. Diese Kirche lag bei oder unter Maria Antiqua[161] . Daneben wird unter Leo III. (795–816 n.Chr.) erstmals ein Sergius-und-Bacchus-Kloster erwähnt. Hier entsteht ein Konvent griechisch-katholischer Basilianermönche ruthenischer Herkunft. Daraus wird schlussendlich die Kirche Madonna del Pascolo. Im 18. Jahrhundert findet diese Umwandlung zur Marienkirche statt. Letzte Erinnerung an das alte Patrozinium der Kirche ist ein Bild des österreichischen Malers Ignaz Stern (1680–1748).[162] Bekannt sind später nur noch Darstellungen auf Ikonen und Mosaiken, letzere z.B. in San Marco in Venedig und der Kathedrale von Monreale auf Sizilien. Die bekannteste Ikonendarstellung aus dem 7. Jahrhundert findet sich nun im Museum östlicher und westlicher Kunst in Kiew.[163]

Das Bewusstsein der Geschichte dieses Freundespaares wird deutlich in den Anrufungen ihrer Namen in gottesdienstlichen Formularen für gleichgeschlechtliche Verbindungen.[164] Zwar tauchen gelegentlich auch andere Namenspaare auf, die aber nie als Freundespaare genannt werden, auch ihr Martyrium nicht gemeinsam erlebten, so Petrus und Paulus oder Philippus und Bartholomäus. Diese Formulare waren in den Ostkirchen einige Zeit gebräuchlich. Dies wiederentdeckt zu haben, ist vor allem des Verdienst von John Boswell. Wobei Bernd-Ulrich Hergemöller in seiner Kritik an Boswell wohl recht zu geben ist, dass man bei gleichgeschlechtlichen Verbindungen nicht immer von »schwulen Ehen« im heutigen Sinne sprechen kann: »Die Suche nach zeremoniellen Männerverbindungen und gleichgeschlechtlichen Paarbildungen führt somit zu einigen konkreten Belegen und zu einer Fülle unerledigter Fragen. Beim jetzigen Stand des Wissens wird deutlich, dass diese Verbindungen zwar zahlreiche strukturelle Vergleichsmomente aufwiesen, durch die sie der Ehe ähnlich wurden, dass es ihnen aber immer an einem wesentlichen mittelalterlichen »Ehezweck« gebrach, dem der Erzeugung von Nachkommen. Erotische oder sexuelle Kontakte zwischen diesen »geweihten Männern« sind zwar aus heutiger Sicht nicht auszuschließen, aber

160 Johann Evangelist Stadler, a.a.O., Anm. 149.

161 Walther Buchowiecki, Handbuch der Kirchen Roms, 2. Bd., Die Kirchen innerhalb der Mauern Roms, Wien 1970, S.443. Vgl. auch Carlo Galessi Paluzzi: Roma Cristiani, Vol. III., Le Chiese di Roma del IV. ad X. Secolo, Roma 1962, S.182.

162 Ebd., S. 327–329 .– Zu Ignaz Stern s. den gleichnamigen Artikel in: Ulrich Thieme/ Felix Becker: Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart, Hrsg. Hans Vollen, 32. Bd., Leipzig 1938, S.6.

163 Es ist auf dem Umschlag des Boswell-Buches »Same-Sex Unions in premodern Europe«, a.a.O., Anm. 148 u. 22, abgebildet.

164 Boswell: Same-sex unions, a.a.O., Anm. 148, S.291–343 englische Übersetzung, griechische Texte S.345–363. Einige Texte wurden inzwischen aus dem Amerikanischen ins Deutsche übersetzt, s. Peter Bürger: Da war unser Mund voll Lachen, Düsseldorf 1996, Anm. ,S.274–282.

aus zeitgenössischer Sicht niemals vorgesehen und ausdrücklich untersagt. Offenbar war es gerade die Furcht vor der Überschreitung dieser Grenze, die die lateinische Kirche dazu veranlasste, die Paarheiligen zu verdrängen, die Adoptionen zu unterdrücken und die Mönchsweihe[165] abzulehnen.«[166]

Es wurde John Boswell ja schon bei seinem früheren Buch[167] vorgeworfen, zu sehr mit heutigen Begrifflichkeiten in damalige Texte hineinzugehen bzw. diese mit dieser Brille zu lesen: »Es ist nicht nur der fast obsessive Gebrauch der Begriffe ›gay‹ und ›gay people‹, der diesen Anachronismus stützt, es ist die ganze gefärbte Meinung, welche die Erzählung verrät.«[168]

Und andere Freundespaare?

Es gibt zwar außer diesen noch weitere Heiligennamen, die paarweise genannt werden. Diese sind aber keineswegs immer Freundespaare: der Apostel Petrus und Paulus, der ja kein Apostel war, sondern später ehrenhalber die Bezeichnung »Völkerapostel« bekam, waren manchmal eher Gegenspieler. Manche zusammen genannte Heilige wie z.B. die Ärzte Cosmas und Damian waren Brüder. Doch gibt es sicher noch andere, die möglicherweise noch zu entdecken sind. Bernd-Ulrich Hergemöller nennt in seinem Buch knapp 200 solcher Heiligenpaare, von denen er alleine 160 in einer Liste aufführt.[169]Ich erwähne hier als Beispiel die Heiligen und Märtyrer Crispinus und Crispinianus, deren Fest am 25. Oktober gefeiert wird. Während B. Kötting sie als »wahrscheinlich römische Märtyrer, deren Gebeine nach Soissons übertragen wurden« bezeichnet[170], schreibt F. Werner, sie seien »vornehme Römer, zogen nach Soissons, wo sie ihren Lebensunterhalt als Schuster verdienten und das Christentum predigten; in der Verfol-

165 Gemeint ist hier nicht die Weihe des Mönches in der Profess, gemeinhin auch als Mönchstaufe bezeichnet, da der Mönch dabei seinen neuen Ordensnamen erhielt(gegen sie lief später Luther Sturm), sondern die monastische »Adelphopoiesis«(=Brudermachen), in der durch einen rituellen Akt ein jüngerer einem älteren Ordensbruder anvertraut wurde, durch den er in das Ordensleben eingeführt werden sollte. (adeljos = der Bruder)

166 Bernd-Ulrich Hergemöller: Sodom und Gomorrha. Zur Alltagswirklichkeit und Verfolgung Homosexueller im Mittelalter. MännerschwarmSkript Verlag, Hamburg 1988, S. 79–98: «Gesegnete Männerpaare und zeremonielle Freundschaften. »Same-sex-Unions« in the Middle Ages?«, hier S.97.

167 Vgl. Anm. 32!

168 The Scholarship Committee/Gay Academic Union, New York City: Homosexuality, Intolerance, and Christianity: A Critical Examination of John Boswell's Work, Second enlarged Edition, New York City 1985, S. 2: »It is not just the almost obsessive use of the terms ›Gay‹ und ›Gay people‹ that sustains this anachronism, it is the whole cast of mind which the narrative betrays.«

169 Bernd-Ulrich Hergemöller, s. Anm. 166 , S.84–86.

170 B. Kötting: Art. »Crispinus und Crispinianus«, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Bd, Freiburg 2. Aufl. 1959, Sp. 96.

gung unter Maximinian nach vielen Martern enthauptet.«[171] Auch hier eine Gemeinsamkeit mit Sergius und Bacchus, die ja vor ihrem Martyrium am Hof desselben Kaisers Maximinian, Mitkaiser von Diokletian, lebten. Man datiert ihr Todesjahr auf 287. Zum Martyrium gehören das Treiben von Ahlen (Schusternadeln) unter die Finger- und Zehennägel, sie werden geschlagen, ihnen werden Streifen aus der Haut geschnitten, man wirft sie mit Mühlsteinen um den Hals in die gefrorene Aisne, man wirft sie in einen Kessel mit flüssigem Blei oder sie werden mit Blei übergossen, sie werden in Öl gesotten bzw. auf den Scheiterhaufen geworfen. Nachdem ihnen alle diese Martern nichts anhaben können, werden sie enthauptet. Die wilden Tiere rühren die Leichen nicht an, so dass Christen sie heimlich bestatten können. Ihr Kult verbreitet sich von Soissons und Osnabrück, wohin Reliquien von ihnen im 9. Jh. gebracht wurden, über ganz Europa. Sie gelten als Patrone der Schuster, Gerber, Handschuhmacher, Sattler, Schneider und Weber. Die Bilder von ihnen erzählen legendenhaft von ihrem Leben und Martern. Doch muss auch bei ihnen davon ausgegangen werden, dass sie Brüder waren, wie bei Vera Schauber und Hanns Michael Schindler nachzulesen ist.[172] Der Name der Heiligen wird auf das lateinische »crispus« zurückgeführt, was mit »Lockenkopf« zu übersetzen wäre.

Hier endet fürs erste der Versuch, schwule Ikonen in der christlichen Religion aus ihrer Geschichte heraus zu entdecken und sichtbar werden zu lassen. Es wird wohl deutlich, dass uns für viele überkommene Bilder dieser Bezug zur Homosexualität abhanden gekommen ist und wir erst nach und nach wieder lernen müssen, diese verborgenen Inhalte zu sehen. Die tabuisierte Homosexualität machte es offensichtlich notwendig, solche Freiräume zu schaffen, die erst einmal unverdächtig waren. Sie gehören daher nicht nur zur Geschichte der Kirche und des Christentums, sondern eben auch zur Geschichte homosexueller Christen – von Christinnen und der lesbischen Liebe und deren verborgenen Darstellung war hier nicht die Rede. Darüber wäre an anderer Stelle zu handeln. Das offene Einklagen der Rechte lesbischer Christinnen und schwuler Christen in den Kirchen heute lässt hoffen, dass solche Zeiten verborgener Darstellung nicht mehr notwendig sind. Aber die Ikonen selber brauchen wir weiterhin, die unsere (Schutz)-Patrone darstellen, auf die wir uns in unserem Leben, unserer Spiritualität berufen können.

Thomas Wagner studierte katholische Theologie in St. Georgen in Frankfurt am Main. Seit 1973 in der Schwulenarbeit engagiert. Einige Jahre im Kloster, journalistische Ausbildung. Arbeitet seit 1983 in Saarbrücken als Archivar, dann als Angestellter im Historischen Museum Saar. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt »Zwischen Mainz und Lambeth Palace. Zur Situation der Homosexuellen in und mit der Altkatholischen Kirche« in Heft 3/1999. Korrespondenzadresse: Graf-Simon-Straße 12, D-66117 Saarbrücken

171 F. Werner: »Crispin und Crispinian«, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, 6. Bd, Freiburg 1974, Taschenbuchausgabe 1994, Sp. 3–7.

172 Vera Schauber/Hanns Michael Schindler, a.a.O., Anm. 150, S.552

Vorschau

Die nächsten Themenhefte der

Werkstatt Schwule Theologie

Die Erscheinungstermine für die nächsten Ausgaben der Werkstatt sind Oktober 2000, Dezember 2000, März 2001 und Juni 2001. Wie immer sind unsere Leserinnen und Leser eingeladen, Beiträge zu den Schwerpunktthemen, aber auch zu allen sonstigen Fragen beizusteuern. Der Redaktionsschluss liegt in der Regel vier Wochen vor Erscheinen des jeweiligen Heftes.

- Werkstatt 3/Oktober 2000: Großbritannien: Erkundungen zum Stand der schwul-theologischen Entwicklung im Vereinigten Königreich; die wichtigsten AutorInnen und Texte. Zur Situation von britischen Schwulen und Lesben in ihren Kirchen.

- Werkstatt 4/Dezember 2000: Antihomosexualität/»Homophobie« – Gewalt gegen Schwule und ihre Wurzeln. Kirchliche und theologische (Mit-)Ursachen. Klemmschwestern in Dialogverweigerung. Evangelikale und Fundamentalisten. Sind Christentum und Judentum genuin homophob? Homophobe Konzepte bei schwulen Christen? – Ist Homophobie schon überwunden?

- Werkstatt 1/März 2001: Rituale/Liturgien: Brauchen Schwule spezifische Rituale für Coming-out-Feiern, Partnerschaftssegnungen, Trauerfeiern etc.? Liturgische Elemente in schul-lesbischen Gottesdiensten? Erinnerungsrituale zum Christopher-Street-Day? Liturgische Sprache und Zeichenhandlungen – wie inszenieren wir unseren Glauben?

- Werkstatt 2/Juni 2001: Die HuK und ihre Theologie – theologisches Selbstverständnis: Zuspruch und Widerspruch. Welche Theologie braucht die HuK? Politische Theologie? Ökumene und Widerstand – über die Jahre ausgezehrt?

ADAMIM
Schwule Seelsorger Schweiz
Postfach 8044
CH-3001 Bern

Rückblick auf das erste Halbjahr 2000

Januar bis Juni 2000

Ende Januar erschien in der schweizerischen Kirchenzeitung (SKZ), dem offiziellen Publikationsorgan der Schweizer Bischöfe ein Artikel von Gianni Christen, dem Präsidenten von Adamim. Unter dem Titel »Kirche und schwule Seelsorger« schildert er persönliche Erfahrungen, Erlebnisse und Ansichten zum Thema (der Text kann unter www.kath.ch/skz – Nummer 4/2000 abgerufen werden).

Der Artikel hat einigen Wirbel ausgelöst, sowohl kirchenintern, aber auch in einer breiteren Oeffentlichkeit (Boulevardzeitung, Tagespresse, TV). Noch ist natürlich schwer abzuschätzen, wo wir mit unsern Anliegen einen Schritt weiterkommen werden. Aber ich denke, allein die Tatsache, dass hier ein Seelsorger offen zu seinem Schwulsein und zu seiner Partnerschaft steht, markierte, dass es schwule Männer im kirchlichen Dienst gibt, die nicht mehr einfach still und heimlich ihr Schicksal ertragen wollen, sondern mit ihren Anliegen an die Oeffentlichkeit treten.

Ich denke, dass eine solche Enttabuisierung und Thematisierung mittel- und langfristig am meisten bewirken wird:

- Männer und Frauen werden für unsere Anliegen sensiblisiert. Es hat sich gezeigt, dass positive und verständnisvolle Reaktionen überwiegen, wobei innerkirchlich die Kritik erwartungsgemäss stärker war. Die Akzeptanz von schwulen Lebensformen wird gesellschaftlich breiter, der Druck auf die Kirche, ihre Haltung zu überdenken, wird grösser.
- Schwule in der Kirche bekommen ein Gesicht. Homosexualität ist nicht nur ein Phänomen, ein Traktat. Der schwule Mann wird sichtbar, konkret, persönlich.
- Die Kirchenleitung wird herausgefordert, ihre homosexuellen Mitarbeiter nicht als absolute Einzelfälle zu behandeln und somit zu marginalisieren. Im Gegenteil: Sie wird anerkennen müssen, dass sie ein Umfeld schafft, das für schwule Männer besonders anziehend wirkt.

- Homosexualität macht noch deutlicher als sonst schon das Thema Sexualität, wie die Kirche mit ihrer Sexualmoral in einen Begründungsnotstand gerät. Es bestätigt sich einmal mehr, dass die Kirche lernen muss, konstruktiver, gelöster und offener mit dem Thema Sexualität umzugehen.

Die schweizerische Bischofskonferenz hat uns Gesprächsbereitschaft signalisiert und Weihbischof Henrici als Kontaktperson bestimmt. Ein erstes Gespräch soll nächstens stattfinden.

Mai 2000

Im Mai kam es zu einem ersten Kontakt von Adamim mit den schwulen Priestergruppen Deutschlands. Interessant die Feststellung, wie sich trotz der gleichen Fragestellung, die Gruppen zum Teil doch recht unterschiedlich definieren, organisieren und entwickeln.

Grundsätzlich: Die Vernetzung auch über die Ländergrenzen hinweg ist unbedingt zu fördern, und wenns nur der Link auf der eigenen Homepage ist. In Deutschland ist eine Hp geplant, bei Adamim wird sie nächstens aufgeschaltet.

Juni 2000

Zwischen Auffahrt und dem folgenden Sonntag fanden in Zürich die Eurogames (Schwul-lesbische Sport-Wettkämpfe) statt. Adamim war auf dem Rainbow Square, dem organisatorischen Mittelpunkt der Veranstaltung, mit einem Stand vertreten. Uns ging es weniger um Mitgliederwerbung als vielmehr um die Präsenz an diesem grossen Zürcher Gay-Ereignis.

Neben dem geplanten Kontakt zur schweizerischen Bischofskonferenz gibt es regional im Bistum St. Gallen auch Kontakte zum hiesigen Ordinariat. Im Juni fand ein drittes Treffen statt. Unsererseits sind vier katholische Vereinsmitglieder, die zum Bistum gehören, dabei, vom Ordinariat sind es zwei Delegierte, die dann anonymisiert unsere Ideen und Anliegen im Ordinariatsrat einbringen. Und wir möchten weiter machen: Jedenfalls beurteilen beide Seiten den Kontakt und den Austausch als sinnvoll.

Stand der Dinge Mitte Juni 2000

Adamim zählt 48 Männer, die aus dem evangelisch-reformierten, dem katholischen, dem russisch-orthodoxen oder dem freikirchlichen Umfeld kommen.

Im Solidaritätskreis unterstützen uns 96 Männer, Frauen, Freunde, Freundinnen, Bekannte und erhalten von uns den Adamim Rundbrief.

Christian

kurz & gut, Wilhelm

Offen für Träume

In der Provinz 4

Wie der Gekreuzigte lag dieser Frosch
Plattgewalzt auf dem heißen Asphalt
Der Landstraße. Offenen Mauls,

Bog sich zum Himmel, von Sonne gedörrt,
Was von fern einer Schuhsohle glich –
Ein Amphibium aus älterer Erdzeit,
Unter die Räder gekommen im Sprung.

Keine Auferstehung als in den Larven
Der Fliegen, die morgen schlüpfen werden.

Durch welche Öffnung entweicht der Traum?

Durs Grünbein

Öffnung? Traum? Hä? Der Schluss dieses Gedichtes (in: Durs Grünbein, Nach den Satiren. Gedichte, Suhrkamp, Frankfurt, 1999, S.12) hebt sich von den vorangegangenen Zeilen ab. Die imaginative Betrachtung weicht der Kraft der Rhetorik, die dem Gedicht eine neue Richtung weist und die Frage nach der Beziehung zum Vorangegangenen aufwirft, der Beschreibung eines toten Frosches.

In seinen fünf Gedichten, die mit »In der Provinz« überschrieben sind, lenkt Grünbein den Blick auf tote, verwesende Tiere: Hundekadaver (Provinz 1), Hasenfuß (2), Maulwurf (3), Frosch (4) und Amsel (5). So ist die »Provinz« sicherlich einerseits der Ort, an dem Natur anzutreffen ist, andererseits aber auch das Gegenbild zur schnelllebigen Stadt, der Ort der langsamen Verwesung. Es ist eine stillstehende Zeit, die das Beobachten des Verwesens in einer Momentaufnahme zulässt. Gegen den zumeist unnatürlichen Tod der Tiere steht die natürliche Verwesung als Prozess der systematischen Zerstörung von Materie, was besonders beim Hundekadaver und dem von Maden zerfressenen Maulwurf zur Geltung kommt. Allerdings kokettiert Grünbein nur in dem hier vorliegenden Gedicht mit religiösen Begriffen.

Das Gedicht beginnt mit einem Vergleich, der nach der Beschreibung der Situation in den ersten beiden Strophen wieder mit Beginn der dritten aufgenommen wird. Die dritte Strophe endet mit der abgesetzten rhetorischen Frage. Es ist das einzige der fünf Gedichte, das mit einer Frage endet. Es schließt beinahe so pathetisch, wie es beginnt.

Die Aufgabe der ersten beiden Strophen ist es, ein Stimmungsbild zu erzeugen. Ein großer Teil der hier gegebenen Informationen wäre ansonsten überflüssig. Der Vergleich mit dem gekreuzigten Christus birgt in sich Schmerz und Leid, gibt dem Geschehen eine besondere Bedeutung von Einmaligkeit. *Der Gekreuzigte* und *dieser Frosch* weisen auf eine Einmaligkeit und Bestimmtheit hin, die der Anfang *Wie eine Schuhsoh-*

le lag dieser Frosch nicht erreichen könnte. Der Frosch liegt auch nicht auf heißem Asphalt, sondern auf dem heißen Asphalt der Landstraße. Diese Konkretheit und das Imperfekt bewirken das Gefühl einer eindringlichen Momentaufnahme. Die zweite Strophe, sowohl durch Enjambement wie Inversion syntaktisch herausfordernd, lässt das Bild verfließen. Kein einziger bestimmter Artikel ist mehr vorhanden, mit Ausnahme des Ausdrucks *unter die Räder kommen*. Der Frosch wird abstrahiert als »Amphibium aus älterer Erdzeit«. Was ist damit erreicht? Der Frosch wird von seiner Entwicklungsgeschichte her gesehen, verliert damit seine Bestimmtheit und tritt in Widerspruch zur modernen Technik, dem Auto.

Die beiden folgenden Zeilen lassen sich unterschiedlich verstehen. Die Larven könnten sich etwa im verwesenden Frosch befinden oder aber es sind die Fliegen gemeint, die der Frosch – da er ja nun tot ist – nicht mehr fressen kann. Eine Auferstehung findet nicht statt, der Frosch lebt nur insoweit weiter, wie er von Nutzen ist bzw. sein Tod anderen Tieren das Weiterleben ermöglicht. Das Morgen steht dabei im Kontrast zur älteren Erdzeit. Ein Tier, das eine so lange Entwicklung hinter sich hat, lebt trotzdem nur noch am Tag nach dem Tode weiter, nicht mehr. Und nun die Frage. Teilnahmslos steht sie da, stoisch. Unerschütterlich und gleichmütig scheint sie das Geschehene hinter sich zu lassen. Der Traum bleibt sozusagen Realität.

Mit dem Traum ist die Überwindung der trostlosen Verwesung verbunden. Die Kette Tod – Verwesen – Vergessen scheint als geschlossenes System in Frage gestellt zu sein. Die Kontinuität in der Entwicklung der Amphibien hat keinen Platz für Träume und auch keinen Platz für Nachrufe. Angeregt ist das Gedicht sicherlich von griechischen und römischen Epitaphen, die durchaus etwas gesprächiger waren als unsere Todesanzeigen.

Wie aber wirkt ein Traum? Wirkt ein Traum überhaupt? In unserem Gedicht wird eine Öffnung erwähnt. Ein Traum muss freigelassen werden, damit er wirken kann, damit er leben kann. Ich erinnere mich zumeist nicht an meine Träume, ich vergesse sie so schnell, wie ich aufwache. Dass Nacht-Träume das, was uns bewegt und bedrängt, durchaus auch klarer aufzeigen können, als wir es selbst häufig erkennen, scheint mir unbestritten.

Träume können aber auch Tagträume sein, an die man sich nur allzu oft erinnert, die man vielleicht aus Resignation aufgibt, die einem irgendwann lästig erscheinen, unerreichbar, vergebens. Nicht selten dürften es Träume und die mit ihnen verbundenen Hoffnungen und Wünsche sein, die uns zu Entscheidungen zwingen, weil wir Gefahr laufen, von ihnen plattgewalzt zu werden. Wer dieses Gefühl nicht kennt, muss sich den Vorwurf gefallen lassen, die Zukunft abgeschrieben zu haben. Das Leben ist nicht nur eine Landstraße, auf der es immer nur geradeaus geht und man überfahren wird oder nicht. Es geht vielmehr an, manchmal abzubiegen, seltener sogar die Richtung ganz zu wechseln, Gefahren auszuweichen, seltener sogar Gefahren in Kauf zu nehmen. Ich denke, dies im richtigen Augenblick zu tun, ist nicht so leicht, wie es sich anhört, zumindest kenne ich nur wenige, denen diese Gabe anheim gegeben ist.

Ich habe noch immer die Hoffnung, dass mir auch mein Glaube dabei hilft, zu entscheiden, wann ich abbiegen muss, denn Glaube ist offen für Träume.

Thomas Sülzle

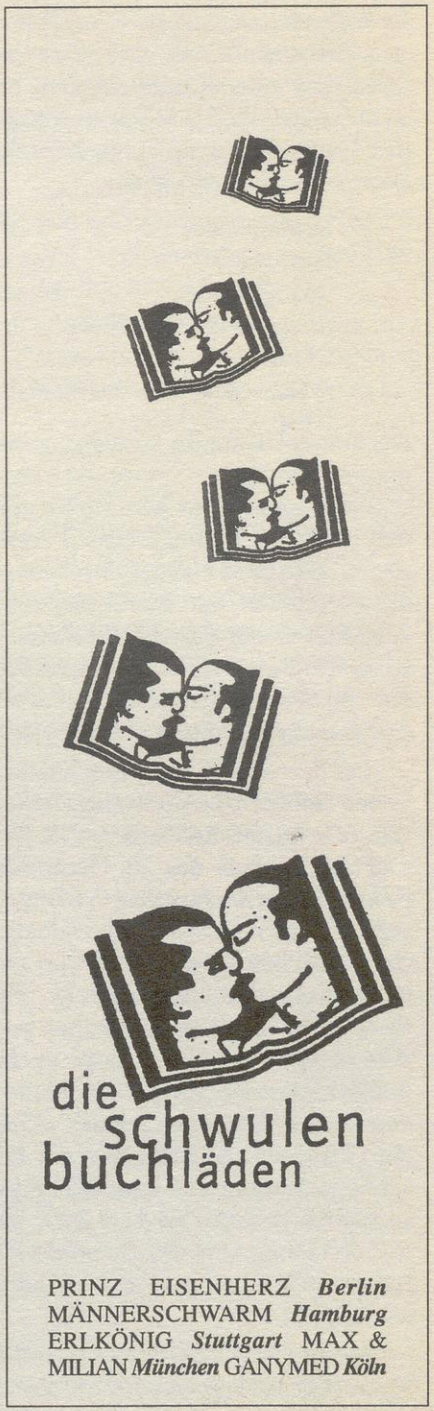
Neue Akzente

Ein freudiges Ereignis: Dieser Tage ist die erste Nummer der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE auf Spanisch erschienen. Sie heißt **»Nuevos Acentos Teológicos«**. Herzliche Glückwünsche an die *equipo* um Christoph Nobs in Kolumbien! Wir wünschen euch viel Freude und, Erfolg bei dieser wichtigen Arbeit für Lateinamerika.

Wer Bedarf an den spanischen Ausgaben der WERKSTATT hat oder Freunden in Lateinamerika oder Spanien etwas Gutes tun möchte, sollte sich direkt an die spanischsprachige Redaktion wenden: C. Nobs, A.A. 220, Tumaco – Nariño, Colombia S.A., E-Mail: nobsito@latinmail.com. Ebenso an diese Adresse sollten sich alle diejenigen wenden, die bei der Übersetzung von Texten der WERKSTATT ins Spanische helfen möchten.

Reformierter Konvent

Am 20. März 1999 hat sich in Braunschweig der **Konvent lesbischer Christinnen und schwuler Christen im Reformierten Bund** gegründet. Dagmar Herbrecht und Klaus Fuchs wurden zur Sprecherin bzw. zum Sprecher gewählt.



Im Reformierten Bund sind Einzelpersonen, Kirchengemeinden und ganze Landeskirchen zusammengeschlossen, die es auf insgesamt 2,3 Millionen Mitglieder bringen. Die offizielle Kontaktadresse des Konvents lautet:

Martin Reuter
Funkweg 4
26506 Norden
Telefon 04931/99 23 01
E-Mail:
rb.konvent@planet-interkom.de

Der Konvent ist aus der Konsultation des reformierten Bundes »Homosexuelle in unseren Gemeinden« hervorgegangen. Ihm gehören ein gutes Dutzend Personen aus dem Bund evangelisch-reformierter Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, der Evangelisch-reformierten Kirche (Synode ev.-ref. Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland) und der Evangelischen Kirche im Rheinland an.

Der Sprecher des Konvents hat denselben auf einem bundesweiten Treffen schwul-lesbischer Konvente am 18. Juni 1999 im Rahmen des 28. Deutschen Evangelischen Kirchentages in Stuttgart vertreten. Den Landessuperintendenten der Lippischen Landeskirche und der Evangelisch-reformierten Kirche, der Präses des Bundes ev.-ref. Kirchen und dem Moderamen der ev.-altref. Kirche in Niedersachsen sowie dem Moderamen des Reformierten Bundes wurde die Gründung mitgeteilt und um Bekanntmachung in den jeweiligen Presseorganen gebeten. Bis April 2000 hat nur der Moderator des Reformierten Bundes offiziell reagiert und uns herzlich begrüßt.

Bei dem Treffen des Konvents am 18. September 1999 in Braunschweig wurde ein Vorschlag für einen Segensgottesdienst für Lebensbündnisse erarbeitet, der leider nicht in die Reformierte Liturgie aufgenommen wurde, der aber im Reader der Konsultation »Homosexuelle in unsren Gemeinden« (und in einer der nächsten Ausgaben der WERKSTATT) nachzulesen ist.

Am 29. Januar 2000 Hat sich der Konvent erneut getroffen, diesmal in Osnabrück. Dort wurde beschlossen, am 6. und 7. Mai 2000 ein gemeinsames Wochenende in Braunschweig zu veranstalten, bei dem zu Werbezwecken ein Flyer entwickelt und zu dem Thema »Warum sind wir eigentlich noch in der Kirche?« gearbeitet werden soll. Wir wollten uns an diesem Wochenende kritisch mit dem Ansatz der *Metropolitan Community Church* auseinandersetzen.

Der Konvent ist im Wachstum begriffen und blickt optimistisch in die Zukunft.

Auch die Hauptversammlung des Reformierten Bundes vom 30. März bis 1. April 2000 in Dresden hat die positive Entwicklung bestätigt; n wir haben neue Mitglieder gewonnen und sind von den 300 anwesenden Vertreterinnen und Vertretern mit viel Beifall bedacht worden. Wir wollen das Thema »Homosexuelle in unseren gemeinden« wach halten und reformierte Lesben und Schwule ermuntern, sich zu zeigen und das vielfältige Bild des deutschen Reformiertentums mit zu gestalten.

Die Ordnung des Konvents

Name

Der Zusammenschluss von Lesben und Schwulen im Bereich des Reformierten

Bundes soll »Konvent lesbischer Christinnen und schwuler Christen im Reformierten Bund« heißen. Die Bezeichnung »Konvent« soll zum Ausruck bringen, dass sich Lesben und Schwule in einer festen Form organisieren, sich in gegenseitigem Respekt begegnen und miteinander einen gemeinsamen Weg suchen und gehen wollen.

Dabei soll der reformatorische Grundsatz, dass kein Glied der Gemeinde Jesu Christi über ein anderes herrschen und verfügen darf, verbindlich befolgt werden.

Geltungsbereich und Mitgliedschaft

Vorrangig wendet sich der Konvent an Gemeindeglieder aus der Evangelisch-reformierten Kirche (Synode ev.-ref. Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland), der Lippischen Landeskirche, der evangelisch-altreformierten Kirche in Niedersachsen und dem Bund evangelisch-reformierter Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Darüber hinaus steht der Konvent allen Christinnen und Christen offen, die sich der nach Gottes Wort reformierten und an ihm immer wieder neu orientierenden und reformierenden Kirche Jesu Christi zurechnen.

Im Konvent können auch sich nicht als überwiegend oder ausschließlich schwul oder lesbisch verstehende Menschen mitarbeiten.

Aufgaben

Der Konvent versteht sich als Netzwerk von Schwulen und Lesben, das folgende Aufgaben hat:

a) gegenseitiger Austausch über die persönliche, berufliche und kirchenpolitische Situation der Mitglieder
b) Interessenvertretung der Mitglieder mit dem Ziel, jegliche Diskriminierung von lesbischen Mitarbeiterinnen und schwulen Mitarbeitern in den Mitgliedskirchen des Reformierten Bundes abzubauen
c) Entwicklung von gemeinsamen Strategien und Aktionen zur Förderung der Emanzipation von Schwulen und Lesben in allen Bereichen des kirchlichen Lebens
d) nformation in den Gemeinden des Reformierten Bundes über schwule und lesbische Lebensformen.

Der Konvent kann sich aus seiner Mitte Sprecherinnen und Sprecher wählen, die zur Erfüllung dieser Aufgaben Erklärungen im Auftrag der Mitglieder abgeben und verbreiten.

Bücher Regal

Homosexuelle Menschenrechtslage

***amnesty international:* Jahresbericht 2000, Fischer 622 S., 21,90 DM**

Über dem Schreibtisch von Jens Bjørneboe, einem norwegischen Schriftsteller, hing das Bild eines jugoslawischen Partisanen, aufgenommen kurz vor der Exekution. Auf die Frage seiner Tochter, warum dieses Bild dort hänge, soll Bjørneboe geantwortet haben: »Damit ich niemals das Unrecht vergesse. Niemals vergesse, es wieder gutzumachen.« Damit das Unrecht nicht in Vergessenheit gerät, veröffentlicht amnesty international jedes Jahr den Jahresbericht und gibt Auskunft über die Menschenrechtssituation auf der ganzen Welt.

Breiten Raum nimmt in der Einleitung die Frage nach der Legitimität einer militärischen Intervention. Die Alternative Militär-»Option« ja oder nein lehnt ai ab. Die Organisation beklagt hingegen, dass Warnungen vor Menschenrechtskrisen von der Staatengemeinschaft zu lange ignoriert würden. Vorbeugend seien etwa Waffenverkäufe einzustellen.

Amnesty fordert aber auch, »dass Wirtschaftssanktionen nicht zu Verstößen gegen sozioökonomische Rechte führen« (16), wie es etwa im Irak der Fall sei. Besonders im Blick ist die Arbeit der Menschenrechtsaktivisten mit ihren Aktionen und Kampagnen, die in der gebotenen Kürze vorgestellt werden. In Blick auf die westlichen Länder kritisiert amnesty die Doppelmoral: »Dieselben Staaten, die sich als Protagonisten humanitärer Interventionen gebärden, haben Grundprinzipien des Flüchtlingsschutzes ausgehöhlt.« (11)

Neben den Rechten der Frauen – besonders erwähnt wird die Lage in Pakistan – werden auch die Rechte von Lesben und Schwulen eingefordert. Das Recht der eigenen sexuellen Orientierung gehöre »zum Kernbereich des Menschenrechtsgedankens« (40f). Innerhalb von amnesty international bildete sich ein Netzwerk von Gruppen, die sich speziell für die Rechte schwuler, lesbischer, bisexueller und transsexueller Menschen einsetzen. So gebe es seit den 90er-Jahren »engere Kontakte zwischen amnesty international und der weltweiten Bewegung für die Rechte von Lesben und Schwulen« (41).

Hinweise über Verfolgung und Unterdrückung von Schwulen und Lesben finden sich zwar nicht häufig im Länderteil, besonders bekannt gewordene Fälle sind aber erwähnt: die Hasstiraden des Präsidenten Simbabwes, Mugabe, und die sich anschließenden Schikanen gegen Mitglieder der Gays and Lesbians of Zimbabwe (GALZ) wie auch das weitere Verbot sexueller Handlungen zwischen Gleichgeschlechtlichen in Trinidad und Tobago trotz eines Anti-Diskriminierungsgesetzes.

Es ist in Blick auf die Menschenrechtsverletzungen gegenüber Schwulen, Lesben, Bisexuellen und Transsexuellen eine über- und ineinandergreifende Solidarität gefordert, nicht eine Beschränkung und ein »Abschieben« oder ein »Inbeschlagnehmen« dieses wichtigen und kräftefordernden Ringens um das Recht der eigenen sexuellen Orientierung. Übergreifende Solidarität über die jeweiligen Grenzen der sexuellen Orientierung hinaus ist ein Garant für die Beachtung von Menschenrechten, ineinandergreifende Solidarität schließt Engagement aller für Menschenrechte aller Art an. Im Jahresbericht 2000 ist davon zu spüren. *Frank Maurer*

Bücher, die die Welt nicht braucht (1)

Marie Bernard:
Sex und Handschrift.
Was die Graphologie über Normalität und Abweichungen feststellt,
Ariston-Verlag, Genf/München, 1994.
Als Taschenbuch erschienen im Verlag Seehamer, 348 Seiten, 16,80 DM.

Leider, dass dieser Artikel dem geneigten Leser nicht handschriftlich vorliegt! Er hätte auf einen Blick erkennen können, welche perversen Fantasien, welche perfiden Wünsche und welch ein prüdes Leben hinter diesen Zeilen steckt. Doch ach, es soll nicht sein, was doch sein könnte.

Möglich macht uns dies (neben Freud) Marie Bernard, in Fachkreisen wohl schon als Päpstin der Handschriften gleichermaßen verachtet und vergöttert. Mit ihrem Buch »Sex und Handschrift« lehrt sie uns das Fürchten. Ob orale Häkchen, halb geöffnete Unterschleifen sexueller Frustration oder Anima-Bögen: alles kommt jetzt ans Licht. Niemand ist mehr sicher.

Zu beachten sind Einzelmerkmale der Schrift, die Schreibmotorik und eben alles, was auffällt. Als lebendiges Anschauungsmaterial bietet unsere Schnörkel-Päpstin tote Künstler – das Buch entstand noch vor der Big-Brother-Ära, als der Einzelne zum *individuum sine qua non* aufstieg. Da der geneigte Leser nun sicherlich darauf drängt, die Individuen seiner Umgebung neu kennenzulernen, sei hier verraten, was die Schrift verrät. Man achte zunächst auf den Schreibdruck. Die »vitale Stoßkraft« muss aber von einem starken Willen beherrscht werden, ansonsten sind »sexuelle Verkrampfungen« die Folge. Bei ungleichem Schreibdruck sei Vorsicht geboten: Er weist auf versteckte Brutalität hin. Grob gesagt, weist eine satte, teigige Schrift auf die sinnliche Veranlagung (wie bei mir), Schärfe auf abstraktes Denken (wie bei mir) und Neigung zur Askese (nein, doch nicht wie bei mir), krakelige Schriften verweisen auf Pedanterie und Verklemmungen hin. Kraftvoll-sinnliche Menschen (wie ich, aber das hatten wir schon) schreiben ausladend und schwungvoll, empfindsame Mitmenschen schreiben fein und zierlich.

Welch ein Glück, dass mir dieses Buch im Antiquariat in die Hände gefallen ist! Jetzt weiß ich endlich, dass mein früherer Französischlehrer, der immer die i-Punkte kreisförmig malte,

einen narzißtischen Überrest aus der phallisch-narzisstischen Phase in sich trägt. Dass ein Bekannter, von dem ich jüngst eine Postkarte aus Venedig erhalten habe, sich nur unvollständig in der präödipalen Phase von seiner Mutter gelöst hat, habe ich ja schon immer vermutet. Die linksläufigen Unterlängen beweisen es.

Nach Fetischisten, Transvestiten, Sadomasochisten, Exhibitionisten, Voyeuren, Transsexuellen, Pädophilen und Kriminellen sind wir endlich beim ausführlichsten Teil des Buches angelangt, der der Homosexualität gewidmet ist. Nachdem wir die Darstellung der verschiedensten Verteidigungsmechanismen devianter Menschen hinter uns gelassen haben, in Thomas Manns Dachziegelschrift selbstredend den übersensiblen Introvertierten erkannt haben und nun wissen, dass D.H. Lawrence Hirnstammschreiber ist, können wir uns endlich den kreativen Frauen und Männern zuwenden, die nur für uns Schriftproben ihrer Sexualität hinterlassen haben. Welch ein Genuss, wenn sich Charakter und Sex so schön überschneiden, denn wir wollen ja schließlich alles wissen. Dass die Männer nach Renaissance und Ländern geordnet sind, kann uns nicht irritieren, ebensowenig, dass Deutsche und Japaner zusammen besprochen werden. Nur schade, dass die Japaner Japanisch schreiben, wo allein die Vitalität der unbekannten Zeichen bescheinigt werden kann.

Lassen Sie also im Alltag mal wieder die Handschriftenfalle zuschnappen – nicht immer öfter, immer!

Berta Böse

Bücher, die die Welt nicht braucht (2)

Eckhard Henscheid/
Gerhard Henschel:
Jahrhundert der Obszönität.
Eine Bilanz
Fest-Verlag, Berlin, 2000.

Das Jahrhundert geht zu Ende, gleich zweimal das Jahrtausend, und so folgten und folgen die Bücher zum Jahrhundert, doppelt und dreifach. Man lässt sich ja nicht lumpen. Auch Eckhard Henscheid nicht. Und was dieses unser Jahrhundert der Jahrhunderte uns zu bieten hatte, sagt er uns. Zusammen mit Gerhard Henschel, ein Jahrhundert geht für einen allein halt doch etwas arg lang. Und so sind auf 600 Seiten all die größeren und kleineren Obszönitäten unseres Jahrhunderts lesegerecht in kleinen Häppchen abgelichtet. Geschichtchen nach Geschichtchen, Jahr um Jahr wird hier alles aufgewärmt, was inzwischen schon kaltgeworden ist oder bereits angebrannt.

»Von mancher Schande unseres Jahrhunderts wird im kommenden eben allein nur dieses Obszönitätsgeschichtsbuch zeugen«, urteilen die beiden Verfasser. Zum Glück, mag man da antworten. Noch mehr derartig Zukunftserheischendes à la Henschel und -scheid vermag ein Herz allein nicht zu fassen, ohne dass es einem an die Nieren geht. Egal ob Ludwig Thomas Antisemitismus und »Homosexualität, Nudismus, Auschwitz, Hans Küngs Weltethos, die Nürnberger Rassegesetze oder Maria Jepsens Kinderbischöfe: alles ist irgendwie obszön. Der Übergang

zwischen Banalem und Brisantem ist fließend, wie auch der Übergang zwischen guten, lesenswerten Polemiken und sprachlich, inhaltlich und rhetorisch fadem Geschreibsel. 500 Seiten gediegener Langeweile stehen 100 Seiten gelungener Polemik entgegen.

Watt mutt, datt mutt, mögen sich die beiden Henschs wohl des Öfteren beim Niederschreiben ihrer Erkenntnisse über das Obszöne gedacht haben, denn das Jahrhundert der Obszönität muss ja belegt sein. Und damit der Leser auch ja mitbekommt, was nun obszön war in vergangenen Tagen, wird der Begriff auf jeder zweiten Seite erwähnt. Herr Henscheid will sein neu entdecktes Wort wohl auf Teufel komm raus in sein Wörterbuch »Dummdeutsch« aufnahmen – er darf! Beides Bücher, die die Welt nicht braucht – aber verdient hat.

Hubertus Brömel

Ein homosexueller Theologe im Kaiserreich

Grauvogel, Gerd Wilhelm:
Theodor von Wächter: Christ und Sozialdemokrat.
Ein soziales Gewissen in kirchlichen und gesellschaftlichen Konflikten.
Diss. [Saarbrücken, 1993], Stuttgart, Steiner, 1994.

Dem Leben Theodor von Wächters hat sich Gerd Wilhelm Grauvogel in seiner Dissertation angenommen. Seine Biografie beleuchtet ein Stück Zeitgeschichte des Kaiserreichs. Was da ausgeführt wird, ist alles andere als langweilig, und man kann sich nur wundern, warum Wächter erst jetzt wiederentdeckt wurde. Zum einen verkörpert Wächter die anfängliche Unvereinbarkeit von Kirche und Sozialismus, er war der erste deutsche Theologe, der der SPD beitrat – und dafür sein kirchliches Amt verlor. Zum anderen verkörpert Wächter die Schwierigkeiten eines homosexuellen Christen in Kaiserreich, Weimarer Republik und Nationalsozialismus. Ein Lebensweg, dessen nähere Betrachtung sich lohnt.

Nach seinem Theologiestudium in Tübingen trat Wächter 1891 der SPD bei, 1893 kandidierte er für den Reichstag. Das Konsistorium der württembergischen Landeskirche wurde daraufhin aktiv und strich Wächter von der Liste der Pfarramtskandidaten. Ausführlich beschreibt Grauvogel den hohen »sittlichen Idealismus« Wächters, den jede Abweichung vom lutherischen Glauben tief bewegte. Dieser Idealismus, der sowohl für die einzelne Person wie auch für die Gesellschaft gelten sollte, bewirkte seinen Eintritt in die SPD wie auch die totale Verdrängung seiner Homosexualität, die er zunächst als Folge von »Blutverderbniß und aufreibendster Lebensführung« sah.

Während sein Eintritt in die SPD den Ausschluss aus dem kirchlichen Amt bewirkte, sorgte das Eingestehen seiner Homosexualität für den Austritt aus der SPD. Wächter war weder unbekannt noch unbedeutend in der SPD. Grauvogel legt ausführlich dar, dass Wächter rhetorisch talentiert war und seine zahlreichen Vorträge aller Art gut besucht waren. Dass Wächter entschiedener Christ war, machte ihn jedoch einigen Sozialdemokraten suspekt. Als Wächter zudem – nach einer Denun-

ziation – sich öffentlich zu seiner »sittlichen Verirrung« bekennen wollte, forderte ihn Bebel zum Parteiaustritt auf. Obwohl sich Bebel im Reichstag gegen die Verfolgung von Homosexuellen einsetzte, war er nicht bereit, Wächter weiterhin in den Reihen der SPD zu dulden.

Neben einigen sozialistischen Projekten gründete er im Frühjahr 1893 eine freie christliche Gemeinde in Berlin. Es sollte eine Kirche des Protestes werden – gegen die bisherigen Kirchen und für die Armen. Auf Anraten seines Psychiaters verließ Wächter 1897 Deutschland und reiste nach Italien. Als Leiter des Künstlerhauses Villa Romana konnte er sich nach einigen Jahren als Sprachlehrer und Barbier eine zweite Existenz aufbauen. In Italien bekannte er sich nunmehr zu seiner Homosexualität und versuchte, ihr eine ethische Basis zu geben: Das Wesen der Liebe bestehe nicht im Fortpflanzungstrieb, sondern im Ergänzungstrieb. Das heißt: An die Stelle der Vermehrung tritt die geistige Produktivität, die »geistigen Kinder«. »Die Liebe als körperlich-seelische Kraftübertragung« – so lautet der Titel seines Buches aus dem Jahre 1899.

Nach Kriegsbeginn kehrte Wächter nach Deutschland zurück und gab Privatunterricht. Er stand der kommunistischen Partei nahe, ohne jedoch aktiv in die Politik zurückzukehren. Während des Dritten Reiches zog sich Wächter völlig zurück – belastendes Material suchte er zu vernichten. Von den Nationalsozialisten wurde er zunächst nicht belangt. Als 77-Jähriger musste sich Wächter jedoch 1943 vor Gericht dem Vorwurf der Verführung Minderjähriger stellen. Der Prozess ließ Wächter zerbrechen. Nur wenige Monate nach dem Urteil starb er in Stuttgart.

Grauvogel zeichnet – nach intensivster Archivarbeit – das Bild eines Menschen, der letztlich an seinen hochgestellten Idealen zerbricht. Zum einen ist er erfolglos im Kampf gegen die kapitalistische Gesellschaft und für einen christlichen Sozialismus, seine Hilfsbereitschaft und sein soziales Engagement bringen ihn oft an den Rande des Ruins und zu hohen Schulden. Andererseits verliert er mehrfach seinen inneren Kampf gegen seine homosexuellen Gefühle.

Der relativ geringe Platz, den Grauvogel der Homosexualität Wächters widmet, ist gerechtfertigt. Die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Sozialismus ist sicherlich die interessantere, über seine Auseinandersetzung mit der Homosexualität gibt es zudem schlichtweg weniger zu sagen. Das Buch macht jedoch deutlich, dass Wächter in die Reihen der Vorkämpfer einer homosexuellen Emanzipation aufgenommen werden muss.

Mehrere Thesen Grauvogels halte ich jedoch für hinterfragbar. Dass Wächters soziales Engagement eine »Frucht der Jünglingsliebe« sein soll, scheint mir eher ausgehend von Wächters Hypothese des Ergänzungstriebes konstruiert zu sein, als dass sie konkret belegt werden könnte. Warum hätte er denn eine christliche Begründung für sein Handeln in aller Ausführlichkeit liefern sollen, wo es doch keineswegs vonnöten war? Nicht jeder muss seine Reden mit dem gleichen Satz beenden.

Ebenso halte ich Grauvogels These, Wächter habe das Christentum als ethische Basis zugunsten der Jünglingsliebe aufgegeben, für absolut fragwürdig. Wächter geht es in seinem Buch, soweit

ich das beurteilen kann, nicht um die Darstellung seiner persönlichen Ethik oder einer neuen Handlungsgrundlage, sondern vielmehr um eine Streitschrift für die homosexuelle Emanzipation. Dass er das Vorurteil der Widernatürlichkeit aufgrund der fehlenden Nachwuchserzeugung zu widerlegen versucht, lässt sich meiner Meinung nach nicht als Preisgabe christlicher Dogmatik zugunsten einer »ins Mythische verklärten Jünglingsliebe« (Grauvogel) deuten. Im Gegenteil.

Während Grauvogel seine ausführliche Darstellung des Elternhauses vor allem damit begründet, dass Wächter es für seine Homosexualität verantwortlich macht, kommt er doch im letzten Teil seines Buches darauf überraschenderweise nicht mehr zurück, so dass der Leser sich fragen muss, was nun Ziel und Zweck dieser Leseübung war. Lesefreundlicher wäre es auch gewesen, wenn dem Buch zur Orientierung eine Kurzbiografie Wächters beigegeben worden wäre – denn der hat nun wirklich einiges erlebt. Grauvogel hat es dankenswerterweise ans Licht geholt.

Thomas Sülzle

Außerdem ...

- *Terence McNally:* Corpus Christi (engl. Original), 82 Seiten, DM 29,80 (vorrätig in den schwulen Buchläden). Der Text des von fundamentalistischen Christen und Moslems heftig bekämpften Theaterstücks, das Jesus als Mittelpunkt einer Gruppe schwuler Saufkumpane darstellt.
- *Dagmar Steffensen/Dörthe Landgraf/Christoph Behrens:* homo hetero bi normal?! Sexuelle Orientierung – Methoden für die Jugendarbeit, hg. vom Landesjugendring Schleswig-Holstein und dem Jugendnetzwerk Lambda Nord, 68 Seiten, DM 9,90.
- *Christoph Behrens/Hans-Peter Ehmke (Hg.):* Homosexualität im Klassenzimmer. Erfahrungen und Perspektiven für die Aufklärungsarbeit an Schulen, 112 Seiten, DM 19,80
- *Andreas Pretzel/Gabriele Roßbach:* Wegen der zu erwartenden hohen Strafe. Homosexuellenverfolgung in Berlin 1933–1945, 347 Seiten, Verlag rosa Winkel, DM 32,–
- *Joachim Müller/Andreas Sternweiler:* Homosexuelle Männer im KZ Sachsenhausen. Herausgegeben vom Schwulen Museum, 397 Seiten, Verlag rosa Winkel, DM 36,–
- Klappentexte 4: Sterben, 59 Seiten, Veralg rosa Winkel, DM 9,80. Das Heft enthält u.a. den Bericht von Classen von Neudegg »Aus meinem KZ-Tagebuch« (1954/55), die erste größere Veröffentlichung über Homosexuelle im KZ.
- *Rainer Hoffschildt:* Die Verfolgung der Homosexuellen oin der NS-Zeit. Zahlen und Schicksale aus Norddeutschland, 197 Seiten, Verlag rosa Winkel, DM 29,80
- *Andreas Steinhöfel:* Die Mitte der Welt. Roman, 464 Seiten, jetzt auch als Taschenbuch im Fischer-Verlag, DM18,90.

Einladung zum Seminar

Last und Lust der Bilder

8. Jahrestreffen Schwule Theologie in Mesum/Westfalen 3. bis 5. November 2000

WELCHE Bilder haben wir in unseren Köpfen, von uns selbst, dem schwulen Leben und von Gott? Ganze Bilderwelten sind in uns und zwischen uns lebendig, die wir aus der christlichen Tradition, aber auch aus der Gay Community mitbringen. Wann ist es Zeit für einen Bildersturm? Wann will ich aus dem Rahmen fallen, den andere oder ich selbst mir gezimmert habe? Wo steckt neben der Last der Bilder auch die Lust an ihnen? Leitbilder, denen ich mich anvertraue, Ikonen, die für mich zu einem Fenster Gottes werden, Bilder, die mir Widerstand leisten, die mich »anmachen« oder eine heilsame Lust des Schauens ermöglichen – all das wird Thema sein an diesem Wochenende. Zeit, um persönlich neu sehen zu lernen und gemeinsam Visionen zu entwickeln.

Im Rahmen des Seminars ist noch Raum, Gruppen anzubieten. Folgende Arbeitsgruppen haben sich schon angekündigt:

- Das Kreuz mit den Bildern, die Lust am Schauen
- Prophetischer Bildersturm (Gebetssprache, Gottesdienstsprache)
- Körperbezogener Zugang zur Spiritualität
- Gottesbilder

Das Seminar beginnt am Freitag, den 3. November 2000 um 18 Uhr und endet am Sonntag, den 5. November 2000 gegen 14 Uhr.

Die Kosten für das Seminar betragen 125,– DM bzw. 95,– DM ermäßigt.

Mit der Anmeldung geht allen Teilnehmern ein datailiertes Programm zu.

Anmeldung

Bis zum 10. Oktober bitte verbindliche Anmeldung und Überweisung des Teilnehmerbeitrags an:

Jürgen Deelmann, Augustastraße 70, 48153 Münster, Tel. 0251 / 974 5645

Bankverbindung: Darlehnskasse Münster, BLZ 400 602 65, Kt.-Nr. 62833200

✂ —

Hiermit melde ich mich für das Seminar »Last und Lust der Bilder« (8. Jahrestreffen Schwule Theologie) vom 3.–5. November 2000 in Mesum/Westfalen verbindlich an.

Name: _____

Anschrift: _____

Telefon _____

Der Tagungsbeitrag in Höhe von DM ..... wurde von mir auf das oben angeführte Konto überwiesen.

Ich bin einverstanden/ nicht einverstanden, dass meine Adresse intern auf einer Adressenliste weitergegeben wird (Bildung von Fahrgemeinschaften).

AG Schwule Theologie e.V.

Einladung zur Mitgliederversammlung

Am Sonntag, den 5. November 2000, findet im Rahmen der Jahrestagung Schwule Theologie um 10 Uhr in der Villa Mesum, Feuerstiege 13, 48432 Rheine-Mesum die Mitgliederversammlung der AG Schwule Theologie e.V. statt. Dazu laden wir herzlich ein! Als Tagesordnungs sind bisher vorgesehen

1. Bericht des Vorstands
2. Kassenbericht
3. Neuwahl des Vorstands
4. Sonstiges

Für den Vorstand:
Michael Brinkschröder

Adressen

IMMER mehr schwule und lesbische TheologInnen wollen sich nicht mehr alleine durchschlagen und tun sich mit anderen in Arbeitskreisen und Selbsthilfegruppen zusammen. Zur Erleichterung der Kontaktaufnahme veröffentlichen wir regelmäßig ihre Adressen. Wir bitten alle Gruppen, die hier gelistet werden möchten, sich an die Redaktion zu wenden. Ebenso bitten wir darum, uns Adreßänderungen mitzuteilen, damit diese Seite zu einer verläßlichen und nützlichen Hilfe werden kann.

ÜBERREGIONAL:

Konvent lesbischer Christinnen
und schwuler Christen
im **Reformierten Bund**
Kontakt über:
Martin Reuter
Funkweg 4
D-26506 Norden
Tel. 0 49 31/99 23 01
E-Mail:
rb.konvent@planet-interkom.de

Schwule Priestergruppen
in **Deutschland**
Kontakt über:
Titus Neufeld
Hörstkamport 2
D-49196 Bad Lahr
Tel. 0 54 24/94 55

Schwule Seelsorger
Schweiz
Postfach 8044
CH-3001 Bern

Konvent evangelischer homosexueller PfarrerInnen in **Österreich**
Kontakt über:
Dr. Peter Gabriel
Stauffeneggstr. 51
A-5020 Salzburg
Tel. 06 62/42 85 21

Ökumenische Plattform schwuler Seelsorger **Österreichs**
Kontakt über:
Dr. Peter Gabriel
Stauffeneggstr. 51
A-5020 Salzburg
Tel. 06 62/42 85 21

Ökumenische Arbeitsgruppe
Homosexuelle und Kirche (HuK)
(+ viele Regionalgruppen)
Kontakt über:
Johannes Frank
Kalkofenweg 6
D-55130 Mainz

AG Queer
ESG-Geschäftsstelle
Tunisstraße 3
D-50667 Köln
Tel. 02 21/2 57 74 55

REGIONAL:

Konvent schwul-lesbischer
Theologinnen und
Theologen in
Berlin-Brandenburg
Kontakt über:
Pfr. Carsten Bolz
Tel. 0 30/38 30 37 17

KONSULT
Konvent **norddeutscher**
schwuler und lesbischer
Theologen und Theologinnen e.V.
Kontakt über:
Reinhard Schwerwat
Bei der Matthäuskirche 4
D-22301 Hamburg
Tel. 0 40/27 45 05

Arbeitsgemeinschaft lesbischer und schwuler MitarbeiterInnen in der Ev.-luth. Kirche in **Oldenburg**
Kontakt über:
Bernd Mehler
Rheinstraße 87a
D-26382 Wilhelmshaven
Tel. 0 44 21/36 60 49
E-Mail: BMehler@aol.com

Konvent
schwuler Pfarrer und
lesbischer Pfarrerinnen
der Ev. Kirche im
Rheinland
Kontakt über:
Ralf Jörg Raber
Gumbertsraße 168
D-40229 Düsseldorf
Tel. 02 11/21 48 27

Schwul-lesbische
TheologInnengruppe
in der Ev. Kirche von
Westfalen
Kontakt über:
Hanno May
Buschei 77
D-44328 Dortmund
Tel. 02 31/23 01 65

Schwullesbischer
Pfarrkonvent
Hessen-Nassau
c/o Arche
Hugo-Kallenbach-Str. 59
D-65931 Frankfurt/Main
Tel. 0 69/37 51 94

Homosexuelle in der Kirche (**Pfalz**)
Kontakt über: Carsten
Heinisch
Altenwoogstraße 10–12
D-67655 Kaiserslautern
Tel. 06 31/6 19 97
Fax 06 31/3 11 07 48
E-Mail:
Carsten.Heinisch@
t-online.de

Lesbisch-Schwuler
Konvent (LSK) in der
Württembergischen
Landeskirche
c/o Geschäftsstelle
Pfarrervertretung
Postfach 1149
D-73117 Wangen
E-Mail: LSKWue@gmx.de

Schwule Theologiestudenten, Vikare, Pfarrer
und Diakone
in **Bayern**
Kontakt über:
Leo Volleth
Taxetstraße 35
D-85737 Ismaning

Konvent
schwuler Pfarrer und
lesbischer Pfarrerinnen
der Ev. Kirche im **Bayern**
Kontakt über:
Wolfgang Schürger
Mathildenstr. 26
D-90489 Nürnberg
Tel./Fax 09 11/5 81 96 13
E-Mail:
fh102@fen.baynet.de

LOKAL:

AG Queer-Theologie
Kontakt über:
Peter van Elst
Katthagen 41
D-48143 **Münster**
Tel. 02 51/5 74 68

Projekt:
schwul und katholisch
in der
Gemeinde Maria Hilf
Rebstöckerstr. 70
D-60326 **Frankfurt/Main**
Tel. 0 69/7 68 23 07

Johannes-Minne
AKSchwule/Lesben und
Christentum
Alte Eppelheimer Str. 38
D-69115 **Heidelberg**
Anrufbeantworter:
18 47 44

PastoRosa
Gruppe schwuler katholischer Seelsorger
München
Anrufbeantworter:
0 89/43 66 04 26
E-mail:
pastorosa@topmail.de

Netzwerk
Katholischer Lesben
Regionalgruppe
München:
Mirjam:
Tel. 0 89/69 34 18 01

Abo Dir was ...

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

Christian Herz
Isareckstraße 48
81673 München

An diese Adresse einfach den untenstehenden Coupon absenden
E-Mail schicken an: chris2herz@web.de

✂ .....

Ich bestelle die »Werkstatt Schwule Theologie«

- ❑ ab der nächsten Ausgabe
- ❑ ab Heft 3/1999 (solange der Vorrat reicht)

Ich möchte die »Werkstatt Schwule Theologie«

- ❑ auf Dauer (Kündigung jederzeit möglich)
- ❑ erstmal ein Probeheft (DM 8.–)

Das Jahresabonnement kostet DM 30.–/Förderabo DM 50.–
Verdienende sollten sich ermuntert fühlen, mehr zu bezahlen.

- ❑ Ich wünsche den Versand in einem verschlossenen Umschlag und bezahle die zusätzlichen Portokosten von DM 1,50 pro Heft/DM 6.– pro Jahr

Die Rechnung erhalte ich mit der ersten Lieferung und dann – im Falle eines Abonnements – immer mit dem ersten Heft eines Jahrgangs für das komplette Jahr.

Das Abonnement kann ich innerhalb einer Woche (Datum des Poststempels) schriftlich widerrufen.

Ort, Datum, Unterschrift

Name:

Straße:

PLZ, Ort:

Nr. 3/2000 7. Jahrgang ISSN 1430-7170 Einzelheft DM 8.–

these Werkstatt Schwule Theologie

QUEER BRITANNIA

Editorial

Liebe Queers (Queens & Peers),

am Anfang stand der Wunsch in der Redaktion, einmal über den Horizont der Schwulen Theologie in Deutschland hinauszuschauen, um zu sehen, was in anderen Ländern so getrieben wird. Da aus den USA und den Niederlanden bereits einige Ansätze und Autoren – wenngleich immer noch zu wenige – zur Kenntnis genommen worden sind, haben wir uns für Großbritannien entschieden, nicht zuletzt, weil uns schien, dass man dort einen ganz eigenen theologischen Stil pflegt. Wie die Beiträge in diesem Heft zeigen, hat die Queer-Theologie aus Großbritannien das Format, die Landkarte der schwulen Theologie neu zu vermessen und neue Orientierungsmuster einzutragen. Die britische Frischzellenkur kommt zu einem Zeitpunkt, wo wir nicht nur feststellen müssen, dass die deutsche Universitätstheologie ein ganzes Jahrzehnt verschlafen hat, sondern wo auch die Schwule Theologie langsam in die Konturlosigkeit zu gleiten droht.

Zeitgleich mit der Werkstatt *wurde 1994 die Zeitschrift »Theology & Sexuality« gegründet, die von Elizabeth Stuart und Alison Webster herausgegeben wird. Elizabeth Stuart, die uns bei der Konzeption dieser Werkstatt-Nummer dankenswerterweise mit Rat und vielen Informationen zur Seite gestanden hat, stellt in ihrer Einleitung zu diesem Heft »Theology & Sexuality« sowie die Entwicklung der schwulen & lesbischen bis hin zur Queer-Theologie vor und ordnet auch die anderen Beiträge des Heftes in den Kontext der britischen Theologie ein.*

Beide Wege, die bei der theologischen Rezeption der Queer-Theorie beschritten werden, sind aufregend, geradezu elektrisierend: die Radikale Orthodoxie, die in diesem Heft von Elizabeth Stuart und Malcolm Edwards vertreten wird, als Ansatzpunkt für den innerkirchlichen Dialog und die poststrukturalistische Theologie, vertreten von Alison Webster, für den (inneren und äußeren) Dialog mit der postchristlichen Schwulen- und Lesbenszene.

Auch für die redaktionelle Konzeption der Werkstatt *wirft die Begegnung mit der Schwesterzeitschrift »Theology & Sexuality« und der Queer-Theologie Fragen auf, da bei ihr die Weichen in einigen Punkten, die Stuart in der Einleitung anspricht, ganz anders gestellt worden sind. Müssen wir wegkommen von einer Sondertheologie und hin zu einem Konzept, das wieder einen universalen Appeal hat, d.h. eine Herausforderung an die real existierende übrige Theologie formuliert? Die Redaktion – hoffentlich nicht nur sie – denkt darüber nach …*

– die Redaktion

Redaktionsschluss für die nächste Ausgabe der Werkstatt: 1. Dezember 2000

Werkstatt Schwule Theologie Nr. 3 7. Jahrgang Oktober 2000

THEMA: QUEER BRITANNIA

Elizabeth Stuart
Theologie und Sexualität 172

Malcolm Edwards
Kritik an der Kritik 179
Der Verlust Gottes in der schwul-lesbischen Theologie

Elizabeth Stuart
Sexualität aus dem Blickwinkel der Taufe 187
Der Leib und seine ekklesiologische Bestimmtheit

Alison Webster
Queer – um religiös zu sein 200
Lesbische Abenteuer jenseits der Dichotomie christlich/post-christlich

OFFENE WERKSTATT

Timothy R. Koch
Hermeneutisches Cruising 213
Homoerotik und die Bibel

Vorschau 226
kurz & gut, Wilhelm 227
BücherRegal 234
Adressen 242

Impressum: »Werkstatt Schwule Theologie« - ISSN 1430-7170 // Herausgeber: AG Schwule Theologie. Erscheint vierteljährlich im TVT Medienverlag, PF 25 62, 72015 Tübingen. Redaktion: Michael Brinkschröder, Christian Herz, Martin Hüttinger, Norbert Reck, Reinmar Schott, Thomas O' Sülzle. V.i.S.d.P.: Norbert Reck.
Einzelpreis DM 8.-; Jahresabo DM 30 ; Förderabo DM 50 oder mehr.
Bestellungen bitte an Christian Herz, Isareckstraße 48, 81673 München, richten. Die Belieferung erfolgt mit einer Rechnung. Bankverbindung: AG Schwule Theologie, Kto.-Nr. 400 76 88, Stadtsparkasse Münster, BLZ 400 501 50.
Beiträge bitte als 3,5"-Diskette (mit Ausdruck) an: N. Reck, Schulstr. 31, 80634 München, oder als E-Mail an chris2herz@web.de
Die einzelnen Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der AG Schwule Theologie wieder. Homepage: www.01019freenet.de/abb/WeSTh.htm

Thema: Queer Britannia

Elizabeth Stuart

Theologie und Sexualität

ALISON WEBSTER und ich gründeten die Zeitschrift »Theology & Sexuality« im Jahr 1994. Wir wollten eine Zeitschrift machen, die akademisch akzeptiert wird, aber auch für ein gebildetes, nicht-akademisches Publikum zugänglich sowie in der Wirkung und im geistigen Horizont international sein sollte.

Wir wollten, dass die Zeitschrift in akademischen Zirkeln gelesen und respektiert wird, weil wir die Fakultäten für Theologie und Religious Studies ermutigen wollten, sexuelle Theologie als eine Unterdisziplin christlicher Theologie ernstzunehmen, und wir wollten TheologInnen, die ein Interesse an dem Gebiet hatten, durch die Zeitschrift (und eine begleitende Buchreihe »Studies in Theology and Sexuality«, die ebenfalls bei Sheffield Academic Press veröffentlicht wird) die Möglichkeit geben, ihre Forschungen zu veröffentlichen. 1994 gab es nur sehr wenige wissenschaftliche TheologInnen, die sexuelle Theologie als ihr primäres Forschungsgebiet angegeben hätten und noch weniger, die dazu in der Lage gewesen wären, sich selbst als lesbische Theologinnen oder schwule Theologen zu verstehen. Die Situation hat sich erheblich verbessert; es gibt jetzt eine Reihe von TheologInnen, die lesbische/schwule oder *queer* Theologie treiben und eine Reihe, die sich öffentlich als lesbisch oder schwul bezeichnen. Ich war die erste Person in Großbritannien mit einem primären Forschungsinteresse an lesbischer und schwuler Theologie, die als Professorin auf einen Lehrstuhl berufen wurden ist.

Es war uns wichtig, dass die Zeitschrift ebenso von Nicht-AkademikerInnen gelesen würde. Das Journal war angegliedert an das »Institute for the Study of Christianity and Sexuality« (ISCS, später: »Centre for the Study of Christianity and Sexuality), deren Unterstützer aus allen möglichen Berufen kamen. Außerdem wollten wir, dass die Zeitschrift sich in die Debatten über Sexualität einmischt, die die großen Kirchen in Großbritannien und darüber hinaus beschäftigen.

Wir wollten, dass die Zeitschrift in ihrem geistigen Horizont und ihrer Wirkung international sei, zumindest in der englischsprachigen Welt, weil wir das

Bewusstsein für die komplexen Beziehungen zwischen Sexualität, Religion, Kultur, Politik, Rasse und Geschlecht fördern wollten.

Obwohl Alison und ich uns als lesbisch bezeichnen, wollten wir, dass die Zeitschrift nicht einfach nur eine Zeitschrift für lesbische und schwule Theologie ist. Wir hatten (ebenso wie das ISCS, das von der christlichen Lesben- und Schwulenbewegung gegründet worden war) den Eindruck, dass wir, wenn wir uns ausschließlich auf gleichgeschlechtliche Beziehungen konzentrieren würden, unter der Hand bei der allgemein verbreiteten Problematisierung der Homosexualität mitspielen würden, die die Heterosexualität ungeprüft lässt und ihre Normativität akzeptiert. Außerdem würde es die Bisexualität und die Transsexualität (*transgenderism*) weiterhin an den Rand drängen. Unsere Linie als Herausgeberinnen war es von Anfang an, nichts Homophobes oder Heterosexistisches zu publizieren, aber Reflexionen über eine große Bandbreite von Fragen von einer großen Bandbreite von Personen zu fördern.

Lesbische und schwule Theologie in Großbritannien

Schwule Theologie kam zuerst in den 70er Jahren auf, als schwule Christen damit anfingen, theologisch über die schwule Befreiungsbewegung nachzudenken. In ihren Anfängen wurde diese Reflexion von Männern beherrscht, die meinten, Theologie über und im Namen von Lesben betreiben zu können. Eines der ersten Bücher, das über schwule Theologie veröffentlicht wurde, war ein Aufsatzsammelband von britischen Theologen mit dem Titel »Towards a Theology of Gay Liberation« (1977).[1] In diesem Band zeigten die Autoren (viele von ihnen waren Mitglieder des kurz zuvor gegründeten »Gay Christian Movement«), die im Werden begriffenen Ideen und Techniken, die in den nächsten zwanzig Jahren von schwulen Theologien in Großbritannien und den USA weiterentwickelt werden sollten. Dazu gehört die Wertschätzung schwuler Erfahrung als ein hermeneutisches Werkzeug bei der Dekonstruktion herrschender Theologien und kirchlicher Lehren, die Entlarvung heterosexistischer Vorannahmen in der »objektiven« theologischen und exegetischen Wissenschaft sowie die Zentrierung der Sexualität in der menschlichen Personalität. Trotzdem hatte das Buch einen apologetischen Ton. Es war an die breite Kirche gerichtet, und die Debatte über Homosexualität lief in den christlichen Gemeinschaften Großbritanniens gerade erst an. In dem Maße, wie die schwule Theologie sich weiterentwickelte, verschwand die Apologetik als primäres Anliegen (sie wurde weitgehend den liberalen Heterosexuellen überlassen) und wurde ersetzt durch den Wunsch, von und für Lesben und Schwule Theologie zu treiben, um sie zu befähigen, in homophoben Gemeinschaften (einschließlich der Kirchen) überleben und gedeihen zu können.

Bemerkenswert abwesend ist in diesem frühen und bahnbrechenden Buch der Einfluss der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Die nachfolgende

1 Malcolm Macourt, Towards a Theology of Gay Liberation, London: SCM Press 1977.

schwule Theologie (das meiste von ihr wurde selbstverständlich in den USA geschrieben und publiziert) ist dagegen der Methodologie und den Einsichten der Befreiungstheologie stark verpflichtet. Von der Befreiungstheologie übernahmen die schwulen Theologen die Vorstellung, dass Gott immer auf der Seite der Unterdrückten ist und dass Theologie aus dem kritischen Nachdenken über das aktive Eingreifen in den Kampf für politische und soziale Gerechtigkeit besteht.

Lesbische Theologie als ein eigenständiger Zweig der Theologie erwuchs aus der lesbischen Erfahrung der Marginalisierung in schwuler und feministischer Theologie. Lesbische Theologie verdankt mehr der feministischen als der Befreiungstheologie und war im dekonstruktiven Umgang mit der Tradition oft radikaler als schwule Theologie. In Großbritannien sind es eher Lesben als Schwule, die die Szene der sexuellen Theologie bis heute bestimmen. Lesbische britische Theologie hatte überwiegend einen sozial-konstruktivistischen Zugang zur Sexualität und richtete sich auf den Körper als Quelle der Erkenntnis. Sie hat mit schwuler Theologie den methodologischen Vorrang der Erfahrung und einige theologische Themen gemeinsam. So haben z.B. der kürzlich verstorbene Michael Vasey und ich gemeinsam argumentiert, dass gleichgeschlechtliche Beziehungen dazu dienen, die Kirche daran zu erinnern, dass sie früher gleichgeschlechtliche Freundschaften über die heterosexuelle Ehe gestellt hat und wir beide versuchten, die Kirche dazu zu bewegen, über Homosexualität von dieser alten Perspektive her nachzudenken statt von der Basis einer vollkommenen Idealisierung der heterosexuellen Ehe aus.[2]

In den letzten zwei Jahren kann man nun in der britischen lesbischen und schwulen Theologie eine deutliche Verschiebung zu einem »queer«-Ansatz für Sexualität und Theologie entdecken. Die *Queer*-Theorie wird vor allem mit Michel Foucault und der Weiterentwicklung seiner Ideen durch Judith Butler assoziiert.[3] Foucault hat die beiden zentralen Vorstellungen infrage gestellt, auf denen die nachaufklärerische Theorie und Theologie der Sexualität basierten. Die erste ist die Vorstellung einer festen, essentiellen Identität, sei es sexueller oder sonstiger Art. Foucault argumentiert zugunsten der sozialen Konstruktion der sexuellen Identität durch Diskurse und permanente Neudefinitionen. Die zweite ist die Idee, dass Macht etwas ist, das herrschende Gruppen haben und gegen andere einsetzen, die weniger Macht haben, wie z.B. Frauen, Schwule, Arme etc. Foucault vertrat die These, dass Macht fließend und in allen Teilen der Gesellschaft gegenwärtig sei und von jedweder Gruppe eingesetzt werden könne. Wo Macht ausgeübt werde, gebe es immer auch Widerstand dagegen, der selbst wiederum eine Form von Macht sei. Diese Ideen wurden von Judith Butler weiterentwi-

2 Michael Vasey, Strangers and Friends: A New Exploration of Homosexuality and the Bible, London: Hotter and Stoughton 1995. Elizabeth Stuart, Just Good Friends: Toward a Lesbian and Gay Theology of Relationships, London: Mowbray 1995.

3 Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977. Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.

ckelt. Sie sagt, der Feminismus habe dadurch einen fundamentalen Fehler gemacht hat, dass er immer noch annimmt, es gebe eine stabile Identität der »Frau«, die auf irgendeine Weise auf dem weiblichen Körper beruhe und stabil genug sei, um einige (wenn auch vielleicht nicht viele) Verallgemeinerungen daraus abzuleiten. Diesen Standpunkt einzunehmen ist für die meisten Feministinnen eigentlich paradox, wenn man ihre Abneigung gegen den »Biologie ist Schicksal«-Ansatz beim Geschlecht bedenkt. Butler versucht, die »natürliche« Verbindung zwischen biologischem Geschlecht (*sex*), kulturellem Geschlecht (*gender*) und dem sexuellen Begehren infrage zu stellen, indem sie darlegt, dass kulturelles Geschlecht und Begehren instabil sind. In einer berühmt gewordenen Unterscheidung behauptet sie, dass das kulturelle Geschlecht nicht Ausdruck einer inneren Natur, sondern performativ sei. Wir lernen, eine Frau oder ein Mann zu werden, indem wir den Geschlechtsrollenskripten folgen, die unsere Kultur uns aushändigt, und jede Aufführung schreibt das Geschlecht unseren Körpern weiter ein. Nur wenn einige Leute die Rollenskripte wegwerfen oder sie schlecht oder subversiv aufführen, offenbart sich die nicht-natürliche Natur des kulturellen Geschlechts. Butler führt aus, dass die parodistische Aufführung des Geschlechts durch Fummeltunten oder butch- und femme-Lesben auf das klarste die Verbindung zwischen biologischem und kulturellem Geschlecht mit der Aufführung zeigt und zerreißt. Sie ruft auf zum Widerstand gegen die Geschlechtsrollenskripte, die uns übergeben wurden, und zur Weiterverbreitung subversiver Aufführungen von Geschlecht. Sie nimmt dabei aber auch die Schwierigkeit zur Kenntnis, diesen Skripten zu widerstehen, weil niemand gänzlich außerhalb von ihnen steht. Die »Essenz« der *Queer*-Theorie ist somit, dass es keine essentielle Sexualität oder Geschlechtlichkeit gibt. »Queer« ist folglich eigentlich keine andere Identität neben einer lesbischen oder schwulen (obwohl der Ausdruck manchmal auf ziemlich verwirrende Weise gebraucht wird, um eine nicht radikale Koalition von lesbischen, schwulen, bi- und transsexuellen Personen voranzubringen),[4] sondern eine radikale Destabilisierung von Identitäten und Widerstand gegen die Naturalisierung irgendeiner Identität.

Queer-Theologie heißt also richtigerweise die Theologie, die ein Foucaultsches und Butlersches Verständnis von der frei fließenden Beziehung zwischen biologischem Geschlecht, kulturellem Geschlecht und Begehren hat, und versucht, von dieser Perspektive theologisch zu denken. Das muss nicht unbedingt von Lesben oder Schwulen gemacht werden und nicht notwendigerweise ausschließlich Fragen von Sexualität und Geschlecht behandeln. *Queer*-Theologie, in diesem Sinn verstanden, fängt gerade erst damit an, sich einen Platz zu schaffen, aber vieles spricht dafür, dass sie eines der wichtigsten Elemente in einer der bedeutendsten theologischen Bewegungen der Gegenwart werden könnte.

4 Auf diese Weise wurde es gebraucht in: Elizabeth Stuart/Andy Braunston/Malcolm Edwards/John McMahon/Tim Morrison, Religion is a Queer Thing: A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender People, London and Herndon, VA.: Cassell 1997.

Die Artikel, die in dieser Ausgabe der *Werkstatt Schwule Theologie* veröffentlicht werden, repräsentieren alle diese neueste Entwicklung in der britischen lesbischen und schwulen Theologie. Mich selbst haben zwei Einsichten, die ich als Nachwirkungen zu der Publikation von »Just Good Friends« hatte, zur *queer* Perspektive gebracht. Die erste war die Einsicht, dass jeder Versuch, Erfahrungsbegriffe festzulegen, um sie hinreichend stark zu machen, damit sie das Gewicht der Theologie tragen können, notwendigerweise Ausschluss beinhaltet und deshalb der Erfahrung von anderen Gewalt antut.[5] Die Gefahr besteht, dass Theologien, die auf Erfahrung basieren, entweder damit enden, einen kaum verhüllten Essentialismus[6] zu fördern oder eine Identität, die auf Unterdrückung und Opfersein basiert. Eine solche Identität neigt immer, wie sehr sie auch um das Gegenteil bemüht ist, dazu, dem Thema der Sünde auszuweichen, es sei denn, dass es sich auf andere bezieht. Die postliberale Theologie hat die Aufmerksamkeit auf die gemeinschaftliche, kulturelle und post-linguistische Natur aller Erfahrung gelenkt, die ihre Nützlichkeit als Fundament der Theologie problematisch macht.[7] Theologien, die auf Erfahrung basieren, bereiten darüber hinaus denen, die diese Erfahrung nicht teilen, Schwierigkeiten, sie zu begreifen und auf sinnvolle und nicht-reduktionistische Weise in ihre eigene theologische Sprache zu übersetzen. Aus diesem Grund geschieht es oft, dass Erfahrungstheologien sich abgekoppelt von der größeren christlichen Gemeinschaft und den kirchlichen Debatten wiederfinden. Meine zweite Einsicht war, dass schwule und lesbische Identitäten nicht stabil genug sind, um darauf eine Theologie begründen zu können. In meinem Artikel lege ich dar, dass die Taufe alle anderen Identitäten relativiert. Indem ich mich auf Butlers Vorstellung der Parodie, die sie als Wiederholung mit einer kritischen Differenz definiert, beziehe, behaupte ich, dass die parodistische Aufführung von Geschlecht ein wesentliches Element der christlichen Jüngerschaft ist, genau weil das Geschlecht durch die Taufe destabilisiert und durch die christliche Moral aus dem Zentrum gerückt wird. Die Darstellung von Mannsein und Frausein durch den Getauften muss eigenartig sein (und war es in der christlichen Tradition auch oft), weil sie eine kulturelle Kritik des Geschlechts konstituieren muss. Ich versuche eine christliche Sexualmoral in der Ekklesiologie zu begründen, indem ich sage, dass eine keusche Beziehung im Leib von Christus die vier Kennzeichen der Kirche tragen sollte.

5 Vgl. Susan Brooks Thistlethwaite, Sex, Race and God, London: Geoffrey Chapman 1990 sowie Mary McClintock Fulkerson, Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology, Minneapolis: Fortress Press 1994.

6 Obwohl es gute soziologische und anthropologische Evidenz gab, um meine Behauptungen in »Just Good Friends« zu begründen, dass lesbische und schwule Menschen dazu neigen, ihre primären Beziehungen in Kategorien der Freundschaft zu definieren, erweist schon die Tatsache, dass solche Behauptungen nicht universell anwendbar sind, sich als weniger überzeugend und als ausgrenzend.

7 George Lindbeck, The Nature of Doctrine, Religion and Theology in a Postliberal Age, Philadelphia: Westminster Press 1984.

Sowohl ich als auch Malcolm Edwards sind Teil einer wichtigen neuen theologischen Bewegung in Großbritannien, die als *Radikale Orthodoxie* bekannt ist. Radikale Orthodoxie ist durch die Zurückweisung des theologischen Liberalismus auf der einen und des nihilistischen Postmodernismus auf der anderen Seite gekennzeichnet. Radikal orthodoxe TheologInnen möchten begründen, dass das Christentum nicht einfach nur ein Diskurs ist, der mit anderen auf gleicher Grundlage im Wettbewerb steht, da das Christentum in Diskurs und Praxis, in seiner Erzählung über sich selbst, postmoderner ist als jeder andere Diskurs. Was das Christentum bietet, ist eine nicht-fundamentale Metaerzählung. Seine Dogmen der Schöpfung und der Inkarnation liefern eine Erzählung des Widerstands gegen alle Formen des Essentialismus, indem sie »die Priorität von Werden und unerwarteter Emergenz«[8] behaupten. Seit seinen Anfängen versuchte das Christentum, Differenz und Verschiedenheit nicht auszulöschen, sondern in den Leib Christi zu inkorporieren und zu harmonisieren, und wenn die Kirche oft darin versagt hat, dies zu tun, war sie ungläubig gegenüber ihrer eigenen Natur. Radikale Orthodoxie weist es zurück, die Realität einer säkularen Welt anzuerkennen. TheologInnen dieser Prägung möchten aufrechterhalten, dass es keinen Raum gibt, der getrennt von Gott existiert und deshalb gibt es keinen Raum, keine Disziplin, keine Erzählung, kein Subjekt, die nicht Gegenstand der Theologie sind.[9] Das Säkulare ist deswegen nicht-existent. Sie unterscheiden sich vom Barthianismus durch den Nachdruck darauf, dass Offenbarung und Vernunft zueinander nicht in einem Verhältnis des ontologischen Dualismus stehen. Der Logos wird immer durch menschliche Diskurse vermittelt, aber in diesem Prozess formt er diese Diskurse um und unterläuft sie.

Edwards will in seinem Essay sich den klassischen Theismus aus einer *queer* Perspektive wieder aneignen, weil er glaubt, dass lesbische und schwule Theologie sowie die liberale Theologie, für die jene ein Beispiel sind, die Gottesrede weitgehend aufgegeben haben, und weil der klassische Theismus, wenn er aus den Händen des Konservatismus gerettet wird, ein solider Fels der Tradition ist, von dem aus man die Homophobie der Kirche bekämpfen kann.

Edwards und ich stehen für ein Charakteristikum der britischen lesbischen und schwulen Theologie im Kontrast zur amerikanischen lesbischen und schwulen Theologie, nämlich für die Weigerung, die christliche Tradition oder die Kirche »aufzugeben«. Es gibt nichts Postchristliches in der britischen lesbischen und schwulen Theologie. Sie ist vielmehr tief in der christlichen Tradition, besonders der römisch-katholischen und der anglikanisch-katholischen Tradition verwurzelt.

8 John Milbank, Postmodern critical Augustinianism: A short Summa in forty-two responses to unasked questions, in: Graham Ward (ed.), The Postmodern God: A Theological Reader, Oxford: Blackwell 1997, 267–268.

9 John Milbank/Catherine Pickstock/Graham Ward, Radical Orthodoxy: A New Theology, London and New York: Routledge 1999, 1–20.

Vom Ansatz her ganz anders ist Alison Websters Artikel. Anders als Edwards und ich nimmt Webster eine nicht-realistische Position ein, die die Idee von Gott als einem objektiven Wesen, zusammen mit der ganzen Metaphysik zurückweist. Religion ist performativ, ein Sprachspiel, eine wertvolle Schöpfung der menschlichen Einbildungskraft. Webster erforscht die Verbindungen zwischen dem nicht-realistischen Ansatz der Religion und Butlers Vorstellung der Performativität des Geschlechts, um zu begründen, dass christliche Identität genauso wie Geschlecht oder sexuelle Identität keine Sache der Essenz, sondern der Performativität ist, eine Angelegenheit des Spiels. Wir sollten – Webster zufolge – vorsichtig damit sein, wie wir Christsein spielen, wie wir eine Identität aufführen, die historisch mit vielen verschiedenen Formen der Unterdrückung verknüpft war. Websters Arbeit ist wichtig, weil sie einen wichtigen Zweig in der lesbischen und schwulen Theologie (der in den USA stärker ist als in Großbritannien) repräsentiert, der einen nicht-realistischen Zugang zu Gott im Auge hat und Religion in erster Linie als eine Angelegenheit der Ethik betrachtet. Sie zeigt, dass es nicht notwendigerweise zu einer erneuerten Orthodoxie führen muss, wenn man einem *Queer*-Ansatz folgt.

Der britische Wissenschaftler J. B. S. Haldane sagte 1927: »Das Universum ist nicht nur *queerer* als wir uns vorstellen, sondern *queerer* als wir uns vorstellen können.« Ich vermute stark, dass die christliche Tradition nicht nur das Potential hat, auf Weisen »verqueert« zu werden, die wir uns jetzt noch nicht einmal vorstellen können, weil die Kirche die einzige Gesellschaft ist, die unter dem Mandat steht, sich selbst zu *queeren*, denn wie Paulus gesagt hat, gibt es in Christus »nicht männlich und weiblich«. In der englischsprachigen Welt haben britische Lesben und Schwule den Weg gewiesen zu einem Nachdenken darüber, wie eine *Queer*-Theologie aussehen könnte, aber wir haben gerade erst damit begonnen. Indem wir uns auf Fragen der christlichen Identität konzentrieren und uns mit der Tradition auseinandersetzen, haben wir begonnen, eine Sprache zu sprechen, der unsere Gegner bereitwilliger zuhören, um sich mit ihr auseinander zu setzen. *Queer*-Theologie könnte hier die Chance in sich bergen, uns aus dem Erschöpfungszustand herauszuführen, in den alle Kirchen über die Frage der »Homosexualität« geraten sind. Und wenn eine wachsende Zahl von heterosexuellen TheologInnen eine *queere* Haltung einnimmt, werden sich bei den Fragen, Themen und Debatten noch viel interessantere Muster herausbilden.

Übersetzung: Michael Brinkschröder

Malcolm Edwards

Kritik an der Kritik: Der Verlust Gottes in der schwul-lesbischen Theologie

FÜR VIELE *Queer*-Theologen ist ein großer Teil der traditionellen Vorstellungen von Gott schlichtweg irrelevant; oder vielmehr nicht *schlichtweg* irrelevant, da dies ihre Schädlichkeit herunterspielen würde. Was hat der traditionelle Gott der Christenheit, so fragten sich viele, mit dem Leben von Schwulen, Lesben und Transsexuellen zu tun? Für viele war die Antwort, den Blick von Gott wegzulenken und sich stattdessen den konkreten Fragen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auf der Erde zuzuwenden. Queer-Theologie setzte sich daher damit auseinander, wie Schwule und Lesben in der Kirche behandelt werden, mit den einschlägigen Bibelzitaten gegen Homosexualität, mit dem patriarchalen und heterosexistischen Charakter der Kirche und mit der Möglichkeit der Erlösung durch das Coming-out.

Andere Queer-Theologen hielten sich mehr an den Gott traditioneller Theologie, hinterfragten ihn (denn es ist gewöhnlich ein Götze in männlicher Gestalt) und wollten wissen, was für ein Recht er hat, Gott genannt zu werden und sie stellten sich Gott auf eine neue Weise vor, die zum Hier und Jetzt passt. Sie lenkten ihre Aufmerksamkeit auf den Heterosexismus, der im Zentrum des patriarchalen Christentums steht, in dessen Lehre von Gott, der *Theo*-logie.[1]

Im Zentrum der Queer-Theologie steht das Nachdenken über die Natur Gottes – ob wir damit beginnen, Gott traditionell zu definieren und dann dieses Bild kritisieren, oder ob wir Gott völlig neu definieren, zum Beispiel als »das, was uns unbedingt angeht« (Tillich). Aber gleichgültig, ob wir nun den Gott der traditionellen Theologie kritisieren oder ablehnen, sollten wir verstehen, woran in der Christenheit geglaubt wurde. Denn jemand, der nie Theologie studiert hat, muss damit rechnen, von der Feinheit des christlichen Glaubens überrascht zu werden, wenn er ihn damit vergleicht, was ihm im Religionsunterricht und von der Kanzel herab erzählt wurde. Wir wollen daher zuerst fragen, an welchen Gott

1 Für die alten Theologen im Osten des Römischen Reichs bedeutete *Theologie,* von Gott zu reden ohne den Blick auf die Schöpfung. Das Betrachten von Gottes Verhältnis zur Schöpfung allgemein und insbesondere zur Menschheit wurde als *Ökonomie* bezeichnet.

Christen glauben, bevor wir uns die Kritik von drei der bekanntesten Queer-Theologen, Carter Heyward, Robert Goss und Gary Comstock anschauen. Am Schluss werden wir zurückkehren zum klassischen Theismus und fragen, ob solch ein Gott für Schwule und Lesben wirklich nutzlos ist.

An welchen Gott glauben Christen?

In der traditionellen christlichen Theologie gibt es zwei Hauptquellen des Gottesglaubens: Vernunft und Offenbarung. Die Offenbarung erzählt über Gott, was wir auf natürliche Weise nicht erkennen könnten. Die christliche Kirche übernahm die Schriften der jüdischen Gemeinschaft und ererbte so einen Gott, der vor allem durch die Geschichte erkannt wurde. Gott war der Gott der Väter und Mütter Israels. Gott war der Gott, der Israel aus der Sklaverei führte, durch die Wüste und in das Gelobte Land. Gott war der Gott, der Mose auf dem Sinai die Gebote gab, der Gott, der die Propheten dazu inspirierte, religiöse und politische Korruption anzuklagen. Und Gott war auch der Gott, der Jesus Christus in die Welt sandte und in ihm auf einzigartige Weise sichtbar war. Wenn wir uns auf die Schrift beziehen, wollen wir die Frage »Wer ist Gott?« mit aller Wahrscheinlichkeit beantworten, indem wir eine Geschichte erzählen.

Vernunft, die zweite Quelle unserer Kenntnis von Gott, bezeichnet das, was wir von Natur aus von Gott wissen, ohne dass es uns erzählt werden muss. Heute beziehen wir uns eher auf die Erfahrung, seit gegenwärtige Theologen, vor allem dank der Bemühungen feministischer Theologinnen, erkannten, dass wir Gott in allen Aspekten unserer Erfahrungen und nicht nur durch unser Wissen kennen. Aber christliche Theologie behält weiterhin vieles, was durch Vernunft gefolgert wurde – genauer gesagt, durch die Formen griechischer Philosophie, die in den ersten Jahrhunderten des Christentums *en vogue* waren. Für die Griechen war Gott oberhalb aller Realität, er repräsentierte die Fülle des Seins, die Vollendung aller möglichen Attribute. Es war wichtig, dass Gott als allmächtig, allwissend, vollkommen gut und, vielleicht am wichtigsten, unveränderlich gesehen wurde. Für das griechische Denken bedeutete Veränderung Unvollkommenheit. Gott musste perfekt sein und durfte sich nicht verändern. Dieses letzte Attribut war die Leidenschaftslosigkeit Gottes.

Wenn wir danach fragen, was Christen von Gott glauben, müssen wir sowohl die Schrift als auch die Philosophie betrachten, um vollständig antworten zu können. Diese beiden Quellen sind aber nicht immer leicht in Einklang zu bringen. Die Geschichten, die von Gott erzählt werden, scheinen manchmal anzudeuten, dass Gott nicht allwissend, allmächtig und gnädig ist, insbesondere auch, dass Gott sich verändern kann. Das Alte Testament spricht von Gott als einem zornigen, leidenschaftlichen, liebenden und einem sich ändernden Gott. Das Neue Testament wiederum erzählt, wie Gott in Jesus Christus Mensch wurde. Wie kann Gott nun unveränderlich sein und gleichzeitig Mensch *werden*? Viele *Queer*-Theologen sind davon ausgegangen, dass der Gott der griechischen Philosophie

in Wirklichkeit nicht der Gott der Bibel ist – dass der Gott der Bibel in das Leben der Schöpfung eingebunden ist, wohingegen der Gott der griechischen Philosophie sich einfach unbeteiligt oder sogar apathisch[2] über allem befindet.

Schwul-lesbische Gotteskritik

Eine lesbische Theologin, die viel über eine neue Vision von Gott geschrieben hat, ist die amerikanische episkopalistische Theologin Carter Heyward. Ihr zentrales Anliegen ist, den Gott der heterosexistischen Theologie, den apathischen Gott, der sich um nichts kümmert, durch einen Gott zu ersetzen, der in der Schöpfung präsent ist und nicht nur in Jesus Christus verkörpert ist, sondern auch in allen guten Beziehungen innerhalb der Schöpfung. Sie glaubt, dass der christliche Glaube in seiner traditionellen Gestalt eine »narzisstische Liebesgeschichte zwischen einem einsamen ›Gott‹ und einem einsamen Geschöpf«[3] ist, eine Geschichte von der Beziehung zwischen Gott als dem ganz Anderen und einem Menschen, der isoliert existiert. Als das Christentum sich Gott als einen metaphysischen Punkt vorstellte, der über und gegen die Schöpfung steht, förderte es eine Weltsicht, in der Menschen sich selbst über und gegen andere Menschen, Tiere und die Welt selbst definierten. So üben die Menschen Macht über andere Menschen aus, statt die Macht gemeinsam zu nutzen, um Ungerechtigkeit zu bekämpfen. Dies ist nicht der Gott, an den Heyward glaubt. »Ich habe kein Interesse, es sei denn ein zorniges, an einem außerweltlichen ›Gott‹, der sich selbst über und gegen menschliche Erfahrungen des Leidens, der Arbeit, des Spieles, der Sexualität, des Zweifels, der Laune, der Fragen, der Körperlichkeit und der materiellen Bedürfnisse setzt.«[4] Und ebenso: »Ich [glaube] an Gott [...], und [daran,] dass dieses Festhalten am Glauben in meiner Erfahrung des Menschseins wurzelt. Ich glaube, dass Gott unsere Macht in Beziehung zueinander, zur ganzen Menschheit und der Schöpfung selbst ist. Gott ist schöpferische Macht, die Macht, die in der Geschichte Gerechtigkeit – die gerechte Beziehung – herstellt«.[5]

Heyward setzt ihre Kritik am Theismus in dem späteren Buch *Touching Our Strength* fort.[6] Obwohl der theologische Liberalismus die griechische Metaphysik

2 Ich spiele auf das griechische Wort *apatheia* an.

3 Carter Heyward, The Redemption of God, Lanham, Maryland: University Press of America 1982, S. xvii. Deutsche Ausgabe: Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart: Kreuz Verlag 1982. Das Zitat an dieser Stelle konnte in der (gekürzten) deutschen Ausgabe nicht festgestellt werden; die folgenden Zitate aus diesem Buch werden aber nach der deutschen Ausgabe zitiert.

4 Ebd. S. 54.

5 Ebd. S. 49.

6 Carter Heyward, Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God, San Francisco: Harper & Row 1989.

oft zurückgewiesen hat, blieb sein Gott, wie sie argumentiert, immer noch apathisch im alltäglichen Sinne des Wortes: Der liberale Gott ist ein Gott, der sich nicht um sein Volk kümmert. Sie kritisiert den bekannten amerikanischen liberalen Theologen Paul Tillich dafür, dass er an einen Gott-über-Gott glaubte, einen Gott, der so weit von den Leiden der Welt entfernt ist, dass er sich einfach nicht um sie kümmert. Gerade diese Gleichgültigkeit ist so gefährlich – wenn Gott als völlig feindlich uns gegenüber gezeichnet würde, wüssten wir wenigstens, woran wir sind. Ein Gott, der über den Trivialitäten dieser Welt logiert, mag zunächst äußerst harmlos scheinen – bis wir bemerken, dass ein Gott, der sich nicht sorgt, den Mächtigen erlaubt, die Unterdrückung der Machtlosen fortzuführen, dass er im Hintergrund bleibt, während die Macht der multinationalen Konzerne das Leben von Millionen Menschen zerstört und unsere Umgebung, von der wir alle abhängig sind. Ein Gott, der sich nicht sorgt, könnte genauso gut auf der Seite der Unterdrücker sein. Der Gott der liberalen Theologen ist schlichtweg irrelevant für Schwule und Lesben, da er ein Gott ist, der sich nicht um Gerechtigkeit kümmert, der blind ist gegenüber den Machtverhältnissen in der Welt.

Heywards Ablehnung des Gottes des klassischen Theismus hatte starken Einfluss auf andere *Queer*-Theologen, für die Apathie zu einem Synonym für den Gott der heterosexistischen Theologie geworden ist. Nach Robert Goss basiert ein großer Teil der traditionellen Theologie auf der Vermutung, dass Sexualität und Spiritualität nichts miteinander zu tun haben. »Die Wiedereinführung von Erotik und Lust in den Diskurs zur Sexualität führt zu einem tief greifenden Wechsel im Diskurs über Gott«,[7] schreibt er. Wenn wir eines Tages die spirituelle Bedeutung unserer Erotik – unsere wechselseitige Liebe und Abhängigkeit – schätzen, werden wir genötigt sein, unser Verständnis der Liebe zwischen Gott und der Schöpfung zu revidieren und damit letztlich unser Verständnis von Gott. Denn wenn Gott ein Liebhaber ist, dann kann Gott nicht perfekt und autark sein, denn lieben heißt, jemanden zu brauchen und fähig zu sein, sowohl von ihm etwas zu bekommen, wie auch ihm etwas zu geben. Daher weist Goss die *apatheia* der »christlichen Konstruktionen von Gott, die von der griechisch-römischen Philosophie beeinflusst sind« zu Gunsten des biblischen Gottes zurück, der »nicht charakterisiert ist durch Apathie, sondern durch die erotische Leidenschaft für die Unterdrückten«.[8] Gott verwandelt die Welt mit seiner erotischen Kraft, Gott ist ein Gott der Solidarität mit den Unterdrückten; vor allem ist Gott nicht ein Gott, der über allem steht.

Gary David Comstock ist ein anderer *Queer*-Theologe, der versucht, das Verständnis von Gott neu zu denken. Er benutzt, was er als »vertraute trinitarische Begriffe – Gott den Schöpfer, Jesus den Retter und den Geist der Gemeinschaft«[9]

7 Robert Goss, Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto, San Francisco: Harper 1993, S. 164.

8 Ebd. S. 167.

9 Gary David Comstock, Gay Theology without Apology, Cleveland: The Pilgrim Press 1993, S. 127.

bezeichnet, um ein ursprüngliches und rekonstruierendes Bild Gottes zu zeigen. Comstock schreibt: »Ich verstehe Gott nicht als oberhalb, jenseits oder außerhalb, sondern als unter, zwischen und Teil von uns. Meinen Gott zu beschreiben heißt zu beschreiben, was zwischen uns geschieht, das uns gut macht, uns menschlicher macht, unserem Leben grundsätzlich Bedeutung gibt.«[10] Gott ist insofern Schöpfer, wie wir in unseren Beziehungen als wahrhaft menschliche Personen geschaffen werden. Die so verstandene Schöpfung ist die Selbstverwirklichung innerhalb der Gemeinschaft.

Es gibt viele andere *Queer*-Theologen und -Theologinnen, die hier aufgelistet werden könnten, aber die zentrale Stoßrichtung der *Queer*-Theologie ist nun aufgezeigt: dass für alle, die an den Rändern der Kirche sind, der Gott der Gerechtigkeit, von dem wir in der Schrift lesen, wichtiger ist als der Gott der metaphysischen Spekulation oder sogar der liberale Gott, der Unterdrücker und Unterdrückte gleich behandelt. Über Gott zu reden, muss wieder heißen, über Gerechtigkeit und Liebe zu reden, wenn es nicht ablenkende Spekulation sein soll.

Erneuter Besuch beim klassischen Theismus

Klassischer Theismus ist der philosophisch fundierte Glaube, dass Gott unveränderlich, allwissend, allmächtig und gut ist. Innerhalb der *Queer*-Theologie wurde dies vernichtend kritisiert. Im Licht der AIDS-Krise waren *Queer*-Theologen genötigt zu fragen, ob die traditionelle Theodizee eine ausreichende Antwort auf das Problem des Bösen darstellt; im Licht des Kampfes der Schwulen, Lesben und Transsexuellen für Gerechtigkeit haben sie gefragt, ob ein Gott, der sich nicht verändert, irgendeine Bedeutung haben kann. Ein Gott, der allwissend, allmächtig und gut ist, würde AIDS sicherlich nicht erlauben, oder ...? Ein moralischer Gott kann sicherlich nicht unveränderlich sein, oder ...?

Diese Probleme sind nicht beschränkt auf die *Queer*-Theologie und es ist wichtig, den weiteren theologischen Kontext zu untersuchen, in dem *Queer*-Theologen arbeiten. Was als klassischer Theismus bezeichnet wird, wird zumeist von *konservativen* Theologen vertreten, die ihre Theologien in einem metaphysischen Sinn für buchstäblich wahr halten. Das heißt, sie beschreiben Gott objektiv. Liberale Theologen dagegen glauben, dass Aussagen über Gott nicht beschreiben, sondern vielmehr ausdrücken, und was sie ausdrücken ist die Erfahrung der Gläubigen. *Queer*-Theologen teilen diese generelle Auffassung, glauben aber, dass es sehr wichtig ist, wessen Erfahrung betrachtet wird: die Erfahrung der Unterdrückten muss immer bevorzugt werden.

Es gibt eine andere wichtige theologische Richtung, bekannt als Post-Liberalismus (und ich möchte sofort zugeben, dass ich mich zu den Post-Liberalen zähle). Post-Liberale halten sich eng an die traditionellen Lehren des christlichen Glaubens, nicht weil sie sie für buchstäblich wahr halten wie die Konservativen, son-

10 Ebd. S. 129.

dern weil sie glauben, dass sie wichtige Regeln für das christliche Reden von Gott beinhalten. Ein postliberaler *Queer*-Christ kann einige Sympathie für Heyward, Comstock und Goss aufbringen. Sie oder er kann die Nachteile vieler Glaubensweisen sehen, lässt sich aber nicht davon überzeugen, dass sie deshalb aufgegeben werden sollten. Es ist vielmehr möglich zu glauben, dass konservative Christen den klassischen Theismus als eine Reihe von Lehrsätzen über einen Mann im Himmel falsch darstellten. Zum Beispiel will man nicht den Glauben aufgeben, dass Gott unveränderlich ist, sondern fragt, was denn die frühen Theologen verständlich machen wollten, als sie dies behaupteten. Was kann man aus den Lehren von Allmächtigkeit, Allwissenheit, Güte und *apatheia* lernen?

Beginnen wir mit Gottes Güte. Ich verstehe darunter, dass das, was ich über Gott sage, immer auch Aussagen über die Mächte des Guten in der Welt sind und nicht darüber, was böse ist. Wenn ich also sage, dass ich Gott vertraue, bedeutet dies nicht, dass ich einer homophoben Kirche zu vertrauen habe.

Wenn ich behaupte, dass Gott allmächtig ist, heißt das nicht, dass es da jemanden gibt, der machen kann, was er will. Ich denke, es gibt nichts, was nicht in Gottes gnädiges Geschick gestellt ist. Dies ist eine Aussage des Glaubens und der Hoffnung: Ich hoffe [...], dass alles gut wird, weil ich darauf vertraue, dass letztlich das Gute mächtiger ist als das Böse. Wenn alle Anzeichen dagegen sprechen, vertraue ich darauf, dass dies nicht immer so bleiben wird, und rufe zu Gott, uns die Kraft zu geben, etwas gegen das Böse zu tun.

Wenn ich behaupte, dass Gott allwissend ist, meine ich, dass Gott äußerst weise ist; dass die Vorsehung keine Fehler macht. Ich hoffe, dass alles gut wird, denn ich vertraue darauf, dass Gottes Güte nicht wie die eines naiven Philantropen ist – gut gemeint, aber unwirksam.

Wenn ich schließlich behaupte, dass Gott sich nicht verändert, sage ich nicht, dass Gott apathisch ist, sondern vielmehr, dass Gott nicht aufhören kann, gut zu sein, und die Güte kann nicht aufhören, allmächtig und allwissend zu sein. Gottes *apatheia* bedeutet nicht, dass Gott nicht lieben kann; es bedeutet, dass Gottes Liebe nicht wie die menschliche Liebe ist – sie kann nicht weggenommen werden. Dies meint nicht, dass menschliche Liebe schlecht ist, sondern dass der Schatten der Unzuverlässigkeit über der menschlichen Liebe schwebt wie über der gesamten menschlichen Existenz (und wenn Sie daran zweifeln, fragen Sie sich doch, warum es Homphobie gibt, wenn nicht wegen des Versagens der menschlichen Liebe). Unveränderlichkeit bedeutet in diesem Zusammenhang nicht die Unfähigkeit zu interagieren, sondern vielmehr Glaube oder Standhaftigkeit in Gottes Handlungen. Gott ist der Fels, der nicht bewegt werden kann.

Queer-Theologie?

Die Queer-Theologen, die wir oben diskutiert haben, stimmen weitgehend miteinander überein: der Gott der griechischen Philosophie und der liberalen Gleichgültigkeit muss seinen Abschied nehmen. Er ist nicht Gott. Gott ist vielmehr die Macht-in-Beziehung, die uns die Kraft gibt, nach Gerechtigkeit zu trachten. Aber stimmen sie überein, weil sie alle *Queers* sind, oder weil sie alle vom amerikanischen Liberalismus beeinflusst sind – auch wenn sie ihn letztlich zurückweisen? Sie würden alle Paul Tillich zustimmen, dass der Gott eines Menschen das ist, was ihn unbedingt angeht – was für sie Gerechtigkeit ist. Wenn ihre Zustimmung auf ihrem Liberalismus und nicht auf ihrer Sexualität gründet, ist damit das schwule und lesbische Verständnis von Gott in einer Krise? Wie kann ich traditionelle Theologie so unterschiedlich verstehen, wo ich doch auch schwul bin?

Queer-Theologie kann nicht als ein Bündel von Antworten begriffen werden. Es gibt kein schwules oder lesbisches Verständnis von Gott. *Queer*-Theologie ist ein Bündel von Fragen, und jedes Verständnis Gottes, das für Lesben, Schwule und Transsexuelle annehmbar sein soll, muss diese Feuerprobe bestehen. Schwule Theologen müssen fragen, wie Gott AIDS erlauben kann; sie müssen fragen, was Gott der Kirche gegen Homophobie aufträgt. Für *Queers* kann ein bequemer Gott der bürgerlichen Religion niemals annehmbar sein. Aber woran wir stattdessen glauben ist unterschiedlich, abhängig davon ob wir liberal, postliberal oder gar postchristlich sind.

Wenn wir *Queer*-Theologie lesen, fällt am meisten die fehlende Rede von Gott auf – Theologie in ihrer eigentlichen Bedeutung. Carter Heyward glaubt, dass das gut ist: »Lassen Sie sich nicht übertölpeln von Leuten, die ständig von Gott reden. Es ist entscheidender, sich um die Beziehungen untereinander zu kümmern, und es ist verdammt viel ehrlicher.«.[11] In der Tat gibt es andere Aufgaben, die dringender erscheinen als die Rede von Gott – wie etwa die Verteidigung einer sicheren Umgebung, in der wir als Schwule offen über Gott sprechen können oder wie das Austauschen unserer Geschichten, so dass wir einen Gemeinschaftssinn als *Queer*-Kirche aufbauen können. Aber wir dürfen Gott nicht völlig ignorieren. Mit Heyward, Comstock und Goss müssen wir erkennen, dass die Rede über Gott auch davon handelt, wie wir zusammenleben. Jeder von uns sollte darüber nachdenken, was uns über Gott gelehrt wurde und fragen, was für Folgen das für unser Leben hat. Wir müssen mit größter Wahrscheinlichkeit »dem Gott unserer Kindheit kündigen«,[12] denn die Geschichten, die uns im Religionsunterricht erzählt wurden, wurden erzählt, weil wir Kinder waren, und es ist an der Zeit, dass wir feste Nahrung zu uns nehmen. Manche mögen der Meinung sein, dass sie das Christentum als solches zurückweisen, wenn sie dem Gott ihrer

11 Carter Heyward, Our Passion for Justice: Images of Power, Sexuality and Liberation, New York: The Pilgrim Press 1984, S. 53.

12 Vgl. Robert Williams, Just As I Am, New York: Harper Collins 1993, S. 87.

Kindheit kündigen; manche mögen der Meinung sein, dass sie eine neue Theologie innerhalb der allgemeinen christlichen Parameter aufbauen müssen; und manche werden entdecken, dass es innerhalb der weiten christlichen Tradition auch Elemente gibt, die uns in unserer Situation besser ansprechen als die, die sich als »traditionelle« Theologie verkleiden.

Der Text ist entnommen aus: Elizabeth Stuart (Hg.), Religion is a Queer Thing. A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered People, (London: Cassell 1997), S. 69–75. Übersetzung: Thomas Sülzle

Dr. Malcolm S. Edwards arbeitet zurzeit als Assistant Registrar an der Aston University in Birmingham, Großbritannien. Korrespondenzadresse: Aston University, Aston Triangle, Birmingham B4 7ET, Großbritannien. Fax 0121 333 6350, E-Mail: m.s.edwards@aston.ac.uk.

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 unbekannten 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 Moraltheologie[7] 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 theolo-

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 Auklärung 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 waren[10], Wahrheitscharakter hatten –, wächst die Überzeugung, dass persönliche Erfahrung ein besseres Werkzeug für die Destruktion als für die Konstruktion sei. Die postliberale Theologie[11] 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 Essentialismus[13] zu proklamieren oder aber eine Identität, die auf Unterdrückung und einer Opferrolle aufbaut und die, sosehr 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 haben*[15]

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 führt[19], 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 bösartig 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 dezentralisiere. 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 umfangen 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: Claredon 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 S022 4NR, Großbritannien. E-Mail: E.Stuart@wkac.ac.uk.

Alison Webster

Queer – um religiös zu sein

Lesbische Abenteuer jenseits der Dichotomie christlich/post-christlich

VOR EINIGEN Jahren schrieb Lindsy 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 Glaubenstradition, 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 letztliche Unvereinbarkeit von zwei Glaubenssystemen (Christentum und Feminismus) beweist, diese zu geschlossenen Systemen machen muss. Dabei unterlässt sie es, die entscheidenen 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 Sedgwick[6] 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, Fehltritten 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 präexistente, 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 Lehrsätzen 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 Widerhall 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 anfingen, ein starkes Werkzeug zu wollen, um die Wahrheitsansprüche fremder Wissenschaf-

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 »situierte 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.

giöse 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 rassische 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 rassischer 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).

Offene Werkstatt

Timothy R. Koch

Hermeneutisches Cruising: Homoerotik und die Bibel

ICH BIN ein schwuler Mann; die emotionale Gefühlslage, welche mich bestimmt, ist daher eine homoerotische. Und diese Gefühlslage prägt auch meine Texte, denn ich schreibe ausgehend von meiner Erfahrung. Ich will daher keineswegs die Impulse geringschätzen, welche meine Gedanken, die ich hier und anderswo verbreite, lesbischen, bisexuellen und transsexuellen – und schließlich allen – Menschen geben mögen, doch was ich im Folgenden schreibe, bezieht sich in erster Linie auf die Erfahrungen schwuler Männer. Ich möchte mir nämlich nicht anmaßen, hier für jedermann sprechen zu können.

Einleitung

Lesben, Schwule, Bi- und Transsexuelle sehnen sich immer noch nach einer wirksamen Strategie, mit der sie gegen die (äußeren, aber auch die verinnerlichten) Vorwürfe und Anfeindungen vorgehen können, welche sich immer wieder anti-homosexueller Passagen der Bibel bedienen. Titel wie Fr. Daniel A. Helminiaks *What the Bible* Really *Says about Homosexuality* oder Bischof John S. Spongs *Rescuing the Bible from Fundamentalism* stehen daher nach wie vor auf der lesbisch-schwulen Bestsellerliste und zeugen damit von unserer immer noch bestehenden Sehnsucht nach einer – wissenschaftlich gesprochen – angemessenen Hermeneutik der Schrift.

Ich will hier zunächst Kritik üben an drei hermeneutischen Vorgehensweisen, die gegenwärtig unter schwulen Männern (und vermutlich in der lesbisch-schwulen Gemeinschaft als ganzer) als Mittel zur Abwehr anti-homosexueller Angriffe verbreitet sind. Diese drei Vorgehensweisen nämlich schreiben gegenwärtig und, wie ich meine, auf sehr unglückliche Weise, die Entscheidungsautorität außer-

halb unserer eigenen Lebenserfahrungen fest. Audre Lord warnt in ihrem Vortrag *Uses of the Erotic: The Erotic as Power:* »When we live outside ourselves, and by that I mean on external directives only rather than from our internal knowledge and needs, when we live away from those erotic guides from within ourselves, then our lives are limited by external and alien forms, and we conform to the needs of a structure that is not based on human need, let alone an individual's.«[1]

Nach dieser Kritik der drei hermeneutischen Ansätze, welche ich mit den Titeln »Der Pinkelwettbewerb«, »Jesus sticht« und »Auch mir passt der Zauberschuh!« versehen werde, will ich einige meiner eigenen hermeneutischen Regeln darlegen, die ich aus einer homoerotischen Annäherungsweise an die biblischen Texte gewonnen habe – einer Annäherungsweise, welche ich als Cruising bezeichne (für diejenigen, die mit diesem Begriff nicht vertraut sein sollten, möchte ich ihn einmal so umschreiben: »wie wir Homosexuelle einander in der Öffentlichkeit finden, wenn wir einander einfach so erkennen müssen«), und schließlich einige der Treffer vorstellen, die ich beim Cruisen der Heiligen Texte gelandet habe: den haarigen Lederkerl Elia; Elisa an seiner Seite, der *nicht* zum Spott gemacht werden sollte; der jungenhafte, zum Flirten aufgelegte Militärmachthaber Jehu; und der erotische Ehud, dessen sexuelle Verführung eines moabitischen Königs Israel rettete.

Solch eine homoerotische Hermeneutik verlangt nicht, dass andere von unseren (Lese-) Erfahrungen überzeugt sein müssen, auch nicht dass andere fähig sein müssen, dieselben Treffer zu landen, die wir gelandet haben (so ist das auch im wirklichen Leben!), auch nicht, dass andere dann nicht ausgehend von ihren Erfahrungen sprechen könnten, und ebenso nicht, dass andere sich zwischen unserem oder irgendeinem anderen hermeneutischen Zugang entscheiden müssten. Diese Hermeneutik will nicht einmal zu dem Ergebnis kommen, dass »die Bibel uns liebt, uns wirklich liebt!« Sie zielt vielmehr lediglich darauf, in die Art und Weise, wie wir uns mit den Personen und Geschichten der Bibel in Beziehung setzen, die Verhaltensweisen einzuschreiben, welche wir als schwule Männer gebrauchen, wenn wir uns mit unserer gegenwärtigen Welt in Beziehung setzen, um in ihr zu Lust und Befriedigung zu gelangen.

Kritik

Bevor ich mit meinen kritischen Bemerkungen zu den drei gängigen hermeneutischen Vorgehensweisen zur Abwehr anti-homosexueller Angriffe beginne, möchte ich betonen, dass ich niemandem der drei AutorInnen, die ich nun besprechen werde – Fr. Helminiak, Bischof Spong und Prälatin Nancy Wilson von der Univer-

1 Audre Lorde: Uses of the Erotic: The Erotic as Power. [Vortrag während] The Fourth Berksire Conference on the History of Women [1978], in: The Lesbian and Gay Studies Reader, hg. v. Henry Abelove, Michèle Aina Barale und David M. Halperin, New York/London: Routledge 1993, 339–343, 342.

sal Fellowship of Metropolitan Community Churches (UFMCC) – die Verantwortung für eine schwule Hermeneutik aufbürden möchte. Dies vor allem deshalb nicht, weil keine der drei Personen sich selber als schwul bezeichnet. Nicht hiergegen richtet sich meine Kritik, sondern gegen die Aufnahme, die Anpassung und/oder die Anwendung dieser drei hermeneutischen Vorgehensweisen durch schwule Männer oder – schlimmer noch – zum angeblichen Nutzen schwuler Männer.

Der »Pinkelwettbewerb«

Wenn sich jemand unter euch an diesem Begriff stören sollte, so bitte ich um Entschuldigung. Ich verwende ihn in einem metaphorischen Sinn, um damit den Sachverhalt zu beschreiben, dass eine Person eine bestimmte Behauptung aufstellt, welche eine andere Person dazu herausfordert, darauf zu antworten, indem sie nun ihrerseits eine größere, substantiellere Behauptung aufstellt, worauf sich entweder die erste Person herausgefordert sieht, die zweite mit einem besseren Argument auszustechen, oder aber eine dritte Person in den Wettbewerb eintritt, um so von den Bemühungen der ersten beiden zu profitieren. Wie bei einer Versteigerung geht der Wettbewerb so lange weiter, bis keiner mehr irgendetwas übrig hat, das er ausdrücken (org.: excrete; d. Übs.) könnte.

Allein der Titel von Fr. Helminiaks Buch ist eine typische Herausforderung in solch einem »Pinkelwettbewerb«: *What the Bibel* Really *Says about Homosexuality!* Er antwortet mit diesem Buch auf »einige Leute« (andere Mitbewerber), die behaupten »The Bible condemns homosexuality. It says so in black and white« ... Leute, welche »impressively back up their case with quotes from the Bible«.[2] Fr. Helminiak engagiert hiergegen nun seine ganze Gelehrsamkeit, untersucht »each of the Bible texts that supposedly talk about homosexuality«[3] und kommt zu folgendem Ergebnis:

»[T]he Bible takes no direct stand on the morality of homogenital acts as such nor on the morality of gay and lesbian relationships. Indeed, the Bible's longest treatment of the matter, in Romans, suggests that in themselves homogenital acts have no ethical significance whatsoever.«[4]

Solch eine Feststellung aber fordert natürlich zu einer Antwort heraus, welche entweder Helminiaks Argumentation oder ihn selbst auseinandernimmt, beschämt, dekonstruiert und/oder durch die gegenteilige Feststellung ablöst.

Dieser »Pinkelwettbewerb« wird wieder und wieder durchgeführt, wenn es darum geht, die Stellung der Bibel zur Homosexualität zu diskutieren: Du zitierst Levitikus – ich verweise auf den kulturellen Kontext. Du sagst »Römer 1« – ich

2 Daniel A. Helminiak: What the Bible *really* Says about Homosexuality, San Francisco: Alamo Square Press 1994, 17.
3 Ebd. 20.
4 Ebd. 108, herv. von mir, T.K.

verweise auf Helminiaks Untersuchungen. Du sagst »Das steht so geschrieben, schwarz auf weiß« – ich sage »Und doch essen wir Shrimps und andere Schalentiere!« Du sagst »Die Kirche hat schon immer so gelehrt ...« – ich sage »Dann lese erst 'mal John Boswell!«[5] – und so weiter und so fort, bis in alle Ewigkeit ...

Es handelt sich um einen »Pinkelwettbewerb« zwischen, von der einen Seite gesehen, den weltoffenen, humanen, redlichen Wissenschaftlern und den ewiggestrigen, hasssüchtigen und engstirnigen Frömmlern, bzw., von der anderen Seite gesehen, den gottgläubigen, bibeltreuen und wahrheitsliebenden Forschern und den arroganten, selbstsüchtigen und unmoralischen Sündern mit ihren aberwitzigen Wegen, die Fülle der Wahrheit zu verdunkeln und ihre eigene Erniedrigung zu verstecken. In diesem Hin und Her, Vor und Zurück wird ein Sachverhalt nie in Frage gestellt: der Preis, den der endgültige Sieger erhalten wird, nämlich das Recht, darüber zu entscheiden, welche Verhaltensweisen ich als schwuler Mann zu Recht oder zu Unrecht an den Tag legen können soll!

Fr. Helminiak zeigt, dass tatsächlich auch er hinter genau diesem Preis her ist – wie seine Gegner: »While the Bible makes no blanket condemnation of homogenital acts and even less of homosexuality, this doesn't mean that for lesbians and gay men anything goes. If they rely on the Bible for guidance and inspiration, lesbians and gay men will certainly feel bound by the core moral teachings of the Judeo-Christian tradition: be prayerful, reverence God, respect others, be loving and kind, be forgiving and merciful, be honest and be just. Work for harmony and peace. Stand up for truth. Give of yourself for all that is good, and avoid all that you know to be evil ...«[6]

Ich vermute, dass Helminiak denjenigen Lesben und Schwulen, die sich für Inspiration und Wegweisung *nicht* auf die Bibel verlassen wollen, eine ganze Menge Lebensmöglichkeiten zugesteht – aber bedeutet das denn wirklich, dass wir diese Leute dann zu denjenigen zählen müssen, die nicht fromm, gottesfürchtig, nächstenliebend, freundlich, dankbar, friedensliebend, wahrhaftig und gerecht sind?

Es nimmt nicht Wunder, dass dieser »Pinkelwettbewerb« immer wieder so viel Aufmerksamkeit auf sich zieht: Dem Sieger gebührt das Recht, allen anderen vorzuschreiben, nach welchen Regeln sie sich zu richten, wie sie sich zu verhalten haben!

»Jesus sticht!«

Diese hermeneutische Methode begegnet vor allem unter wohlwollenden Christinnen und Christen, die sich mit uns verbünden wollen und die es leid sind, sich auf der einen oder anderen Seite des »Pinkelwettbewerbs« zu positionieren. Das

5 John Boswell, Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century, Chicago/London, The University of Chicago Press 1980, Anm. d. Ü.

6 Daniel A. Helminiak, What the Bible *really* Says about Homosexuality, aaO. 108.

Coming-out (um das einmal so zu nennen) ihrer biblischen Untersuchungen vollzieht sich meist mit Worten wie denen, mit welchen Bischof Spong sein hermeneutisches »Ergebnis« beschreibt:

»Even if one is a biblical literalist, the biblical references do not build an ironclad case for condemnation [of homosexuality]. If one is not a biblical literalist there is no case at all ...«[7]

Diese Aussage führt weiter zu der Feststellung, dass der Streit über die Bibel uns alle nicht weiter bringe und dass das wahrhaft wichtige die Liebe Gottes sei, »that was seen in the life of Jesus ... a terrifying, barrier-free love that ... called for openness, for the death of prejudice ... We cannot ... escape of what we mean by God. God is love. Jesus is love. God was in Christ ...«[8] Dieser Glaube ergibt sich für Spong aus dem, »what we Christians believe to be an ultimate truth – namely, that somehow in and through the person of Jesus of Nazareth the reality of God has become an experience in human history that is universally available«[9].

Was uns hier als hermeneutische Methode für den Umgang mit biblischen Texten zu Homosexualität präsentiert wird, ist die Feststellung »bei Nacht sind alle Katzen grau«, gefolgt von dem Joker »Jesus ist Liebe«, der in dem Moment, wo er ausgespielt ist, alle anderen Mitspieler dazu auffordert, in ihre jeweiligen Startpositionen zurückzugehen und das Spiel nicht im Streit, sondern in Liebe von Neuem zu beginnen.

Die Probleme, die dieser Versuch, die Debatte zu beenden, mit sich bringt, sind Legion und schwer zu lösen: Auf den anfänglichen Ruf »Gibt es denn keinen Weg, wie wir alle miteinander auskommen können!?« folgt nämlich sogleich die Feststellung, dass die »Wahre Christenheit« doch die universal zugängliche, ethisch höchststehende Religion sein sollte. Der grundlegende Gedanke in dieser Argumentation erscheint ganz einfach: Jesus ist die Liebe und Jesus hat nichts zu dem Thema Homosexualität gesagt. Also lasst uns das Diskutieren aufhören und einander lieben! Ein einfaches Argument – aber es bedeutet zugleich, dass ich als schwuler Mann nur dann zu dieser Liebesgemeinschaft gehöre, wenn ich selber mich als solch wahrer Christ verstehe! Und selbst, wenn dies der Fall ist – Vorsicht: der Bischof geht ganz schnell dazu über, bis ins Detail hinein die liebende, aufrichtige, verlässliche Zweierbeziehung zu beschreiben, die – aufgebaut zuallererst auf Freundschaft, Vertrauen und Verantwortung – den einzigen Rahmen darstelle, in welchem Christinnen und Christen außerhalb der Ehe in einer geheiligten und lebensförderlichen Weise ihre Sexualität leben könnten.[10]

7 John S. Spong, Living in Sin? A Bishop Rethinks Human Sexuality, San Francisco, Harper & Row 1988, 154.

8 John S. Spong, Rescuing the Bible from Fundamentalism. A Bishop Rethinks the Meaning of Scripture, San Francisco, Harper & Row 1991, 238.

9 Ebd. 237.

10 John S. Spong, Living in Sin? aaO. 215.

Es ist schon sehr interessant, dass selbst hier der hermeneutische Sieger schließlich als derjenige dasteht, der mir vorschreiben kann, wie ich mein Leben – und meinen Sex! – zu leben habe!

»Auch mir passt der Zauberschuh!«

Der letzte hermeneutische Entwurf, den ich hier einer Kritik unterziehen möchte, wird von Prälatin Nancy Wilson in ihrem leidenschaftlich und engagiert geschriebenen Buch *»Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible«* vorgestellt. Wilson unternimmt hier den Versuch, eine Reihe biblischer Personen zu »outen« und so die Zugehörigkeit von (uns) Lesben und Schwulen zu den Stämmen der biblischen Erzählungen nachzuweisen.

Meine Bedenken gegenüber Wilson richten sich nicht so sehr gegen die von ihr angewandte Methode, als vielmehr gegen das Ziel, mit dem sie diese Hermeneutik betreibt: Wilson ist sich sehr bewusst, wie tief Lesben und Schwule durch Menschen verletzt worden sind, die immer wieder die Heiligen Schriften zitieren. Ihr Ziel ist daher, »moving toward a positive lesbian and gay interpretation of the Bible«, »reclaiming the Bible ... for us«, ausgehend von der Überzeugung, dass »[t]he Bible *must* be a holy text for gays and lesbians, because we are truly human, created by the God who created heaven and earth«, so dass wir so handeln sollten, »as if we *really have a right to be included*«.[11]

Das klingt nun allerdings so, als ob wir die biblischen Texte in der Überzeugung durchsuchen, dass es dort irgendwo einen Zauberschuh geben muss, der auch auf *unseren* Fuß passt, so dass auch *wir* auf den Ball zurückkehren können, weil schließlich auch wir ein Recht dazu haben, dort mitzutanzen! Die Gefahr dieser Methode ist genau dieselbe, in der Aschenputtels Stiefschwestern stehen: Wenn wir uns die Geschichte in Erinnerung rufen, so schneidet sich die eine ihre Ferse, die andere ihren großen Zeh ab, nur um in den Zauberschuh zu passen – beides selbstverstümmelnde und letztlich nutzlose Handlungen.

Nachdem mir dies schon bewusst geworden war, habe ich mit einer gehörigen Portion – wie soll ich sagen? – Unbehagen wahrgenommen, dass eine der wichtigsten Personengruppen der Bibel, mit denen mir Wilson empfiehlt, mich zu identifizieren, die Gruppe der *Eunuchen* ist! Und ich muss gestehen, dass ich wirklich keinerlei Lust habe, mich so zu beschneiden, dass ich in *diesen* Schuh passe![12]

11 Nancy Wilson, Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible, San Francisco, Harper & Row 1995, 84, 75, 111, Herv. i.O.

12 Ebd. 120ff, Nancy Wilson ist hier zwar darum bemüht zu betonen, dass zu der Gruppe der Eunuchen nicht nur physisch kastrierte Männer gehörten, gleichwohl aber lässt bei mir jede Äußerung die Alarmglocken schrillen, die mich dazu einlädt, mich in Geschichten und Personen wiederzufinden, deren Leben sexuell und sozial stark beschnitten war.

Woran meines Erachtens jeder dieser drei hermeneutischen Ansätze krankt, ist die Tatsache, dass sie alle immer noch der Bibel die Vollmacht zugestehen, Menschsein zu regulieren oder in seiner Eigentlichkeit zu bestimmen und so mein Verhalten und das Verhalten anderer zu normieren – sei es dadurch, dass ich dann aufgefordert werde, den »hohen moralischen Standards« von Liebe und Bescheidenheit zu folgen (deren Ausgestaltung dann seltsamer Weise meist den Normen heterosexuellen Zusammenlebens entspricht), oder dadurch, dass diejenigen, die mich eigentlich ausschließen wollen, nun dazu aufgefordert werden, mich einzuschließen und an *ihrem* Tisch für mich Platz zu schaffen.

Nein, so wirklich nicht: Ich berufe mich für die Normen meines (Zusammen-) Lebens und meiner Ethik auf eine intrinsische Autorität, welche weder diese noch irgendwelche anderen Texte in Frage stellen können. Mit Audre Lorde erlaube ich dem Wissen und der homoerotischen Kraft tief in mir, das Licht zu sein, in dem ich denke, glaube und Texte lese. Denn, wie sie sagt: »when we begin to live from within outward, in touch with the power of the erotic within ourselves, and allowing that power to inform and illuminate our actions upon the world around us, then we begin to be responsible to ourselves in the deepest sense«.[13]

An Stelle dessen ...

Aufgrund dieser Überzeugung schlage ich anstelle der drei vorgestellten Ansätze eine schwule Hermeneutik vor, welche sich von innen nach außen bewegt, »in touch with the power of the erotic within ourselves«. Ich nenne sie hermeneutisches Cruising, weil Cruising der Name ist, mit dem wir den uns eigenen Weg des Erkennens bezeichnen, die uns eigene Sehnsucht nach Begegnung, den uns eigenen Verstand und Instinkt, die uns eigene Art, auf das (bzw. den) zu antworten, was (der) uns anzieht und bewegt. Hermeneutisches Cruising bedeutet, den Frauen und Männern in der Bibel mit derselben Haltung zu begegnen, mit der wir uns einer jeglichen heterogen zusammengesetzten Gruppe nähern würden: in der Erwartung, dass unter diesen Menschen einige Freundinnen und Freunde sein werden, einige Feinde, einige, denen unser Lebensstil egal ist (oder auch die für uns nichts weiter bedeuten) ... und einige echt heiße Typen!

Wenn wir so in den Geschichten der Bibel herumcruisen, dann bedeutet das – wie im wirklichen Leben –, dass wir aus eigener Entscheidung und in eigener Verantwortung auf das oder den reagieren, was (der) da auf uns zukommt. Genau hier aber werden wir in unseren eigenen Wünschen und Sehnsüchten angesprochen. Wer so beim Cruising unterwegs ist, muss seine Augen und Ohren offen halten und immer daran denken, dass irgendwo auch Angreifer lauern könnten. Und es muss ihm bewusst sein, dass nur die wenigsten seiner Bemühungen zu einem Ergebnis führen werden, das annähernd als Erfolg bezeichnet werden könnte ... Und doch wird er auf diese Weise immer dabei sein, in dem Wald von

13 Audre Lorde, Uses of the Erotic, aaO. 342.

Texten nach lebenseröffnenden, spannenden Spuren und Begegnungen zu suchen!

Hermeneutisches Cruising setzt wie jedes Cruising in der wirklichen Welt voraus, dass ich offen bin für neue Möglichkeiten, dass ich dem Aufmerksamkeit schenke, was mir neu vor Augen kommt, meine Neugier erregt oder als vielversprechendes Signal daherkommt – und mich einfach darauf einlasse. Das Ziel solchen Cruisings ist keine institutionelle Anerkennung, auch nicht die Entwicklung eines umfassenden ethischen Normengebildes und ebenso wenig der Beweis, dass auch uns ein Stück dieses Felsens gehört. Der einzige »vernünftige« Grund dafür, dass wir für dieses Cruising Zeit und Energie aufwenden, ist, dass wir Lust haben, es zu tun, und es tun können – und dass es etwas ist, das uns wirklich Spaß macht!

Deswegen möchte ich an dieser Stelle einfach einige »Früchte« meiner Arbeit mit euch teilen, falls man denn Cruising überhaupt als Arbeit bezeichnen kann, und euch die Bedeutung erklären, die einige dieser Begegnungen für mich gehabt haben. Seit dem Moment, in dem ich angefangen habe, das mir eigene Gespür, die mir eigene erotische Erkenntnisfähigkeit und das mir eigene erotische Wissen in die Begegnung mit biblischen Texten einzubringen, habe ich den Eindruck, dass mein Leben – meine Arbeit, meine Lehre, meine Leidenschaft – sich geweitet hat und ganz oft und im ganz eigentlichen Sinn gesegnet wurde!

Vier Treffer[14]

1. Elia, der haarige Lederkerl (2 Kön 1,2–8)

Und Ahasja fiel durch das Gitter in seinem Obergemach in Samaria und wurde krank. Und er sandte Boten und sprach zu ihnen: Geht hin und befragt Baal-Sebub, den Gott von Ekron, ob ich von dieser Krankheit genesen werde.

Aber der Engel des HERRN redete mit Elia, dem Tischbiter: Auf und geh den Boten des Königs von Samaria entgegen und sprich zu ihnen: Ist denn nun kein Gott in Israel, dass ihr hingeht, zu befragen Baal-Sebub, den Gott von Ekron? Darum spricht der HERR: Du sollst nicht mehr von dem Bett herunterkommen, auf das du dich gelegt hast, sondern sollst des Todes sterben. Und Elia ging.

Und als die Boten zum König zurückkamen, sprach er zu ihnen: Warum kommt ihr zurück? Sie sprachen zu ihm: Es kam ein Mann herauf uns entgegen und sprach

14 Ich habe mich entschieden, im Folgenden nur nach allgemein zugänglichen Übersetzungen zu zitieren. Auf diese Weise will ich jeglichem Verdacht zuvorkommen, dass ich durch meine eigene, interessegeleitete Übersetzung den Text »angeschwult« hätte. Allerdings hat mich das Cruisen innerhalb solcher Standardübersetzungen immer wieder dazu geführt, in den hebräischen oder griechischen Originaltext zurückzugehen, wodurch ich meist zu noch intensiveren Begegnungen gefunden habe. (Anm. d. Übs.: Die deutsche Fassung des Vortrags nimmt dieses Anliegen von Tim Koch dadurch ernst, dass sie sich des Textes der revidierten Lutherbibel bedient.)

zu uns: Geht wieder hin zu dem König, der euch gesandt hat, und sprecht zu ihm: So spricht der HERR: Ist denn kein Gott in Israel, dass du hinsendest, zu befragen Baal-Sebub, den Gott von Ekron? Darum sollst du nicht mehr herunterkommen von dem Bett, auf das du dich gelegt hast, sondern sollst des Todes sterben. Er sprach zu ihnen: Von welcher Art war der Mann, der euch begegnete und das zu euch sagte? Sie sprachen zu ihm: Er hatte langes Haar und einen Ledergurt um seine Lenden. Er aber sprach: Es ist Elia, der Tischbiter.

Dieser Vers ist mir sofort in die Augen gestochen: »Er hatte langes Haar und einen Ledergurt um seine Lenden«. Elia – ein Lederkerl, ein Bär?!?! Meine Augen blieben daran haften und so ging ich zurück in den hebräischen Text. Zu meiner großen Überraschung steht an der Stelle, an der es im Englischen heißt »ein haariger Mann«, als Antwort auf die Frage des Königs, ob dies Elia sei, die Aussage, dies sei »Ba'al Secar«, was hier ebenso wie das vorangegangene »Ba'al Zebub« mit »der Herr des Felles« übersetzt werden muss, so dass diese Worte auch bedeuten können, »der Herr der Ziegen« ... und die Lederfelle, von denen es heißt, dass er sie um seine Lenden gebunden hatte, sind vermutlich Ziegenfelle!

Als ich bei meinem Cruisen soweit vorangekommen war, klingelten plötzlich alle möglichen Glocken in meinem Kopf: Elia als ein Gott der Ziegen, umwickelt mit Ziegenfellen?! Judy Grahn hat ja schließlich ausführlich beschrieben, wie sich Gott geheiligte Homosexuelle zu verschiedensten Zeiten der Geschichte in Ziegenfelle kleideten und zu Medien von Ziegengottheiten wurden (welche oft auch als Gewittergottheiten galten)![15] Durch und durch faszinierend für mich ... und nur die erste Entdeckung, welche ich in der ganzen Sammlung von Geschichten über diesen rauhen, haarigen Profeten gemacht habe!

2. Elisa, der nicht zum Spott gemacht werden sollte (2 Kön 2,23–25)

Und er [Elisa] ging hinauf nach Bethel. Und als er den Weg hinanging, kamen kleine Knaben zur Stadt heraus und verspotteten ihn und sprachen zu ihm: Kahlkopf, komm herauf! Kahlkopf, komm herauf!

Und er wandte sich um, und als er sie sah, verfluchte er sie im Namen des HERRN. Da kamen zwei Bären aus dem Walde und zerrissen zweiundvierzig von den Knaben.

Von da ging er an den Berg Karmel und kehrte von da nach Samaria zurück.

Als ich diese Geschichte las, die erzählt wird unmittelbar nachdem Elisa Elia, seinen Gefährten und Meister, verloren hat, da lief es mir eiskalt den Rücken herunter: Ich *spürte* in allen meinen Gliedern die Ähnlichkeit dieser Geschichte mit den Szenen, die sich abspielen, wenn männliche Jugendliche hinter einem einzelnen Mann herrennen, den sie für schwul halten und beleidigen, vielleicht

15 Judy Grahn, Another Mother Tongue: Gay Words, Gay Worlds. Boston, Beacon Press 1984, 95ff.

auch angreifen (und manchmal auch töten) wollen. Es ähnelt sich so viel: der einzelne, unverheiratete Mann, eine verlassene Straße jenseits der Stadtgrenze, männliche Jugendliche, die ihn verhöhnen. – Allerdings: Was soll das mit der Glatze ...?!

Um diese Beleidigung zu verstehen, ging ich zurück in den hebräischen Text und stellte fest, dass die Jungen hinter Elia her rufen: »*caleh qereah! caleh qereah*!« Dies aber, so stellte ich schließlich fest, war ein Ruf, um ihm unmissverständlich zu verstehen zu geben: »Verschwinde hier, du, der du dich kahl geschoren hast, um deine Trauer zu zeigen!« Die Anspielung auf Elisas Glatzköpfigkeit hat also keineswegs mit der Biologie des Mannes zu tun, sondern zielt darauf, dass Elisa sich das Haar abrasiert hat, vermutlich als öffentliches Zeichen seiner Trauer über den kürzlichen Verlust Elias. Und die Jungen rufen hier zweifelsohne Worte, die sie von den Erwachsenen gehört haben: »*So* einen wie dich wollen wir hier nicht!«

Wenn ich jetzt den Rest dieser kleinen Geschichte lese, so wird darin für mich völlig klar, dass keiner von uns Gott geheiligten Menschen es jemals über sich ergehen lassen sollte, zum Spott gemacht zu werden!

3. Jehu, der Eiferer (2 Kön 10,12–17)

Und Jehu machte sich auf und zog auf Samaria zu. Aber als er unterwegs nach Bet-Eked der Hirten kam, da traf Jehu die Brüder Ahasjas, des Königs von Juda, und sprach: Wer seid ihr? Sie sprachen: Wir sind Brüder Ahasjas und ziehen hin, um die Söhne des Königs und die Söhne der Königinmutter zu grüßen. Er aber sprach: Ergreift sie lebendig! Und sie ergriffen sie lebendig und töteten sie bei dem Brunnen von Bet-Eked, zweiundvierzig Mann, und er ließ nicht einen einzigen von ihnen übrig.

Und als er von dort weiterzog, traf er Jonadab, den Sohn Rechabs, der ihm begegnete. Und er grüßte ihn und sprach zu ihm: Ist dein Herz aufrichtig gegen mich wie mein Herz gegen dein Herz? Jonadab sprach: Ja. Da sprach Jehu: Wenn es so ist, dann gib mir deine Hand! Und Jonadab gab ihm seine Hand. Und Jehu ließ ihn zu sich auf den Wagen steigen und sprach: Komm mit mir und sieh meinen Eifer für den HERRN! Und er ließ ihn mit sich fahren auf seinem Wagen.

Und als er nach Samaria kam, erschlug er alles, was übrig war von Ahab in Samaria, bis er sein Haus vertilgt hatte nach dem Wort des HERRN, das er zu Elia geredet hatte.

In dieser Erzählung trifft der blutrünstige, mordende Macho Jehu, kaum dass er aus der letzten Schlacht gekommen ist, am Straßenrand auf Jehonadab. Absichtlich ist dieser offenbar dorthin gekommen, um Jehu zu treffen. Scheinbar völlig unvermittelt fängt Jehu an, den anderen zu fragen: »Ist dein Herz aufrichtig gegen mich wie mein Herz gegen dein Herz?« Das klingt verdammt noch mal so, als ob er ihn fragte: »Denkst du auch, was ich denke?!« Und die Antwort ist JA – und plötzlich fahren diese beiden Männer händchenhaltend auf Jehus Wagen. Und als ob das noch nicht genug wäre, bietet Jehu dann Jehonadab an, ihm

seinen »Eifer für Gott« (was für ein Wort!) zu zeigen, und stürzt sich ins nächste Massenblutbad. Wie war das mit Lawrence von Arabien ...?

4. Der erotische Ehud (Ri 3,12–26)

Aber die Israeliten taten wiederum, was dem HERRN missfiel. Da machte der HERR den Eglon, den König der Moabiter, stark gegen Israel, weil sie taten, was dem HERRN missfiel, und er sammelte zu sich die Ammoniter und die Amalekiter und zog hin und schlug Israel und nahm die Palmenstadt ein. Und die Israeliten dienten Eglon, dem König der Moabiter, achtzehn Jahre. Da schrien sie zu dem HERRN, und der HERR erweckte ihnen einen Retter, Ehud, den Sohn Geras, den Benjaminiter: der war linkshändig. Und als die Israeliten durch ihn Tribut sandten an Eglon, den König der Moabiter, machte sich Ehud einen zweischneidigen Dolch, eine Hand lang, und gürtete ihn unter sein Kleid auf seine rechte Hüfte und brachte Eglon, dem König der Moabiter, den Tribut. Eglon aber war ein sehr fetter Mann.

Und als er den Tribut übergeben hatte, entließ er die Leute, die den Tribut getragen hatten. Er selbst aber kehrte um bei den Steinbildern zu Gilgal und ließ sagen: Ich habe, o König, dir heimlich etwas zu sagen. Der aber gebot: Hinaus! Da gingen hinaus von ihm alle, die um ihn standen. Und Ehud kam zu ihm hinein. Er aber saß in dem kühlen Obergemach, das für ihn allein bestimmt war. Und Ehud sprach: Ich habe ein Wort von Gott an dich. Da stand er auf von seinem Thron. Ehud aber streckte seine linke Hand aus und nahm den Dolch von seiner rechten Hüfte und stieß ihm den in den Bauch, dass nach der Schneide noch der Griff hineinfuhr und das Fett die Schneide umschloss, denn er zog den Dolch nicht aus seinem Bauch. Aber Ehud ging zum Nebenraum hinaus, machte die Tür des Obergemachs hinter sich zu und verschloss sie. Als er nun hinausgegangen war, kamen die Leute des Königs und sahen, dass die Tür verschlossen war, und sprachen: Er ist vielleicht austreten gegangen in die Kammer am Obergemach. Als sie aber allzu lange gewartet hatten und niemand die Tür des Gemachs auftat, nahmen sie den Schlüssel und schlossen auf. Siehe, da lag ihr Herr auf der Erde tot. Ehud aber war entronnen, während sie gewartet hatten, und ging an den Steinbildern vorüber und entkam bis nach Seira.

Diese Geschichte, die im dritten Kapitel des Richter-Buches versteckt ist, halte ich für das faszinierendste Ergebnis, das mein Cruising bis jetzt zu Tage gefördert hat: Sie handelt von einem jungen Israeliten namens Ehud. Ich schlage euch vor, die obigen Zeilen nochmals zu lesen und den Blick auf die folgenden Details zu richten:

- Was bedeutet es, dass Ehud *Linkshänder* ist? Ganz egal, welche Vorstellungen wir heute von der »künstlerischen« Begabung von Linkshändern haben – wichtig ist es, daran zu denken, wozu in der antiken nahöstlichen Kultur die linke Hand gebraucht wurde und wozu nicht, insbesondere was den Umgang mit gewissen Körperteilen und -funktionen betrifft.

- »Eine Hand lang« ist zweifelsohne eine beeindruckende Länge für *alles*, was man am rechten Oberschenkel eines jungen Mannes herabbaumeln (ok, ok, festgebunden) finden kann!
- Achtet auf die Sensibilität für Ort und Zeit, die Ehud an den Tag legt, wenn er bei den Steinbildern zurückbleibt, nachdem alle anderen Israeliten bereits verschwunden sind. Er verweilt dort und erweckt so den Eindruck, als ob er Geheimnisse mit sich führe, die nur für den König allein bestimmt sind. Der König ist auch nicht schwer von Begriff, sondern fordert seine Begleiter auf, ihn mit Ehud allein zu lassen. Ehud und er haben so das Zimmer ganz für sich alleine.
- Und was glaubt ihr, meint der König, dass Ehud jetzt aus den Falten seines Gewandes ziehen wird, »eine Hand lang«?

Nachdem ich die Geschichte einmal unter diesen Gesichtspunkten betrachtet habe, bin ich davon überzeugt, dass sie in eine Reihe zu stellen ist mit all den anderen Erzählungen, in denen ein feindlicher Anführer zunächst verführt und dann um Israels Heils willen ermordet wird, wie in den Erzählungen von Jael und Sisera oder Judith und Holofernes!

Ergebnis

Dutzende solcher Perlen finden wir zwischen den Seiten der Bibel verstreut und begraben.[16] *Ganz bestimmt* werde ich mich umstimmen lassen, wenn jemand von euch ein Argument vorbringt, das ihn dazu veranlasst zu sagen »So nicht!« – Aber seien wir ehrlich: Wie oft war einer von uns mit einem Freund auf der Straße unterwegs, und beide reagierten auf die Leute, die an ihnen vorbeigingen, in ganz ähnlicher Weise, bis der eine damit anfing, zu fragen, ob der Letzte gerade schwul war oder nicht: »War er, ganz bestimmt!« – »Auf keinen Fall!« – »Schau doch, wie er läuft!« – »Ja, und du siehst wohl nicht den Ehering?!« – und so weiter ...

Was ich hier verdeutlichen möchte, ist, dass ein hermeneutischer Zugang zu den Schriften, der seinen Ausgang von dem erotischen Wissen und der erotischen Erkenntnisfähigkeit eines jeden einzelnen von uns nimmt, es jedem von uns erlaubt, den Spuren nachzugehen, auf die seine Augen stoßen, die seine

16 Zu den Geschichten, die neben David und Jonathan oder Rut und Nomi meine Aufmerksamkeit als schwuler Mann auf sich gezogen haben, zählen die Erzählung von der klugen lesbischen Händlerin (Apg 16,11–15), einem ziemlich zielstrebigen, jungen Mann (1 Sam 16,14–23), einer vergewaltigten, lesbischen Schwester (Gen 34,1–7) und von einer hohen Anzahl getöteter, lispelnder Männer (Ri 12,4–6).

Aufmerksamkeit erregen, in ihm zumindest die Hoffnung auf Möglichkeiten von Begegnung und Veränderung keimen lassen – egal ob diese Begegnung am Straßenrand, in der Bar, in einem Chatroom des Internet oder zwischen den Seiten der Heiligen Schrift stattfindet.

Übersetzung: Wolfgang Schürger

The Rev, Timothy R. Koch ist ordinierter Pfarrer der UFMCC, er erwarb seinen BA an der Duke University und seinen MDiv an der Boston University. Er promovierte zu einer rezeptionsästhetischen Auslegung des Jona-Buches. Offen schwuler Mann, der seit mehr als zehn Jahren offen mit AIDS lebt. Lebt mit seinem Partner William K. Cody und den beiden 12-jährigen Labrador-Hunden Lena und The Buddog zusammen. Wöchentliche E-Mail-Zeitung: »Burning Bright«. Korrespondenzadresse: 9921 Bella Marche Drive, Charlotte NC 28227, USA. E-Mail: TimRKoch@aol.com

Vorschau

Die nächsten Themenhefte der Werkstatt Schwule Theologie

Die Erscheinungstermine für die nächsten Ausgaben der Werkstatt sind Dezember 2000 sowie März, Juni und September 2001. Wie immer sind unsere Leserinnen und Leser eingeladen, Beiträge zu den Schwerpunktthemen, aber auch zu allen sonstigen Fragen beizusteuern. Der Redaktionsschluss liegt in der Regel vier Wochen vor Erscheinen des jeweiligen Heftes.

- Werkstatt 4/Dezember 2000: Antihomosexualität/»Homophobie« – Gewalt gegen Schwule und ihre Wurzeln. Kirchliche und theologische (Mit-)Ursachen. Klemmschwestern in Dialogverweigerung. Evangelikale und Fundamentalisten. Sind Christentum und Judentum genuin homophob? Homophobe Konzepte bei schwulen Christen? – Ist Homophobie schon überwunden?

- Werkstatt 1/März 2001: Rituale/Liturgien: Brauchen Schwule spezifische Rituale für Coming-out-Feiern, Partnerschaftssegnungen, Trauerfeiern etc.? Liturgische Elemente in schwul-lesbischen Gottesdiensten? Erinnerungsrituale zum Christopher-Street-Day? Liturgische Sprache und Zeichenhandlungen – wie inszenieren wir unseren Glauben?

- Werkstatt 2/Juni 2001: Die HuK und ihre Theologie – theologisches Selbstverständnis: Zuspruch und Widerspruch. Welche Theologie braucht die HuK? Politische Theologie? Ökumene und Widerstand – über die Jahre ausgezehrt?

- Werkstatt 3/September 2001: Homosexualität im Judentum – jüdische Religionsgeschichte – Schwule, Lesben und die Halacha – schwul-lesbische Glaubenspraxis im Judentum – Positionen zur Homosexualität bei Orthodoxen, Konservativen, im Reformjudentum und bei den Reconstructionists.

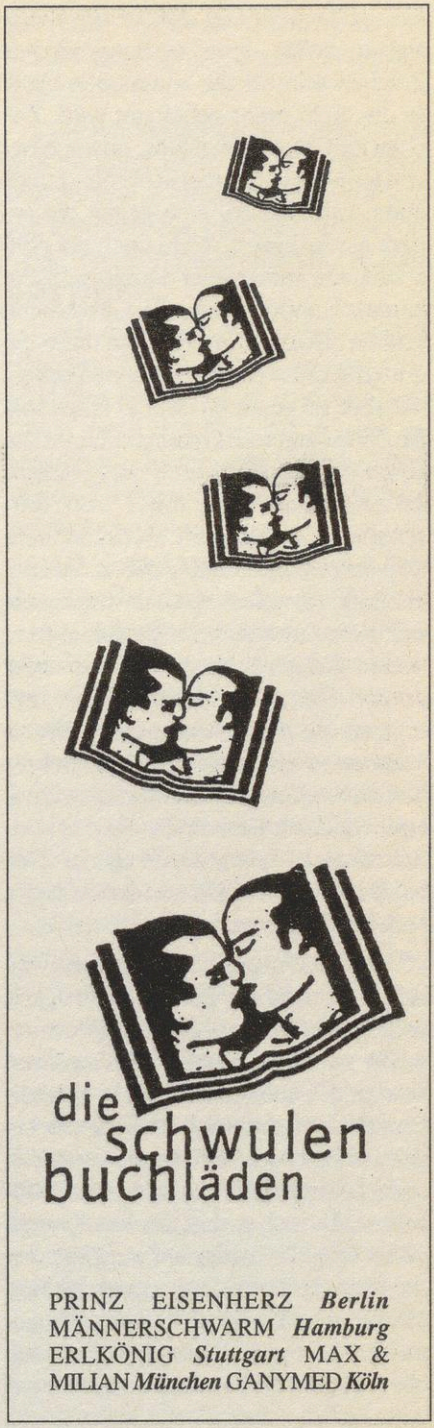
kurz & gut, Wilhelm

Einige nötige Überlegungen zur Beibehaltung des Zölibates aus spirituellen Gründen

Eine Erwiderung auf Karl Helmreichs Beitrag in WeSTh 7 (2000) Heft 1

Natürlich: Beziehung leben zu dürfen ist ein Menschenrecht. Aber vielleicht geht es noch um anderes. Mag ja sein, dass es ungewöhnlich ist, in einer schwulen Zeitschrift für den Zölibat zu werben und zwar nicht in seiner einengenden, sondern in einer weitenden Sicht. Ein Weg bietet sich an für ein neues, eigentlich ganz altes, weil spirituelles Verständnis, das den Zölibat herausholt aus den Verengungen des Du darfst nicht, hin zu einem Ich biete dir an, ja, weg vom Verbot hin zum An-Gebot, längst gängig in der Dekalogsdeutung.

Sollte es wirklich nicht möglich sein, konsequent zu Ende zu denken, was der Zölibat will, ohne in die selbst gestellte



Falle zu tappen? Der Zölibat, die Ehelosigkeit, wollte immer eschatologisches Zeichen sein für die kommende Welt, in der nicht mehr geheiratet wird. Zeichen für Gottes Zuneigung, uneinholbar von jeder zwischenmenschlichen Zuneigung. Unnötig, die eine gegen die andere auszuspielen, reicht doch die göttliche Liebe immer über die menschliche hinaus. Unnötig auch, die Geschlechtlichkeit auszuklammern, kann diese die göttliche Liebe doch nur erahnen lassen, nie aber sie ersetzen oder in Frage stellen. Wie klein muss man von Gott denken, wenn seine Zuwendung geradezu geschützt werden muss von der, scheint's, wichtigeren menschlichen. Könnten wir doch den Zölibat, die Ehelosigkeit, verstehen als das, was sie sein will: Keine menschliche Beziehung imstande die göttliche zu ersetzen oder positiv: Die göttliche umschließt und ergänzt alle menschliche Liebe. Wenn Männer so etwas versprechen, bekennen sie den Grundbestand unseres Glaubens. Und die Gemeinde, die das hört, hat etwas zu feiern. Dann ist der Zölibat die kostbare Gabe, von der die kirchliche Tradition spricht.

Und die Folgen für den Lebenswandel? Jetzt sieht der Zölibat Ehelosigkeit vor, d.h. Verzicht auf dauernde Partnerschaft mit einer Frau und Verzicht auf Kinder. Ein deutliches Zeichen dafür, dass dieser Mann den Sinn seines Lebens nicht in der Weitergabe menschlichen Lebens sieht, sondern einen »höheren«, besser gesagt, anderen Inhalt sieht: Wie das Vertrauen auf Gott ihn unabhängig macht von menschlichen Bindungen. Bindung ist wörtlich gemeint: Nicht gegen Freundschaften welcher Art geht es, sondern um die innere Unabhängigkeit aufgrund des Vertrauens auf den partnerschaftlichen Gott. Soweit der Sinn der (wörtlich gemeinten) Bindungslosigkeit.

Ein Wort zur asketischen Begründung des Zölibats. Welches Zeichen sollte der Verzicht auf Geschlechtlichkeit haben? Ähnlich wie der Verzicht auf Freundschaften hat er keine positive Botschaft. Umgekehrt ist es der Zölibat, der, anders als die Ehe, deutlich macht, dass menschliche, in Besonderheit männliche, Geschlechtlichkeit noch andere Aufgaben hat, die es zu entdecken und hoch zu schätzen gilt.

Wer sonst, wenn nicht Schwule, sollten in der Lage sein, den Zölibat von den Ketten geschlechtsfeindlicher Missverständnisse zu befreien? Schwule, die in Jahrhunderten Modelle entwickelt und sie fruchtbar in die Kirche eingebracht haben, wie Männer zueinander finden und so die katholische Kirche tiefgreifend geformt haben. Nein, ich muss mir nicht erlauben lassen, wie ich leben darf; ich will den Zölibat verstehen als das, was er ist: ein eschatologisches Zeichen, ein Charisma.

Der Autor
ist Pastoralreferent in München.

»... danke für Ihren Brief – er könnte auszugsweise weiter für Diskussion sorgen«

Einige Anmerkungen im Anschluss an einen Beitrag in der WERKSTATT vom Mai

Die folgenden Anmerkungen schließen an einen Beitrag in der WERKSTATT vom Mai an, der sich aus schwuler Perspektive für eine »Abschaffung des Zwangszölibates aus humanitären Gründen« einsetzte (K. Helmreich OSB, Einige Überlegungen zur nötigen Abschaffung des Zwangszölibates aus humanitären Gründen, in: WeSTh 7 (2000) Heft 1, 52–56). Im Anschluss an diesen Beitrag, der mich auf Grund eigener biographischer Anknüpfungspunkte stärker beschäftigt hatte, entwickelte sich ein sehr persönlich gefärbter Briefwechsel zwischen dem Autor und mir.

Die als Überschrift für diesen Beitrag gewählten Worte entstammen dem Antwortbrief des Verfassers an mich. Er selber regte mich dazu an, mit meinen Überlegungen weiter für Diskussion zu sorgen. Dabei hatte ich in unserem Briefwechsel bereits deutlich gemacht, dass ich mir durchaus bewusst bin, wie provozierend und vielleicht auch überspitzt meine Formulierungen klingen können. Ich weiß, dass ich mich damit auch angreifbar mache. Deshalb sei an dieser Stelle ausdrücklich betont: Die folgenden Gedanken wollen und sollen nicht verletzen, aber zum Nachdenken anregen. Auch wollen sie sich nicht als pauschale Verallgemeinerung verstanden wissen.

Die wörtlichen Zitate stammen alle aus meinem Brief an den Verfasser. Sprachliche »Unebenheiten«, die sich aus dem Stil eines persönlichen und privaten Briefwechsels ergeben, wurden nicht geglättet.

»Ich möchte Ihnen dafür danken, dass Sie Gedanken und Überlegungen in Worte fassen, die in unserer Kirche vielen durch den Kopf gehen, aber ansonsten nur hinter vorgehaltener Hand geäußert werden oder unter den Teppich gekehrt werden.«

Auf weiten Strecken kann ich den Überlegungen des Verfassers folgen; in weiten Teilen decken sich diese auch mit meinen Erfahrungen, die ich im Laufe meiner kirchlichen Sozialisationsgeschichte, meines Theologiestudiums und meiner Lebensgeschichte gemacht habe: *»Ich stimme Ihnen zu, dass sich vieles ändern muss, sei es in der Priesterausbildung, die längst nicht mehr zeitgemäß und tragfähig ist, oder in den Zugangsvoraussetzungen zum geistlichen Amt oder in der kirchlichen Einstellung der Sexualität gegenüber.«*

In einem Punkt regt sich bei mir allerdings Widerspruch: *»Und an dieser Stelle kann ich Ihrem Aufsatz, um darauf wieder zurückzukommen, nicht folgen: in den Konsequenzen. (...) Ich glaube (...) nicht, dass das gleichzeitige Eingehen einer Beziehung neben dem Zölibat bereits heute ein gangbarer Weg ist. In Einzelfällen mag eine solche Entscheidung, wenn beide Partner dies wirklich ehrlich und freiwillig wollen, eine verantwortbare Gewissensentscheidung darstellen (auch wenn ich für mich selber nicht*

weiß, wie eine solche Partnerschaft lebbar sein soll).

Kirchenpolitisch und pastoral verstärkt ein solches Doppelleben (anders kann ich es trotz aller vielleicht selbst gegenüber der Gemeinde gegebenen Offenheit nicht bezeichnen) die Glaubwürdigkeitskrise der heutigen Kirche.«

Und so formuliere ich die Konsequenzen – zugegebenermaßen etwas bruchstückhaft und vielleicht stellenweise auch plakativ – anders:

»Die Konsequenz müsste meiner Meinung nach anders lauten: Es kann nicht um individuelle Kompromisse gehen, die letztlich doch auf ein Arrangement mit dem System hinauslaufen. Es gibt neben dem Priesterberuf noch viele andere Wege, den Glauben zu bezeugen und diese Kirche zu gestalten.

Schwule Männer sollten nicht aus der Kirche austreten (auch wenn ich diesen Schritt gut verstehen kann) oder mit irgendwelchen Kompromissen doch noch einen Weg ins Priesteramt suchen, sondern sich offen als schwule Christen zu erkennen geben und auf diese Weise die Kirche verändern: ›Wir sind da – als schwule Christen. Und wir lassen uns weder unseren Glauben noch unsere Liebe oder Sexualität ausreden. Beides gehört für uns zusammen.‹

Ich hoffe, dass so etwas irgendwann auch in der katholischen Kirche immer stärker möglich und vollkommen normal sein wird. Nur dann kann es auch eine Erneuerung des Priestertums geben – nicht umgekehrt. Ich glaube, nur so kann es gehen.

Die Queergemeinde in Münster (...) stellt für mich einen solchen Weg dar.«

Anstößig? Provokativ? Vielleicht auch zu idealistisch? – Der Leser oder die Leserin mag an dieser Stelle selbst urteilen.

Eines sind die vorstehenden Überlegungen aber auf jeden Fall: fragmentarische und nur skizzenhaft ausgeführte Strichzeichnungen aus einem persönlichen Briefwechsel zu einem sehr viel komplexeren Thema. Vielleicht vermögen sie aber dennoch – wie der Titel erhofft –, für Diskussion zu sorgen, so dass sich dadurch die Bildskizze mit etwas mehr Konturen, vielleicht auch Farbe anreichert. Der ein oder die andere mag aber auch gewillt sein, den Radiergummi daran anzusetzen. Beides sei erlaubt ...

Zu guter Letzt möchte ich aber dem Verfasser des ursprünglichen Artikels danken, dass unser gemeinsamer Briefwechsel, aus dem dieser Beitrag herausfließt, möglich geworden ist: Danke!

Axel Bernd Kunze

Postfach 18 69, D-96009 Bamberg

Aufruf zur Sühneleistung

Verehrte Redaktion der »Werkstatt schwüle Theologie«!

Das 20. Jahrhundert war wie kein anderes in der Kirchengeschichte eine Epoche der Märtyrer. Dies hat Papst Johannes Paul II. wiederholt bestätigt, und er hat selber eine recht große Anzahl von Märtyrern selig bzw. heilig gesprochen.

Es war also mit Freude, dass ich in einer römischen Buchhandlung die Biografie eines neuen Märtyrers kaufte – »Cedric Tornay, martire della chiesa cattolica« lautete der Untertitel. Der Umschlag zeigte drei wunderschöne Bilder: den jungen Schweizer Gardisten Cedric Tornay mit der Fahne in der linken Hand, während er mit der rechten seinen Eid leistete; den Heiligen Vater mit dem Kommandanten der Schweizer Garde, Alois Estermann, und dessen Frau; und den Petersplatz am Abend, ein Lichtmeer von Pilgern aus aller Welt. Hier würde ich mich über eine jener heroischen Gestalten der Kirchengeschichte informieren können, um daraus Kraft für die tägliche Nachfolge des Herrn zu schöpfen. So dachte ich jedenfalls.

Ich sollte aber enttäuscht werden. Erst als ich nach Hause kam, bemerkte ich nämlich auch den Titel des Buches: »Delitto in Vaticano: La verità«1. Der Untertitel ist zweideutig, bedeutet aber wohl, Cedric Tornay sei nicht Märtyrer »für« die katholische Kirche, sondern eben Opfer dieser katholischen Kirche gewesen.

Croce liebt Verschwörungstheorien. So ist die Rede mehrmals von Freimaurern im Vatikan, auch unter den Kardinälen. Vielleicht werden auch einige Leser solchen Behauptungen Glauben schenken. Kann man aber wirklich erwarten, dass die These eines homosexuellen Geheimbundes im Vatikan akzeptiert wird? Dass Tornay mit seinem Kommandanten eine sexuelle Verbindung eingegangen sei? Dass dieser Kommandant, dessen Frau und Tornay am 4. Mai 1998 von einem unbekannten Vierten umgebracht worden seien, etwa weil Tornay hoch gestellten Persönlichkeiten im Vatikan mit der Erpressung drohte, oder weil Estermann von seiner Tätigkeit im Geheimdienst her zu viel wusste?

Nun müsste es eigentlich jedem logisch denkenden Christen klar sein, dass homosexuell lebende Priester, geschweige denn homosexuell lebende Prälaten und Kardinäle, ein Ding der Unmöglichkeit sind. Nicht nur weil jeder Geistliche seinem Zölibatsversprechen selbstverständlich treu ist, sondern auch deshalb, weil sie alle ausnahmsweise die Lehre der Kirche, so wie diese im Weltkatechismus dargestellt wird, von Herzen bejahen und verkünden. Es ist schlechthin undenkbar, dass »junge Burschen« oder Schweizer Gardisten hohen Kurialbeamten ihre sexuellen Dienste anbieten würden. Und sollte es zutreffen, dass ein Mann, dessen dogmatische Reinheit in der ganzen Welt berühmt ist, einen jungen Mann eingeladen hätte (garbatamente, schreibt Croce, was lediglich »in freundlichem Ton« bedeutet), seine private Kunstsammlung zu inspizieren, dann zeugt dies nur von lebenslangem Interesse an Fragen der Erzie-

hung. Alles andere muss als pervertierte Fantasie abgelehnt werden.

Nein, eine solche Heuchelei gibt es in der Vatikanstadt nicht. Diese kleine Stadt ist ja nach dem gesunden Empfinden eines jeden Katholiken so etwas wie eine Kostprobe oder ein Vorgeschmack der himmlischen Stadt, zu welcher weder »Unzüchtige ... noch Lügner« Zugang erhalten (Offb 21,8).

Nein, man wird sicherlich dem Pressesprecher des Vatikans, dessen Mitgliedschaft im Opus Dei für seine Wahrheitsliebe ja vollauf bürgt, Recht geben, wenn er in einem Kommuniqué vom 8. Februar 1999 mitteilt, diese Sache sei archiviert, weil es ohnehin klar sei, dass Cedric Tornay zuerst das Ehepaar – dazu wohl von dienstlichen Differenzen motiviert – und dann sich selbst getötet habe. Er habe ja Haschisch geraucht, und jeder Mensch wisse, dass dies bei jungen Männern mörderische Taten häufig provoziere.

Nach dem Hintergrund solcher Diffamierungen versteht man wohl, wie notwendig der Aufruf zur Sühneleistung ist, der am 19. August 2000 in der katholischen Presse zu lesen war. Falls dieser Aufruf dem einen oder anderen Leser Ihrer Zeitschrift unbekannt geblieben ist, zitiere ich dessen Text:

Sühnemitteilung an Papst Johannes Paul II.

»Heiliger Vater! Am vergangenen 9. Juli haben Sie Ihre Verbitterung zum Ausdruck gebracht für den Affront gegenüber dem Heiligen Jahr 2000 und für die Beleidigung der christlichen Werte der Ewigen Stadt, die die Veranstaltung der ›World Gay Pride 2000‹ vom 1. bis 9. Juli in Rom darstellte. Diesem verständlichen Gefühl der Verbitterung schließe ich mich an. Diese Veranstaltung entsprach einer massiven Verletzung der christlichen und natürlichen Moral, durch die gotteslästerlichen Handlungen und schweren Beleidigungen und Schmähungen gegenüber dem Statthalter Christi auf Erden, gegenüber der Katholischen Kirche und ihrer Sittenlehre, gegenüber der Religion, der Institution der Familie und der Tugend der Reinheit. Verstärkt wurde dieser Affront durch die weltweite Verbreitung von Bildreportagen dieses ›Ereignisses‹ über die modernen Medien. Als papsttreuer Katholik und Verehrer der Muttergottes teile ich Ihre Verbitterung über die erwähnten nicht annehmbaren Geschehnisse im Heiligen Jahr, und teile Ihnen hiermit meine Sühneleistung mit. Ich versichere Ihnen meine Gebete in Ihren Meinungen und Anliegen und bitte die Muttergottes von Fatima, sie möge Ihnen in diesen schweren Tagen schützend und tröstend beistehen. Mit der Bitte Ihres Apostolischen Segens.«

Wie oben angedeutet, haben die Homosexualität (erst recht, die so genannte »Liebe« zwischen Männern!) und der Vatikan nichts miteinander zu tun. Es sind zwei inkommensurable Wirklichkeiten.

Also: Jeder treue Katholik unter den Lesern Ihrer Zeitschrift »Werkstatt schwüle Theologie« – eventuelle protestantische Leser sind in diesem Zusammenhang uninteressant, gehören sie doch keiner echten Kirche an – wird hiermit eingeladen, diesen Brief zu kopieren und zu senden. Dieser wunderbare Aufruf wurde von der Aktion »Deutschland braucht Mariens Hilfe« (einer Aktion der »Deutschen Vereini-

gung für eine Christliche Kultur (DVCK) e.V.«) ins Leben gerufen. Denn was soll schwüle Theologie sein, wenn nicht die Verwirklichung des biblischen Aufrufes: »Tröstet, tröstet mein Volk« (Jes 40,1)? Und wo sollte man besser mit diesem Trösten anfangen als beim Papst?

Für Ihre freundliche Aufmerksamkeit dankt recht herzlich

Dr. Brian McNeil

Gotthelfstr. 3, 81677 München

1 Fabio Croce, Delitto in Vaticano – la verità. Cedric Tornay martire della chiesa cattolica (Verbrechen im Vatikan – die Wahrheit. Cedric Tornay, Märtyrer der katholischen Kirche), Edizioni Libreria Croce, Rom 1999. Glücklicherweise, muss man wohl sagen, gibt es bisher keine deutsche Übersetzung.

Dialog mit feministischer Theologie

Im letzten Jahr hat die AG Schwule Theologie beschlossen, ein Seminar über schwule und lesbische Theologie zu machen, um miteinander über gemeinsame Fragen und divergierende Antworten den Dialog aufzunehmen. Nach sondierenden Gesprächen mit verschiedenen lesbischen Theologinnen zeichnet es sich nun aber ab, dass »lesbische Theologie« (derzeit?) kein zentraler Fokus für lesbische Theologinnen ist. Deshalb scheint es mir sinnlos, weiter an dieser Projektidee festzuhalten. Stattdessen schlage ich vor, die Perspektive leicht zu verschieben und in den organisierten Dialog mit feministischen Theologinnen einzutreten. Wie das konkret aussehen könnte, sollten wir in Mesum besprechen. Als kleines Häppchen dazu folgendes Zitat von Judith Butler:

»Um zu zeigen, wie eine Leidenschaft für Grundlegungen und Methoden zuweilen eine Analyse der gegenwärtigen politischen Kultur erschwert, schlage ich vor, zu betrachten, wie die Bemühungen, sich eine theoretische Basis für den politischen Kampf zu sichern, oft direkt gegen die Verlaufsrichtung gewisser politischer Schlüsselwörter in der zeitgenössischen Öffentlichkeit angehen. Am verwirrendsten ist für mich der Status des Begriffs *gender* (sprachliches und kulturelles Geschlecht) in bezug auf Feminismus einerseits und auf Lesben- und Schwulentheorie andererseits. Ich war, vielleicht naiverweise, überrascht, von meinen schwulen Kollegen zu hören, dass eine vorgeschlagene Methodologie für Schwulen- und Lesbentheorie die Vorstellung akzeptiert, dass die ›eigentlichen‹ Gegenstände der Lesben- und Schwulentheorie angeblich *sex*, also biologisches Geschlecht, und Sexualität seien, wohingegen Feminismus sich angeblich dem *gender*, also dem sprachlichen und kulturellen Geschlecht, als Gegenstand seiner Untersuchungen widme. Man sagt uns, dass *gender* nicht mit Sexualität verwechselt werden dürfe, was in gewisser Hinsicht einleuchtet, aber stellen Sie sich dann meine Überraschung vor, als der Vatikan erklärte, der Ausdruck *gender* müsse aus dem Programm der Nicht-Regierungs-Organisationen zum Status der Frauen gestrichen werden, weil er nichts anderes sei als ein Code für Homosexualität! Zu meiner Irritierung trägt zudem noch bei, dass die meisten meiner engsten Bekannten in der feministischen Theorie

die Vorstellung von *gender* verachten. Sie behaupten, dass *Geschlechterdifferenz* als Begriff dem Ausdruck *gender* vorzuziehen sei, dass *Geschlechterdifferenz* einen grundlegenden Unterschied und *gender* lediglich einen konstruierten oder veränderlichen Effekt anzeige.«

Butler, Judith 1997: Das Ende der Geschlechterdifferenz? in: Jörg Huber, Martin Heller (Hg.): Konturen des Unentschiedenen. Interventionen, Basel/Frankfurt/M: Stroemfeld, 25–44, 30.

Michael Brinkschröder

Bücher Regal

Schwuler glauben

Stuart, Elizabeth (Hg.):
Religion Is a Queer Thing: A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered People, London: Cassell-Verlag 1997, 152 Seiten.

Wer sich intensiver mit schwullesbischer Theologie beschäftigt, kommt über kurz oder lang nicht an »Religion Is a Queer Thing« vorbei. Wie der Untertitel besagt, soll es der Versuch sein, in 15 Kapiteln Schwulen, Lesben, Transsexuellen und Bisexuellen den christlichen Glauben näher zu bringen. Daher hat das Buch sowohl die Aufgabe, ein Stück angelsächsischer und amerikanischer *queer theology* aufzuarbeiten, als auch, sich auf zentrale Aspekte des Glaubens einzulassen.

Das Buch beginnt mit der Frage nach dem Ausgangspunkt einer schwullesbischen Theologie (Kapitel 3–5) und stellt mehrere Antworten vor (Kapitel 6–9): Profetie, *body theology*, Loslösung vom patriarchalischen Gedankengut und die Betonung, dass Sexualität nur einer von vielen Einflüssen auf unser Gottesbild ist. Danach beschränken sich

die Artikel auf einzelne Themen: Gott, Christus, Erlösung, Kirche, Liturgie, Tod und Ethik. Angehängt ist ein Kapitel mit Vorschlägen für Liturgien und Gebete. Allerdings sind die Texte teilweise weiter gehend, als die Überschriften erahnen lassen und sprengen somit den vorgezeichneten Grobrahmen. So etwa Edwards, der in seinem Kapitel zu Gott sowohl die Gottesvorstellungen angeht, aber auch generell die Existenz einer schwullesbischen Theologie anzweifelt. Dagegen kann aber nun McMahon auf den *queer world-view* pochen. Solche grundlegenden Meinungsverschiedenheiten sind sehr selten, machen das Buch aber zweifelsfrei interessant.

Ein Schwachpunkt des Buches ist dagegen, dass in den Texten sehr viel immer wieder ähnlich wiederholt wird, was sich mit der Zeit wie abgegriffene Plattitüden liest. Vielleicht wirken deshalb manche Texte auch sehr ausladend.

Die einzelnen Autoren argumentieren teilweise eigenständig theologisch, teilweise rezipieren sie auch, besonders aus den gängigen amerikanischen Theologien (Clark, Cleaver, Goss). Was viele Texte gemeinsam haben, ist ihr Bezug auf den Feminismus (und die Patriarchatskritik), das Herausstellen der Freundschaft als besonderes Element einer schwullesbischen Theologie. An der schwulen Szene wird überraschend wenig Kritik geübt. Dass Stuart die einzige aus der Autorengruppe ist, die auch religionsgeschichtlich argumentiert, ist schade.

Fast zwei Drittel der Aufsätze stammen von Elizabeth Stuart, die restlichen sind geschrieben von Tim Morrison, Andy Braunston, Malcolm Edwards und John McMahon. Sie haben ihre Texte auch für Nicht-Theologen gut lesbar geschrieben (sofern man Texte auf Englisch als gut lesbar bezeichnen kann). Beigefügt sind jedem Kapitel Vorschläge zur Arbeit in der Gruppe und Fragen zu den Texten. Dass es dabei bessere und schlechtere Artikel gibt, liegt auf der Hand. Die guten überwiegen jedoch bei weitem. So ist das Buch sicherlich auch in deutschen Verhältnissen brauchbar.

Thomas O. Sülzle

Sexuelle Politiken

quaestio (Hg.),
Nico J. Beger, Sabine Hark, Antke Engel, Corinna Genschel, Eva Schäfer: Queering Demokratie. Sexuelle Politiken, Berlin: Querverlag 2000, 219 Seiten, 29,80 DM.

Fast hatte man den Gedanken schon aufgegeben, dass es jenseits der eingetragenen Lebenspartnerschaft, die man ja mittlerweile nicht einmal mehr Homo-Ehe nennen darf, um nicht der Christdemokratie in die Hände zu spielen, so etwas wie schwule Politik gibt oder doch zumindest geben könnte. Der Kampf um »gleiche Rechte«, der in Wirklichkeit ein hoffentlich bald zu Ende gehendes Feilschen um Privilegien für die Liebe einiger Schwuler und Lesben ist, hat zu einem enormen Substanzverlust schwullesbischer Politik geführt. Gegen diese aus den USA importierte »single-issue-Politik« richten sich die Beiträge in dem Sammelband »Queering Demokratie«, der von einer fünfköpfigen Gruppe, die sich »quaestio« nennt, herausgegeben

worden ist und auf eine Tagung der Heinrich-Böll-Stiftung im Jahr 1998 zurückgeht.

Angelpunkt des Buches ist das Konzept der *sexual citizenship* – ein Begriff, der sich ähnlich wie *queer* nur schwer ins Deutsche übersetzen lässt. Gemeint ist damit eine politische Praxis, die nicht nur um das negative Recht kämpft, dass das Intimleben vom Staat in Ruhe gelassen wird, sondern auch darum, dass Schwule, Lesben, Bi- und Transsexuelle als vollwertige Mitglieder der politischen Gesellschaft entsprechend an deren Gestaltung teilhaben, indem sie sich organisieren und ihre spezifische Kultur verteidigen gegen »heteronormative« Übergriffe verteidigen.

Wie das konkret aussieht, schildert die Politikwissenschaftlerin Ana Maria Smith anhand des Beispiels von Toronto, wo 1981 schwule Saunen und Bars geschlossen und über 200 Personen verhaftet wurden. Die spontanen Proteste, die daraufhin einsetzten, führten dazu, dass sich eine Gruppe von ca. 50 Schwulen und Lesben zusammenfand, die einen engagierten und erfolgreichen Kampf gegen den Staat begannen. Der Polizeiangriff auf die Saunen war Teil einer »Aufräum«-Kampagne, um die Innenstadt Torontos für Investoren und Firmenansiedlungen attraktiv zu machen. Da die Urbanität Torontos, der Erhalt der finanziellen Möglichkeiten, in der Stadt zu wohnen und sich zu versammeln, eine entscheidende Voraussetzung der Existenz und Qualität der schwulen und lesbischen Szene darstellt, bezog die Gruppe die auf Konzerne zugeschnittene Stadtplanung mit in ihre Kritik an der brutalen Polizeiaktion und des homophoben kanadischen Rechtssystem ein und forderte zugleich die staatliche Finanzierung ihrer kulturellen Projekte.

Smith kontrastiert diese offensive Politisierung der Lebensverhältnisse, die auch zu einer Zusammenarbeit mit der kanadischen Linken geführt hat, mit der »single-issue-Politik« in den USA, wo es diese politischen Allianzen nicht gibt und stattdessen davon ausgegangen wird, dass Gleichheit durch die Integration in bestehende Institutionen, wie das Militär und die Ehe, geschaffen wird. Smith resümiert: »Wir sollten also keine eng festgelegte single-issue-Bewegung aufbauen, sondern einen progressiven Block für alternative Familienwerte, in dem die Rechte sexueller Minderheiten, alleinerziehender Eltern, unverheirateter Heterosexueller, geschiedener Frauen, unehelicher Kinder und Sozialhilfeempfänger gefördert werden. Das Ziel dabei wäre, den Staat davon abzuhalten, die moralische Regelung der Bevölkerung durch die öffentliche Subvention der patriarchalen heterosexuellen Ehe zu verfolgen« (60). Mit aller Klarheit stellt sie fest, dass diese Privilegierung aufgrund der sexuellen Orientierung und des Familienstandes »zutiefst den grundlegendsten Prinzipien der Demokratietheorie« widerspricht. Dieser Gedanke müsste eigentlich in Deutschland dazu anregen, eine Verfassungsdebatte darüber zu führen, ob sich der besondere Schutz von Ehe und Familie überhaupt noch mit unserem politischen Selbstverständnis als Demokratie vereinbaren lässt, die es als Ergebnis nicht von vornherein ausschließt, diesen Passus aus dem Grundgesetz zu streichen.

Sehr aufschlussreich ist auch der Beitrag von dem Glasgower Soziologen David T. Evans, der das Konzept der *se-*

xual citizenship konsequent an eine Analyse der »spätmodernen« Gesellschaft zurückbindet. Evans warnt davor, sich von der Rhetorik der postmodernen Beliebigkeit und sexuellen Vielfalt beeindrucken zu lassen, da die soziale Konstruktion der Sexualitäten in der »Spätmoderne« letztlich doch sehr deutlich von zwei Seiten her bestimmt werden. Hierbei agiert der Staat im Namen der »Moral« tendenziell konservativ, während die Ökonomie einer »erzwungenen, ›unmoralischen‹, ausbeuterischen Verdinglichung von Sexualitäten in spezialisierten sowie globalisierten Freizeitindustrien« Vorschub leistet. Die Anerkennung von Schwulen als *sexual citizens* erfolgt gegenwärtig eher via Konsum als via Politik, doch genau dies unterhöhlt tendenziell die Moral der politischen Gesellschaft.

Evans kritisiert die Parallelisierung zwischen der (homo-)sexuellen Lust und der Lust am Konsum, zwischen (homo-) sexueller Identität und dem warenförmigen, durch Markenkonsum hergestellten Selbst, da sie zu »effizienter Selbstkontrolle« führen und zur Bescheidung mit dem liberalen Mythos »gleicher Rechte«. Um von den Verhältnissen im spätmodernen Kapitalismus abzulenken, wird die Individualität zu einem Fetisch gemacht, dem die gemeinsame politische Praxis geopfert wird. Die alte Religionskritik wird bei Evans, der hierin Foucault folgt, zur Sexualitätskritik: Die »Messen am Altar der Sexreligion« dienten der Verschleierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die Sexualität sei zum spätmodernen Opium des Volkes geworden.

Auch wenn dem Buch die »International Bill of Gender Rights« beigefügt ist, verhalten sich die AutorInnen des Bandes gegenüber der Forderung nach mehr Rechten verhältnismäßig skeptisch, da mit den Rechten moralisch-disziplinierende Erwartungen des Staates und die Kontrolle über das Verhalten seiner BürgerInnen verbunden sind. Zugespitzt gesagt, liefert die eingetragene Partnerschaft dem Staat genau die rosa Listen, gegen die die Schwulenbewegung bis vor gar nicht langer Zeit gekämpft hat. Wer garantiert eigentlich, dass dem Missbrauch dieser Daten nicht (eines Tages) Tür und Tor geöffnet werden? Außerdem wird vorgebracht, dass rechtliche Subjektkategorien dazu führen, dass Schwule und Lesben verschiedenster Eigenarten zu einer einheitlichen Gruppe von Homosexuellen homogenisiert werden. In jedem Fall sollten wir, wie Sabine Hark formuliert, »die Sphäre des Rechts nicht verwechseln mit der Sphäre des Politischen (...). Rechte sind nur dann ein Geländer, das uns absichert gegen Schmähung, Verletzung und Ausgrenzung, wenn wir auch politisch um und für ihr Innenleben ringen« (43). Die Schaffung und Aufrechterhaltung einer solchen Kultur ist nicht zuletzt auch eine Aufgabe, an der sich Queer-Gemeinden und schwule Theologie gegen alle Individualisierungstendenzen beteiligen sollten.

Trotz so vieler anregender Anstöße zum Nachdenken über queere Rechtspolitik muss schließlich doch auf eine gravierende Lücke in der Debatte hingewiesen werden: das Kirchenrecht. Wer wird sich seiner erbarmen?

Michael Brinkschröder

Homosexualitäten 1949–1972

Invertito.
Jahrbuch für die Geschichte der Homosexualitäten,
1. Jahrgang 1999,
MännerschwarmSkript Verlag
Hamburg

Seit vergangenem Herbst erscheint unter dem Titel *Invertito* ein »Jahrbuch für die Geschichte der Homosexualitäten«. Herausgegeben wird die neue Zeitschrift vom Fachverband Homosexualität und Geschichte e. V. Als Mitherausgeber fungieren der Hamburger Mittelalterhistoriker Bernd-Ulrich Hergemöller, der Bremer Schwulenforscher Rüdiger Lautmann und Manfred Herzer vom Schwulen Museum Berlin – allesamt seit Jahren in der Erforschung und Dokumentation schwuler Geschichte tätig.

Wie der Plural »Homosexualitäten« im Titel bereits andeutet, richtet sich der Blick von *Invertito* über die schwule Geschichte im engeren Sinne hinaus auf die »historische(...) Erforschung weiblicher und männlicher gleichgeschlechtlicher Liebe, Erotik und Sexualität« (S. 7). Hierbei sind sich die Herausgeber auch bewusst, dass es im Laufe der Geschichte sehr unterschiedliche Erscheinungsformen und Begrifflichkeiten gleichgeschlechtlicher Liebe gab, die sich nicht ohne weiteres unter einem einheitlichen Begriff von »Homosexualität«, der zudem vergleichsweise modern ist, zusammenfassen lassen. Mit diesem Programm schließt die neue Zeitschrift eine bislang auf dem Markt deutschsprachiger wissenschaftlicher Publikationen bestehende Lücke.

Eingeordnet in das seit den 70er Jahren entstandene Gebiet der Geschlechter- und Sexualitätsforschung, das aus gesellschaftlichen Emanzipationsbewegungen in die akademische Forschung hineingetragen wurde, möchte *Invertito* bewusst nicht nur etablierte Wissenschaftler/innen ansprechen, sondern auch und gerade Studierende, semiprofessionelle und nichtakademische Forscher/innen.

In diesem Anspruch spiegelt sich auch die nach wie vor prekäre Situation schwullesbischer Forschung an den Universitäten, die viele Forschende mit ihren Arbeiten in den außerakademischen Raum drängt. Dass die Hauptbeiträge des ersten Bandes alle von (noch) nicht promovierten Forscherinnen und Forschern stammen, sei, so die Herausgeber, in dieser Hinsicht durchaus typisch.

Invertito widmet sich in jedem Band einem etwa drei Hauptbeiträge umfassenden Schwerpunktthema. Der erste Jahrgang 1999 konzentriert sich auf »Homosexualitäten in der Bundesrepublik Deutschland 1949 bis 1972«, der Jahrgangsband 2000, der in Kürze erscheinen dürfte, verheißt mit dem Schwerpunktthema Weimarer Republik weitere Facetten schwullesbischer Geschichte des 20. Jahrhunderts.

Neben dem Schwerpunktthema gibt *Invertito* jeweils auch kleineren Beiträgen zu gemischten Themen sowie – im ersten Band noch nicht verwirklicht, jedoch ausdrücklich gewünscht – aktuel-

len Kommentaren, Dokumentationen, Gesprächen und Theoriedebatten Raum.

Abgerundet wird das Werk durch eine Liste mit Veröffentlichungen zur Geschichte gleichgeschlechtlicher Liebe, Erotik und Sexualität 1998 (eine Liste für 1997 kann bei der Redaktion angefordert werden). Kurze Zusammenfassungen der Schwerpunktaufsätze sowie englische Abstracts, Notizen zu den Autorinnen und Autoren sowie – als kleines Schmankerl nebenbei – das kopierfreundliche Format machen diese Zeitschrift zu einem sehr nützlichen Werkzeug für Forschende in Sachen gleichgeschlechtliche Sexualitäten.

In dem ersten Schwerpunktaufsatz »Freundschaft und Anständigkeit« untersucht Burkhardt Riechers Leitbilder im Selbstverständnis männlicher Homosexueller in der frühen Bundesrepublik. Vor dem Hintergrund vorherrschender gesellschaftlicher Stereotypen und staatlicher Verfolgung Homosexueller in den 50er und 60er Jahren analysiert Riechers die Leitbilder, die in den zwischen 1945 und 1965 erschienenen Homosexuellen-Zeitschriften (Der Weg, Kreis, Die Runde u. a.) transportiert wurden.

Als Leitbilder identifiziert Riechers den Anspruch, durch wissenschaftliche Aufklärung Toleranz gegenüber Homosexuellen zu erzielen; die Entsexualisierung homosexueller Beziehungen, materialisiert in der Betonung der »Freundschaft« und dem Rückgriff auf antike Ideale; das Bild des Homosexuellen als »wertgesteigerter Persönlichkeit«, dem eine »kulturelle Aufgabe« in der Veredelung der Gesellschaft zukomme (S. 33); die Hervorhebung der Homosexualität als unverschuldeter angeborener Veranlagung.

Riechers' Analyse kommt zu dem Schluss, dass die zitierten Leitbilder, gesteuert durch Stereotype und Vorurteile, die Kriminalisierung homosexueller Handlungen und die behördliche Zensur, als Antwort auf gesellschaftliche Diskriminierung und Kompensation erniedrigender Lebensbedingungen fungierten. Letztlich seien jedoch die Homosexuellen in dieser Zeit eine »fiktive Gemeinschaft« (S. 44) geblieben, die die in ihren Zeitschriften propagierten Maßregeln »anständigen« Verhaltens verinnerlicht hatte.

Im Zuge allgemeiner sexueller Liberalisierung, der Reform des § 175 und der – überwiegend studentischen – »Schwulenbewegung« gingen die erwähnten Zeitschriften nach und nach ein. Beschleunigt wurde der Niedergang auch durch veränderte visuelle Bedürfnisse, die die entsexualisierten deutschen Blätter nicht mehr zu befriedigen vermochten.

Den Anschluss an Riechers' Untersuchung bildet der Aufsatz »Heteronormativität, Homophobie und Sexualdenunziation in der deutschen Studierendenbewegung« von Stefan Micheler. Darin unterzieht der Autor die »sexuelle Revolution« in den westlichen Gesellschaften seit der zweiten Hälfte der 60er Jahre einer kritischen Betrachtung unter schwulem Blickwinkel.

In der Analyse seiner Quellen – Flugblätter, Broschüren, Zeitschriften, Zeitzeugeninterviews, Biographien sowie sexualpädagogische Publikationen – kommt Micheler zu dem Schluss, dass Homophobie, stereotype Zuschreibun-

gen und die Diskriminierung von Homosexualität als Perversion auch in der »68er-Generation« zum gängigen Gedankengut gehörten. Homosexuelle Männer und Frauen waren in der Studierendenbewegung isoliert. Befreite gleichgeschlechtliche Sexualität tauchte in den – heterozentrierten – Schriften und Diskussionen kaum auf. Vorherrschend war – von wenigen positiven Beispielen abgesehen – ein abwertender Umgang mit Homosexualität innerhalb der Studierendenbewegung, bis hin zur Diffamierung unliebsamer Amtsträger als »Homos«, insbesondere durch die Kommune 1. Neben überlieferten antihomosexuellen Vorurteilen wirkte sich auch die kritiklose Rezeption der Schriften Wilhelm Reichs aus, der in Anlehnung an Freud die Homosexualität als Perversion des Sexualtriebs ansah. Auch einigen Vertretern der Frankfurter Schule galt Homosexualität als Ausdruck eines autoritätsfixierten Charakters, den es zu bekämpfen galt.

Kirsten Plötz schließlich untersucht in ihrem Beitrag »›Echte‹ Frauenleben? – ›Lesbierinnen‹ im Spiegel öffentlicher Äußerungen in den Anfängen der Bundesrepublik«, wie bis etwa Mitte der 60er Jahre lesbische Liebe bzw. Sexualität in den Medien thematisiert wurde. Dominiert wurde das Frauenbild dieser Zeit von der Rolle als Ehefrau und Mutter. Gleichgeschlechtliche Sexualität unter Frauen wurde weitgehend ignoriert. Wo weibliche Homosexualität – im wissenschaftlichen oder sexualpädagogischen Kontext – thematisiert wurde, wurde sie als narzisstisch, krankhaft und pervertiert angesehen. Ihr wurde nicht das gleiche gesellschaftsgefährdende Potential zugeschrieben wie der männlichen Homosexualität, auf die sich die öffentliche Diskussion konzentrierte. Dies wird deutlich vor allem in der fehlenden Kriminalisierung weiblicher Homosexualität. Die weitgehende Nichtbeachtung war auch Ausfluss einer Ideologie, die der Frau ein eigenständiges sexuelles Begehren absprach. Insofern erregten »schwärmerische« Freundschaften von Mädchen keinen Verdacht, solange die spätere Einnahme der ihnen zugedachten Rolle als Ehefrau und Mutter nicht gefährdet wurde.

Da lesbische Sexualität kaum als Bedrohung der männlichen (sexuellen) Herrschaft angesehen wurde, verwundert es kaum, dass pseudo-lesbische Szenen in pornographischen Filmen der 60er Jahre beliebt waren. Unter dem Etikett der »Pubertätsromanze« konnte 1957 auch der Film »Mädchen in Uniform« in den Kinos gezeigt werden, zumal die Neuverfilmung (u. a. mit Romy Schneider und Therese Giehse) gegenüber der ersten Verfilmung von 1931 die Beziehung Schülerin – Lehrerin völlig enterotisierte.

Die relative öffentliche Missachtung lesbischer Sexualität und Liebe in den 50er und 60er Jahren bot zwar Möglichkeiten, als Paar unauffällig zusammenzuleben, ohne allzuviel offene Diskriminierung zu erfahren. Jedoch wurden gerade die 50er Jahre von vielen als eine Zeit der Isolation und Angst empfunden.

Die drei hier kurz umrissenen Hauptaufsätze zeichnen ein aufschlussreiches Panorama schwuler und lesbischer Geschichte der frühen Bundesrepublik und erlauben Vergleiche, etwa zwischen der (Selbst-)Wahrnehmung männlicher Homosexueller vor und nach der Zäsur »1968« oder zwischen schwulen und lesbischen Selbstbildern in den 50er und 60er Jahren.

Unter den kleineren Beiträgen finden sich zwei Aufsätze zu frühneuzeitlichen Themen sowie eine amüsante Untersuchung zur »Homosexualität in Star Trek«. Unter den Rezensionen finden sich sowohl Ergänzungen zu den Schwerpunktthemen als auch Interessantes zu angrenzenden und weiter abgelegenen Themen.

Der von Redaktion und Co-Herausgebern abschließend geäußerten Bitte, »die neue Zeitschrift mit konstruktiver Kritik zu begleiten und sich persönlich ermuntert zu fühlen, sich mit eigenen Arbeiten an den folgenden Heften zu beteiligen« (S. 11), möchte der Autor dieser Zeilen mindestens im ersten Falle gerne entsprechen und das zweite Anliegen auch den Leserinnen und Lesern der Werkstatt wärmstens ans Herz legen.

Anschrift der Redaktion: Redaktion *Invertito*, c/o Centrum Schwule Geschichte, Vogelsanger Straße 61, 50823 Köln.

Reinmar Schott

Adressen

IMMER mehr schwule und lesbische TheologInnen wollen sich nicht mehr alleine durchschlagen und tun sich mit anderen in Arbeitskreisen und Selbsthilfegruppen zusammen. Zur Erleichterung der Kontaktaufnahme veröffentlichen wir regelmäßig ihre Adressen. Wir bitten alle Gruppen, die hier gelistet werden möchten, sich an die Redaktion zu wenden. Ebenso bitten wir darum, uns Adressänderungen mitzuteilen, damit diese Seite zu einer verlässlichen und nützlichen Hilfe werden kann.

ÜBERREGIONAL:

Konvent lesbischer Christinnen
und schwuler Christen
im **Reformierten Bund**
Kontakt über:
Martin Reuter
Funkweg 4
D-26506 Norden
Tel. 0 49 31/99 23 01
E-Mail:
rb.konvent@planet-interkom.de

Schwule Priestergruppen
in **Deutschland**
Kontakt über:
Titus Neufeld
Hörstkamport 2
D-49196 Bad Lahr
Tel. 0 54 24/94 55

Schwule Seelsorger
Schweiz
Postfach 8044
CH-3001 Bern

Konvent evangelischer
homosexueller
PfarrerInnen in **Österreich**
Kontakt über:
Dr. Peter Gabriel
Stauffeneggstr. 51
A-5020 Salzburg
Tel. 06 62/42 85 21

Ökumenische Plattform
schwuler Seelsorger
Österreichs
Kontakt über:
Dr. Peter Gabriel
Stauffeneggstr. 51
A-5020 Salzburg
Tel. 06 62/42 85 21

Ökumenische Arbeitsgruppe
Homosexuelle und
Kirche (HuK)
(+ viele Regionalgruppen)
Kontakt über:
Johannes Frank
Kalkofenweg 6
D-55130 Mainz

AG Queer
ESG-Geschäftsstelle
Tunisstraße 3
D-50667 Köln
Tel. 02 21/2 57 74 55

REGIONAL:

Konvent schwul-lesbischer
Theologinnen und
Theologen in
Berlin-Brandenburg
Kontakt über:
Pfr. Carsten Bolz
Tel. 0 30/38 30 37 17

KONSULT
Konvent **norddeutscher**
schwuler und lesbischer
Theologen und Theologinnen e.V.
Kontakt über:
Reinhard Schwerwat
Bei der Matthäuskirche 4
D-22301 Hamburg
Tel. 0 40/27 45 05

Arbeitsgemeinschaft
lesbischer und schwuler
MitarbeiterInnen in der
Ev.-luth. Kirche in
Oldenburg
Kontakt über:
Bernd Mehler
Rheinstraße 87a
D-26382 Wilhelmshaven
Tel. 0 44 21/36 60 49
E-Mail: BMehler1@aol.com

Konvent
schwuler Pfarrer und
lesbischer Pfarrerinnen
der Ev. Kirche im
Rheinland
Kontakt über:
Ralf Jörg Raber
Gumbertsraße 168
D-40229 Düsseldorf
Tel. 02 11/21 48 27

Schwul-lesbische
TheologInnengruppe
in der Ev. Kirche von
Westfalen
Kontakt über:
Hanno May
Buschei 77
D-44328 Dortmund
Tel. 02 31/23 01 65

Schwullesbischer
Pfarrkonvent
Hessen-Nassau
c/o Arche
Hugo-Kallenbach-Str. 59
D-65931 Frankfurt/Main
Tel. 0 69/37 51 94

Homosexuelle in der
Kirche (**Pfalz**)
Kontakt über: Carsten
Heinisch
Altenwoogstraße 10–12
D-67655 Kaiserslautern
Tel. 06 31/6 19 97
Fax 06 31/3 11 07 48
E-Mail:
Carsten.Heinisch@
t-online.de

Lesbisch-Schwuler
Konvent (LSK) in der
Württembergischen
Landeskirche
c/o Geschäftsstelle
Pfarrervertretung
Postfach 1149
D-73117 Wangen
E-Mail: LSKWue@gmx.de

Schwule Theologie-
studenten, Vikare, Pfarrer
und Diakone
in **Bayern**
Kontakt über:
Leo Volleth
Taxetstraße 35
D-85737 Ismaning

Konvent
schwuler Pfarrer und
lesbischer Pfarrerinnen
der Ev. Kirche in **Bayern**
Kontakt über:
Wolfgang Schürger
Mathildenstr. 26
D-90489 Nürnberg
Tel./Fax 09 11/5 81 96 13
E-Mail:
fh102@fen.baynet.de

LOKAL:

AG Queer-Theologie
Kontakt über:
Peter van Elst
Katthagen 41
D-48143 **Münster**
Tel. 02 51/5 74 68

Projekt:
schwul und katholisch
in der
Gemeinde Maria Hilf
Rebstöckerstr. 70
D-60326 **Frankfurt/Main**
Tel. 0 69/7 68 23 07

Johannes-Minne
AK Schwule/Lesben und
Christentum
Alte Eppelheimer Str. 38
D-69115 **Heidelberg**
Anrufbeantworter:
18 47 44

PastoRosa
Gruppe schwuler
katholischer Seelsorger
München
Anrufbeantworter:
0 89/43 66 04 26
E-mail:
pastorosa@topmail.de

Netzwerk
Katholischer Lesben
Regionalgruppe
München:
Mirjam:
Tel. 0 89/69 34 18 01

bo Dir was ...

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

Christian Herz
Isareckstraße 48
81673 München

diese Adresse einfach den untenstehenden Coupon absenden

---

bestelle die »Werkstatt Schwule Theologie«

- ❑ ab der nächsten Ausgabe
- ❑ ab Heft 3/99 (solange der Vorrat reicht)

möchte die »Werkstatt Schwule Theologie«

- ❑ auf Dauer (Kündigung jederzeit möglich)
- ❑ erstmal ein Probeheft (DM 8.–)

  Das Jahresabonnement kostet DM 30.–/Förderabo DM 50.–
  Verdienende sollten sich ermuntert fühlen, mehr zu bezahlen.

- ❑ Ich wünsche den Versand in einem verschlossenen Umschlag und bezahle die zusätzlichen Portokosten von DM 1,50 pro Heft/DM 6.– pro Jahr.

Rechnung erhalte ich mit der ersten Lieferung und dann – im Falle eines Abon-
ıents – immer mit dem ersten Heft eines Jahrgangs für das komplette Jahr.

Abonnement kann ich innerhalb einer Woche (Datum des Poststempels) schrift-
widerrufen.

Ort, Datum, Unterschrift

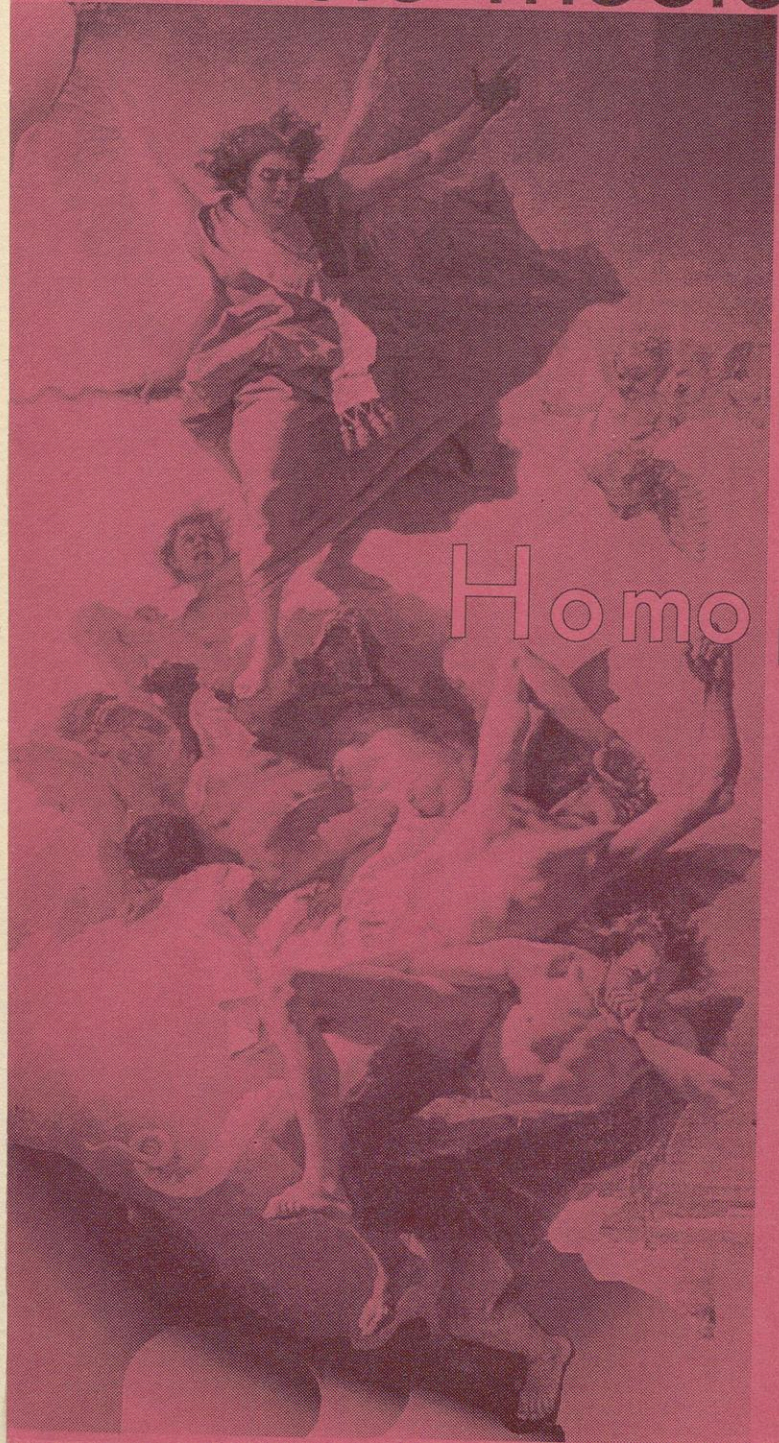
me:

ıße:

, Ort:

r. 4/2000 7. Jahrgang ISSN 1430-7170 Einzelheft DM

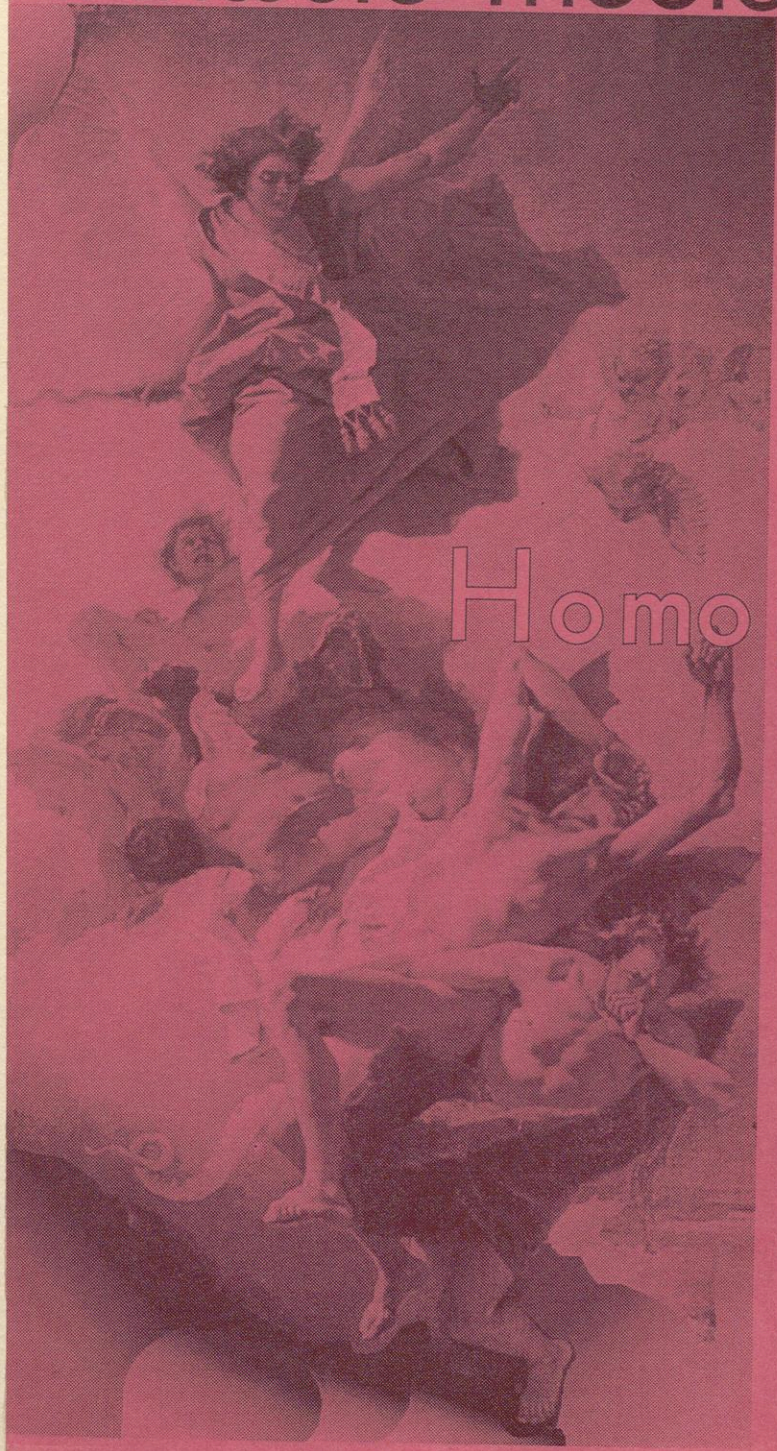
Werkstatt Schwule Theologie



Das Gesicht der Homophobie

r. 4/2000 7. Jahrgang ISSN 1430-7170 Einzelheft DM

Werkstatt Schwule Theologie



Das Gesicht der Homophobie

Editorial

Liebe Leute,

was verleitet Politiker, abfällig über Homosexuelle zu sprechen, welches Gedankengut steckt in Männern der Kirche, wenn Schwule und Lesben für den Niedergang des Abendlandes verantwortlich gemacht werden, welchen Vorurteilen sitzen Jugendliche auf, die in der Straßenbahn eine Transe zusammenschlagen?

Schnell bemüht die Schwulenpresse die Vokabel »Homophobie«, aber sind damit Ursachen antihomosexueller Affekte treffend benannt? Ist phobische Angst, also eine psychologische Kategorie, eine weiterführende Diagnose? Welche Mechanismen verbergen sich hinter dem Gesicht der Homophobie?

Unterschiedlichste Annäherungsversuche ans Phänomen der Homophobie unternimmt die vorliegende WERKSTATT*: Die dämonisch betörende wie zerstörende Kraft der Homophobie leuchtet nicht zufällig in Engelsturzdarstellungen der Barockzeit auf, wie Michael Brinkschröder nachzeichnet. Der Gang durch die Historie führt weiter zum ersten Schwulen der Weltgeschichte und stellt Not und Bedrängnis der Männerliebe dar, wie sie Karl Heinrich Ulrichs erfahren musste. Im Dritten Reich erreicht das Leid der Schwulen einen traurigen Höhepunkt, das von Albert Knoll am Schicksal eines Augsburger Domvikars exemplarisch beleuchtet wird.*

Und heute? Jens Weizer fragt provokant, ob nicht gerade in der katholischen Kirche ein Übersoll an Schwulenfreundlichkeit herrscht. Wie sind dagegen die antischwulen Ausfälle anlässlich des Theaterstücks »Corpus Christi« einzuordnen? Und ist Homophobie in der evangelischen Kirche strukturell so tief verwurzelt, dass sie innerhalb ihres Gefüges nie überwunden wird, wie Hans Georg Waller meint?

Die WERKSTATT *versammelt Ansätze, die ein Schlaglicht auf Ursachen und Folgen homophober Attacken werfen. Wenn die Werkstattautoren Wirkmechanismen des Schwulenhasses aufdecken, tragen sie dazu bei, das labile homofreundlich scheinende Klima produktiv zu stabilisieren und damit den Grundstock zu legen für die wahrhaftige Akzeptanz und Annahme des Anderen, des Fremden, des Schwulen.*

Darüberhinaus stellen unsere Berichte über die Tagung »Last und Lust der Bilder« Gedanken und Stimmungen für all jene vor, die nicht in Mesum teilnehmen konnten. Informationen zur bevorstehenden Preisanpassung entnehmt Ihr bitte der Rubrik WERKSTATT INTERN.

– die Redaktion

Redaktionsschluss für die nächste Ausgabe der WERKSTATT: 28. Februar 2001

Werkstatt Schwule Theologie Nr. 4 7. Jahrgang Dezember 2000

THEMA: DAS GESICHT DER HOMOPHOBIE

Michael Brinkschröder
Homosexualität und Dämonologie 248

Martin Hüttinger
Karl Heinrich Ulrichs 260
»entgegenzutreten einer tausendjährigen, vieltausendköpfigen, wuthblickenden Hydra«

Albert Knoll
»Ich war nicht immer Herr über meine Gefühle« 275
Ein Geistlicher in den Fängen der Gestapo

Jonathan Sutter
Homophobie – äußere Erscheinung oder inneres Bewusstsein? 283

Jens Weizer
Angst vor dem aufrechten Gang 291

Thomas O. Sülzle
Josua und seine dreizehn scheißcoolen Jünger 294
Der »King of the Queers« stirbt in Corpus Christi

Thomas O. Sülzle
Von äußerer und innerer Homophobie 312
Ein Interview mit Hans Georg Waller

OFFENE WERKSTATT

Martin Hüttinger
Ikonographie und Ikonoklasmus 320

Christian Herz
»Last und Lust der Bilder« 331

Vorschau 334
Adamim 335
kurz & gut, Wilhelm 339
BücherRegal 341
Werkstatt Intern 350
Adressen 352

Impressum: »Werkstatt Schwule Theologie« – ISSN 1430-7170
Herausgeber: AG Schwule Theologie e.V. Erscheint vierteljährlich im TVT Medienverlag, PF 25 62, 72015 Tübingen. Redaktion: Michael Brinkschröder, Christian Herz, Martin Hüttinger, Norbert Reck, Reinmar Schott, Thomas O. Sülzle. V.i.S.d.P.: Norbert Reck.
Einzelpreis DM 8.–; Jahresabo DM 30 ; Förderabo DM 50 oder mehr.
Bestellungen bitte an Christian Herz, Isareckstraße 48, 81673 München, richten. Die Belieferung erfolgt mit einer Rechnung. Bankverbindung: AG Schwule Theologie e.V., Konto-Nummer: 10 350 1213, Acredobank Nürnberg, BLZ 760 605 61.
Beiträge bitte als 3,5"-Diskette (mit Ausdruck) an: N. Reck, Schulstr. 31, 80634 München, oder als E-Mail an chris2herz@web.de
Die einzelnen Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der AG Schwule Theologie wieder. Homepage: www.people.freenet.de/abb/WeSTh.htm

Thema: Das Gesicht der Homophobie

Michael Brinkschröder

Homosexualität und Dämonologie

DER FOLGENDE Text besteht aus zwei Teilen. Die erste, thesenhafte Hälfte wurde als Vortrag bei dem Seminar »Engel unterm Regenbogen« gehalten, das von der AG Queer der ESG veranstaltet wurde. Die zweite Hälfte geht auf einen zusammen mit Tim Schmidt veranstalteten Workshop über den Engelsturz in der frühjüdischen Literatur zurück, der ebenfalls im Rahmen dieses Seminars stattfand und untersucht die Abwehr und Dämonisierung homosexueller Wünsche in den Michael-Engelsturz-Bildern der Gegenreformation.

Thesen zu einer postmodernen Dämonologie

1. These: Engel und Dämonen sind Symbole für bestimmte spirituelle Zustände. Sie gedanklich zu erfassen, setzt voraus, sich auf eine Ontologie des Unbestimmt-Seins einzulassen.

Wenn wir uns heute mit Engeln und Dämonen befassen, dann kann man dies nur vor dem Hintergrund des Übergangs von der Moderne zur Postmoderne verstehen. Einige Prämissen des modernen Denkens haben die Auseinandersetzung mit Engeln und Dämonen und ihrer Bedeutung verhindert. Die Moderne ist mit den Leitideen Rationalismus, Empirismus und der Entzauberung (Weber) verknüpft. Der sinnlich wahrnehmbare Gegenstand, die »res extensa« bei Descartes, stellt das Paradigma der modernen Erkenntnistheorie dar. Weil Unsichtbares und Unbestimmtes, wie z. B. Geister und Dämonen, mit diesen Prämissen nicht vereinbar waren, wurden sie dem Aberglauben zugerechnet. Aufgrund der Prämissen des modernen Denkens sind wir gewohnt, das Thema Engel und Dämonen auf

ontologischem Wege zu erledigen. Typischerweise antworten wir als moderne Menschen auf die Frage, ob es Engel und Dämonen gibt – oftmals nach kurzem Zögern – mit »Nein« und damit hat es sich dann. Auch in der christlichen Theologie hat das moderne Weltbild seine Spuren hinterlassen, z. B. in der Forderung von Rudolf Bultmann nach einer »Entmythologisierung« des Neuen Testaments.

Aus einer postmodernen Perspektive lässt sich dagegen nun einwenden, dass die Frage falsch gestellt ist, weil sie von einer Ontologie der Bestimmtheit ausgeht. Diese setzt voraus, dass das Sein immer ein Bestimmt-sein ist. Es gibt jedoch vieles, was der Seinsweise dieser Ontologie nicht entspricht, aber trotzdem existiert, weil seine Seinsweise das Unbestimmt-Sein ist. Zu diesen unbestimmten Wesenheiten – Dinge kann man hier schlecht sagen – gehören z. B. Macht- und Kräfteverhältnisse oder gesellschaftliche Institutionen, die man nicht sehen kann, wie z. B. der Staat, die Kirche oder der Weltmarkt. Der Philosoph Cornelius Castoriadis (1975), auf den ich mich hier beziehe, spricht von »imaginären Institutionen«. Was man sehen kann, sind bestimmte Gebäude oder Repräsentanten, aber die Institution besteht eigentlich aus einer Reihe von Praktiken und Handlungen, die durch einen spezifischen Geist strukturiert werden. Der Ökonom und Befreiungstheologe Franz-Josef Hinkelammert (1981) unterscheidet deshalb zwischen dem materialen und dem spirituellen Aspekt einer Institution. Jede Institution hat einen besonderen Geist: ein Teamgeist, der Geist einer Nation, der Engel einer Gemeinde (wie in der Apokalypse des Johannes formuliert) oder der ESG etc. Dieser Geist sorgt dafür, dass die einzelnen Dinge und Handlungen einen Zusammenhang haben. Er ist sowohl innerhalb wie außerhalb der Individuen lokalisiert, die an diesen Gruppen oder Institutionen teilhaben.

Weil das gesellschaftliche Imaginäre nicht sichtbar ist, ist es darauf angewiesen, sich durch Symbole zu manifestieren. Wir können es also nur erkennen, indem wir Handlungen, Äußerungen, Verhaltensmuster als symbolischen Ausdruck für einen bestimmten Geist deuten.

Der Neutestamentler William Wink (1984) hat versucht, mit Hilfe dieser Gedanken die neutestamentliche Sprache über die »Mächte und Gewalten« zu analysieren. Sein Ergebnis ist, dass die Sprache der Macht im NT extrem ungenau, flüssig, austauschbar und unsystematisch ist, dass es aber trotzdem Muster gibt, wie die einzelnen Wörter verwendet werden. Wenn wir uns anschauen, welche Wörter wir für gute und böse imaginäre Wesen haben, dann können wir etwas ähnliches feststellen. Auf den ersten Blick scheint alles unbestimmt, austauschbar und unklar zu sein. Blickt man aber genauer hin, dann haben die einzelnen Symbole doch eine bedeutungstragende Kontur:

- Engel z. B. haben immer Flügel, sind fast immer gut, asexuell...
- Gespenster sind die Geister von Toten, die zwar körperlich tot sind, aber aufgrund einer moralischen Schuld noch nicht losgelassen werden können und immer wieder erscheinen.

- Monster, wie z. B. das Alien, sind formlose Schreckgestalten, die Angst auslösen und entweder eine Flucht oder einen heldenhaften Kampf gegen sie auslösen.

Ähnlich könnte man sich anschauen, welchen Geist die beliebtesten Figuren der Popkultur: blutsaugende Vampire, untote Zombies oder haarige, nächtliche Werwölfe symbolisieren.

2. These: Dämonen bestehen aus angstmachenden, abgespaltenen und anonym artikulierten Phantasien, die sich miteinander verbinden und dadurch eine Art Eigenleben erhalten.

Diese These darüber, was Dämonen sind, wie sie existieren und wovon sie leben, soll nun in drei Schritten entfaltet werden. Dabei fange ich bei der Psychoanalyse des Einzelnen an und gehe über die Gruppendynamik schließlich zur Religion.

2.1 Die stärksten Kräfte innerhalb der Psyche und die größten Energien kann die Angst mobilisieren. Die Psychoanalytikerin Melanie Klein (1962) hat in der psychischen Struktur des Menschen zwei sog. »Positionen« unterschieden, die mit verschiedenen Formen der Bewältigung von Angst zu tun haben. In unserem Zusammenhang ist vor allem die primitivere von beiden, die »paranoid-schizoide« Position von Bedeutung. Angstauslösende Wünsche und Vorstellungen werden dabei als Bestandteile der eigenen Psyche verleugnet. Es erfolgt eine rigide Schwarz-Weiß-Teilung in gute »Objekte« und in böse, verfolgende »Objekte«.[1] Um die Angst vor den bösen »Objekten« zu bewältigen, werden diese schließlich nach außen projiziert.

Es entsteht also ein Phantasma, das darauf wartet, »abgeholt« zu werden, auf eine Person oder Personengruppe projiziert zu werden, die ihm unterworfen werden. Damit es die Angst effektiv aus dem Inneren der Psyche fernhalten kann, muss das Phantasma möglichst starr und unveränderlich bleiben. Dies bedeutet, dass derjenige, der in dieses Phantasma eingesponnen wird, mit allen realen und halluzinatorischen Mitteln daran gehindert werden muss, die auf ihn übertragene Rolle zu verändern. Bewegt er sich doch, werden die paranoiden Verfolgungsängste wieder aktiviert, die durch die Projektion gerade abgewehrt werden sollten. Das böse »Objekt« aus dem Inneren, das nach außen projiziert wurde, kommt nun von dort wieder als Verfolger zurück.

2.2 Die Projektionsmechanismen der »paranoid-schizoiden Position«, die wir gerade umrissen haben, entfalten ihre Wirkung natürlich auch in der Gruppe. Die abgespaltenen und projizierten unbewussten Angstvorstellungen der Einzelnen verschmelzen in der Phase der Gruppenfindung miteinander. Ihre Synthese

1 Die Anführungszeichen sollen signalisieren, dass es sich um Objekte in einer subjektiven Phantasie handelt, die mit den entsprechenden Personen der Außenwelt nicht identisch sind.

formt die »Gruppenmentalität«, eine Synthese aus dem Imaginären der einzelnen, wie Wilfred Bion (1961) beschrieben hat. Diese Gruppenmentalität wird umso dämonischer, je mehr Raum anonyme Äußerungen einnehmen, also Beiträge, deren Subjekt sich verleugnet und keine Verantwortung für das Gesagte oder Getane übernimmt. Als repräsentativ für die Gruppenmentalität kann man das nehmen, was unwidersprochen bleibt.

Die abgespaltenen Ängste der Mitglieder einer Gruppe entfalten auf Dauer eine gewisse Lähmung. Sie verbreiten ein Klima der Angst, hemmen die Kreativität und tragen dazu bei, dass die Wünsche der Einzelnen missachtet werden. Sie können auch auf eine einzige Person projiziert werden, die dadurch dämonisiert und als Sündenbock zum Träger alles Bösen gemacht wird.

Kommt man als Schwuler neu in eine bereits existierende Gruppe, dann stellt sich immer die Frage, wie sich der herrschende Geist zur Homosexualität verhält. Man muss taxieren, wie der Grad der Homophobie ist. Dafür gibt es bestimmte Indizien: Lässt er Abweichungen von der Norm, Eigentümlichkeiten zu? Wird die strikte Befolgung von Geschlechterrollen eingefordert? etc.

2.3 Auf der Ebene der Gesellschaft hat man es nicht mehr mit einer face-to-face-Gruppe zu tun, sondern mit einer sozialen Einheit, die prinzipiell nur in der Vorstellungskraft existiert, aber dennoch von zahlreichen Institutionen strukturiert wird. Besonders religiöse Institutionen übernehmen hier die Funktion der Angstabwehr. Indem die Religion bestimmte Symbole, Texte oder dogmatische Vorstellungen sakralisiert, erklärt sie sie für unantastbar und unveränderlich. Das sakrale Heilige verkörpert die Ängste, die die Mitglieder der Gesellschaft von sich abgespalten haben. Es ist das Depot für diese abgespaltenen Ängste. Im religiösen Sakralen erhalten sie einen Ort, der von maximaler Starrheit ist und deswegen die Funktion der Angstabwehr optimal erfüllen kann. Wer die sakralen Institutionen antastet, rührt deshalb auch an diese Ängste. Die Angriffe im Zusammenhang mit dem Theaterstück »Corpus Christi« oder der Ausstellung »Ecce homo« illustrieren das.

3. These: Eine angemessene Reaktion auf dämonische Mächte und das sakrale Heilige stellt eine andere Form des Heiligen dar, die ich das schwache Heilige nennen möchte. Durch die Praxis der Symbolisierung trägt das schwache Heilige dazu bei, die Angst der Menschen zu lindern, so dass sie nicht mehr auf Spaltungen und Projektionen angewiesen sind und ein rationalerer Umgang mit der Angst möglich wird.

Es ist sehr schwer, für den praktischen Umgang mit dämonischen Mächten eine angemessene Sprache zu finden, die nicht Gefahr läuft, vollkommen missverständlich zu sein, weil ihr wieder eine realistische Ontologie untergelegt wird. Ich möchte hier nur fünf Punkte kurz benennen.

3.1 Die Geister unterscheiden

Die Unterscheidung der Geister setzt eine lange und genaue Beobachtung voraus. Die Zeichen und Symbole, in denen sich die guten Geister und die Dämonen zum Ausdruck bringen, müssen analysiert und der Sinn ihres Zusammenhangs verstanden werden. Dabei lassen sich konstruktive und destruktive Kräfte voneinander unterscheiden.

3.2 Dem Dämon einen Namen geben

Magier und Zauberer wussten immer schon, dass die Kenntnis seines Namens Macht über einen Dämon verleiht. Durch die Benennung der imaginären bzw. spirituellen Qualitäten verliert der Dämon seine völlige Unbestimmtheit und Diffusität und erhält eine Seinsweise zugesprochen, deren Existenz man nicht mehr so einfach verleugnen kann. Der Name sollte so weit wie möglich das Wesen, die Charakteristika des Dämons zum Ausdruck bringen.

3.3 Dem Dämon das Wasser abgraben

Wenn es stimmt, dass soziale Dämonen sich von anonymen Äußerungen her ihr Leben verschaffen, dann ist es wichtig, eine Gesprächskultur einzuführen, die auf Ich-Botschaften großen Wert legt und auf Aussagen im Stile von »man« oder »es gibt«, hinter denen sich das Subjekt verbergen kann, verzichtet. Auf diese Weise wird es auch besser möglich, die einzelnen imaginären Bestandteile, aus denen ein Dämon synthetisiert ist, in den Blick zu bekommen. Möglicherweise gelingt es auch, die wuchernde, unbestimmte Angst auf konkrete, sachlich begründete Furcht zu reduzieren.

3.4 Den Dämon bekämpfen

Irgendwann ist der Punkt unausweichlich, wo man den Konflikt mit der dämonischen Macht wagen muss. Dabei ist wichtig: Niemals ist eine einzelne Person alleine die Ursache! Vielmehr leben Dämonen von den gebündelten Kräften eines ganzen sozialen Systems.

3.5 Einem heiligen Geist Raum geben

Bei diesem Konflikt ist es wichtig, eine ausreichende Klarheit darüber zu besitzen, in welchem Namen, mit welchem Ziel der Konflikt letztlich geführt wird. Welchem neuen Geist soll der Dämon weichen? Ist es ein heiliger Geist im Sinne des schwachen Heiligen?

Michael und der Engelsturz - Dämonisierte Homoerotik in der Gegenreformation

Ein Beispiel für die Dämonisierung homosexuellen Begehrens in der katholischen Tradition ist die bildliche Darstellung des Engelsturzes. Bei den Michaels-Engelsturz-Bildern handelt es sich um eines der zentralen theologisch-politischen Bildprogramme der Gegenreformation, in dem sich die *ecclesia militans*, die die Wahrheit des katholischen Glaubens gegen die Reformation verteidigt, versinnbildlicht hat. Insbesondere in Bayern und Österreich wurde der Engelsturz, forciert vor allem von den Jesuiten, aber auch von anderen Ordensgemeinschaften, sehr häufig als Thema für Altarbilder, Deckenfresken und Skulpturen in Kirchen gewählt.[2] »Die nach Hunderten zählenden Altargem(älde) des 17. und 18. Jh. halten bei beträchtlichen Qualitätsunterschieden an dem einmal geprägten Typus fest, dessen sich auch die Graphik immer wieder bediente« (Wirth 1959: 671).[3] Mit der Aufklärung, gegen Ende des 18. Jh. verlor das Thema des Engelsturzes zwar seinen Reiz, so dass kaum noch neue Werke hergestellt wurden, doch nehmen die zahlreichen Bilder aus der Zeit der Gegenreformation noch heute in vielen Kirchenräumen einen Platz ein.

Die in den Vordergrund gerückte konfessionspolitische Deutung und die unvergleichlich hohe Uniformität der Ikonographie in der Gegenreformation (Wirth 1959: 655) haben das kunstgeschichtliche Interesse an ihnen nicht sonderlich beflügelt. Die standardisierte Ikonographie ist jedoch, wenn man sie aus der Perspektive der Analyse von Symbolsystemen betrachtet, ein wichtiges Argument für den hohen Grad der Institutionalisierung dieses bildlichen Symbols. Man kann also davon ausgehen, dass die Michaels-Engelsturz-Darstellungen während der Gegenreformation zu einer symbolischen Institution innerhalb des katholischen Symbolsystems wurden. Wir wollen diese Bilder nun zunächst ikonographisch und anschließend ikonologisch analysieren.[4]

2 Zweifellos ist die Darstellung von Maria als Himmelskönigin, die auf der Mondsichel steht und über einen Drachen bzw. eine Schlange triumphiert, der bzw. die ihr unterworfen ist, in diesen Regionen noch wesentlich verbreiteter. Sie befindet sich nicht nur an vielen prominenten Plätzen, sondern auch an unzähligen Häusern. Zwischen der Himmelskönigin und dem Engelsturz besteht aufgrund des Sieges über den Drachen eine sehr enge inhaltliche Verwandtschaft, die in beiden Fällen primär auf Apk 12 zurückgeht.

3 Vgl. auch Schaible 1970: 110: »Im Barock werden unendlich viele, untereinander sehr ähnliche Darstellungen geschaffen, vor allem auf riesigen Deckenfresken, die nicht mehr hauptsächlich den Engelsturz behandeln, sondern den Sieg der Kirche und den Sieg des Glaubens.«

4 Zur Unterscheidung von Ikonographie und Ikonologie vgl. Panofsky 1939.

Ikonographisch gesehen handelt es sich bei den Engelsturz-Bildern der Gegenreformation um eine Kombination von Michaels- und Engelsturzdarstellung, welche beide zuvor eigenständige Traditionen besaßen. Der Engelsturz wurde in seinen mittelalterlichen Anfängen zunächst ohne Bezug zum Erzengel Michael dargestellt. Die strafende Funktion wurde dabei entweder von Gott, der als Weltenrichter amtiert, oder von Christus-Logos ausgefüllt. Im Hintergrund dieses Themas steht die kurze Notiz in Gen 6,1-4 über die Göttersöhne, die sich von den Menschentöchtern nahmen und mit ihnen die Riesen zeugten. In der apokryphen frühjüdischen Literatur fand dieser Stoff eine breite Aufnahme und wurde auch auf seine Konsequenz hin, den Sturz der eigenmächtigen Engel, ausgestaltet.[5]

Von der Entwicklung der Michaelsikonographie her betrachtet ist der Michael-Engelsturz am engsten mit der seit Ende des 10. Jh. nachweisbaren Darstellung des Drachenkampfes verwandt (Waha 1979: 79). Bei diesem Bildtypus ersticht Michael mit einer langen Lanze oder einem Stab, deren oberes Ende in einem Kreuz mündet, einen als tierisch-monströse Fabelgestalt erscheinenden Drachen.[6] Auf diesen meist statisch angelegten Bildern ist der Drache im Prinzip eine Einzelfigur, wenngleich bisweilen siebenköpfig; bei den Engelsturzbildern treten dagegen die gefallenen Engel im Plural, als Gruppe auf. Zwischen diesen beiden ikonographischen Typen stehen die Michael-Luzifer-Bilder, die sich auf zwei Figuren beschränken, aber Luzifer im Wesentlichen in menschlicher Gestalt zeigen.[7] Dass diese Bildtypen ineinander übergehen, lässt sich biblisch aus Apk 12,7-9 herleiten: »Da entbrannte im Himmel ein Kampf; Michael und seine Engel erhoben sich, um mit dem Drachen zu kämpfen. Der Drache und seine Engel kämpften, aber sie konnten sich nicht halten, und sie verloren ihren Platz im Himmel. Er wurde gestürzt, der große Drache, die alte Schlange, die Teufel oder Satan heißt und die ganze Welt verführt; der Drache wurde auf die Erde gestürzt, und mit ihm wurden seine Engel hinabgeworfen.«

5 Vergleicht man die einschlägigen Texte in ihrer geschichtlichen Abfolge, zeigt sich eine zunehmende »Dämonisierung des Eros« (Küchler 1986: 220-480). Vgl. die nähere Analyse dieser Texte in Kap. 8.

6 Bis zum 10. Jh. dominierte die Präsentation des (kampflosen) Triumphes Michaels über den Satan. Weitere verwandte Themen mit Michaelsmotiv sind das Jüngste Gericht, der Höllensturz sowie die Rettung der apokalyptischen Frau, in denen Michael ebenfalls eine kämpferische Rolle spielt (vgl. die entsprechenden Bilder von Peter Paul Rubens in der Alten Pinakothek, München). Ein ganz anderer ikonographischer Typus aus der Gotik zeigt Michael als Seelenwäger, oftmals auch in Verbindung mit einer kleinen Teufelsfigur.

7 Wirth (1959: 656f) nennt folgende Kriterien, um eine Grenze zwischen Drachenkampf und Engelsturz zu ziehen: »Die Michael-Luzifer-Gruppe ist als abgekürzte E(ngelsturz)-Darstellung zu verstehen (...). Wiedergaben Michaels, der den Drachen bezwingt, haben grundsätzlich nicht als E(ngelsturz)-Bilder zu gelten: es sind Michaelsbilder oder vereinfachte Darstellungen des apokalyptischen Kampfes. Treten zu den Zweierfigurengruppen weitere Gestalten hinzu, die eindeutig auf den E(ngelsturz) hinweisen, werden alle genannten Kriterien hinfällig.«

Die ikonographische Verknüpfung von Michaelsbild und Engelsturz erfolgte in den Niederlanden und Spanien im Spätmittelalter. Michael schwebt dabei mit ausgebreiteten Flügeln in der Luft. Diese Veränderung führte »zur dramatischeren E(ngelsturz)-Darstellung in Form der Engelschlacht und zur Auflockerung der statuarischen Michaelsbilder des Hoch-M(ittelalters) (...) im Sinne szenischer Erzählung des Vorgangs. Der zuvor attributhaft kleine Luzifer zu Füßen Michaels wird immer häufiger ein körperlich dem Engelfürsten ebenbürtiger Gegner« (Wirth 1959: 667). Hierbei findet, verglichen mit der Gestaltung als Schlange oder Drachen eine Vermenschlichung der Luziferfigur statt, allerdings bleiben Luzifer und seine Kumpanen überwiegend groteske und hässliche Figuren, die »die Bildfläche mit einem Gewirr halbtierisch-halbmenschlicher Wesen« überziehen (Schaible 1970: 74). Die manieristische Malerei des 16. Jh. aus Venedig hat demgegenüber ein noch weiter verändertes Bild des Teufels geschaffen, bei dem Luzifer nicht nur vollständig menschlich, sondern überdies als verführerisch schöner, junger Mann gezeigt wird (Schaible 1970: 92-98). Verglichen mit den venezianischen Bildern wurde die Schönheit der gefallenen Engel in den Engelsturzbildern der Gegenreformation wieder zurückgeschraubt. Besonders signifikant ist dieser »Rückschritt« bei Tiepolo, der – obwohl aus Venedig stammend – die gefallenen Engel in der Hofkapelle der Würzburger Residenz nicht mehr mit jugendlicher Schönheit, sondern stattdessen wieder mit tierischen und monströsen Zügen versehen hat (Schaible 1970: 97).

Der Auftakt für die Michaels-Engelsturz-Darstellungen der Gegenreformation war die Michaelskirche in München, die 1588 eingeweiht wurde. Die Skulptur von Hubert Gerhard an der Außenwand ist noch auf die Zweiergruppe Michael und Satan reduziert, wobei der Satan zwar einen männlichen Oberkörper, aber eine gehörnte Fratze, Klauen und Krallen besitzt. Das Altarbild der Michaelskirche, das von Christoph Schwarz stammt, zeigt dagegen den »Sieg des Erzengels Michael über Luzifer« bereits im Rahmen des Sturzes weiterer Engel. »Mit dem (...) Michaelsbild von Christoph Schwarz beginnt ein neuer Typus der Engelsturz-Darstellungen, der für Tafelmalerei und Zeichnung im Barock gültig bleibt. (...) Schon der Ort, an dem Michaelsbilder, meist als Hochaltäre, aufgestellt wurden, nämlich die Jesuitenkirchen, macht deutlich, daß sich dieses Thema im Dienste der Gegenreformation weiterentwickelte. Michael wird auf diesen Bildern zur Zentralfigur; er ist meist als schöner Jüngling dargestellt, zu dem Lucifer (nun in halbmenschlicher Gestalt) einen häßlichen Kontrast bildet« (Schaible 1970: 110). Die bildlichen Darstellungen des Engelsturzes sind in der Regel so komponiert, dass Michael in aufrechter oder laufender Haltung die größere obere Hälfte dominiert, während die gefallenen Engel sich im unteren Bildbereich befinden und ins Bodenlose stürzen. Die Oben-Unten-Ordnung wird häufig durch die Verteilung von Licht und Finsternis unterstützt (Telesko 1997: 47), so dass insgesamt dem glorreichen Triumph der erschreckende Sturz ins Nichts gegenübergestellt wird.[8]

8 »Die Entgegensetzung des Stehenden, Guten und des Stürzenden, Bösen wird – ihrer einfachen Eindringlichkeit wegen – auch in vielen kleinen Dorfkirchen aufgenommen« (Schaible 1970: 110).

Zum Programmbild der Gegenreformation, die sich übrigens gerade anhand dieses Bildthemas eher als »Gegenreformation«, denn als »katholische Reform« erweist, wurde der Engelsturz durch den Erzengel Michael in erster Linie als Allegorie für den Sieg der katholischen Kirche über die Häresien der Reformation verstanden. Aufgrund der Türkenkriege (1683ff) gewann das Bildthema in Österreich noch eine zusätzliche Aktualität (Kronbichler 1997: 59f). »Das Thema ist letztlich der Triumph der römisch-katholischen Kirche über die Häresie und den Protestantismus« (Kronbichler 1997: 55; Telesko 1997: 49f). Eine andere Deutung, die ebenfalls häufig als Erklärung für den Engelsturz angegeben wird, verweist auf die *superbia*, den Hochmut der Engel, die sich weigerten, sich als zuerst geschaffene Wesen dem Adam unterzuordnen, obwohl es ihnen von Gott befohlen worden war.[9] Sowohl die häretische als auch die moralische Interpretation sind letztlich allegorische Deutungen, die sich für das unmittelbar auf den Bildern Dargestellte kaum interessieren. Wendet man sich jedoch den Michaels-Engelsturz-Bildern der Gegenreformationszeit in *ikonologischer* Perspektive zu und betrachtet die bildlichen Szenerien genauer, zeigt sich, dass auf dieser impliziten Ebene noch ein anderes Thema, nämlich die homosexuelle Lust und ihre Bekämpfung behandelt wird, obwohl es in den diskursiven Deutungen nicht vorkommt.

Nach dem Henochbuch (äthHen 6,2) hat der Engelsturz seine Ursache darin, dass einige Engel ihrer (sexuellen) Begierde folgen und mit den Frauen der Menschen sexuell verkehren. Aufgrund ihrer sexuellen Begierde haben sie damit die Grenzen der von Gott gesetzten Ordnung überschritten. In der bildlichen Darstellung des Engelsturzes ist von einer heterosexuellen Begierde allerdings wenig zu spüren,[10] umso mehr dafür von einer homoerotischen Spannung innerhalb der Gruppe der gefallenen Engel. Ihre männlichen Leiber, unter denen man stets eine zentrale Figur findet, deren unverhüllter Oberkörper sich dem Betrachter entgegenreckt, sind ineinander verschlungen. Die homoerotische Ausstrahlung geht nicht von der Schönheit der Gestalten aus, sondern von der Anordnung der Gruppe, die den Eindruck eines sexuellen Handgemenges erweckt.

Der Bedeutungszusammenhang der gefallenen Engel mit der sexuellen Begierde wird dadurch unterstrichen, dass sich an der Stelle ihrer Genitalien, wenn sie nicht von einem Tuch oder der Hand eines anderen fallenden Engels verdeckt wird, in der Regel eine Schlange, seltener ein Drachenkopf befindet. Die Schlange erinnert zum einen an den Sündenfall, der von Augustinus auf die *concupiscentia*, also die Begierde zurückgeführt wird, und ist zugleich ein Symbol für den apokalyptischen Drachen, mit dem sie in Apk 12,9 gleichgesetzt wird. In mehreren österreichischen Engelsturzbildern des 18. Jh. ist der Unterleib der zentralen Engelsgestalt dem Angriff durch Michael ausgesetzt, der entweder

9 Vgl. »Das Leben von Adam und Eva«, Kap. 15.

10 »Es ist kein einziges Bildwerk erhalten und auch keine Nachricht von einem Werk, in dem die Verbindung zwischen den Engeln und den ›Töchtern der Menschen‹ auch nur andeutungsweise dargestellt wäre« (Schaible 1970: 4).

bereits mit seinem Fuß auf die (Stelle der) empfindlichen Organe tritt oder gerade im Begriff ist, dort zu landen.[11] Michael attackiert also die sexuelle Begierde der männlichen Figuren, die sich aufgrund der Berührungen mit den anderen als männlich erkennbaren Engeln näherhin als ein homosexuelles Begehren erweist.

Blicken wir nun von der Gruppe der gefallenen Engel zum Erzengel Michael:[12] Das »Lexikon der christlichen Ikonographie« (Bd. 2, 1971: 256f) stellt ganz allgemein hinsichtlich der Gestalt des Erzengels Michael fest: »M(ichael) wird ausschließlich als Jüngling v(on) edler Gestalt od(er) unbärtiger kräftiger junger Mann dargest(ellt) (...). Etwa vom 10.-15. Jh. herrscht ein mädchenhafter Typus vor; erst in der Hochrenaiss(ance) tritt ein neuer Typus von jugendhaft-kraftvollmännlicherem Charakter in den Vordergrund (...), hauptsächlich in denjenigen Darst(ellungen), wo M(ichael) im Kampf g(e)g(en) Satan erscheint; im Barock wird die Gestalt M(ichaels) bes(onders) oft als überragend groß vergegenwärtigt, das Weibliche bleibt jedoch für seine Physiognomie durchwegs bezeichnend.«[13] Die Androgynie der Michaelsfigur ist in einigen prominenten Bildern aus der Zeit der Gegenreformation stark hervorgehoben. An dem »Engelssturz« von Tiepolo in der Würzburger Hofkirche sowie dem »Heiligen Erzengel Michael« von Guido Reni (1635) etwa ist bemerkenswert, dass der Erzengel Michael mit einer weiblich anmutenden Brust dargestellt wird.

Dem steht gegenüber, dass Michael in der Regel zugleich als römischer Krieger in einer Tunika gezeigt wird, die am Oberkörper hauteng anliegt, so dass die Muskelstrukturen erkennbar sind. Zu beachten sind auch seine Waffen. Waren Kreuzstab und Schwert vor der Gegenreformation und bis ins 16. Jh. hinein die typischen Waffen des Erzengels, wurden sie im 17. und 18. Jh. durch Blitzbündel und Flammenschwert verdrängt.[14] Das Element des Feuers wird hervorgehoben: Zuckende Blitze und züngelnde Flammen symbolisieren die leidenschaftliche Energie in der Hand Michaels. Sie entlädt sich in der Gewalt gegen die gefallenen Engel.[15]

11 Vgl. die Bilder von Rottmayr (1697), Mattielli (1730), Spiegeler (1747), Maulbertsch (1755) sowie Gedon (ca. 1738), abgebildet in: Gabriele Groschner 1997: 80-137.

12 Die sonstigen Engel sind entweder in Anlehnung an Michael oder als Putten gestaltet. Wir übergehen sie aber im Folgenden.

13 Vgl. für das 16. Jh. auch Höller 1997: 76.

14 Nicht selten wird noch ein runder Schild mit der Aufschrift »Quis ut Deus« als lateinische Übersetzung des hebräischen Namens »Michael« hinzugefügt, um auf den Kampf gegen die Häresie zu verweisen.

15 Der mittelalterlichen Theologie zufolge ging der Engelsturz auf den »Sieg des Gotteswortes« zurück (Wirth 1959: 633.649). Aus der ikonographischen Entwicklung des Engelsturzthemas lässt sich rekonstruieren, dass Michael ein funktionales Substitut für den Logos-Christus ist (Telesko 1997: 46.52). Dies zeigt sich auch an den Waffen, denn »(d)ie Gott treuen Engel führen vielfach solche Waffen, die metaphorisch mit dem ›Verbum Dei‹ verglichen wurden« (Telesko 1997: 45). Vgl. v. a. für das Schwert des Logos: Weish 18,14-16; das Flammenschwert geht demgegenüber auf das »lodernde Flammenschwert« zurück, mit dem die Kerubim das Paradies bewachen (Gen 4,24). Der Erzengel repräsentiert somit in dieser Perspektive die militante Seite von Christus-Logos.

Bezieht man nun beide Seiten aufeinander, dann erweisen sich die Michaels-Engelsturz-Bilder geradezu als Illustration der paranoid-schizoiden Position, wie sie von Melanie Klein beschrieben worden ist.[16] Die Abspaltung und Verwerfung homosexuellen Begehrens wird in ihnen als Aufforderung an den Betrachter präsentiert. Durch diese institutionalisierte Symbolik werden homosexuelle Wünsche in das Kraftfeld von oben - unten, hell - dunkel, schön - hässlich, gut - böse eingeordnet. Sie sind böse und teuflisch und werden als mit dem Wesen eines Katholiken unvereinbar verworfen. Als Identifikationsfigur wird stattdessen ein androgyner junger Mann angeboten, der sich im Zustand der Unreife befindet. Er kann und muss seine Aggressionen nicht beherrschen, sofern er sie gegen die Verführer (zu was auch immer) richtet. Durch deren Charakterisierung als monströse und teuflische Wesen ist seine Gewalt legitimiert. Die Michaels-Engelsturz-Bilder konservieren die Aufforderung zu einem militanten Vorgehen gegen homosexuelles Begehren.

Geht man hinter den Moment der Abspaltung der homosexuellen Wünsche zurück, also in den Zustand vor dem Sturz in den Abyssus, wird erkennbar, dass es sich bei Michael und bei den Stürzenden um ein und dasselbe Wesen handelt, nämlich Engel. Vor dem Engelsturz gehörten Michael und Satan(ael) zusammen – mythologisch wie psychologisch. Welche Kräfte könnten freigesetzt werden, wenn man, statt ihre Spaltung aufrechtzuerhalten, dazu übergehen würde, ihren gegenseitigen Respekt, ihre Versöhnung oder gar ihre Liebe zu symbolisieren?

16 Vgl. auch die Ausführungen von Freud, die sich spezifischer auf die paranoide Abwehr von homosexuellen Phantasien beziehen, in Kap. 4.4.

Literatur

»Michael« 1971, in: Engelbert Kirschbauch (Hg.): Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 3: Allgemeine Ikonographie, Rom u. a.: Herder, 255-265.

Bion, Wilfred R. 1961: Erfahrungen in Gruppen und andere Schriften, Stuttgart 1971.

Castoriadis, Cornelius 1975: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt/M: Suhrkamp 1997.

Groschner, Gabriele (Hg.) 1997: Himmelsboten Teufelskerle. Die Erzengel Michael und Gabriel in der österreichischen Malerei des 18. Jahrhunderts, Salzburg: Residenzgalerie Salzburg.

Hinkelammert, Franz Josef 1981: Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Freiburg (CH)/Münster: Edition Exodus/edition liberación 1985.

Höller, Lydia 1997: Michael und Gabriel in Dantes »Divina Commedia«. Entsprechungen, Parallelen und Gegensätze zur Malerei des 17. und 18. Jahrhunderts. Der Versuch einer Gegenüberstellung, in: Groschner 1997, 69-79.

Klein, Melanie 1962: Das Seelenleben des Kleinkindes, Stuttgart: Klett-Cotta 1991.

Kronbichler, Johann 1997: Barocke Engelsturz-Darstellungen mit besonderer Berücksichtigung der österreichischen Malerei des 18. Jahrhunderts, in: Groschner 1997, 55-68.

Küchler, Max 1986: Schweigen, Schmuck und Schleier, NTOT 1, Freiburg (CH)/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht.

Panofsky, Erwin 1939: Ikonographie und Ikonologie. Eine Einführung in die Kunst der Renaissance, in: Ders.: Sinn und Deutung in der bildenden Kunst, Köln: DuMont, 36-67.

Schaible, Marlene 1970: Darstellungsformen des Teuflischen untersucht an Darstellungen des Engelsturzes vom Ausgang des Mittelalters bis zu Rubens, München: Uni-Druck.

Telesko, Werner 1997: »Theatrum diabolorum«. Bemerkungen zur Ikonographie des Engelsturzes, in: Groschner 1997, 43-54.

Waha, Michel de 1979: Le Dragon Terrassé. Thème Triomphal Depuis Constantin, in: Mina Martens, André Vanrie, Michel de Waha: Saint Michael et sa symbolique. Ouvrage publié par la Ville de Bruxelles dans le cadre de son millénaire, à l'occasion de l'exposition »Saint Michel et sa symbolique«, Brüssel: Editions d'Art Lucien de Meyer, 43-117.

Wink, Walter 1984: Naming the Powers, Fortress Press.

Wirth, Karl-August 1959: Art. »Engelsturz« in: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, Bd. V, Stuttgart: Alfred Druckenmüller, 621-674.

Michael Brinkschröder, katholischer Theologe, promoviert derzeit in Soziologie über die Wurzeln der Antihomosexualität im Christentum. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt neben einigen Übersetzungen: »Intra ecclesiam nulla salus? Die christliche Verwerfung der Homosexualität.« in Heft 4/1999.
Korrespondenzadresse: Untere Weidenstraße 2, D-81543 München.

Martin Hüttinger

Karl Heinrich Ulrichs –

»entgegenzutreten einer tausendjährigen, vieltausendköpfigen, wuthblickenden Hydra«[1]

AM 28. AUGUST 2000 jährte sich der Geburtstag der prophetischen Persönlichkeit Karl Heinrich Ulrichs zum 175. Mal. Die Zahl 175 ist von besonderer Symbolik: Ulrichs hat für die Abschaffung aller gegen Homosexuelle (»Urninge«) gerichteten Strafrechtsbestimmungen gekämpft. Er hat sein Ziel damals nicht erreicht. Statt dessen kam mit der Reichseinheit 1871 der § 175, der erst 1994 (99 Jahre nach seinem Tod) aus dem StGB gestrichen wurde. Die bayerische Landeshauptstadt ehrte seine Person 1998 mit der Namensgebung eines Platzes. In der amtlichen Namenserläuterung erhalten wir einen ersten biographischen Einblick und seine Verbindung zu München: »Karl Heinrich Ulrichs, geb. 28.8.1825 auf Gut Westerfeld bei Aurich in Ostfriesland, gest. 14.7.1895 in Aquila (Italien). Jurist, Publizist, Schriftsteller. Mit seinem öffentlichen Eintreten für die reichseinheitliche Straffreiheit gleichgeschlechtlicher Beziehungen beim Deutschen Juristentag 1867 in München trug er wesentlich zur rechtlichen und gesellschaftlichen Gleichstellung Homosexueller bei.«

Aus diesem Anlass veranstaltete das Münchner Ulrichs Comite in Zusammenarbeit mit dem Forum Homosexualität und Geschichte e.V., Rosa Liste e.V. und SUB e.V. eine Vortragsreihe (»Die Geschichte der Homosexualitäten und die schwule Identität an der Jahrtausendwende«)[2] vom 6. Juli bis 14. September 2000 mit renommierten Referenten wie Gert Hekma, Volkmar Sigusch, Bernd-Ulrich Hergemöller, Dirck Linck, Jörg Hutter, Michael Lombardi-Nash, Bert Thinius und Martin Dannecker. In diesem Beitrag zum Thema »Homophobie« soll es nicht um eine Paraphrasierung der Gedanken aller Referenten gehen, sondern vielmehr um eine theologische Auseinandersetzung der vorgetragenen wissenschaftlichen Erträge zur Person Karl Heinrich Ulrichs. Dabei wird zu zeigen sein, dass

1 K. H. Ulrichs, Gladius furens. Das Naturräthsel der Urningsliebe und der Irrthum als Gesetzgeber. Sechste Schrift, Kassel 1868, 1. Auch in: Ders., Forschungen über das Räthsel der mannmännlichen Liebe. Nachdruck der Originalausgaben. Hg. v. H. Kennedy, Bd. 2, Berlin 1994.

2 Dazu bereits die Neuerscheinung: W. Setz (Hg.), Die Geschichte der Homosexualitäten und die schwule Identität an der Jahrtausendwende. Eine Vortragsreihe aus Anlaß des 175. Geburtstags von Karl Heinrich Ulrichs (Bibliothek rosa Winkel, Bd. 25), Berlin 2000.

er nach biblischem Befund die mehr als unangenehme Aufgabe einer prophetischen Existenz durchlebt und durchleidet: »Geh und sag diesem Volk: Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen. Sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen. Verhärte das Herz dieses Volkes, verstopf ihm die Ohren, verkleb ihm die Augen, damit es mit seinen Augen nicht sieht und mit seinen Ohren nicht hört, damit sein Herz nicht zur Einsicht kommt und sich nicht bekehrt und nicht geheilt wird.« (Jes 6,9f.) Treffend kennzeichnet Ulrichs die abendländische Homophobie als »tausendjährig«, »vieltausendköpfig« und »wuthblickend«.

1. Die tausendjährige Hydra

Karl Heinrich Ulrichs ist in seinem Kampf der »Urninge« mit der Absicht angetreten, die Identität des eigenen Geschlechts durch historische Untersuchungen zu charakterisieren, zu individualisieren und zu subjektivieren. Insbesondere widerlegt er durch biographische Mitteilungen über Regenten, prominente Künstler und Literaten die Vorurteile der Mediziner, Psychiater und des sogenannten ›gesunden Volksempfindens‹, gleichgeschlechtlich Empfindende und Liebende seien als geistig krank, körperlich defizient und sozial schädlich zu deklassifizieren und zu depravieren.[3] Michel Foucault kennzeichnet die unheilvolle Entwicklung eben genannter Pathologisierung als »Einpflanzung von Perversionen«.[4] Ohne die gesamten historiographischen Befunde[5] zu bemühen, resümiert Foucault diese tausendjährige Hydra: »Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts haben – neben den Sittenvorschriften und Meinungszwängen – drei große explizite Codes die sexuellen Praktiken beherrscht: kanonisches Recht, christliche Pastoraltheologie und

3 Vgl. B.-U. Hergemöller, Einführung in die Historiographie der Homosexualitäten, Tübingen 1999, 13 f.

4 M. Foucault, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1 (Histoire de la sexualité, I. La volonté de savoir, Gallimard 1976). Übersetzt v. U. Raulff u. W. Seitter, Frankfurt a.M. [11]1999, 50. Dazu präzisiert Foucault, ebd.: »Zielt denn nicht die Diskursivierung des Sexes darauf, jene Formen der Sexualität, die sich der strengen Ökonomie der Reproduktion nicht unterwerfen, aus der Wirklichkeit zu vertreiben? Sucht sie nicht alle unfruchtbaren Aktivitäten zu negieren, die Seiten-Lüste zu verbannen und die Praktiken, deren Ziel nicht die Fortpflanzung ist, zu verringern oder auszuschließen? Durch eine Unzahl von Diskursen hat man die juristischen Verurteilungen der kleinen Perversionen vermehrt, hat man die sexuelle Abweichung mit der Geisteskrankheit verkettet, hat man eine Norm der sexuellen Entwicklung von der Kindheit bis ins Alter aufgestellt und sorgfältig alle möglichen Abweichungen charakterisiert, hat man pädagogische Kontrollen und medizinische Heilverfahren organisiert, und um der geringsten Phantasien willen haben die Moralisten, aber auch und vor allem die Mediziner ein emphatisches Greuelvokabular aufgewärmt: sind das etwa nicht alles Mittel, um alle unfruchtbaren Lüste zugunsten einer genital zentrierten Sexualität aufzusaugen?«

5 Einen gelungenen Überblick hierzu bietet: Ch. J. Herz, Ikaros - wohin fliegst du? Aus der Geschichte der Homosexualität und dem Erleben eines betroffenen Theologen, München 1995, 28-64.

Zivilrecht. Jedes von ihnen bestimmte auf seine Weise die Scheidung in Erlaubtes und Verbotenes.«[6]

Bereits Marquis de Sade (1740-1814),[7] ein gegenaufklärerischer Apologet homosexueller Beziehungen und Praktiken, ist gleichermaßen mit Frauen und Männern sexuell aktiv und propagiert Sodomie und Inzest.[8] 1773 wird er auf Grund einer Orgie mit seinem Diener und einer Hure in Marseille in Abwesenheit zum Tode verurteilt. Der ihm mitgeteilte Bericht über seine Verurteilung zum Tode bringt Sade, nach eigener Darstellung, zur Ejakulation. In seiner Existenz wendet sich Sade vor Karl Heinrich Ulrichs bewusst gegen herkömmliche traditionelle Positionen. Er ironisiert durch exzentrische homosexuelle Akte die herrschende Heterosexualität und wendet sich gegen die Onaniedebatte der Aufklärung. Sades Sexualität konterkariert die Geschlechterutopie: Männlichkeit bzw. Weiblichkeit interessieren ihn wenig (»transgender«). Zur christlichen Moral verhält er sich indifferent; die Neigung zur Sodomie als Form humaner physischer Veranlagung konstatiert er von Kindesbeinen an. Für ihn bestimmt die soziale Kultur in erster Linie das Sexualverhalten der Majorität, nicht die Natur. Seine Theorie des Verlangens ist »queer«: Alle sexuellen Veranlagungen sind spezifisch und vielfältig. Sexuelle Kommunikation gehorcht dem Prinzip der Neugierde; eine Dichotomie gibt es nur, weil es zu wenig Experimente gibt; die Terminologie »homo« und »hetero« ist viel zu allgemein. Ein menschlicher Ehrencode im Sinne der bürgerlichen Gesellschaft oder der kirchlichen Moral existiert für ihn nicht, wohingegen er das Lustprinzip und den Lustgewinn präferiert. Sexualität per se meint keine private, sondern generell eine öffentliche Angelegenheit. Denn schon die sexuellen Phantasien und Sehnsüchte sprengen jegliche Privatsphäre. Sade verteidigt auch den Sex gegenüber der Liebe als gleichberechtigt. Für die monogame Lebensform sieht er keine Zukunft. Marquis de Sade wird gegenüber einer Phalanx gegengeschlechtlicher Sexualität und dem bourgoisen Eheinstitut zum Vordenker und Verfechter anderer sexueller Präferenzen und Lebensstile und zum erklärten Gegner einer abendländisch-gesellschaftlich verankerten Homophobie. Verurteilt zu einem lebenslangen Aufenthalt stirbt er 1814 in einer Irrenanstalt.

Was Michel Foucault als »Infame« gegenüber »Dispositiven der Macht« zu charakterisieren versucht,[9] verstanden als Existenzen im Widerstreit mit gesellschaftlichen Machtstrukturen, nenne ich im Blick auf Karl Heinrich Ulrichs »Propheten«. Die Parallelisierung mit alttestamentlichen ›nebiim‹ wird sich im Folgen-

6 M. Foucault, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1, 51.

7 Vgl. Marquis de Sade, Die hundertzwanzig Tage von Sodom oder die Schule der Ausschweifung, Leipzig 1909.

8 Die Anregungen über Marquis de Sade verdankt der Autor dem Referat »Die bürgerliche Gesellschaft und ihre sexuellen Außenseiter« von Dr. Gert Hekma (Amsterdam) vom 06.07.2000 im Cafe Regenbogen der Münchner AIDS-Hilfe, Lindwurmstr. 71, München.

9 Vgl. M. Foucault, Das Leben der infamen Menschen. In: Tumult Nr. 3, 1982, 41-57.

den als theologisch sinnvoll erweisen. Die weit mehr als ein Jahrtausend dominierende Homophobie lässt sich als andauernde ›Krisenzeit‹ definieren. Krisenzeiten waren schon im alttestamentlichen Israel Zeiten prophetischen Auftretens.[10] Konkret verbindet sich mit der Krisenzeit der Kampf Karl Heinrich Ulrichs gegen den ›Urningsparagraphen‹, der vorerst zum Scheitern verurteilt war. Die kritischen ›Verhältnisse‹, bezeugt im damaligen Protokoll des Münchner Wissenschaftlich-humanitären Kommitees (WhK), sind schwieriger geworden und die Lage sollte sich noch weiter zuspitzen. 1867 vereinigt das deutsche Territorium einige Staaten ohne einen entsprechenden Urningsparagraphen. Zu ihnen zählt Bayern, das Karl Heinrich Ulrichs 1870 als »Freistatt der Urningsnatur«[11] betitelt. Dort tritt 1813 ein Strafgesetzbuch in Kraft, dessen inhaltlich-juristische Formulierung des Begründers der modernen Strafrechtslehre Paul Johann Anselm von Feuerbach vom französischen Code penal geprägt ist. Die ›widernatürliche Lust‹ wird ausschließlich im Konnex mit offensichtlicher Gewaltanwendung als solche justiziabel und strafrechtlich relevant.[12] Diese »Freistatt der Urningsnatur« soll nach Ulrichs unter keinen Umständen von den »Polypenarmen« des preußischen Paragraphen, der sein »Herrschaftsgebiet« immer weiter ausdehnt, »umarmt werden«.[13] Mit der Reichseinheit 1870 kommt es zur Rechtseinheit im Strafrecht. Die Bemühungen Ulrichs erweisen sich als wirkungslos. Als § 175 tritt der preußische Paragraph eine mehr als 120 Jahre andauernde Herrschaft an und kulminiert unter dem Nationalsozialismus mit seiner destruktiven Potenz: Wenige Wochen nach Magnus Hirschfelds Tod verschärfen die Nationalsozialisten diese Fassung.[14] In der nachfolgenden Zeit bedeutet dieses Faktum (oder doch besser: Fatum?) für ungezählte Homosexuelle Gefängnis, Zuchthaus, Konzentrationslager und Tod.[15]

10 Vgl. zu den Ausführungen über die Propheten: K. Pauritsch, Prophet. In: Praktisches Bibellexikon, hg. v. A. Grabner-Haider, Freiburg i.Br. u.a. 1985, 887-895. Vgl. A. Renker, Zentralthemen des Alten Testaments, Teil B, Freiburg i.Br. 1991, 149-211.

11 K. H. Ulrichs, Araxes. Ruf nach Befreiung der Urningsnatur vom Strafgesetz. Buch XI, Schleiz 1870. In: Ders., Forschungen über das Räthsel der mannmännlichen Liebe. Nachdruck der Originalausgaben, hg. v. H. Kennedy. Bd. 4, Berlin 1994, 30.

12 Vgl. M. Herzer, Deutsches Schwulenstrafrecht vor der Gründung des zweiten Kaiserreichs (1795-1870). In: Die Geschichte des § 175. Strafrecht gegen Homosexuelle. Katalog zur Ausstellung in Berlin und in Frankfurt am Main 1990, Berlin 1990, 30-41; hier 32. Vgl. K. Lüdersen, Paul Johann Anselm von Feuerbach (1775-1833). In: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte I (1964-1971), 1118-1124.

13 K. H. Ulrichs, Critische Pfeile. Denkschrift über die Bestrafung der Urningsliebe. Buch XII, Leipzig 1879, 98.

14 Vgl. G. Grau, Verfolgung und Vernichtung 1933-1945. Der § 175 als Instrument faschistischer Bevölkerungspolitik. In: Die Geschichte des § 175, 105-117.

15 Wertvolle Anregungen finden sich zu diesem Thema bei W. Setz, Karl Heinrich Ulrichs zum 175. Geburtstag. Ein (Ge)Denkblatt. In: Ders., Splitter 2. Materialien zur Geschichte der Homosexuellen in München und Bayern, Berlin 2000, 4-6.

2. Die vieltausendköpfige Hydra

Eo ipso ist es keineswegs statthaft, eine historische Persönlichkeit als ›Propheten‹ zu deklarieren und ekklesial vereinnahmen zu wollen. Vordergründig wäre dies posthum dem »ersten Schwulen der Weltgeschichte«[16] nicht einfachhin anzudichten. Denn eine ausgeprägte kirchliche Verbundenheit Ulrichs lässt sich eben historisch nicht verifizieren. Das jedoch entscheidet schon bei den alttestamentlichen (Schrift-)Propheten keineswegs über deren Legitimation. In aller Regel stehen diese nämlich selbst in Distanz zu Tempelkult, zu religiösem Sicherheits- und Erwählungsdenken, zu traditionellen und gesellschaftlich sanktionierten Riten und Gebräuchen. Einige typische Charakteristika mögen verdeutlichen, weshalb es dennoch theologisch integer ist, von Karl Heinrich Ulrichs als einem modernen Propheten wider jegliche Homophobie zu reden.

Ereignisse der Geschichte werden zu Marksteinen der Prophetie, so der Sechste Deutsche Juristentag in München am 29. August 1867. Ein nicht näher bestimmbares Sendungsbewusstsein ergreift von ihm Besitz, eine Art Berufungserfahrung bzw. -vision, die Ulrichs wie folgt beschreibt: »Bis an meinen Tod werde ich es mir zum Ruhme anrechnen, daß ich am 29. August 1867 zu München in mir den Muth fand, Aug' in Auge entgegenzutreten einer tausendjährigen, vieltausendköpfigen, wuthblickenden Hydra, welche mich und meine Naturgenossen wahrlich nur zu lange schon mit Gift und Geifer bespritzt hat, viele zum Selbstmord trieb, ihr Lebensglück allen vergiftete. Ja, ich bin stolz, daß ich die Kraft fand, der Hydra der öffentlichen Verachtung einen ersten Lanzenstoß in die Weichen zu versetzen. Was mich noch im letzten Augenblick stärkte, die Rednerbühne des deutschen Juristentages wirklich zu betreten, das war das Bewußtsein, daß in diesem Augenblick aus weiten Fernen meine Naturgenossen auf mich blickten. Ihr Vertrauen auf mich, sollte ich's denn erwiedern mit Feigheit? (...) Dann aber war mir's, als ob eine andere Stimme ihr Flüstern begänne. Das war die Mahnung (...) nicht zu schweigen, und welche in diesem Augenblick, anklingend und laut wiedertönend, mit all' ihrer Kraft mir vor die Seele trat: (...) ich wollte nicht unter die Hand des Todtengräbers kommen, ohne zuvor freimüthig Zeugniß abgelegt zu haben für das unterdrückte Recht angeborner Natur, ohne zuvor, wenn auch mit minderem Ruhm, als einst ein größerer Name, der Freiheit eine Gasse gebrochen zu haben.«[17]

Signifikanter sedimentiert sich dieses Erwählungsbewusstsein auf der Titelseite seiner sechsten Schrift ›Gladius furens‹ mit der Sentenz: »Innere Stimme: ›Rede, rede! oder sei gerichtet.‹«[18] Sein leidenschaftliches Plädoyer für die Homosexuellen und seine Agitation gegen vermeintlich sich wissenschaftlich gerierende und gesellschaftlich normierte Homophobie weiß er in unmittelbarer Beziehung zu

16 V. Sigusch, Karl Heinrich Ulrichs. Der erste Schwule der Weltgeschichte, Berlin 2000, 3.
17 K. H. Ulrichs, Gladius furens. Das Naturräthsel der Urningsliebe und der Irrthum als Gesetzgeber. Sechste Schrift, Kassel 1868, 1 f.
18 Ebd. Titelseite.

›Gott‹. Er ist, neben seiner eigenen Erkenntnis und Selbstvergewisserung, auch der Garant seines Engagements und Auftraggeber seiner Rede: »Das waren die Gedanken, mit denen ich am 29. August 1867 zu München, im großen Saal des Odeons, vor mehr als 500 deutschen Juristen, darunter deutsche Abgeordnete und ein bayrischer Prinz, mit hoch klopfendem Busen die Stufen der Rednertribüne hinanstieg. Mit Gott!«[19] Noch ein weiteres Mal bemüht er in dieser Schrift die Vokabel ›Gott‹: »Heraus, ihr Verfolger, zum ehrlichen Kampfe! d.i. zum Kampfe mit Rechtsgründen. Wir wollen euch zeigen, daß wir ein gutes echtes Schwert haben, nämlich unser angebornes Menschenrecht, unser Recht von Gottes Gnaden, und daß wir unsre Klinge auch zu führen verstehn. Laßt sehn, welche von beiden, die unsre oder die eure, an dem Hieb der andren zerspringen wird!«[20] Ulrichs Botschaft eröffnet, darin erweist sie sich als genuin prophetische Rede, einen neuen Horizont aktueller Hoffnung, mit Gott ins Einvernehmen und so zum Sinn der eigenen homosexuellen Existenz innerhalb der Geschichte zu kommen. Seine Worte sind stets auf den Entscheidungscharakter der gegenwärtigen historischen Stunde, auf die konkreten Situationen und die Ereignisse der Wendepunkt-Zeit bezogen. Deutlich zeigt sich dies in seinem öffentlichen Widerspruch, in seiner öffentlichen Anklage, in seinen Streitschriften und Petitionen, in die von ihm eingebrachten Gesetzesvorlagen, in seinem Bestreben nach einer Vernetzung der ›Genossen‹, in seiner Korrespondenz, in seinem Archiv-Aufbau und in seiner Geschichte der Verfolgten. »Er sammelte und archivierte das Gemurmel der Sprachlosen und die Schreie der Absterbenden, bis sich deren Leidenschaften in den ausgespannten Netzen der ›Macht‹ verfingen. Er setzte gegen die Diskurse der Klage und Anklage, der Bespitzelung und des Verhörs, der Durchleuchtung und Begutachtung eine Rhetorik der selbstgewissen, mit Gott und der Natur sich im Einklang befindlichen eigensinnigen Existenzweise, die nicht jammert, sondern angreift.«[21] Ulrichs stellt sich schützend vor Angeklagte wie Verurteilte, zum Beispiel den Frankfurter Johann Baptist von Schweitzer (1833-1875), Präsident des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins und Sozialdemokrat.[22] Den prominenten Denunzianten sendet er eine »Vorladung (...) vor den Leichnam ihres neuesten Opfers, des im Nov. 1869 zu Berlin zum Selbstmord getriebnen preußischen Hauptmanns Frosch« mit der Aufforderung: »Hieher zur blutigen Leiche! Zittert, ihr Verfolger! Ich, ich erstehe als euer Ankläger; ich fordre euch vors Gericht vor diesem Todten! Euch lade ich vor, die ihr die Verfolgung

19 Ebd. 2.

20 Ebd. 14.

21 V. Sigusch, Karl Heinrich Ulrichs. Der erste Schwule der Weltgeschichte, Berlin 2000, 15. Nachgeordnete Impulse verdankt der Autor dem Referat am 13.07.2000 von Prof. Dr. Volkmar Sigusch (Frankfurt) zu dem Thema »Karl Heinrich Ulrichs. Der erste Schwule der Weltgeschichte« im Cafe Regenbogen der Münchner AIDS-Hilfe, Lindwurmstr. 71, München.

22 Vgl. H. Kennedy, The life and works of Karl Heinrich Ulrichs, pioneer of the modern gay movement. Boston 1988. Dt: Ders., Karl Heinrich Ulrichs. Sein Leben und sein Werk, Stuttgart 1990, 46-49.

der Natur gepriesen, die ihr die Abschaffung gehindert habt, euch: Migault zu Bremen, Virchow zu Berlin, Schwarze zu Dresden. Tretet heran! Hier ist ein Todtengericht. Wen trifft die Blutschuld? Sprechet! ich fordre Rechenschaft. Es liegt ein ermordeter hier! Gegen wen schreit sein Blut zum Himmel? Gebt Antwort! Wer sind die Mörder?«[23] Auf solche und andere Weise deckt er die eigentliche, bedrohliche Wirklichkeit der historischen Stunde für Homosexuelle auf.

Karl Heinrich Ulrichs dokumentiert damit ein bewusstes Ja zu seiner neuen Existenzweise, die ihm hartes Schicksal, Vereinsamung, scheinbare Erfolglosigkeit und Leiden einbringt. Mit seiner Theorie eines ›dritten Geschlechts‹ (1864) läutet er eine geistige Wende ein. Demnach versteht er als ›Urning‹[24] einen Menschen mit männlichem Körper und weiblicher Seele, der zudem Männer liebt.[25] Als sich Ulrichs schützend vor dem bereits erwähnten ›Urning‹ Johann Baptist von Schweitzer stellt, zeigen sich Friedrich Engels und Karl Marx sichtlich kompromittiert.[26] Beide sehen sich veranlasst, gravierende homophobe Äußerungen schriftlich zu diesem Fall zu fixieren. So schreibt Friedrich Engels am 22. Juni 1869 aus Manchester an Karl Marx:[27] »Das ist ja ein ganz kurioser ›Urning‹, den Du mir da geschickt hast. Das sind ja äußerst widernatürliche Enthüllungen. Die Päderasten fangen an, sich zu zählen und finden, daß sie eine Macht im Staat bilden. Nur die Organisation fehlte, aber hiernach scheint sie bereits im geheimen zu bestehen. Und da sie ja in allen alten und selbst neuen Parteien, von (Johannes) Rösing bis Schweitzer, so bedeutende Männer zählen, kann ihnen

23 K. H. Ulrichs, Prometheus. Beiträge zur Erforschung des Naturräthsels des Uranismus und zur Erörterung der sittlichen und gesellschaftlichen Interessen des Urningthums. Buch X, Leipzig 1870, 54 f.

24 Ulrichs poetisch geprägte Bezeichnung für diejenigen, die seit langem in allen Weltsprachen als »Homosexuelle« bezeichnet werden. Das Wort »homosexuell« (homosexual) wurde von K. M. Kertbeny ebenfalls in den 1860er Jahren geprägt, doch K. H. Ulrichs hat es nie verwendet. Vgl. K. M. Kertbeny, Schriften zur Homosexualitätsforschung. Hg. v. M. Herzer, Berlin 2000.

25 Eine komprimierte Zusammenfassung dieser Theorie entwickelte Prof. Dr. Bernd-Ulrich Hergemöller (Hamburg) am 20.07.2000 in seinem Referat »Von der ›stummen Sünde‹ zum ›Verschwinden der Homosexualität‹« im Cafe Regenbogen der Münchner AIDS-Hilfe, Lindwurmstr. 71, München. K. H. Ulrichs macht den Ursprung seiner Terminologie, abgeleitet von Platons »Symposion«, bereits in seiner ersten Schrift deutlich: Ders., Vindex. Social-juristische Studien über mannmännliche Geschlechtsliebe. Erste Schrift über mannmännliche Liebe, Leipzig 1864, 2: »Meine Ausdrücke sind entstanden durch Umwandlung der Götternamen Uranos und Dione. Eine poetische Fiction Plato´s leitet nämlich den Ursprung der mannmännlichen Liebe ab vom Gotte Uranus, den der Weiberliebe von der Dione.«

26 Vgl. H. Kennedy, Johann Baptist von Schweitzer: The queer Marx loved to hate. In: G. Hekma/H. Oosterhuis/J. D. Steakley (Hg.), Gay men and the sexual history of the political Left, New York/London 1995, 69-95.

27 Marx-Engels, Werke. Bd. 32, Berlin 1965, 324 f.

der Sieg nicht ausbleiben. ›Guerre aux cons, paix aux trous-de-cul‹ (Krieg den Fotzen, Friede den Arschlöchern) wird es jetzt heißen. Es ist nur ein Glück, daß wir persönlich zu alt sind, als daß wir noch beim Sieg dieser Partei fürchten müßten, den Siegern körperlich Tribut zahlen zu müssen. Aber die junge Generation! Übrigens auch nur in Deutschland möglich, daß so ein Bursche auftritt, die Schweinerei in eine Theorie umsetzt und einladet: introite (Tretet ein) usw. Leider hat er noch nicht die Courage, sich offen als ›Das‹ zu bekennen, und muß noch immer coram publico ›von vorn‹, wenn auch nicht ›von vorhinein‹, wie er aus Versehen einmal sagt, operieren. Aber warte erst, bis das neue norddeutsche Strafgesetz die droits du cul (Rechte des Arsches) anerkannt hat, da wird er ganz anders kommen. Uns armen Leuten von vorn, mit unsrer kindischen Neigung für Weiber, wird es dann schlecht genug gehen. Wenn der Schweitzer zu etwas zu brauchen wäre, so wäre es, diesem sonderbaren Biedermann die Personalien über die hohen und höchsten Päderasten abzulocken, was ihm als Geistesverwandten gewiß nicht schwer wäre.«

Gerade in diesem Zitat wird aufschlussreich der Modus der zeitgenössischen Homophobie luzide: Die immer gleichen Stereotypen wie ›Wider die Natur‹, ›Päderast‹, ›Knabenschänder‹ etc. werden bemüht. Opfer werden zu Tätern und Täter werden zu Opfern stilisiert. Depravierende Vokabeln zeitigen sich als Stigmen einer unsensiblen Nomenklatur seitens Intellektueller wie Marx und Engels. Spott und Verfolgung zeigen sich aber auch im Gewand der (Medizin-)Wissenschaft. Volkmar Sigusch[28] macht als anonymen Kritiker und Verfolger Ulrichs den Würzburger Medizinprofessor Alois Geigel (1829-1887) aus. Dieser erkennt Karl Heinrich Ulrichs »mehr als gewöhnlichen Muth« an, »die Vertheidigung und Rechtfertigung, die Ehrenerklärung und Reinsprechung der Paederastie« zu apostrophieren, »etwas bis dahin Unerhörtes«, welches »der Eine frevelhafteste Tollkühnheit, ein Anderer grenzenlose Schamlosigkeit, ein Dritter lächerlichen Wahnwitz heissen, Alle aber als ein höchst inopportunes Monstrum menschlicher Verirrung betrachten werden«. Nun gipfelt diese Verstiegenheit aber darin, dass »Herr Ulrichs«, dieser »Anwalt urnischer Liebe«, »im Verlaufe seiner rasch einander folgenden Abhandlungen immer kühner und siegesgewisser auftritt, zuletzt seine Anonymität von sich wirft und sich als den ritterlichen Verfechter bedrängter Unschuld in die Schranken stellt«.[29] Es gehört zu den Prophetenschicksalen, zum Schweigen gebracht zu werden, Verbannung, Exil oder den Tod zu erleiden. Geigel antizipiert das spätere Geschick Ulrichs mit folgender Tirade: »Verschwinden Sie! Kaufen Sie sich gefälligst mit ihren 25000 Urningen am Nordpol an, aber verschonen Sie gütigst unsere deutsche Erde mit Ihrer Gegenwart!«[30]

28 Vgl. V. Sigusch, Karl Heinrich Ulrichs, 26.
29 A. Geigel, Das Paradoxon der Venus Urania, Würzburg 1869, 10, 12.
30 A. Geigel, Das Paradoxon der Venus Urania, Würzburg 1869, 34.

Zur »vieltausendköpfigen Hydra« gehört auch das Wort der Bibel und die kirchliche Tradition. Karl Heinrich Ulrichs setzt sich in verschiedenen Schriften damit auseinander. 150 Jahre seiner Zeit voraus diskutiert er die Frage, inwiefern die katholische Kirche die schöpferische Potenz besitzen könnte, für neue Liebesbündnisse und Partnerschaften innovative (sakramentale, rituelle) Formen zu kreieren wie bereits beim Eheinstitut. Ruft man sich die irrationalen und weitgehend populistisch ausgetragenen Proteste gegen die juristische Anerkennung nichttraditioneller Lebensgemeinschaften ins Gedächtnis, mit welchen die deutschen katholischen Bischöfe vor der Bundestagswahl des Jahres 1998 und im Frühjahr 1999 eine Art von ›geistiger Brandstiftung‹ auf gesellschaftlichem Terrain neu entfachten,[31] liest sich Ulrichs' an die christlichen Kirchen gerichtetes »Begehren« im Jahre 1870 vergleichsweise klug und modern: Dem Urning und seinem Partner soll die Möglichkeit eingeräumt werden, im Beisein von zwei Zeugen vor den Altar zu treten und vor dem kirchlichen Vertreter zu erklären, »daß sie hiedurch mit einander ein Liebesbündniß eingehn, unter dem Gelöbniß ehelicher Treue«. Diese Bündnisse seien »als rechtmäßige und sanctionirte anzuerkennen« und selbstverständlich auch Frauen und Zwittern (Transsexuellen) zu gewähren.[32]

Ulrichs forciert den Wert der Toleranz zu einer Zeit, als die Kirchen nicht nur der Tendenz nach antisemitisch dachten und mitunter agierten.[33] Er weiß klarsichtig, wer der besonderen Protektion bedarf, die »vergewaltigten oder geschmähten: mögen sie heißen Pole, Hannoveraner, Jude, Katholik, oder sei es ein unschuldiges Geschöpf, das den Leuten ›anrüchig‹ ist, weil es so sittenlos war, außerehelich geboren zu werden, wie wir ja so unsittlich waren, mit der Urningsnatur ausgestattet geboren zu werden, oder mag es eine arme ›Gefallene‹ sein, die der hochsittliche Barbarismus des 19. Jahrhunderts zu Acten der Verzweiflung treibt, zu Kindsmord, Fruchttreibung, wohl gar zu Selbstmord. Wir, die wir wissen, wie es thut, vergewaltigt und gemartert zu werden: wir können so recht von Herzen die Partei jener ergreifen, die wir in ähnlicher Lage erblicken. Naturgemäß sympathisiren wir demnach mit einer Rückziehung des Arms der Gewalt von Polen und Hannover (...) Neben dem Juden stehn wir, sobald ein übermüthiger

31 Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Ehe und Familie - in guter Gesellschaft. 17. Januar 1999, Bonn 1999.

32 K. H. Ulrichs, Prometheus. Beiträge zur Erforschung des Naturräthsels des Uranismus und zur Erörterung der sittlichen und gesellschaftlichen Interessen des Urningthums. Buch X, Leipzig 1870, 36 f.

33 Kaum vermittelbar erscheint auf diesem Hintergrund die Seligsprechung vom Sonntag, den 03.09.2000 auf dem Petersplatz in Rom von Papst Pius IX. (1846-1878), einem Zeitgenossen K. H. Ulrichs, mit bürgerlich-adligem Namen Giovanni Maria Graf von Mastai-Ferretti, auf Betreiben Papst Johannes Pauls II. (Karol Wojtyla). Er gilt als Inbegriff des übersteigerten päpstlichen Machtanspruchs (Dogma der Infallibilität), des Antimodernismus (»Syllabus«; Verzeichnis der modernen Irrtümer von 1864) und der kirchlichen Judenfeindlichkeit (1858 ließ er einen heimlich katholisch getauften jüdischen Jungen entführen).

Katholik ihn beschimpft, neben dem Katholiken (Ich bin nicht etwa selber Katholik), sobald ein intoleranter Liberaler ihn um seines Glaubens willen schmäht«.[34]

Ulrichs religiöse Wurzeln gründen im evangelisch-lutherischen Bekenntnis. Seine Mutter Elise Heinrichs ist die Tochter eines Superintendenten, seine Verwandtschaft besteht aus einer Unzahl von Pastoren und Kirchenbeamten. Und selbst im italienischen Exil, in Aquila (Abruzzen), existiert eine evangelisch-lutherische Kirchengemeinde in unmittelbarer Nähe des großen Stadtplatzes. Die Inhalte der Bibel und ihre traditionelle Exegese kennt er sui generis. Deshalb markiert er bereits als Mitglied des ›Freien Deutschen Hochstifts für Wissenschaften, Künste und allgemeine Bildung‹, gegründet 1859 in Frankfurt am Main, mit seiner Eingabe »Animalischer Magnetismus«vom 19. Februar 1861 die Differenzen seiner Erkenntnisse zu homophoben Zitaten der Bibel. In diesem fünfseitigen, großformatigen, mit der Hand geschriebenen autobiographischen Text schreibt er:[35] »Obgleich der Arzt, der Anthropolog u(nd) Physiolog, der Jurist, der Psycholog, u(nd) der Moralist hier ein ganz neues Feld beackern könnten«, hat sich die Wissenschaft »nicht die allergeringste Mühe gegeben, seine Natur zu erforschen«. Sie hat die Theorie vom animalischen Magnetismus und die damit verbundene Legitimierung mannmännlicher Liebe »einfach mit Verabscheuung u(nd) Hohn ignoriren oder wegwerfen zu sollen geglaubt«, motiviert durch »übelverstandne Bibelstellen« und durch »Gesetze, deren sittliche Bedeut(un)g auf einer Stufe steht mit den Hexengesetzen u(nd) Ketzergesetzen des Mittelalters«. Eine solche »Behandlungsweise von Seiten des rohen Haufens« ist »verzeihlich, die von Seiten der Wissenschaft nicht«. Auch hier deckt er als prophetische Persönlichkeit in den Bereichen des Religiösen, des Sozialen und der Politik die Fehlhaltungen, die Scheinwahrheiten der herrschenden heterosexuellen Majorität und das Abweichen von integrer Bibelexegese durch Anklage auf und macht das tödlich Bedrohliche der Situation Homosexueller bewusst.[36] Es handelt sich um eine manifeste Sozial- und Wissenschaftskritik, resultierend aus seiner rational ins Bewusstsein gehobenen persönlichen Verfassung als Sexualsubjekt. Er publiziert als Erster eine moderne Theorie der Homosexualität und typologisiert den Urning als originäres, natürliches und gesundes Geschlechts-Subjekt, bevor die sakrosankt-geglaubte Wissenschaft diesen in unserer Gesellschaft für ein Jahrhundert als Kranken scientifisch zu erfassen versucht. Coram publico führt Karl Heinrich Ulrichs die Uranität als neue Wahrnehmungs-, Distinktions- und Existenzweise den Zeitgenossen vor Augen. Gegenüber seinen traditionell kirchenverbundenen Verwand-

34 K. H. Ulrichs, Prometheus, 9 f.

35 K. H. Ulrichs, Animalischer Magnetismus (Anlage). Eingabe an das Freie Deutsche Hochstift für Wissenschaften, Künste und allgemeine Bildung vom 19. Februar 1861, Frankfurt a.M. 1861, 1. Hier zitiert nach der Kopie des handschriftlich verfassten Textes. In: V. Sigusch, Karl Heinrich Ulrichs, 63. 65.

36 Vgl. zur Kennzeichnung und Charakterisierung des Propheten-Daseins: K. Pauritsch, Prophet. In: Praktisches Bibellexikon. Hg. v. A. Grabner-Haider, Freiburg u.a. 1985, 887-895.

ten plädiert er in Briefen, 1862 in Frankfurt verfasst und abgesendet, mit Freimut für seine Liebe und erklärt seine Motivation: »Ich glaube nämlich die Veröffentlichung meinen armen, nach meinem Standpunkt schuldlos verfolgten Schicksalsgenossen schuldig zu sein.« Er fühlt sich zudem herausgefordert, »endlich einmal offen mit einer Rechtfertigung meiner selbst hervorzutreten gegenüber all' den Demütigungen, die man mir bisher auferlegt hat und denen ich irgend etwas anderes nicht entgegenzusetzen weiss.«[37]

In der Auseinandersetzung Ulrichs mit der Bibel und dem Uranismus bemerkt er in einer handschriftlichen Randglosse zum Brief von Carl Robert Egells vom 30. Januar 1878 in seinem Handexemplar auf Seite 30 des ›Uranos‹, einer von ihm geplanten und nicht satztechnisch realisierten Zeitschrift vom 1. Janauar 1870:[38] »Denn seine (d. h. des Paulus; 1 Kor 6,9 und weitere Stellen) Meinung war contra (sc. Homosexualität/Uranismus); das ist ganz klar. Ich sage vielmehr so: ›Des Apostels Verdammungsurtheil über die thatsächlich vorkommende Liebe zwischen Männern (ursprüngliche Formulierung: gegen Urningsliebe) kann für den gebornen U(rnin)g nicht bindend sein (hinzugefügt auf S. 30: ja es ist für ihn gar nicht ausgesprochen), weil es ausdrücklich auf die Voraussetzung aufgebaut ist, wer Männer liebe, habe naturalem usum feminae verlassen. Die Voraussetzung ist also eine irrige, d.i. a) ihm sei der Gebrauch des Weibes der natürliche, b) er habe denselben verlassen. Beides aber ist beim gebornen U(rnin)g unrichtig. Geborne U(rnin)ge kannte der Apostel nicht. Alle Männer hielt er für weibliebend erschaffen, d(as) i(st) für D(ionin)ge. Er befand sich in naturwissenschaftlichem Irrthum. Für die Liebesacte geborner U(rnin)ge hat er ein (korrigiert aus: sein) Verdammungsurtheil also in Wahrheit gar nicht ausgesprochen.«

Ein Gleichnis-Zitat münzt der im Exil weilende auf seine Situation um, in welchem noch einmal sein Sendungsbewusstsein zur Sprache kommt: »Meine Anstrengungen verliefen im Sande. Doch das eine kann ich sagen: Ich habe die Samenkörner ausgestreut. Sie fielen auf Steine oder unter Dornen, eines aber fiel in ein menschliches Herz. Dieses hat einen Keim hervorgebracht, der erblühte und jetzt in voller Kraft steht. (...) Und ich sage dem Allerhöchsten Dank, daß er mich diesen Tag noch erleben ließ, an dem ich die Süße dieses späten Trostes schmecken darf. (...) Wenn sich nun endlich gerechtes Denken erhebt, ist das nicht einem Frühling gleich? Und spricht nicht zuweilen ein Gott selbst durch den Geringsten unter den Menschen?«[39] Es ist die letzte Stellungnahme Karl Heinrich Ulrichs zur mannmännlichen Liebe, sein Vermächtnis.

37 K. H. Ulrichs, Vier Briefe von Karl Heinrich Ulrichs (Numa Numantius) an seine Verwandten (1862). In: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen 1 (1899), 36-70; hier 56, 63. Auch in: Ders., Forschungen über das Räthsel der mannmännlichen Liebe. Nachdruck der Originalausgaben. Hg. v. H. Kennedy, Berlin 1994, Bd. 1, 56, 63.

38 Auf Grund der diffizilen Recherche zitiert nach: V. Sigusch, Karl Heinrich Ulrichs, 106.

39 K. H. Ulrichs (Hg.), Alaudae, Aquila degli Abruzzi, Mai 1889 - Februar 1895. - Ders., Die lateinische Zeitschrift Alaudae. In: Jahrbuch des Scheffelbundes für 1894, 295-303. Hier zitiert nach: V. Sigusch, Karl Heinrich Ulrichs (Übersetzung v. W. Setz), 116-118.

3. Die wuthblickende Hydra

Ins Angesicht widersteht Ulrichs corporaliter nur ein einziges Mal der allzu lang schon ihr Unwesen treibenden Hydra am 29. August 1867 vor dem Forum des Sechsten Deutschen Juristentages im Odeonssaal zu München. Seine materiell und formell vorgetragene Rechtsverwahrung erntet, nach eigener Darstellung,[40] noch vor ihrer eigentlichen Beendigung Zeichen des Staunens, des Spottes, tobenden Lärm, heftige Unterbrechungen, ungemeine Aufregung und Schlussrufe. Nicht nur diese bittere Erfahrung fesselt ihn fortan an den Schreibtisch. Er verfasst Schriften, wie bereits in den Jahren zuvor, weil er an einen langfristigen Erfolg glaubt: »Und - gerade das wichtigste aus meinem Protest ist doch ausgesprochen! Es ist damit endlich einmal, offen und laut, Zeugniß abgelegt worden für der urnischen Liebe zertretenes Recht, abgelegt vor Männern des Rechts, vor einer angesehenen Versammlung, gleichsam einer Vertretung ganz Deutschland's. Denselben ist mindestens Stoff zum Nachdenken gegeben. Und dieses Nachdenken: es wird, es muß, mindestens bei einer Anzahl, fruchtbringend wirken.« »Wir haben uns ermannt! Von nun an werden wir unsren Verfolgern Aug' in Auge gegenüberstehn. Wir halten ihnen Stand. Wir wollen nicht länger verfolgt sein! Wir wollen uns nicht mehr verfolgen lassen. Wir wollen nicht!«[41]

Einige seiner Werke sorgen auch in den USA für Furore und bilden auch in der Folgezeit ihren Niederschlag in Monographien von J. H. Mackay, K. M. Kertbeny und beim Vater der amerikanischen homophilen Literatur E. B. Stefenson.[42] Neben dieser literargeschichtlichen Nachhaltigkeit seiner Schriften stehen seine Gedichte, mit denen er sich 1875 an die Öffentlichkeit wendet.[43] Er ediert »Auf Bienchens Flügeln«[44] und »Apicula Latina« sowie weitere Kurzgeschichten. In ihnen beweint er einen zerstörten, einen verlorenen Ort der Urninge.

40 Wertvolle Anregungen finden sich zu diesem Thema bei W. Setz (Hg.), Karl Heinrich Ulrichs. München 29. August 1867. In: K. H. Ulrichs, Gladius furens. Das Naturräthsel der Urningsliebe und der Irrthum als Gesetzgeber. Eine Provocation an den deutschen Juristentag, Kassel 1868, 116. In einer Neuausgabe zusammengestellt vom Forum Homosexualität und Geschichte München e.V., Splitter 1. Materialien zur Geschichte der Homosexuellen in München und Bayern, München 2000, 1-20.

41 K. H. Ulrichs, Gladius furens, 1 f., 13 f.

42 Impulse dazu verdankt der Autor dem Referat am 28.08.2000 von Dr. Michael Lombardi-Nash (Jacksonville, USA) zu dem Thema »Karl Heinrich Ulrichs und Amerika« im Cafe Regenbogen der Münchner AIDS-Hilfe, Lindwurmstr. 71, München.

43 Zu den folgenden Ausführungen rekurriert der Autor auf das Referat vom 27.07.2000 von Dr. Dirck Linck (Hannover) mit dem Thema »Die Literatur und die Außenseiter - Die Außenseiter und die Literatur« im Cafe Regenbogen der Münchner AIDS-Hilfe, Lindwurmstr. 71, München.

44 K. H. Ulrichs, Auf Bienchens Flügeln/Apicula Latina u.a, Stuttgart 1873 f. In: Ders., Matrosengeschichten und Gedichte. Ein Lesebuch, zusammengestellt v. W. Setz, Berlin 1998, 11-148.

Dabei kommunizieren seine Verse anders als der gesellschaftliche Diskurs. Die Verse drücken einen Mangel aus, Konkretionen einer zerstörten Heimat. Aber gerade die Zerstörung (als Resultat gesellschaftlich-verankerter Homophobie) bildet die Voraussetzung des Gedichts. Die subversive Kraft drückt sich im Mangel aus. Dem Mangel abzuhelfen, ist nicht der ästhetische Gegenstand eines Poems, sondern bleibt ein gesellschaftliches Postulat. Im Gedicht »Antinous« vom 8. Dezember 1863 wird an Mangel und Sehnsucht erinnert, so in den Schlussversen:[45]

»Als des jammernden Herz unsägliches Wehe verzehrte,
Schufen, jetzt sich erbarmend, an Uranos blauen Gefilden,
Neben dem weißen Strom, der durch die Welten sich windet,
Ihm zum Trost ein Gestirn, ›Antinous‹ heißt es, die Götter.
Daß, wenn Gemmen und Tempel zerstört und Bilder von Marmor,
Die die trauernde Liebe dem Liebling klagend errichtet,
Noch sein strahlendes Bild von des Himmels Höhen herabschaut:
Unsrem Geschlecht eine Sprache, die, einstige Wonne verkündend,
Sehnsucht lindert und weckt, uranischer Liebe ein Zeugniß,
Bis die Erde vergeht und bis die Gestirne erbleichen.«

Bis ans Ende der Geschichte erinnert der Stern an die einstige Wonne der mannmännlichen Liebe. Ein vorhandener Mangel wird empfunden; es fehlt etwas, das der Ergänzung bedarf! Es bleiben Wünsche in der Kunst übrig: das Unverfügbare. Aus der Not, nicht aus der Neigung, entstehen diese Gedichte. Ulrichs möchte sich mit dem »Anderen«austauschen, was bleibt ist Dichtung als sekundäre Rede. Dabei erweisen sich die sprachlichen Parameter als Maßstäbe der heterosexuellen (dionischen) Majorität. Solche Rhetorik deutet er als »Fremdsprache«.[46] Daher spricht er ›dilettantisch‹ in abgründig-aktuellen Abhandlungen von seinen existentiellen Erfahrungen. Die Fachwissenschaftler seiner Zeit nehmen ihn keineswegs ernst. Die Zerstörungskraft des gesellschaftlichen Prozesses erweist sich in der Marginalisierung der Unterdrückung von Homosexuellen und deren literarischen Expressionen.

Hingegen schlägt das heutige Literaturpendel in die andere Richtung aus - ein Problem jeglicher nachholender Entwicklung: Forciert werden neue, juristische, politische Formen, welche noch erfunden und entwickelt werden sollen. Es besteht die Tendenz, die Kunst zu disziplinieren im Sinne von mehr Anpassung und Konformität. Dazu gesellt sich eine Affinität zur Selbstverklärung; Unverständlichkeit in den Texten wird agitativ bekämpft. Solche nachfolgende Entwicklung ebnet alles ein, nivelliert und generalisiert. Schwule Leser haben ein Unglücks-

45 K. H. Ulrichs, Ara spei. Moralphilosophische und socialphilosophische Studien über urnische Liebe. Fünfte Schrift, Leipzig 1865, 93.

46 Vgl. K. H. Ulrichs, Inclusa. Anthropologische Studien über mannmännliche Geschlechtsliebe. Zweite Schrift über mannmännliche Liebe, Leipzig 1864.

verbot über die Literatur verhängt. Soweit und darüber hinaus erklären sich diese Phänomene als Ergebnis einer nach wie vor allgegenwärtigen Homophobie. Hinzu tritt der Versuch der Abweisung der Weiblichkeit in der gegenwärtigen Homosexuellen-Kultur: ›Tunten zwecklos‹. Der Schwule imitiert das Verhalten seiner Verächter, er schätzt das Weibliche gering und auch die eigenen femininen Anteile. Das ›Eigene‹ erfährt kein Ansehen - eine Erfahrung der Außenseiter überall rund um den Globus. Der Homosexuelle macht sich vorzeigbar, männliche Typologisierung sedimentiert sich in der Schwulenliteratur.

Eine eigene Haltung zum mannmännlichen, urnischen Begehren etabliert Karl Heinrich Ulrichs. Er wandelt das eigene Selbst- und So-Sein in Sinn um, thematisiert das Faszinosum der homosexuellen Weiblichkeit, indem er den Hermaphroditen als das Urbild des Menschen näher erläutert, wertet positiv und selbstbewusst die vielgestaltige Form des Urnings, erkennt in den Ursprungsmythen eine Verhinderung von einstmals glücklichem Leben, hält die Sehnsucht nach dem ›anderen‹ Leben wach, integriert die notierten Widersprüche und nimmt das Kunstwerk als das ›Andere‹ für notwendig und berechtigt wahr. Die Autonomie seines Kunstwerks versteht sich als formgewordene Sehnsucht, als Kraft der Ermöglichung. Im Gedicht »Was ich mir wähle. Ein Glaubensbekenntniß« verdeutlichen sich die vorgetragenen Gedanken:[47]

»Ich auch glaubte dereinst an der Gottheit Arm und Vergeltung.
Süßer Betrug. Rechtlos, so will es ein düstres Verhängniß,
Siegt die Gewalt. Wo sind Zeus' rächende Blitze? Des Schicksals
Mächte verriethen das Recht. In die Winde verhallen die Seufzer.
Harre du nicht. Laß flammen das Herz. Zorn lindre den Zorn dir.
Schließe dich an der Gewalt. Keck spanne dich vorn an den Wagen
Jedes Triumphs; und bequem lustwandelst du unter dem Monde.
Nenne Gewalt ›Fortschritt‹, ›freisinnig‹ die harte Gewaltthat;
Höhne das Recht und belächle das Wort der veralteten Treue;
Spotte du über den Schmerz, den blutende Herzen empfinden.
Schreckt abseits von der Bahn, da du gehst, dir plötzlich ein Ächzen
Oder ein Seufzen das Ohr, dann ahme du nach den Gestalten,
welche ein Künstler erschuf aus Marmorblöcken von Paros.
Mich durchfröstelt der Sieg der Gewalt und der eisernen Schwerter
Über das Recht. Kalt wend ich mich ab von der Fahne des Siegers.
Was ich mir wähle? Den Platz an der Seite der niedergedrückten,
Dich, o Gefühl für Recht, und die Thräne des süßen Erbarmens.«

47 K. H. Ulrichs, Auf Bienchens Flügeln, Stuttgart 6./12. November 1873, 52 f.

Nach seinem Ausscheiden Ende des Jahres 1854 aus dem ›öffentlichen Dienst‹ als Amtsassessor im Königreich Hannover, wegen ›Erregung öffentlichen Ärgernisses‹, folgen Jahre der Wanderschaft mit längeren Aufenthalten in Frankfurt, Würzburg und Stuttgart. Zu einem gesicherten Einkommen bringt Ulrichs es nicht mehr. 1880 verlässt er Deutschland und verbringt die letzten fünfzehn Jahre seines Lebens in Italien. Nach einigen Jahren in Neapel zieht Ulrichs wegen des Klimas nach Aquila in den Abruzzen. ›Exul et pauper‹, im Exil und arm, so sein Grabstein auf dem Friedhof von Aquila degli Abruzzi, lebt er fortan. Es wird still um ihn und auch die Exilserfahrung bleibt ihm keineswegs erspart. Karl Heinrich Ulrichs stirbt am 14. Juli 1895. Sein Grab befindet sich neben der Familien-Grabkapelle seines Förderers, des Marchese Niccolo Persichetti. Magnus Hirschfeld veröffentlicht 1898 eine Neuausgabe der ›Forschungen über das Räthsel der mannmänlichen Liebe‹. Sein Vorwort schließt mit der Sentenz: »Wenn einst die Nachwelt die Urningsverfolgungen in jenes traurige Kapitel eingereiht haben wird, in welchem die übrigen Verfolgungen andersgläubiger und andersgearteter Mitmenschen verzeichnet sind, - und dass das kommen wird, ist über jeden Zweifel erhaben - dann wird der Name Karl Heinrich Ulrichs unvergessen dastehen als einer der ersten und edelsten, die in diesem Felde der Wahrheit und Nächstenliebe zu ihrem Recht zu verhelfen, mit Mut und Kraft bemüht gewesen sind.«[48]

Martin Hüttinger, Dipl. Theol., ist Lehrer im Raum München. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt: »Fingerzeige ohne Zeigefinger« in Heft 2/2000; in der Offenen Werkstatt dieses Heftes findet sich »Ikonographie und Ikonoklasmus«. Korrespondenz über die Herausgeber-/Bestelladresse (siehe Impressum).

48 Zitiert nach: W. Setz, Karl Heinrich Ulrichs zum 175. Geburtstag, 12 f.

Albert Knoll

»Ich war nicht immer Herr über meine Gefühle«

Ein Geistlicher in den Fängen der Gestapo

DER KAMPF Karl Heinrich Ulrichs gegen die Einführung des § 175 StGB war vergeblich, vielmehr steigerte sich die Schwulenverfolgung im Dritten Reich ins Unermessliche und überzog die Homosexuellen mit einem Geflecht staatlicher Repression. Die übrig gebliebenen Akten liefern Aussagen, Ausflüchte und Auswege der in den Kreis der Sonderermittlungen gezogenen Männer.

Letzter Ausweg Selbstmord

Am Montag, den 25. November 1940 beging Gebhard B. in seiner Zelle im Augsburger Gerichtsgefängnis Selbstmord.[1] Der 63jährige hatte sich erhängt. Morgens um 6.30 Uhr hatte ihn der Wärter entdeckt. Der Gefängnisvorstand meldete: »B. hat in seiner Einzelhaftzelle von seinem Betttuch der Länge nach zwei Streifen von zirka sechs cm Breite abgerissen, die beiden Stücke zusammengeknüpft und am mittleren Querstab der Fenstervergitterung seines Haftraumes unter Zuhilfenahme seines Handtuches befestigt. Beim Betreten der Zelle wurde B. mit der Schlinge um den Hals und einem Stück Leinwand im Mund, den Rosenkranz um die linke Hand gewickelt, unterhalb des Zellenfensters, das sich zirka zwei m über dem Zellenboden befindet, hängend und anscheinend tot aufgefunden. Der schwere Körper war leicht in die Kniee gesunken.« Der Körper war bereits erkaltet. Die Zeichen waren eindeutig und auf dem Leichenschauschein wurde »Selbstmord durch Erhängen« eingetragen. Nachdrücklich vermerkte der Vorsteher, daß kein Fremdverschulden, insbesondere der Aufsichtsbeamten, vorliege. Am Sonntag Morgen habe B. noch beim Gottesdienst teilgenommen. Auch wurde nachts beim Zellenrundgang kein verdächtiges Geräusch bemerkt. In seiner Meldung fuhr er fort: »B. ... hat während seiner langen Verwahrung in hiesiger Anstalt keinerlei Gemütsbewegung oder gar Gefahr für Selbstmord erkennen lassen. Er war, wie ich bei der am Freitag stattgefundenen Zellenkontrolle beobachten konnte, in letzter Zeit innerlich etwas erregter als früher und klagte über schlechten Schlaf, was bei der Nähe des bevorstehenden Termins beim Sondergericht begreiflich erschien.« Noch am gleichen Vormittag wurde die Leiche zum Augsburger Westfriedhof fortgeschafft.

1 Staatsarchiv München, Sign.: Staatsanwaltschaft 9601. Alle Zitate, soweit nicht anders angegeben, sind dieser Akte entnommen.

Drei Tage später, am Donnerstag, den 28. November 1940 um 8.30 Uhr sollte die Hauptverhandlung im Justizgebäude in Augsburg beginnen. Der Vorwurf in der Anklageschrift gegen B. lautete »als gefährlicher Gewohnheitsverbrecher durch 16 selbsttätige, teilweise fortgesetzte Handlungen als Mann mit einem anderen Mann Unzucht getrieben zu haben.« Damit lag ein eindeutiger Verstoß gegen § 175 des Reichsstrafgesetzbuches (RStGB) vor. B. wäre mit Sicherheit zu einer mehrjährigen Gefängnisstrafe verurteilt worden. Oft war die Strafe mit einem jahrelangen Ehrverlust verbunden. Nach einem Runderlass Heinrich Himmlers an die Kripo vom 12. Juli 1940 sollten im Rahmen der »Vorbeugenden Verbrechensbekämpfung« »in Zukunft alle Homosexuellen, die mehr als einen Partner verführt haben, nach ihrer Entlassung aus dem Gefängnis in Vorbeugungshaft zu nehmen« sein.[2] Das bedeutete Konzentrationslager statt Freiheit. Einige von B.s Freunden mussten diesen Leidensweg durch mehrere KZ´s durchlaufen. Angesichts dieser Zukunftsaussicht zog B. es vor, das Betttuch zu nehmen.

Gebhard B. war Domvikar, Geistlicher Rat und Siegelamtskassier im Generalvikariat Augsburg. Er verhielt sich sexualaktiv und hatte seinen Aktionskreis um neue Partner kennenzulernen sowohl in Augsburg als auch auf Salzburg, München und andere Orte ausgedehnt. Die klassischen Plätze des Kennenlernens waren Toiletten, Parks, einschlägig bekannte öffentliche Einrichtungen wie Bahnhöfe sowie Badeanstalten. Ein solches Dampfbad war in Augsburg seine Anlaufstelle ebenso wie die Gegend um den Gesundbrunnen und den Hauptbahnhof.

Der Freund

Mit 18 Jahren war sich B. seiner sexuellen Vorliebe bewusst, wagte es aber nicht, sie auszuleben. Erst mit 30 Jahren bot sich ihm die erste Gelegenheit. Als er beruflich häufig im Südwesten unterwegs war, traf er am Bodensee einen Mann, mit dem er schwulen Sex hatte. »In der Folgezeit habe ich mich beherrscht, so gut ich konnte, jedoch war ich nicht immer Herr über meine Gefühle, sodaß ich im Laufe der Jahre mit einer Reihe von Männern, die mir teilweise nicht einmal bekannt sind, widernatürliche Unzucht getrieben habe. Meist bestanden die Handlungen in gegenseitiger Onanie«, so der Geistliche in dem vom Gestapobeamten aufgezeichneten Aussageprotokoll.

Er hatte zu dem Augsburger Martin Ki., den er bereits 1916 kennengelernt hatte und der in seiner Nähe wohnte, enge Kontakte. Mit Martin verband ihn über die Jahre ein unauflösliches Freundschaftsband. »Ki. gefiel mir, weil er einen Bart hat und auch hinsichtlich seines Alters mein Typ ist«, gab B. freimütig zu. Zu Anfang trafen sie sich alle 14 Tage, später noch alle vier bis sechs Wochen zum Sex. Später, Mitte der 30er Jahre, als beide schon an die 60 Jahre alt waren und Ki. – fünf Jahre älter als sein Freund – kränkelte, reduzierten sie ihre Sexualkontakte.

2 Günter Grau (Hrsg.), Homosexualität in der NS-Zeit, Frankfurt a. M. 1993, S. 311; siehe auch Burkhard Jellonek, Homosexuelle unter dem Hakenkreuz, Paderborn 1990, S. 139.

»Wie schon gesagt, liebte ich Ki. und war deshalb auch der Veranlasser zu den Unzuchtshandlungen. Der Wunsch nach Befriedigung mit einem Manne rang sich bei mir trotz starker Bekämpfung immer und immer wieder durch, sodaß ich diesem Trieb machtlos gegenüberstand.« Der Abstand von fünf Jahren zum letzten Sexualkontakt verschonte den fast 70jährigen Ki. vor der Inhaftierung. Seinen geistlichen Freund rettete es nicht.

Der Freundeskreis

Wenn er auch bei den Aussagen den Eindruck zu erwecken versuchte, als sei er im ständigen Kampf mit der Unterdrückung seiner Sexualität gewesen, so zeigt sich doch, dass B. ein sehr kontaktfreudiger Mann mit einem großen Bekanntenkreis war. In München lernte er den aus der Oberpfalz stammenden Georg Kr. kennen, der sein enger Freund wurde. Kr., ein verwitweter pensionierter Bankangestellter, den es häufig in die Landeshauptstadt zog, war seit der Jahrhundertwende in München aktiv und konnte hier Bekanntschaften mit Schwulen aus dem gesamten Reichsgebiet schließen. »Hierzu möchte ich bemerken, daß die Personen vom Stammtisch Cafe Kaiserhof in München sich alle mit homosexuellen Gesprächen unterhielten. Diese haben immer die Vornamen gesagt, jedoch weiß ich heute auch diese nicht mehr«, so Kr. bei der Vernehmung. Über Kr. gelangte der Domvikar in den Zirkel vom Cafe Kaiserhof und lernte einen jungen Kaufmännischen Angestellten aus München, Walter von W. kennen. Bei einem Besuch auf dem Oktoberfest 1936 nahm B. den Angestellten mit aufs Hotelzimmer und es scheint eine kleine Liebelei entstanden zu sein: »Dort habe ich mit von W. gegenseitige Onanie getrieben. Anschließend kam dann von W. häufig besuchsweise zu mir nach Augsburg. Zu Unzuchtshandlungen zwischen uns beiden ist es aber nie mehr gekommen.« Doch auch der Angestellte wurde festgenommen und musste Auskunft über seine Sexualpartner, den Zeitraum und die Häufigkeit der Sexualkontakte machen und dabei detailliert schildern, zu welchen sexuellen Handlungen es gekommen ist. Die entsprechenden Stellen finden sich heute im Akt mit rotem oder blauem Buntstift unterstrichen.

Immer wieder fuhr B. nach Salzburg. Dort hatte er 1919 Aufnahme in dem Kreis um Johann Nepomuk Freiherr von Stutterheim gefunden. Stutterheim hatte in der Hubert-Sattler-Gasse bis zu seinem Tod im Jahr 1935 eine Art Fremdenpension geführt. In der Vernehmungsakte heißt es, dass er »eine sogenannte Zentrale eines außergewöhnlich großen Kreises von Homosexuellen leitete. Die Tätigkeit dieser Zentrale war so, daß sich vor Beginn einer Reise Homosexuelle an Stutterheim wandten und dieser dann ihnen in den jeweils von der Reise berührten Städte wohnhafte Homosexuelle nannte.« Nach Stutterheims Tod musste das Haus aufgegeben werden, doch führte sein Diener, Anton V., die Vermittlung weiter. Zu V. behielt der Domvikar einen engen Kontakt, beide waren sich wohl sympathisch. V. musste bei der Vernehmung zugeben, an B. immer wieder Männer vermittelt und diese nach Augsburg geschickt zu haben. Auch gegen V. wurde ein Verfahren durchgeführt und eineinhalb Jahre nach der Festnahme wurde

er in das KZ Dachau überführt und hat dort nach über dreijähriger Haft als 56jähriger die Befreiung durch die US-Truppen erlebt.

Ein weiterer Kreis von Freunden, die sich regelmäßig trafen, bestand im Augsburg der 30er Jahre. Die Zentralfigur dieses »Gesellschaftskreises« war Anton Ko., dem es immer wieder gelang, neue Männer anzusprechen und sie dem Kreis zuzuführen. Auch Ko. wurde festgenommen, verbrachte ein Jahr wahrscheinlich in Polizeihaft, bis er im Mai 1941 in das KZ Dachau gebracht wurde. Von dort wurde er sechs Wochen später nach Buchenwald überführt und kehrte über Natzweiler im August 1942 wieder nach Dachau zurück. Nach fast vierjähriger Haft wurde er am 29. April 1945 befreit. Sein Verfahren wurde von dem B.s abgetrennt und die Gerichtsakte ist bislang noch nicht gefunden, so dass die Informationen über seine Person nur gering sind. Seit wann dieser Freundeskreis in Augsburg existierte und ob es noch weitere Dokumente zu ihm gibt, wird die Forschung erweisen. Ein abruptes Ende jedoch fand der »Gesellschaftskreis« am Donnerstag, den 25. April 1940, als ein aktives Mitglied, der 64jährige verheiratete Wagner Jakob S. festgenommen wurde. Zu S. hatte der Domvikar ein gespaltenes Verhältnis, das wohl von sexueller Abhängigkeit geprägt war. Sie hatten sich zehn Jahre zuvor kennengelernt und eine spannungsreiche Beziehung durchlebt, die stets von der Forderung des Wagners nach finanzieller Unterstützung geprägt war. S., der von der Arbeitslosigkeit der 30er Jahre betroffen war, gab zu Protokoll, von B. für jeden Verkehr zwei bis fünf Reichsmark erhalten zu haben, öfters auch mal zwanzig Mark. Bei jedem Wirtshausbesuch musste der Geistliche die Zeche zahlen. Zu B.s Freund brach S. die Beziehung rasch ab, »weil ich von Ki. nichts bekam«. Zwei Tage vor S.s Festnahme trafen sich die Freunde ein letztes Mal: »Der letzte gleichgeschlechtliche Verkehr zwischen S. und mir fand am Dienstag, den 23.4.1940 statt.« B. gab zu Protokoll, dass sie zu dritt mit Ki. im Theater waren. »Nach Schluß der Vorstellung begleitete mich S. heim und haben wir uns wiederum in meinem Hausgang in der bereits geschilderten Weise befriedigt. ... Ich meidete ein Zusammensein mit ihm schon deshalb, weil ich und auch meine Freunde der Ansicht waren, daß wir durch S. noch einmal aufkommen würden.« Auf welche Weise S. »aufkam« wissen wir nicht. Er hat bei der Vernehmung jedenfalls B.s Namen genannt. Der Geistliche wurde Tags drauf verhaftet.

Vernehmungsprotokoll

B. verhielt sich bei der Vernehmung – wie es im Nazi-Jargon hieß – »kooperativ«, das heißt, er war wohl in einer Weise eingeschüchtert worden, dass er nicht die Aussage zu verweigern wagte. Dem zwanzigseitigen Protokoll der Augsburger Gestapo vom 2. September 1940 ist zu entnehmen, dass ihm von den Vernehmungsbeamten die Namen von fünfzehn Sexualpartnern entlockt wurden. Weitere Sexualkontakte gab B. zu, konnte sich aber nicht mehr an die Namen erinnern. Er gab zu Protokoll: »In den letzten fünf Jahren bin ich etwa alle viertel Jahre nach München gefahren, um mich dort mit Männern zu befriedigen.

Feste Freundschaften hatte ich außer mit Walter von W. in München nicht. Es waren immer fremde Männer, die ich auf meinen Streifgängen in den verschiedenen Stadtteilen kennenlernte. Die Handlungen fanden immer im Freien statt und bestanden in gegenseitiger Onanie. In manchen Fällen, wo ich sah, daß es sich um dürftige Personen handelte, gab ich den Leuten für ihre Bereitwilligkeit einige Mark oder zahlte ihnen eine Maß Bier. Es dürfte in den letzten fünf Jahren etwa zwanzig Mal gewesen sein, daß ich mich in München auf die geschilderte Art mit unbekannten Männern befriedigt habe.«

B.s Sexualkontakte lagen bis zu dreißig Jahre zurück. Alle Namen, auch die der lange zurückliegenden Kontakte wurden notiert. Die genannten Männer wurden ermittelt und mussten sich ebenfalls vor den Augsburger bzw. Münchner Verfolgungsbehörden verantworten.[3] B.s Aussagebereitschaft, von der er sich vielleicht mildernde Umstände erhoffte, zog eine ganze Reihe von Homosexuellen aus München, Salzburg und Augsburg in das Ermittlungsnetz der Gestapo. Es war ihr Ziel, schwule Freundschaftsbünde auszuheben und zu verhaften. Darüberhinaus war den Beamten auch die Nennung der Treffpunkte wichtig. Neben dem Augsburger Dampfbad wurde festgestellt, dass B. an »öffentlichen Pissoirs und an sonstigen Sammelplätzen der Homosexuellen sich seine Partner suchte und sich mit ihnen im Freien befriedigte«. Darunter waren in München das Pissoir an der Nußbaumstraße und am Stachus, das Cafe Kaiserhof oder das Hotel Krone in Schwabing. Alle Personen, zu denen sich ein Sexualkontakt innerhalb der Verjährungsfrist von fünf Jahren nachweisen ließ, wurden in polizeiliche Untersuchungshaft genommen. Von 13 namentlich bekannten Personen blieben fünf zusammen mit B. im Gerichtsgefängnis Augsburg in Untersuchungshaft, zwei weitere kamen in München und Salzburg in Haft. Einer von ihnen, der aus Salzburg stammende Anton V. wurde wie oben beschrieben in das KZ Dachau eingewiesen.

Verteidigung

Die Verteidiger des Domvikars, die Anwälte Reisert aus Augsburg versuchten noch am 23. November 1940, also zwei Tage vor B.s Selbstmord, mit Hilfe des Landgerichtsarztes eine Einweisung in eine öffentliche Heil- und Pflegeanstalt zu erreichen. Sie brachten vor, dass aufgrund der familiären Vorbelastung verminderte Schuldfähigkeit vorliege. »Aus der Familiengeschichte geht nun eindeutig hervor, daß der Angeschuldigte in der Tat offensichtlich aus einer schwer belasteten Familie stammt – ein Umstand, der den Verdacht dringend nahelegt, daß er selbst geisteskrank ... mindestens aber vermindert zurechnungsfähig ... ist.« Einige

3 Anhand der Aktenlage lässt sich nicht ausmachen, ob die Ermittlungen in München und Salzburg von der jeweiligen Gestapo oder Kripo vorgenommen wurden. Aufgrund der dünnen Aktenlage ist es bislang noch nicht gelungen, die Zuständigkeiten zu analysieren und die Existenz eines Sonderermittlungskommandos zur Verfolgung der »Widernatürlichen Unzucht« in München nachzuweisen. Siehe dazu auch Stephan Heiss, München: Polizei und schwule Subkulturen 1919 – 1944 in: Comparativ, 1999 Heft 1, S. 68f.

Selbstmorde waren in der Familie vorgekommen, in einem Fall eines entfernten Verwandten auch wegen Homosexualität. B.s Schwester war bereit, als Zeugin auszusagen.

Mit allen Mitteln wollten die Anwälte verhindern, dass weiterhin die Sicherungsverwahrung aufrechterhalten wurde. Sie argumentierten, mildernd müsse angerechnet werden, dass B.s Homosexualität eine angeborene ist, dass er einvernehmlichen Sex ausübte, also keine Verführungen vorlägen, dass er sich bei der Ausübung der Sexualität äußerst zurückgehalten habe und dass keine Jugendlichen unter 21 Jahren davon betroffen seien. Mit der Einweisung aufgrund verminderter Zurechnungsfähigkeit in eine Heilanstalt würde der selbe Zweck der Isolierung von der Gesellschaft erreicht werden, zumal »im Hinblick auf die erstmalige Verurteilung es eine ungewöhnliche Ausnahme darstellt, daß der Weg der Sicherungsverwahrung beschritten werden soll ... und diese insbesondere als die Maßnahme in Frage kommt, wenn das Gericht vor die Frage gestellt wird, ob es die Entmannung nach § 42a RStGB oder die Unterbringung in einer Heil- und Pflegeanstalt mit Rücksicht auf die verminderte Zurechnungsfähigkeit anordnen soll.« Es gab für B. keine Möglichkeit einem Strafverfahren zu entgehen, wohl sahen die Verteidiger aber die Chance, ihn vor dem Konzentrationslager zu bewahren, wenn er sich kastrieren ließe.[4] Doch zu einem gerichtsmedizinischen Gutachten kam es nicht mehr.

Der Verführer

Die Angeklagten stritten in aller Regel ab, aktiv am Geschehen beteiligt gewesen zu sein, sie versuchten dem Gericht glaubhaft zu machen, dass sie als Opfer und Verführte nur geringe Schuld auf sich geladen hätten. Diese Taktik lässt sich durch die Vernehmungsprotokolle verfolgen, dürfte aber keinen Erfolg gehabt haben. Der Domvikar äußerte sich zu seiner schwierigen Beziehung mit dem Wagner S.: »Ich habe S. zu den zwischen uns vorgefallenen Unsittlichkeiten nicht verführt. Es war im Gegenteil so, daß sich dieser an mich heranmachte, weil er immer etwas von mir haben wollte.« Dessen Entgegnung: »Wenn ich gefragt werde, warum ich mit B. die Unzuchtshandlungen getrieben habe, so muß ich sagen, daß ich dies nur tat, weil ich von B. immer entlohnt wurde.« Auch andere Bekannte gaben vor, von B. verführt worden zu sein. Selbst sein langjähriger Freund Martin Ki. versuchte seinen Kopf mit einer Verführungszuweisung aus der Schlinge zu ziehen, indem er B. den aktiven Teil bei den sexuellen Kontakten zuschob und sich dann in abenteuerliche Argumentationen verstrickte: »Er war es, der mich immer zu den gleichgeschlechtlichen Handlungen veranlaßte, mich abküßte und dadurch

4 Nach einem Erlass des Reichskriminalpolizeiamtes vom 23. September 1940 wurde festgelegt, von der »Anordnung polizeilicher Vorbeugungshaft« bei Homosexuellen, die »mehr als einen Partner verführt haben, jedoch entmannt sind, ist abzusehen, wenn nach ärztlicher Begutachtung der Geschlechtstrieb bereits vollkommen abgeklungen und ein Rückfall in homosexuelle Verfehlungen nicht zu befürchten ist.« Siehe Günter Grau, Homosexualität in der NS-Zeit, Frankfurt a. M. 1993, S. 312.

in große geschlechtliche Erregung brachte. Ich hatte bei diesen Handlungen keinen geschlechtlichen Genuß und habe mich B. willenlos hingegeben, weil ich seine leidenschaftliche Veranlagung kannte und deshalb dachte, daß es besser wäre, wenn ich mich mit ihm einlasse, um dadurch zu verhindern, daß sich B. an andere Männer heranmache, die eventuell sein Unglück sein könnten.«

Die teilweise absurden Schuldzuweisungen und Abwiegelungen des »Tathergangs« brachten die Vernehmungsbeamten nicht von ihrem Ermittlungsziel ab. Unbeeindruckt wurde in der Anklageschrift gegen den Domvikar formuliert: »Bei dem Beschuldigten handelt es sich um einen gefährlichen Gewohnheitsverbrecher, dessen Sicherungsverwahrung die öffentliche Sicherheit erfordert. ... soweit er die Taten abzuschwächen sucht, wird er durch die Zeugen überführt werden.«

Der Augsburger Gestapobeamte Söding hatte das Ziel vor Augen, B. als Triebtäter darzustellen und ihn – wie es im Nazi-Jargon hieß – unschädlich zu machen. In der Zusammenfassung des Aussageprotokolls formulierte er: »Bei B. handelt es sich um einen ausgeprägten, von Geburt an veranlagten Homosexuellen, der das Gift der Homosexualität in einen großen Männerkreis der bisher unbescholten war, trug. Mit Vorliebe hatte er ältere Männer mit Bärten, die zumeist auch noch Familienväter waren. Zunächst versuchte er immer das Vertrauen der Männer zu gewinnen, um sie dann aber durch Verführung für sein gemeines Treiben gefügig zu machen. Es hat sich gezeigt, daß er durch diese verwerfliche Handlungsweise eine große Zahl von Familien unglücklich gemacht hat, weil nun jetzt die Familienväter unter Anklage wegen widernatürlicher Unzucht stehen und andererseits die Verführung dieser Männer soweit fortgeschritten ist, daß sie von dem Laster der Homosexualität kaum mehr lassen können.« Södings vernichtendes Urteil in der Haftverfügung vom 2. September 1940 lautete: »In Anbetracht seines Standes und der Ausgeprägtheit seiner homosexuellen Veranlagung ist gegen ihn in schärfster Weise zu verfahren, weil es sich bei ihm um einen Menschen handelt, der einmal durch seine Verführungskunst viele andere Männer auf die schiefe Bahn brachte und andererseits von dem Laster nicht mehr lassen kann. Gerade infolge seines hohen Bildungsgrades und in seiner Eigenschaft als Seelenhirte hätte er zumindest von der Verführung von Familienvätern Abstand nehmen müssen.« Damit war der Weg zur Hauptverhandlung geebnet. Drei Wochen später wurde der »Fall« an die Generalstaatsanwaltschaft München übergeben mit der Maßgabe der Behandlung vor einem Sondergericht, da die »Taten durch sein geistliches Kleid noch verabscheuungswürdiger erscheinen«.

Schlussbetrachtung

Aus einer Anzahl von Verfolgungsdokumenten fällt die Akte B. aufgrund des tödlichen Ausgangs auf. Sie ist kein typisches Beispiel. Eine aus über 2.000 analysierten Strafakten Homosexueller des Berliner Landgerichts erarbeitete Publikation zeigt erstmals eine Zusammenstellung von Suiziden und Suizidversuchen während der Untersuchungshaft.[5] Darin wird die Vernehmungspraxis von Gestapo und Polizei deutlich, welche enormen psychischen Druck auf die Inhaftierten ausgübte. »Da Homosexuelle von vornherein als Straftäter galten, wurden sie mit entsprechender Härte und Verachtung behandelt. Unschuldsvermutungen zu ihren Gunsten spielten für die Vernehmungsbeamten kaum eine Rolle. ... Jeder einzelne der beschuldigten Männer mußte auf sich allein gestellt in den Vernehmungen entscheiden, auf welche Weise er den drohenden Verlust seiner Lebensgrundlagen von sich abwenden könnte.«[6] Über B.s Gedanken, die ihn zu seinem letzten Schritt geführt haben, kann man nur spekulieren. Über die Jahrhunderte hatte die Kirche Homosexuelle ausgegrenzt, sie verfolgt und sie dem Scheiterhaufen zugeführt.

Mit Sicherheit hatte er es peinlich vermieden, dass die Kirche auch nur den leisesten Verdacht über sein Sexualverhalten schöpfte. Auf eine wie auch immer geartete Unterstützung konnte er von seiten des Augsburger Bistums nicht rechnen. Die von den Nationalsozialisten mit breiter Öffentlichkeitswirkung betriebenen Klosterprozesse[7] der Jahre 1935 – 1937 hatten die Kirche zudem in eine Defensivhaltung gebracht, aus der heraus ein rettendes Eingreifen für ihre Schützlinge nicht mehr denkbar war. B., der als Vikar in einer anerkannten gesellschaftlichen Position gestanden hat, hatte die engsten Freunde mit in die Verfolgung hineingezogen. Mit dem Stigma einer Verurteilung wegen »widernatürlicher Unzucht« wollte er nicht weiterleben.

Albert Knoll, M.A., ist Historiker und arbeitet als Archivar an der KZ-Gedenkstätte Dachau. Sein letzter Artikel »Ein System steht zur Anklage« für die WERKSTATT erschien in Heft 4/1999. Korrespondenzadresse: Baumstraße 1, D-80469 München.

5 Gabriele Roßbach, Sie sahen das Zwecklose ihres Leugnens ein. Verhöre bei Gestapo und Kripo; in: Andreas Pretzel und Gabriele Roßbach, Wegen der zu erwartenden hohen Strafe... Homosexuellenverfolgung in Berlin 1933 – 1945, Berlin 2000, S. 74ff. hier S. 90f.

6 ebd. S. 74 und 75.

7 Siehe hierzu: Albert Knoll, »Ein System steht zur Anklage«. Die Verfahren gegen Geistliche wegen Sittlichkeitsvergehen im Nationalsozialismus und die Reaktion der Kirche; in: Werkstatt Schwule Theologie, 6. Jg. (Heft 4/1999), S. 276ff., dort auch weiterführende Literatur.

Jonathan Sutter

Homophobie – äußere Erscheinung oder inneres Bewusstsein?!

DIE GESELLSCHAFTLICHE Situation als schwule Theologen bringt uns in ein Dilemma, aus dem wir nur schwer gestärkt herauskommen können. Wir erleben gerade eine Liberalisierung schwuler Lebensformen und die rechtliche Festschreibung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften, die für Schwule und Lesben ein größeres Selbstverständnis ihrer Lebensgestaltung ermöglicht. Vielleicht mag diese rechtliche Seite für manchen Aktivisten zu kurz greifen. Ich denke, sie bedeutet einen Schritt in die richtige Richtung und es wird weitere nach sich ziehen. Es besteht durchaus Hoffnung, dass dadurch Bewusstsein in Gesellschaft und auch Kirche positiv verändert wird.

Und dennoch finden wir uns in verschiedenen Lebensbereichen ausgegrenzt und beziehen nicht Stellung. Jeder hat dafür nachvollziehbare Gründe. Homophobie lässt sich noch in vielen Bereichen der Gesellschaft antreffen. Als katholischer Theologe weiß ich ein Lied davon zu singen. Vor allem in unseren Kirchen scheint dies ein vielschichtiges Phänomen mit vielen Facetten zu sein. Aber auch unsere eigene Homophobie lässt sich in unseren bewussten und unbewussten Persönlichkeitsebenen finden, uns selbst und auch anderen Schwulen gegenüber. Im Rahmen meiner Diplomarbeit habe ich mich mit diesem Thema auseinandergesetzt und versucht, eine Erklärung für das Phänomen zu finden. Aus dieser Arbeit hier nun einen überarbeiteten Auszug. Der Artikel erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern soll ein paar Gedanken anreißen. Vor allem werden Thesen der Psychoanalytikerin Thea Bauriedl aufgezeigt. Sie lebt in München und hat sich vor allem mit dem Thema Gewalt und Entstehung von Gewalt beschäftigt.

Unterdrückung – eine menschliche Verhaltensweise von Macht und Angst

Die Erfahrung der Geschichte in den verschiedenen Kulturbereichen[1] zeigt, dass bestimmte Minderheiten immer wieder von verschiedenen Gruppierungen innerhalb einer Gesellschaft für Missstände verantwortlich gemacht wurden oder als Projektionsflächen für beliebige Ängste missbraucht wurden und werden. Da macht auch die Kirche keine Ausnahme: z.B. werden Homosexuelle auch heute

1 Vgl. Helmut Blazek, Rosa Zeiten für rosa Liebe – Zur Geschichte der Homosexualität, Frankfurt/M. 1996.

noch für den Untergang abendländischer Moralvorstellung und für das Aushöhlen der christlichen Ehe von Mann und Frau verantwortlich gemacht.[2] Diese Sündenbockmentalität verhindert einerseits eine wichtige Auseinandersetzung mit der Erneuerung gesellschaftlicher Strukturen durch einen offenen Dialog, zum anderen wird das eigentliche Problem verdrängt, wie es gelingen kann, den anderen besser zu verstehen, um so zu einem gelingenden Miteinander zu kommen. Statt dessen wird das Anderssein der Minderheiten als Bedrohung gesehen. Dies fördert eine scharfe Abgrenzung nach Außen und führt dadurch zu einem Rückzug in die eigenen Sicherheiten seines Systems. Dieses Verhalten entlarvt letztendlich den Urheber der Unterdrückung in seinen existentiellen Ängsten, deren Ursache meist woanders liegen, vielleicht in der eigenen Unsicherheit und Minderwertigkeitsempfindung. Fremdes erzeugt Angst und eine einfache Reaktion ist es, diese Angst mit autoritärem Verhalten zu kaschieren. Häufig führt das Zusammenspiel von Macht und Angst dazu, andere auszugrenzen, sie zu schwächen, zu diffamieren. Letztendlich aber entpuppt sich auf diese Weise der vermeintlich Stärkere als der Schwächere. Denn dieser kann sich nur behaupten, indem er den anderen klein und schwach hält. Er gewinnt nur Macht über ihn, weil er so seine eigene Angst verdrängen kann. Wer selbstbewusst und in sich stark ist, braucht keine Angst vor dem ihm Fremden zu haben, er hat es nicht nötig, andere zu bekämpfen. Diese Spirale von Angst und Macht ist in gleicher Weise in zwischenmenschlichen Beziehungen erkennbar und sie ist innerhalb gesellschaftlicher Gruppierungen sichtbar. Erkennbar wird sie z.B. im Phänomen der Ausländerfeindlichkeit, in der ungleichen Behandlung Behinderter oder in den gewaltsamen Übergriffen gegenüber Homosexuellen.[3] Sie dient aber auch als Erklärungsmuster zwischen verschiedenen Systemen, wie dem System Kirche und dem System »Gay Community«. In ihrem Buch »Wege aus der Gewalt« zeigt Thea Bauriedl ein solches Erklärungsmuster auf. Sie beschreibt diesen Mechanismus zwischen Angst und Macht und verdeutlicht dies in der analytischen Betrachtung zwischenmenschlicher Beziehungsgeflechte:[4] »Wenn wir lernen, dass Feindbilder bei uns selber wie bei anderen Menschen not-gedrungen immer wieder entstehen, sobald unsere Angst in zwischenmenschlichen Konflikten zu groß wird, dann brauchen wir andere Menschen weniger zu entwerten oder anzugreifen, wenn sie im Zustand der (vielleicht auch verdrängten) Angst mit Entwertung oder feindseligen Phantasien reagieren.«[5] Es bleibt also immer auch zu fragen, aus welchem Grund eine Person, eine Gruppierung oder ein System jemanden unterdrückt. Und es ist wichtig festzustellen, dass dahinter ein Mechanismus steckt:

2 Vgl. Deutsche Tagespost 26.2.1994: »Kardinal Truijillo, der Präsident des päpstlichen Familienrates, nannte die Forderung des Straßburger Parlaments ein ›Attentat auf die Natur der Familie und der Ehe‹.«

3 Vgl. Udo Rauchfleisch, Schwule – Lesben – Bisexuelle. Lebensweisen, Vorurteile, Einsichten, Göttingen 1994, S.129.

4 Thea Bauriedl, Wege aus der Gewalt, S. 33 ff.

5 Thea Bauriedl, Wege aus der Gewalt, S. 19.

»Solche kollektiven Feindphantasien entwickeln sich vor allem in Gruppen, die lange Zeit keinen persönlichen Kontakt zur Außenwelt, zu ihren politischen Gegnern oder überhaupt zu Andersdenkenden aufgenommen haben.«[6]

Hier wird sichtbar, dass das Aufbauen eines Feindbildes, und dazu ist die Homophobie zu zählen, dazu dient, eigene Konfliktängste abzubauen und sie zu legitimieren. Jeder und jede hat die Tendenz, seine Außenwelt aufzuspalten in Gut und Böse, wobei die Projektion des Bösen auf den Fremden vollzogen wird, demgegenüber man selber als der Gute bestehen kann. Angst entsteht, individuell gesehen, durch eine schon in einem frühen Kindheitsstadium fehlerhaft entwickelte oder ganz fehlende Ich-Grenze. Aufgrund dieser kommt es bei der Begegnung mit dem Fremden zur Produktion von Feindbildern, die als Schutzmechanismus dienen.

Wenn ich dieses Erklärungsmuster auf das System Kirche übertrage, würde dies bedeuten, dass aus der nicht entwickelten Ich-Grenzziehung der Kirche, aus einem unzureichenden Selbstbewusstsein heraus Angst aufgebaut wird gegen das Fremde der Homosexualität; ein Feindbild wird aufgebaut. Schwule und Lesben werden als Bedrohung angesehen, die in die Kirche eindringen wollen und sie dadurch besetzen oder zerstören wollen. Je selbstbewusster der vermeintliche Gegner, desto größer die Angst. Doch hierin liegt gerade die Fehlinterpretation amtskirchlicher Sichtweisen, dass sie Homosexuelle als Bedrohung ansieht.

Doch Homophobie ist keineswegs ein äußeres Phänomen, das uns Schwulen lediglich von gesellschaftlichen und kirchlichen Gruppierungen entgegengebracht wird. Vielmehr lassen sich auch eigene homophobe Anteile festmachen, die nach ähnlichen Mustern ablaufen.

Auf die eigene Homophobie hin könnte das Erklärungsmuster von Thea Bauriedl gespiegelt werden. Dann nämlich würde unsere eigene Homophobie Ursache für eine fehlerhafte Ich-Grenzziehung. Und da für uns schwule Theologen die Kirche als Feindbild per excellence entworfen wird, wage ich einen Umkehrschluss. Die Kirche könnte dann sozusagen als Eindringling verstanden werden, die uns mit ihren (Sexual-)Normen besetzen möchte.

Für Thea Bauriedl liegt gerade in der Reaktion auf dieses Eindringen in die »Löcher« der fehlenden Ich-Grenze der Grund für die Entstehung von Feindbildern. Eine Reaktion sich vor solchem Eindringen zu schützen ist entweder das Aufbauen von Feindbildern oder sich besetzen zu lassen, nicht »zu Hause zu sein«, also gefühlsmäßig abzuschalten und fremdbestimmt zu sein. Beide Verhaltensmuster haben die selben Folgen, nämlich dass es nicht zu einer wirklichen Begegnung und zu einem Dialog kommen kann. Dieser Dialog jedenfalls wäre die Möglichkeit, auf beiden Seiten Ängste abzubauen und den anderen kennen zu lernen.[7] Welcher Ausweg zeigt sich aus diesem Dilemma? Vielleicht liegt gerade in der selbstkritischen Reflexion solcher Mechanismen die Chance, eine

6 Thea Bauriedl, Wege aus der Gewalt, S. 26.
7 Thea Bauriedl, Wege aus der Gewalt, S. 30.

selbstbewusstere Haltung einzunehmen und eigene homophobe Anteile zu erkennen, sich deutlicher vor Eindringlingen und Fremdbestimmung zu schützen, jedoch nicht mit der Entwicklung von Feindbildern, sondern mit Gelassenheit und Souveränität. Ich bin derjenige, der entscheidet wen und was er an sich heranlässt oder in sich eindringen lässt.

Minderheiten als Objekte des Mitleids

Es gibt eine andere, bei genauer Betrachtung ebenso wenig geeignete Art, Minderheiten zu begegnen. Sie kommt darin zum Ausdruck, dass Minderheiten zu Objekten des Mitleids degradiert werden. Es wird dabei übersehen, dass dadurch hierarchische Strukturen aufgebaut werden, die ein entsprechendes Machtverhältnis herstellen oder unterstreichen möchten. Diese Machtstrukturen sind nur wenig hilfreich, wenn es darum geht, den einzelnen zur Freiheit und Selbstbestimmung zu führen. Nur wenn Minderheiten auch in ihren gesamten Lebenswirklichkeiten gesehen werden, können sie ihren adäquaten Platz innerhalb der Gesellschaft einnehmen. Durch die Integration der Vielfältigkeit ihrer Mitglieder innerhalb eines Makrokosmos kann Gesellschaft derart gestaltet werden, dass sie nicht nur nach Mengenverhältnissen entscheidet, sondern auch ermöglicht, die jeweiligen Qualitäten und Fähigkeiten der einzelnen oder der Gruppe zu nutzen. Vielmehr steht die Frage im Vordergrund, in welcher Form alle Gruppierungen zu einem gelingenden Zusammenleben beitragen können, um den gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext attraktiver und lebendiger zu gestalten, ohne dabei ihre Identität zu verlieren.

Das Rollenverständnis von Mann und Frau und die notwendige Korrektur

Worin liegt das Wesen des Mannes oder das Wesen der Frau, will man sie nicht mit dem sich wandelnden gesellschaftlichen Kontext ihrer Geschlechterrollen verwechseln? Das Rollenverhalten von Mann und Frau, an denen Homosexuelle gemessen werden, das Schwule und Lesben logischerweise nicht erfüllen können und wollen, war in vielen Fällen der Grund von Unterdrückung homosexueller Menschen. Die Sichtweise von Mann und Frau ist durch die Jahrhunderte immer verbunden mit einem bestimmten Verhaltensmuster von Mann und Frau im kulturellen und gesellschaftlichen Kontext, das jedoch ständig einem Wandel unterzogen war.[8] Ein Beispiel für solche Vorstellungen sind z.B. die Verhaltensmuster »aktiv« und »passiv«, die entsprechend dem Mann bzw. der Frau zugeschrieben werden. Sie sagen im Grunde mehr über die Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern aus. Denn »aktiv« wird mit stark und »passiv« mit schwach in Verbindung gesetzt. Diese wurden und werden auch immer wieder auf Homosexuelle angewandt, die dann eher mit der weiblichen Zuordnung versehen werden und als schwach und weibisch bezeichnet werden.[9] Dabei zeigt die Er-

8 Vgl. Helmut Blazek, Rosa Zeiten für Rosa Liebe.
9 Vgl. Udo Rauchfleisch, Schwule – Lesben – Bisexuelle, S. 20.

scheinung matriarchaler Gesellschaftsformen, in denen Frauen die Herrschaft übernahmen und die Männer die untergeordnete Rolle zu übernehmen hatten, wie unzutreffend diese Zuordnungen sind.[10] Diese Klischees, um die es hier geht, die auch nicht auf heterosexuelle Menschen anwendbar sind, sind im Grunde Vorurteile, die den Menschen unfrei sein lassen. Sie sagen etwas über die Hintergründe von Macht und Einfluss aus, die immer wieder mit hinein spielen. Es geht um die Herrschaft über den anderen.[11] Und die Erfahrung zeigt, dass dies auch oder gerade im Sexuellen zum Ausdruck kommt. Wir leben in einer scheinbaren Umbruchsphase, in der die Rollen von Mann und Frau neu überdacht werden. Es ist die Sprache vom »Neuen Mann« oder von der »Selbstbewussten Frau« und dies meint im Grunde das Überdenken bestimmter Typisierungen. Dabei geht es um das Bewusstmachen männlich-weiblicher Klischees, die den Wesenszügen des Menschen nicht entsprechen müssen, sondern durch die Medien suggerierte Schablonen, die den Menschen in Schubladen zwängen. Dieses Bewusstmachen bzw. Sensibilisieren bietet die Möglichkeit, weiterzugehen und grundsätzlicher über die Bedeutung menschlicher Wesensarten nachzudenken und sich schließlich von den Zwängen eines Mann/Frau Rasters zu lösen. Sicherlich wird es immer irgendwelche Rollenverhalten und Unterscheidungen geben, die es ermöglichen sich zu identifizieren. Vielmehr sollten diese Unterscheidungsmerkmale nicht als Bewertungsgrundlage von gut oder schlecht benutzt werden.[12] Das bedeutet auch, die gesamte Bandbreite von Möglichkeiten männlicher und weiblicher Realitäten wahrzunehmen und deren Wert zu schätzen. Bislang wurde nur die heterosexuelle Variante menschlicher Wirklichkeit als Maß aller Dinge angesehen. Ist nicht vielmehr die Vorstellung, dass alle Menschen sowohl heterosexuelle als auch homosexuelle Anteile in sich vereinen,[13] eine wesentlich sympathischere? Wie in einer Skala kann diese Bandbreite verstanden werden. Die bislang radikale Aufteilung in den »normalen« oder guten Heterosexuellen und »unnormalen«, oder schlechten Homosexuellen hat zu Unterdrückung und Ausgrenzung der homosexuellen Minderheit geführt und so verhindert, den ganzen Menschen in seiner Vielfalt sexueller Präferenzen wahrzunehmen. Wenn Homosexualität als *eine* Möglichkeit unter vielen anderen selbständig erkannt wird, muss auch niemand Angst davor haben, eigene homosexuelle Anteile wahrzunehmen.[14] In diesem Zusammenhang möchte ich das Bild des Prismas einbringen. Es kann als Beispiel dienen, wie eine ganzheitliche Sichtweise menschliche Vielfältigkeit zum Ausdruck bringt, wenn sie in ihren Einzelheiten entfaltet und gestreut werden

10 Vgl. Ägypten, in: Emil Nack (Hg.), Bibliothek der alten Kulturen, Wien 1977.

11 Vgl. Thea Bauriedl, Wege aus der Gewalt, S. 53-83

12 Vgl. Rinse Reeling Brouwer, Die Erlösung unseres Leibes. Schwul-theologische Überlegungen wider natürliche Theologie. Wittingen 1995, S. 27.

13 Vgl. Martin Steinhäuser, Homosexualität als Schöpfungserfahrung. Stuttgart 1998, S. 102. Vgl. Alfred Kinsey, Das sexuelle Verhalten der Frau, Berlin 1953, und ders.: Das sexuelle Verhalten des Mannes, Frankfurt/M. 1955.

14 Vgl. Udo Rauchfleisch, Schwule – Lesben – Bisexuelle. S.163ff.: Ursachen der Diskriminierung: »Angst vor eigenen lesbischen und schwulen Zügen«.

und so helfen, den Menschen neu wahrzunehmen. Das Bild vom Prisma, durch das gebündeltes Licht in seine verschiedenen Spektralfarben aufgelöst wird, bildet die Farben des Regenbogens, der als Zeichen des Bundes zwischen Gott und den Menschen im Alten Testament als Bild dient. Heute wird die Regenbogenflagge als Symbol menschlicher Vielfalt vor allem in der »Gay Community« verwendet. Unterstützung in dieser Sichtweise finden wir bei Paulus, wenn er in seinem Brief an die Galater schreibt. »In Christus ... ist weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freie, kein männlich, kein weiblich. Denn ihr seid alle eins in Christus.« (Gal 3,28)

Sprache – Ausdruck gesellschaftlicher und kirchlicher Realitäten

Sprache spiegelt das Bewusstsein einer Gesellschaft wider, macht u.a. deutlich, wie Menschen einer Gesellschaft zu bestimmten Gruppen stehen. Sie ist abhängig von den entsprechenden Milieus, in denen sich Menschen befinden. Sprache ist verbale und nonverbale Kommunikation. Sie ist notwendig, um miteinander in Kontakt zu treten. Sie ist Ursache für Aggression oder für friedliches Miteinander. Sie kann zu Missverständnissen führen, weil der Sender und der Empfänger sie unterschiedlich interpretieren. Über Sprache wird etwas über den Sprechenden mitgeteilt. Sprache spiegelt in einer Gesellschaft Bewusstsein und Haltung gegenüber ihren Mitgliedern wider. Sprache ist aber auch ein Instrument, das am ehesten das Bewusstsein einer Gesellschaft verändert und prägen kann. Ein Beispiel hierfür ist die Frauenbewegung der vergangenen Jahrzehnte, die unsere Sprache als patriarchalisch entlarvt hat, in welcher Frauen sich in männliche Sprachwendungen einfinden mussten und dies nicht länger akzeptiert hatten. Dadurch wurde gerade die Sprache zu einem Vehikel, das zu einem Bewusstsein um die Notwendigkeit von mehr Gleichberechtigung der Frauen geführt hat. Ein anderes Beispiel ist die ökologische Bewegung, die dadurch zu einem massiven Bewusstseinswandel in unserer Gesellschaft geführt hat, indem sie die Problematik beim Namen genannt hat, sie zur Sprache gebracht hat. Diese Notwendigkeit, etwas zur Sprache zu bringen, kann auch innerhalb der theologischen und kirchlichen Sprache verdeutlicht werden. Im allgemeinen Sprachgebrauch der Kirche, z.B. in der Liturgie, ist meist nur von zwei Kategorien von Menschen die Rede, einmal von den zölibatär lebenden Priestern und Ordensleuten und zum anderen von den verheirateten Männern und Frauen. Wenn von Beziehung die Rede ist, so versteht die Kirche darunter entweder die Beziehung zwischen Mensch und Gott, in besonderer Form als die des geweihten Priesters, oder die, als Abbild der Beziehung Gottes mit dem Menschen gesehene, Institution Ehe. Dabei ist die Institution Ehe, wie wir sie heute kennen, eine bürgerliche Einrichtung, die unter Bismarck im letzten Jahrhundert im Kulturkampf entstanden ist und erst später ihre so starke kirchliche Bedeutung erhalten hat.[15] Es ist sehr bezeichnend, dass in der Sprache der Kirche in bezug auf menschliche Beziehungen nie von

15 Vgl. Georg Denzler, Die verbotene Lust, München ²1988, S.104f.

Singles, von Verwitweten, Geschiedenen, Kindern, Jugendlichen, Schwulen, Lesben die Rede ist. Sie kommen nicht zur Sprache. Alles ist auf die Ehe konzentriert und wird über sie definiert und in Beziehung gesetzt.[16] Dabei lebt jeder Mensch in vielfältiger Weise Beziehungen, die ebenso wertvoll und für die Identitätsentwicklung notwendig sind. Sie dürfen daher als von Gott gewollt angesehen werden. Aufgabe der Theologie muss es sein, eine Sprache zu finden, in der jeder einzelne Mensch sich in seinem Beziehungsgeflecht wiederfindet und sich angesprochen fühlt. Sonst ist der Mensch nicht in der Lage, sich in den Kontext der Sprache einzufinden und bleibt schon allein deshalb außen vor. Innerhalb des kirchlich theologischen Kontextes ist dies nicht nur ein semantisches Anliegen, sondern auch eine Bewusstseinsfrage. Wenn von der »Sprache von Gott« die Rede ist, meint dies, mitzuteilen, was jeder einzelne oder die Gruppe von Gott erfahren haben. Es ist eine wechselseitige Aktionsebene notwendig. Auch wenn Homosexuelle offiziell sprachlich im religiösen Sprachgebrauch nicht vorkommen, ist es notwendig, dass sie ihre religiösen und spirituellen Erfahrungen mitteilen. Sie müssen sich selbst zur Sprache bringen, damit die Gemeinschaft der Kirche von ihrer Existenz erfährt. Die Lebenswirklichkeiten homosexueller Menschen sind so verschieden, vielfältig und bunt, wie die Probleme der Bewältigung des Lebens grundverschieden sind. Doch bislang konnten diese Realitäten nicht eingebracht werden, weil sie schon rein sprachlich nicht existent waren oder sein durften. In der Sichtweise und Stellungnahme des theologischen und sprachlichen Kontextes geht es darum, die Menschen in ihren Lebenswelten zu erreichen. Eine Sprache, die geprägt ist von der Toleranz und Wertschätzung dem Menschen gegenüber. Eine Sprache, die eine konstruktive Auseinandersetzung seiner Lebenswirklichkeit ermöglicht. Der Angesprochene muss spüren, dass er in seiner ganzen Person ernst genommen wird. Nur dann kann er sein Leben mit dem Gesagten in Verbindung bringen, sich mit dem Gegenüber identifizieren. Nur dann kann auch ein Bewusstseinswandel in der Gemeinschaft der Kirche stattfinden, der von den Realitäten bestimmt ist und nicht von einem unerfüllbaren Idealbild von Menschen. Es geht nicht darum, so zu tun, als wäre Homosexualität in jede ihrer Erscheinungen perfekt und gut. Diesem Anspruch wird auch der Heterosexuelle nicht gerecht. Aber Homosexuelle müssen beim Namen genannt werden, müssen zur Sprache kommen in doppelter Hinsicht. Das Gefühl für eine grundsätzliche Akzeptanz kann auch erreicht werden, wenn Sprache Bewusstsein verändert. Dies setzt jedoch eine entsprechende Offenheit der Reflexion und Sensibilisierung des einzelnen und der Gemeinschaft voraus, in der er lebt.

16 Vgl. Rinse Reeling Brouwer, Die Erlösung unseres Leibes, S. 69ff.

Resümee

Homophobie als Phänomen ist vielschichtig und dadurch nicht immer ganz greifbar. Sie ist keine einseitige Angelegenheit, die stets gegen uns gerichtet wäre, sondern eine Wechselwirkung zwischen eigener Verantwortung und dem Zulassen von verschiedenartiger Gewalt von außen. Sie ist diffiziler und kann nicht in ein Plus-Minus-Muster eingeordnet werden. Sie ist auch nicht von heute auf morgen verschwunden, sondern wo Fremdes fremd bleibt werden sich Feindbilder etablieren. Wo Homosexualität nicht erfahrbar und transparent wird, wird es Homophobie geben. »Eine Möglichkeit, diese Problematik wirklich sinnvoll aufzulösen, sehe ich nur in dem Versuch, dort Kontakte aufzunehmen und zu pflegen, wo Feindbilder entstanden sind. Die Fremdheit muss aufgehoben werden, und das ist nur möglich parallel zur Aufhebung eigener Fremdheit.«[17] Einen wesentlichen Beitrag zur Transparenz sehe ich in der theologischen Auseinandersetzung, in der wir unsere Standortbestimmung formulieren. Als Beitrag innerhalb der Kirche und unserer Gesellschaft.

Verantwortlich für den Artikel ist *Jonathan Sutter*. Er lebt und arbeitet in München. Korrespondenz über die Herausgeber-/Bestelladresse (siehe Impressum).

17 Thea Bauriedl, S. 49

Jens Weizer

Angst vor dem aufrechten Gang

DASS DIE katholische Kirche schwulenfeindlich sei und die Schwulen in ihr deshalb Nachteile erleiden, ist ein Vorurteil, das dem Blick und den Gedanken des Insiders nicht lange stand hält. Und das nicht erst, seit die Kirche selbst sich jenen denkwürdigen homophilen Ratschlag ins Stammbuch schrieb: »... man hüte sich, sie in irgend einer Weise zurückzusetzen« (Nr. 2358 des »Weltkatechismus«). Ich brauche mich nur umzusehen, schon finde ich diesen Satz bestätigt. Ja, ich frage mich sogar: Gibt es nicht deutliche Anzeichen für ein kirchliches »Übersoll« an Schwulenfreundlichkeit? Wo haben Schwule größere Chancen, in Führungspositionen zu kommen? Wo werden sie, nicht nur in der seit jeher attraktiv-männlich dominierten Umgebung eines Priesterseminars, sorgfältiger gefördert? Selbst lästige Fragen nach dem Grund des Unverheiratseins oder gar nach den jüngeren oder älteren Männern, mit denen einer sich umgibt – in der immer tabuloseren Welt der Büros und Fabriken mögen Schwule damit konfrontiert werden, kaum aber im Raum der Gemeinden, wo man Werte wie Diskretion noch zu schätzen weiß. Wohl gibt es die eine oder andere Passage in lehramtlichen Dokumenten, die diskriminierend missverstanden werden könnte. Wenn da die Veranlagung als »schlimme Abirrung« bezeichnet wird und demgemäß die ihr entsprechenden Handlungen als »in keinem Fall zu billigen«. Doch wer interessiert sich denn überhaupt für diese Papiere? Ein paar Journalisten vielleicht in ihrem »antirömischen Affekt« und meinetwegen noch einige Moraltheologen, die von Berufs wegen solches lesen und darüber schreiben müssen. An den allermeisten Orten der Kirche gilt ein viel einfacheres Prinzip. Schwulenfeindlichkeit kann es gar nicht geben, weil es bei uns erstens keine Schwulen gibt und – zweitens und vorsorglich – wenn es welche gäbe, niemand darüber reden würde.

Auch die persönliche Erfahrung bestätigt das schwulenfreundliche Bild. Ich kenne – und das falsifiziert allerdings die eben genannte erste Doktrin – viele Schwule, die mit ihrer sexuellen Orientierung problemlos in der Kirche leben, hingegen aber keinen Schwulen, dem sein Schwulsein in der Kirche je geschadet hat. Das gilt auch für mich selbst, und das gilt auch nach meinem harten lehramtlichen Konflikt, in dessen Folge ich die Stelle eines Mitarbeiters an einer katholisch-theologischen Fakultät samt Habilitation aufgegeben habe. Ich habe damals nach Möglichkeit jeden Satz meines Vorgesetzten und auch des Bischofs,

der mit Worten wie »... wegen Ihrer Homosexualität ...« begann, noch korrigiert, bevor er zu Ende gesprochen war: »... wegen der Tatsache, dass ich nicht gewillt bin, meine Homosexualität zu verheimlichen«. Im übrigen hat auch mir nie jemand zu erkennen gegeben, dass er in der Kirche Angst vor Homosexualität oder gar den Schwulen habe. Selbst auf hartnäckiges Nachfragen hin wird das stets verneint. Und im Ernst: Auch in härtesten Auseinandersetzungen habe ich nie einen persönlichen Vorwurf in Richtung meines Schwulseins gehört und erst recht nicht den Versuch, mich auf einen besseren Weg zu bringen, was bei einer solchen »Abirrung« ja fast schon mitmenschliche Pflicht sein könnte.

Das Spiel, das in der Kirche gespielt wird, läuft anders. Beides ist da, das Schwulsein und die Schwulen, aber in einem ganz bestimmten abgegrenzten Bezirk, nämlich dem des Tabus, für den es nicht nur eigene Spielregeln mit langen religiös-kirchlichen Traditionen gibt, sondern wohl auch eine gewisse tabufreundliche Mentalität bei vielen Menschen in der Kirche. Die Regeln sind einfach. Verschweigen und Vereinzelung werden belohnt, Artikulieren und Solidarität hingegen werden bestraft. So einfach sind die Spielregeln - und zugleich denkbar »homophil« für jeden, der sich daran hält. Wer in diesem Sinne mitspielt, der gewinnt. Wer widerspricht, verliert. Graduelle Unterschiede gibt es dabei auch, aber sie haben nichts mit der Intensität des Schwulseins zu tun, sondern bemessen sich nach dem Grad der Erreichbarkeit des Betreffenden für kirchliche Sanktionen. Hier gilt auch wieder eine schlichte Grundregel: Früher konnte die Kirche viele Menschen unter vielen Aspekten mit Sanktionen erreichen; heute sind nur noch die wenigen in einem kirchlichen Dienstverhältnis erreichbar, und die trifft es dann umso härter.

Angst allerdings gibt es durchaus. Aber doch nicht vor den Schwulen und nicht vor Homosexualität. Sonst müsste ja viel mehr Angst im Spiel sein. Die Angst, die in der Kirche umgeht, ist – etwas pathetisch ausgedrückt – die Angst vor der Wahrheit. Vor der Wahrheit des Anderen, wie er wirklich ist – und vor der eigenen, weil im Spiegel seines Schwulseins auch etwas Licht auf Eigenes (und auf »Strukturen«) fallen könnte.

Nochmals: Wem schadet in der Kirche sein Schwulsein? Niemandem, vom Ministranten bis zum Bischof, von der Klemmschwester bis zum Ledermann. Wenn nicht der Aspekt der Wahrheit hinzukommt, um den es eigentlich geht. Jeder kann so schwul sein wie er will in einer bisweilen für Schwule durchaus attraktiven Umgebung. Nur muss er dafür den Preis des Verschweigens bezahlen, den die Spielregeln vorgeben. So paradox es klingt: Das Schwulsein wird gefördert, so lange es nicht offen akzeptiert wird; und der Schwule wird gefördert, so lange er sich selbst in diesem Punkt selbst nicht akzeptiert. Wenn er sich akzeptiert in der »Annahme seiner selbst«, wird er gerade so lange noch toleriert, wie er das nicht nach außen zu erkennen gibt. Bestraft wird niemals die schwule Attitüde, sondern der aufrechte Gang, mit dem sie einhergeht. Gesteigert kann die Strafe allerdings noch werden, wenn jemand sich anmaßt, sein So-sein gar zu »propagieren«. Denn dann steigert sich die Phobie vor der Wahrheit geradezu ins Irra-

tionale: Das könnte nicht nur wahr sein, sondern sich auch noch epidemisch ausbreiten. Es könnte nicht nur »etwas dran« sein, es könnte nicht nur ein Stück Wahrheit in der Kirche sein, sondern sogar ein Stück kirchlicher Wahrheit. Dieser Gedanke ist vielen schlichtweg unerträglich. Die Angst der Kirche vor den Schwulen ist in Wirklichkeit also Angst vor sich selbst und auch Angst vor ihrer eigenen biblischen Identität. Der »Freimut«, der dort propagiert wird und die Erkenntnis von der frei machenden Wahrheit ... – allzu oft befreien sie nicht, sondern verängstigen, weil das angst- und tabuvolle Leben sicherer scheint als das andere. Auf dieser Linie gilt in der katholischen Kirche immer noch der Grundsatz: Lüge wird belohnt, Ehrlichkeit wird bestraft.

Ein befremdlicher Ratschlag, und dennoch ernst gemeint. Der Knoten wäre zu durchschlagen, indem »Theorie« und »Praxis« aufeinandertreffen, also die Kirche tatsächlich so homophob wird, wie sie es in einigen versprengten Bereichen ihrer Doktrin noch vorgibt – oder, wohl besser, sie ihre faktische Schwulenfreundlichkeit selbst auch theoretisch ratifiziert. Die erste Lösung wäre sicherlich höchst mediengeeignet, weil unterhaltsam. Was dem offen schwul lebenden und liebenden kirchlichen Mitarbeiter heute gesagt und angedroht wird, müsste dann morgen jedem Getauften und Gefirmten gesagt werden, weil das Seelenheil des einen schließlich nicht weniger wert sein kann als das des anderen. Zweifellos wären die logistischen Probleme beträchtlich. Aber diese Klarheit wäre letztlich förderlich. Die Kirche, die Schwule wegen ihrer Offenheit wissenschaftliche und andere Ämter verweigert, müsste – wenn ihre eigene Lehre denn gilt – auch jeden nicht zölibatär lebenden Schwulen spätestens an der Kommunionbank zur Rede stellen, ihm die Gemeinschaft versagen und mit ihm in eine Diskussion eintreten.

Obwohl die zweite Lösung weniger unterhaltsam ausfällt, wie am Weg der evangelischen Kirche bei uns zu studieren ist, erscheint sie konstruktiver. Hier ist, wenn man die soziologischen Gesetze eines Gebildes wie der katholischen Kirche ernstnimmt, nicht alles auf einmal zu erreichen. Vieles aber wäre schon gewonnen, wenn sich eine anfängliche Einsicht in den unheilvollen Zusammenhang von Schwulenfreundlichkeit und Wahrheitsfeindlichkeit durchsetzen könnte. Die These »Schwul-sein kann doch nicht wahr sein« wäre gleichsam auf Eis zu legen, bis sich Erfahrungswerte einstellen auf die offen zugelassene Frage: »Wie bewährt sich denn das Schwulsein bei uns«, wenn man es nur lässt?

Beides wäre ein Schritt in Richtung – ein altmodisches Wort – Wahrhaftigkeit, der zugleich einen Gewinn an Glaubwürdigkeit bedeuten müsste.

Jens Weizer, katholischer Theologe, arbeitet im Mediensektor. Zuletzt veröffentlichte er in der Werkstatt Heft 4/1998 »Erklären oder Verstehen? Versuch einer Verständigung über Homosexualität.« Korrespondenz über die Herausgeber-/Bestelladresse (siehe Impressum).

Thomas O. Sülzle

Josua und seine dreizehn scheißcoolen Jünger

Der »King of the Queers« stirbt in Corpus Christi

Köpfe abschlagen ist nicht sehr klug.
Die Stecknadel, der man den Kopf abschlug,
fand, der Kopf sei völlig entbehrlich,
und war nun vorn und hinten gefährlich.
Erich Kästner[1]

ALS DIE Protestmaschinerie gegen die Heilbronner Aufführung von »Corpus Christi« erst einmal angelaufen war, gab es kein Halten mehr: die Zahl der Protestierenden stieg stark an, die Zahl der Zuschauer ebenso. Wie der Protest an Schärfe gewann, um so ausführlicher wurde über das Theaterstück berichtet. Mehrere Vorstellungen mussten wegen Bombendrohungen abgesagt werden, die Sicherheitsvorkehrungen im und um das Theater wurden verstärkt, die Polizei leitete Untersuchungen ein aufgrund anonymer Morddrohungen gegen den Bürgermeister von Heilbronn und den Intendanten des Stadttheaters. Das Ensemble ging mit dem bekannt gewordenen Stück auf Tournee.

Protestbriefe füllten die Leserbriefspalten der Lokalzeitung, zahlreiche Protestierende wandten sich direkt an den Theaterintendanten oder den Oberbürgermeister. Sie formulierten ihren Protest fast vollständig auf emotionaler Ebene. In meiner kurzen Darstellung des geäußerten Unmuts gegen Corpus Christi bediene ich mich der Auswahl, die das Theater Heilbronn veröffentlicht hat.[2] Die dort abgedruckten 45 Proteste – einschließlich dem Versuch einer gerichtlichen Verfügung – geben ein umfassendes Bild von der Art der Ablehnung.

Ich habe das Betrachten dieser Proteste vorangestellt, da es keinen wirklichen Zugang zum Stück darstellt. Es macht keinen Sinn, die Kritik im Einzelnen am Stück selbst verifizieren zu wollen. Sie kann nur als solche wahrgenommen werden, da es sich zu einem großen Teil um emotionale und nicht um inhaltliche Kritik handelt.

1 Kästner, Erich: Aktuelle Albumverse, I.
2 In der ebd. veröffentlichten Auswahl sind nicht alle Protestschreiben veröffentlicht. Die veröffentlichten Schreiben sind zudem zumeist nur teilweise abgedruckt. Da das Heft nicht mit Seitenzahlen versehen ist, setzte ich Seite 1 auf die erste Innenseite, die kopierte Titelseite. Die dritte Umschlagseite wäre damit Seite 63. Zudem habe ich die Schreiben selbst separat durchgezählt.

Attacke! – Die Allianz der Scheinheiligen

Der Startschuss kam recht spät. Die Heilbronner Premiere von Corpus Christi am 18. September 1999 führte nicht zu den Protesten, die in New York beinahe das Stück vom Spielplan fegten.[3] Den Protest vor Ort meisterte die »Partei Bibeltreuer Christen«, die schriftliche Protestwelle brachte die überregionale Berichterstattung und Alexandra Mikoleiczik aus Wangen im Allgäu ins Rollen. Die engagierte Frau machte das Stück, das sie nie gesehen hat, in den einschlägigen Kreisen bekannt[4] und sammelte nach eigenen Angaben über 28000 Unterschriften gegen die Aufführung von Corpus Christi.[5] Da durften die Kirchen dann auch nicht fehlen, und um die Allianz der Scheinheiligen zu komplettieren empfahlen sie, in ihrer doch so eigenen böswillig tollpatschigen Sprache, sich statt einer Theateraufführung lieber etwas Gutes zu tun.

Die in Ausschnitten veröffentlichten Protestbriefe gegen »Corpus Christi«, die im Rathaus und Stadttheater eintrafen, sind fast ausschließlich gegen die im Stück thematisierte Homosexualität gerichtet, so dass sie einerseits mittels des Diskurses über die Homosexualität eingefangen werden können – das heißt über die darin versammelten Vorurteile – und andererseits auf moralischen Vorgaben beruhen.

Der allergrößte Teil der 45 Protestschreiben fordert das Absetzen des Stückes vom Spielplan. Dabei berufen sich die Verfasser fast ausschließlich auf moralische Bedenken. Die gesellschaftliche Komponente im Homosexualitätsdiskurs beschränkt sich auf Dekadenz und der Gefahr für den Staat,[6] was jeweils in etwa zehn der Schreiben erwähnt wird. Auf die Diskussion um das dritte Geschlecht oder um die Verweiblichung wird nicht zurückgegriffen. Dagegen wird Homosexualität häufiger als Krankheit bezeichnet oder so charakterisiert: »Homosexuelles Triebleben ist eine Sucht, wie sie oft entsteht, wenn Menschen gegen ihr Gewissen handeln. Wie bei der Drogenabhängigkeit und Trunksucht sind dann die entstehenden Bindungen stärker als die eigene Willenskraft.«[7] Die Gefahr der »Verführung« wird dagegen – in derben Worten – nur von einem Briefschreiber formuliert: »Das Schlimme daran ist, daß sie nicht nur Gefallen am eigenen »Dreck« haben, sondern daß es ihnen auch daran gelegen ist, andere mit hineinzuziehen

3 Der Manhattan Theater Club sagte zunächst ab, nach heftigen Protesten von Theaterleuten und Schriftstellern wurde das Stück dann im New Yorker City Center vor ausverkauftem Haus aufgeführt (Frielinghaus, Oberammergau).

4 Sie selbst spricht von einem Netzwerk, vor allem aus katholischen Laienorganisationen bestehend, die sich an Orten mit Marienkult gebildet hätten (Süddeutsche Zeitung vom 9.3.2000).

5 Vgl. den Bericht in der Heilbronner Stimme vom 2. März 2000.

6 Der Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der Diözese Rottenburg-Stuttgart spricht etwa nicht von der Beleidigung von Christen, sondern von der »permanenten Beleidigung von Staatsbürgern« (Theater Heilbronn, Corpus Christi, Nr. 41, S.49).

7 Theater Heilbronn, Corpus Christi, Nr. 14, S.15.

und sie zu beflecken.«[8] Die Vorstellung von Reinheit und Heiligkeit, die sich hier findet, wird auch von anderen Schreiberinnen und Schreibern erwähnt.

Die moralische Betrachtung untersteht ebenso wie die gesellschaftliche der Verbindung mit der Unsittlichkeit. Die damit verknüpfte Unreinheit im Sinne von Schmutz und Schund kann sich bei gesteigerter Ablehnung bis hin zu Ekel und Hass[9] entwickeln. Begründet wird diese Ablehnung grundsätzlich mit der Bibel. Die homophoben und antihomosexuellen Textstellen im Ersten und im Neuen Testament können angeführt werden, wie auch pars pro toto die Bibel als Ganzes bzw. in einem weiteren Schritt Gott selbst (»Gott will nicht...«) als Zeuge an- und aufgerufen werden kann. Auf die Basis der Reinheit und Heiligkeit antihomosexueller Vorurteile und Urteile auch in Blick auf die Abgrenzung zu anderen Völkern habe ich bereits hingewiesen. In einem weiteren Schritt lässt sich – zumeist ausgehend von Sodom & Gomorrha – in Gottes Karten blicken, die Ankündigung des Gerichts wird selbst übernommen. Das lässt sich allgemein feststellen oder auch schön ausschmücken, wie es den Vertretern Gottes auf Erden beliebt. Wer gerne so verurteilt sieht, lässt ungern mit sich spotten bzw. muss jede andere Meinung als Spott, Lästerei und bei stärkeren Differenzen als Beleidigung der religiösen Empfindungen verstehen. Als Antwort darauf wächst Ekel und Hass und das eigene Bewusstsein, die Wahrheit gepachtet zu haben, was wiederum zu Bittgebeten für die ›verlorenen Seelen‹ führt. Scheinen sie jedoch für immer verloren zu sein, hilft auch Beten nichts mehr und ihnen wird mit der Keule der ›Blasphemie‹ eins übergezogen.

So gut wie alle Protestschreiben lassen sich grob auf dieses Muster der Kritik zurückführen. Das liegt daran, dass das Stück nicht gesehen wurde. Die Sprache des Stückes stößt etwa nur bei sehr wenigen[10] auf Kritik, obwohl sie mit zum Anstößigsten gehört. Es verwundert also nicht, dass der Vorwurf der Blasphemie der am häufigsten geäußerte ist. In den Briefen wird das Stück 18-mal der Gotteslästerung angeklagt. Hinzu kommen 17-mal die Verletzung religiöser Empfindungen und 12-mal die Kritik am Spott und Lästern des Stückes, wobei es naturgegeben zu zahlreichen Mehrfachnennungen kommt. Beinahe von poetischer Qualität und sehr individuell gestaltet sind dagegen die Hinweise auf das kommende Gericht: »Wo die Moral zerstört ist, da triumphiert die Hölle mit allen zerstörerischen Kräften. Katastrophen sind eingelöste Schuldscheine, wo Sündenschuld sich häuften (sic!). Heilbronner, die Verantwortung tragen, bewegen sich zu solchen hin, die auferstehen werden zu ewiger Schmach und Schande!«[11] Anders formuliert: »Das gotteslästerliche Theaterstück verdient nicht mehr, als daß der Blitz hineinfährt und das ganze Stadttheater niederbrennt bis auf die Grundmau-

8 Ebd., Nr. 4, S.11.

9 Ekel würde ich im Bereich der Homophobie einordnen, Hass eher in den Bereich der Antihomosexualität.

10 Die vulgäre Sprache wird nur viermal angesprochen, einmal ohne kritische Bewertung. Die Kritik der Pornographie habe ich auch als Kritik an der vulgären Sprache verstanden (Nr. 39, S.47), was aber nicht zwingend ist.

11 Theater Heilbronn, Corpus Christi, Nr. 3, S.5.

ern!!«[12] Da ein ordentliches Gericht Gottes amerikanischen Bomben gleich nicht wirklich nur die Sündigen treffen kann, muss ganz Heilbronn das Schlimmste fürchten: »Die Muttergottes hat im Mai 1994 einem französischen Priester, der die Tridentinische Messe täglich liest und sie vehement vertritt, das III. Fatima-Geheimnis in eine Kassette hineingesprochen. Es beinhaltet eine schwere Züchtigung. Man rechnet ab ca. August damit. Was meinen Sie, wie Ihre schöne Stadt dann aussieht!!«[13] Während das Gericht, wenn es erwähnt wird, auch zumeist ausgeschmückt wird, bleibt der Vorwurf von Dreck, Schmutz, Schund und Ekel eher allgemein gehalten. Der Hinweis auf einzelne Bibelstellen zur Homosexualität findet sich mit neunmal überraschenderweise selten.[14]

Die kirchliche Trias

Sofern die Kritik das Stück nun selbst erreicht, lässt sich zunächst generell gegen die Verbreitung derartigen Gedankenstoffes protestieren und die Absetzung des Stückes fordern, das aufgrund seiner Entstellungen und seiner Intention wie auch seiner vulgären Sprache wegen abgelehnt wird. Sprachliche Veränderung, inhaltliche Änderungen und die dadurch erreichte Verschiebung der Intention sind die üblichen Stilmittel von Persiflage und Parodie.

Eine besondere Stellung nimmt dabei die Kritik der Kirchen ein. Die Ökumenische Stellungnahme vom 1. Oktober 1999 ist durchdrungen von einer leicht zu durchschauenden Taktik, deren Ziel es ist, das Stück zu brandmarken ohne es zu verurteilen. Zunächst versuchen die drei Autoren (Kreisdekan, Prälat und Dekan) zwei konträre Haltungen gegenüberzustellen. Einerseits das Gesetz (Grundgesetz Artikel 5, Absätze 1 –Meinungsfreiheit– und 3 –Kunstfreiheit–) und andererseits die religiös verletzten Menschen. Damit stecken die drei aber nur ihre Möglichkeiten ab, selbst wenn sie wollten dürften sie ja nicht... Die Trias gibt gerne zu, dass Jesus immer wieder vereinnahmt wurde, womit sie McNally vorwerfen, er vereinnahme Jesus für seine Sache: »Der Jesus im Theaterstück ist nicht der biblische Jesus. Es ist vielmehr die Kunstfigur eines Autors, der seine Probleme in die Gestalt Jesu und in dessen Geschichte mit den Jüngern einträgt. Insofern distanzieren wir uns vom Inhalt des Theaterstücks.«[15] Ich denke, dass Terrence McNally weniger Probleme hat als die Herrschaften annehmen. Der Autor hat also gewagt, den historischen Jesus anzutasten, oder anders gesagt: ihn zu vereinnahmen. Da es sich bei McNally allerdings weder um Jesus handelt (Josua heißt der Gute im Stück) noch um die damaligen Jünger, sondern um das Spiel des Spiels, um die Neubetrachtung und – nennen wir es so – Vereinnahmung des biblischen Stoffes um dessen Aktualisierung in den Vordergrund zu stellen, stellt sich die Frage, warum die drei Herren sich vom Inhalt distanzieren müssen. Schließ-

12 Ebd., Nr. 19, S.21.
13 Ebd., Nr. 25, S.28.
14 Das mag aber auch daran liegen, dass die Briefe nur in Auszügen veröffentlicht wurden und die Redaktion der Broschüre Wiederholungen vermeiden wollte.
15 Ebd., Nr. 15, S.16. Der Stellungnahme entstammen auch die nun folgenden Zitate.

lich behauptet das Stück selbst nicht, dass es damals so gewesen war. Vielmehr müssten sie sich von der Intention distanzieren, eine Vergegenwärtigung mittels der Parodie biblischer Zeugnisse darzustellen.

Dass Parodie religiöse Gefühle verletzen kann, lässt sich nicht bestreiten. Daraus aber zu folgern, das Stück erschwere »den ohnehin schwierigen Kommunikationsprozess zwischen Kirche und Homosexuellen« lässt eher auf schwierige Kirchenleute schließen als auf schwierige Homosexuelle. Oder wie anders lässt es sich erklären, dass ein Autor aus Amerika den Kommunikationsprozess in Heilbronn ›erschwert‹? Meines Wissens sind weder Schwule aller Länder vereinigt, noch arbeiten sie mittels telepathischem Störfunk, wie sich auch das Weltjudentum als eine Erfindung böser Männer herausstellte. Wer behauptet, die Aufführung dieses Stückes erschwere den innerkirchlichen Dialog in Heilbronn und Umgebung muss sich doch eingestehen, dass er weder an einem Dialog beteiligt ist, ihn noch möchte und letztlich auch nicht zu einem ernsthaften Dialog in der Lage ist. Aber vielleicht ist ein Kommunikationsprozess ja nicht als Dialog zu verstehen.

Der sprachlich missratene Text der kirchlichen Stellungnahme wird durch verquaste Gedankengänge ergänzt inklusive dem Vorwurf, das Stück werde »um der Erregung von Aufmerksamkeit willen inszeniert und aufgeführt« – was aber nun doch das Ziel jeder Inszenierung eines Theaterstückes unserer Zeit sein dürfte. Diese Aufmerksamkeit will die kirchliche Trias aber nun selbst nicht, da dies »dem Stück eine Wichtigkeit unterstellen [würde], die es nach unserer Meinung nicht hat«. Den kirchlichen Mannen sind also nicht nur per Gesetz die Hände gebunden, nein, sie wollen auch strategisch handeln und rufen daher zum zivilen Ungehorsam auf. Unter dem betörenden Hinweis, Abonnentenplätze blieben »ja auch aus anderen Gründen« leer, steht derweil die scheinbar freie Entscheidung, das Stück anzusehen – »oder eben nicht«. Eben eben nicht, eben! So wie die drei Herren von der Kirche sich statt des Theaterbesuchs etwas anderes Gutes taten, eben. Was, wollen wir gar nicht wissen.

Neben dieser sprachlich missratenen, in ihrer Inhaltskritik unklaren[16] und an Entgleisungen nicht mangelnden Pseudoliberalität, deren Tolerierungsgnade nichts als ein überheblicher und weltfremder Anwurf ist, lassen sich die ausverkauften Theaterabende auch als Protesthaltung gegen die Verurteilung des Stücks interpretieren.[17] Wäre der Aufruhr um das Stück nicht derart groß gewesen, das Stück hätte schwerlich vor rundherum ausverkauftem Haus gespielt werden können.

Die positiven Stimmen in der Korrespondenz an das Heilbronner Theater sind naturgemäß gering. Dies um so mehr, als nach dem Anschwellen des Pro-

16 Das mag aber auch daran liegen, dass die Kirchenvertreter »unterstellende Zitate der Springer-Presse unkritisch in der ersten ihrer Stellungnahmen sich zu Eigen machen« (so Pfarrer Christian Horn im Interview mit der Heilbronner Stimme vom 2. März 2000).

17 Das ausverkaufte Theater hat wohl die drei Herren vom Kirchenbau dazu bewogen, ihren Aufruf zum Fernbleiben in der zweiten ökumenischen Erklärung vom 25. Februar 2000 nicht zu wiederholen. Stattdessen weisen sie darauf hin, dass sich nicht nur

tests eine Diskussion nach jeder Aufführung angesetzt wurde. Allenthalben forderten Theatergänger, das Stück auf dem Spielplan zu lassen, um es auch sehen zu können.[18] Das in der Broschüre des Theaters vorhandene Lob an der Aufführung ist zumeist stark geteilt in Positives und Negatives, wobei die Interpretation des Abendmahls als Orgie und die vulgäre Sprache die Hauptkritikpunkte sind. »Vor der Aufführung dieses Stückes stellte sich für mich die Frage: muß ich mir als Christ das antun; nach dem Besuch würde ich anders formulieren: als Christ sollte man sich dieses Stück ansehen, allerdings muß man mit viel Toleranz und Nachsicht versehen sein.«,[19] urteilte ein Besucher. Betrachten wir nun also die Handlung des Stückes.

Sleepless in Corpus Christi

In Corpus Christi, einer kleinen Stadt in Texas, kommt Josua in einem Motel zur Welt. Seine Eltern nennen ihn Josua, denn »Jesus klingt mexikanisch«.[20] Und die drei Kellner bringen nicht Gold, Weihrauch und Myrrhe, sondern Nützliches wie kubanische Zigarren und einen Schlitten. Seine Jugend verbringt Josua in Corpus Christi. Er geht auf die Pontius-Pilatus-Schule und absolviert Tanzstunden. Eines Morgens ist Josua einfach weg, es beginnen seine Wanderjahre. Ein LKW-Fahrer, ein Bote Gottes, setzt Josua in der Wüste ab und James Dean versucht ihn. Nun nimmt Josua sein Schicksal an und zieht in die Stadt.

Dort sammelt er seine Jünger und beginnt zu predigen. Er tut Wunder, heilt und feiert. »Wir waren so scheißcool, daß es weh tat.«,[21] resümiert Petrus das Leben mit Josua. Doch die Probleme kommen Knall auf Fall: die Frau des Hauptmanns stirbt doch wider die Verheißung Josuas und mit der Heirat von Jakobus und Bartholomäus gibt Josua dem Hohepriester einen Anlass, gegen ihn vorzugehen. Judas verrät Josua, seine Motive werden nicht offen formuliert, Eifersucht ist wohl im Spiel.

Nun kann der Leidensweg beginnen, es geht zurück nach Corpus Christi. Dort feiern sie Passah bis in die Morgenstunden; nur Josua und Judas bleiben in dieser Nacht schlaflos in Corpus Christi. Soldaten verhaften Josua und verspotten ihn. Josua wird Pilatus vorgeführt.

Fundamentalisten »verletzt und gedemütigt« fühlen würden. Aber noch immer fordern sie nicht die Absetzung des Stückes, sondern fragen »die Verantwortlichen des Heilbronner Theaters, was sie damit erreichen wollen, daß sie nun schon seit September letzten Jahres mit der Aufführung dieses Stückes sehr viele Christen fortgesetzt herausfordern und verletzen« (Theater Heilbronn, Corpus Christi, Nr. 17, S.19).

18 So zitiert echo am Mittwoch Jürgen Frahm, den Verwaltungsdirektor des Heilbronner Theaters (echo am Mittwoch vom 1. März 2000).

19 Theater Heilbronn, Corpus Christi, Nr. 16, S.17.

20 McNally, Corpus Christi (deutsch), S.14. Ich danke Herrn Per H. Lauke des gleichnamigen Bühnenverlags recht herzlich, dass er mir die deutsche Übersetzung, die so im Handel nicht erhältlich ist, zur Ansicht zur Verfügung gestellt hat.

21 Ebd., S.60.

Pilate Are thou a queer then?
Joshua Thou sayest I am.
Pilate What do You say?
Joshua To this end I was born and for this cause I came into the world, that I should bear witness unto the truth.[22]

Pilatus findet keine Schuld an ihm, außer dass er arrogant ist, doch die Menge will Barabbas und nicht den Queer frei sehen. Der Hahn kräht und Petrus leugnet, mit Josua im Klub getanzt zu haben. Josua wird ans Kreuz genagelt. In der dritten Stunde stirbt Josua. Judas nimmt sich das Leben.

Soweit die grob skizzierte Handlung. Im Folgenden möchte ich den Fokus auf drei Punkte setzen, die in dem Stück von zentraler Bedeutung sind. Zum einen ist dies das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit im breitesten Sinne, die Darstellung der beiden Protagonisten Josua und Judas und als drittes Josuas Beziehung zu Gott, seine innere Entwicklung.

Ein Osterspiel mit Tücken

Worum geht es aber nun in Corpus Christi? Es ist zunächst eine Parodie auf die Jesus-Story, zugleich ist es aber auch ein Spiel im Spiel, eine bewusste Adaption des Stoffes zu anderen Zwecken. »Es geht in diesem Stück bei aller gesuchten Nähe zum Text der Evangelien doch zuletzt nicht um Theologie, sondern um ein sehr legitimes persönliches Bekenntnis in der typischen Sprache des Milieus, in dem der Verfasser selbst gelebt, geliebt und gelitten hat.«,[23] meint ein Verfechter des Stücks. Das würde ich nicht so sehen. Es geht um beides: um Theologie und um Homosexualität, um Jesus und um Josua. Und es geht um die Frage, ob die beiden denn als eine Person gesehen werden könnten, ob sie irgendwie in Einklang miteinander gebracht werden können oder sich gegenseitig ergänzen können – sprich: ob Homosexuelle (und andere Randgruppen) denn mit der christlichen Religion etwas anfangen können.

Diese Vermischung zweier Ebenen: einerseits der historische Jesus, andererseits die Adaption des Theaterstücks als parodierendes Nachspiel, macht Corpus Christi zu einem interessanten Stück. Die Ebenen werden immer wieder durchbrochen, es gibt erzählende Zeitraffer, die direkte Anrede des Publikums und zeitliche Unstimmigkeiten. Die Realität wie sie in den Evangelien beschrieben wird und die Fiktion des Autors werden vermischt. Ähnlich wie in seinem Theaterstück »Liebe! Stärke! Mitgefühl!« baut McNally eine Gruppe von Menschen auf – dreizehn wie unschwer zu erraten ist –, die miteinander leben. McNally erzählt das Leben Jesu von der Geburt bis zur Kreuzigung, der eine zentrale Bedeutung beigemessen ist. Daher ist es sicherlich nicht falsch, das Stück als Passionsspiel zu bezeichnen.

22 McNally, Corpus Christi (englisch), S.75.
23 Ebd., Nr. 13, S.15.

Corpus Christi beginnt mit der Taufe der 13 Schauspieler. Sie werden getauft »im Glauben an das göttliche Wesen in dir«[24] und fühlen sich in ihre Rolle ein. Dies ist jedoch kein einmaliger Akt, es handelt sich vielmehr um ein ständiges Hin und Her zwischen den beiden Welten. Die Schauspieler versinken nicht in ihrer Rolle, sondern treten immer wieder aus ihr hervor. Die Taufe ist die Einleitung in die Konstruktion des gesamten Stückes: So wie die Schauspieler mit ihren Namen genannt werden und nach der Taufe versuchen, in ihre neuen Identitäten zu schlüpfen, wechselt das Stück beständig zwischen der schauspielerischen Darstellung – nennen wir es Gegenwart –, dem Dargestellten – Corpus Christi in den 50er-Jahren – und dem (interpretierten) damaligen Geschehen in Bethlehem. Die Ereignisse zur Zeit Jesu werden nie vollständig in die Gegenwart übernommen. Der Hohepriester bleibt Hohepriester,[25] die Beschneidung bleibt – auch wenn sie in der Darstellung übersprungen wird.[26] Die Wirkungsgeschichte des Christentums wird nicht verleugnet, sondern aktiv eingebunden – es geht also nicht nur um die simple Frage: »War Jesus schwul?« oder: »Was würde Jesus heute tun?«; es geht vor allem darum, warum Jesus noch heute nicht schwul sein darf und wie ein schwuler Mann (oder allgemeiner: ein Queer) heute inmitten der christlichen Tradition leben könnte. Der heutige Umgang mit dem Text von damals – das ist die Problematik, der McNally nachgeht und das Spannungsverhältnis, mit dem er spielt. In Blick auf Homosexualität stellt McNally die Frage, was das Christentum hier austragen kann.

Josua und Judas

Die Handlung wird umrahmt vom Verhältnis zwischen Josua und Judas und gewinnt so ein dramatisches Moment. Judas ist neben Josua die konturreichste Figur des Stückes. Bereits in der das Stück einleitenden Taufszene ist dem Typus Josua der Antitypus Judas entgegengestellt: Während Josua aufschreit, als Johannes das Wasser über ihn gießt, beugt sich Judas bei der Taufe nicht, sondern sieht Josua direkt an und schüttelt sich, als Josua das Wasser über ihn gießt. Judas ist der einzige Jünger, der von Josua getauft wird, alle anderen tauft Johannes. Die sich der Taufe anschließende Vorstellung des Judas hört sich folgendermaßen an:

> **Judas:** Judas Iskariot, Skorpion. 6. November. Das Jahr können Sie sich selber ausrechnen. Ich bin schlau. Ich lese gern. Ich mag Musik. Gute Musik. Ich liebe das Theater. Gutes Theater. Ich mag ein paar Sportarten. Ich mag Gewalt. Ich halte mich in Form. Schwächliche Körper ekeln mich an. Ich habe einen großen Schwanz. (...) Das ist wichtig. Für mich ist das wichtig. Diesmal sagt bitte jeder die Wahrheit über sich! Sogar Josua.

24 McNally, Corpus Christi (deutsch), S.1ff.

25 In der Berliner Aufführung wurde aus dem Hohepriester allerdings – entgegen der Textfassung – ein Bischof. Ich danke Norbert Reck für diesen Hinweis.

26 Die Beschneidung wird direkt angesprochen, Thomas fragt jedoch: »Können wir diese Szene nicht überspringen?« (McNally, Corpus Christi (deutsch), S.21) und mit Bartholomäus' Bemerkung »Ihr seid alle so zimperlich.« (ebd.) ist sie erledigt. Es handelt sich also um einen Trick McNallys, die Beschneidung in der Darstellung zu vermeiden, aber eben nicht zu übergehen.

Josua: Besonders Josua.
Jakobus: Nun mach schon, Judas.
Judas: Noch nie hat einer diese Geschichte richtig erzählt. Selbst wenn alle Fakten stimmen, dann stimmen die Gefühle nicht.[27]

Das Liebesverhältnis zwischen Josua und Judas zeigt immer wieder ihre unterschiedlichen Charaktere auf. Josua mag Menschen, Judas nicht. Josua will den Menschen mit Liebe und Respekt begegnen, Judas »ist nun mal« gemein. Auf Josuas Einwand: »Du kannst nur Meinen Körper berühren. Mehr nicht. Alles Wichtige bleibt dir verborgen.« antwortet Judas »Was soll's.«[28] In einem Dialog zwischen den Schauspielern des Judas und Josuas wird das Liebesverhältnis, das sich zwischen den beiden nach dem ausführlich dargestellten ersten Kuss entspinnt, rückblickend wieder lebendig: die beiden verbrachten lange Nächte an der Küste und schrieben »J. liebt J.« auf den Wasserturm. In diesem Rückblick kommt Judas auch auf seine damaligen Gefühle zu sprechen: er war jung, wusste was er wollte und bemerkte nur, was er nicht haben konnte und wurde merkwürdig, neidisch und ängstlich.

Das Wiedersehen nach Josuas Lehrjahren hat McNally ebenso zur Darstellung ihrer Unterschiede stilisiert. Judas, der reiche Restaurantbesitzer inhaliert während des Gesprächs eine Droge. Auch wenn bei dieser Begegnung die Augen beider leuchten, so doch aus unterschiedlichen Gründen. Judas ist der Gefühllose, der nicht geben, sondern nur nehmen kann. McNally stellt dies bei der Hochzeit von Jakobus und Bartholomäus dar: die Ringe fehlen, doch Judas gibt ihnen keinen von seinen.

Dem Verrat ist eine Szene vorangestellt, in der Josua bei Judas am Lagerfeuer einschläft und an die alten Zeiten erinnert. Simon, der hinzutritt, berichtet von seiner Nacht mit Josua. Mag sein, dass dies bereits genügte, um Judas neidisch und eifersüchtig zu machen, mag sein, dass Judas erkennt, dass ihm wirklich alles Wichtige verborgen bleibt; Judas bemerkt, dass er von Josua nicht das bekommen kann, was er will, dass er von ihm nicht mehr bekommt als all die anderen auch. Diese Gefühle siegen schließlich über die Möglichkeit, unsterblich zu werden: »Die letzte Gelegenheit, unsterblich zu werden. Zum ersten, zum zweiten, zum dritten. Verkauft an die Schwulenhasser im Priesterrock.«[29] Josua spricht ihn auf seinen Verrat an, und verlangt ihm das Versprechen ab, bei seinem Ende dabei zu sein. Und so geschieht es auch.

Nach dem Einzug in Corpus Christi begehen die Jünger das Passahfest mit einem rauschenden Fest. Keiner der anderen Jünger nimmt Josuas Abschiedsrede ernst. Judas geht als Einziger mit Josua in den Garten Gethsemane. Bevor die Soldaten kommen, weist Josua Judas auf seine Verantwortung hin:

27 McNally, Corpus Christi (deutsch), S.7.
28 Ebd., S.39.
29 Ebd., S.68.

Judas You brought this on Yourself, son of man.
Joshua So did you, Judas.[30]

Judas ist der einzige, der mit Josua wach geblieben ist. Judas küsst Josua und der Verrat ist damit besiegelt.[31] Besiegelt ist damit zugleich, dass die beiden sich nicht verstanden haben, nicht auf der gleichen Wellenlänge waren. Die zitierte Stelle zeigt meiner Meinung nach aber auch, dass mehr als nur eine verschmähte Liebe hinter dem Verrat steht, letztlich kommt eine ganze Weltanschauung, eine Lebensweise hinzu.

Warum es ausgerechnet Judas ist, der im Folgenden den Passionsbericht vorliest, wird nicht gesagt. Am Ende, so wird deutlich, hängt er sich auf. Judas, der als Gegenspieler Josuas aufgebaut wird, scheint am Schluss doch Reue zu zeigen. Nur einmal geht Judas aus seiner Erzählerrolle des Passionsgeschehens heraus und fragt Josua: »Leidest Du, Josua?«.[32] Dies ist aber die einzige Szene, in der ein Anhaltspunkt gefunden werden kann, warum sich Judas das Leben nimmt. McNally hat dabei meines Erachtens die Figur des Judas zu schnell auslaufen lassen.

»Warum antwortest Du Mir nicht?«

Josua wird im Kontrast zu Judas erschlossen. Dies erfolgt aber nicht nur auf der menschlichen Ebene, sondern auch auf der religiösen. Judas wird dargestellt als das Werkzeug des Teufels. Als Inspiration diente McNally sicherlich Joh 6,70. Bereits sein Name, Josua, ist nicht so zufällig, wie uns der Text Glauben machen will. Josua gilt nicht erst seit dem Mittelalter als Präfiguration Christi, wozu natürlich auch Josua als Variante des Namens Jesus beitrug. Die Kundschafter mit der Traube (Num 13,23f) wurden als Antitypus zur Kreuztragung oder Kreuzigung dargestellt.[33] Direkt aufgegriffen hat McNally jedoch die biblische Josua-Figur nicht.

McNally stellt Josua zunächst recht unbedarft dar. Als Johannes in der Taufszene fragt, wer Josua ist, weiß er es als einziger nicht, da er den Glorienschein nicht sehen kann. Das kontinuierliche Hämmern aus dem Off hört Josua zunächst nicht. In seiner ersten Rede verkündet Gott Josua, er werde einen schrecklichen Tod erleiden. Gleichzeitig verkündet er das Geheimnis, das Josua verkündigen soll: »Alle Menschen sind göttlich.«[34] Fragen duldet dieser Gott jedoch nicht. Er ist einfach nicht mehr da, die Allgegenwart Gottes ein »großes Mißverständnis«. Verschiedene Szenen aus Josuas Schulzeit beleuchten anschließend wie-

30 McNally, Corpus Christi, S.72.
31 In der deutschen Fassung fehlt diese Stelle. Der Soldat fragt, wer der Menschensohn und Messias sei, Judas spricht das Bekenntnis zu Josua und küsst ihn. Da sich in der Übersetzung einige Druckfehler eingeschlichen haben, gehe ich davon aus, dass die Übersetzer diese fünf Zeilen schlichtweg vergessen haben zu übersetzen (im englischen Original sind sie auf S.72).
32 McNally, Corpus Christi (deutsch), S.83.
33 Paul, LCI, Art. Josue, Sp.438f.
34 McNally, Corpus Christi (deutsch), S.20.

derum die »menschliche« Seite. Josua wird typisch schwul dargestellt: er kann nicht werfen, geht zur Klavierstunde, lernt Gedichte auswendig, mag Opern und kann nicht tanzen. Dazu hört er nun ständig ein Hämmern und während des Schulballs Gottes Stimme mit dem einen Satz: »Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.«[35]

Mit der beendeten Schulzeit fangen für Josua die Wanderjahre an. Gott schickt Josua einen Boten in Gestalt eines blinden, leprakranken LKW-Fahrers. Passend zum Motto des Abschlussballs »Eine Nacht in Ninive« will auch Josua vor seiner Berufung wegrennen bzw. –fahren. Im Gespräch mit dem Boten werden alle Befürchtungen und Ängste Josuas deutlich:

Josua: Wie kann Er Wohlgefallen an Mir haben, wenn Ich Mir selber mißfalle?
3. LKW-Fahrer: Er hat Dir die Gabe der Heilung verliehen. Berühre mich.
(...) Er hat Dir die größte aller Gaben verliehen, Sohn Gottes.
Josua: Nenn mich nicht so! Ich bin nicht würdig.
3. LKW-Fahrer: Dann werde würdig. Und jetzt raus mit Dir. Die Welt wartet auf Dich. Raus, habe ich gesagt.[36]

Durch die Heilung, die ich in dem ebigen Ausschnitt ausgespart habe, wird Josua mit seiner Berufung konfrontiert. Er steht nun vor der Entscheidung, sie anzunehmen oder abzulehnen. Daher schließt sich nun konsequenterweise die Versuchungsszene an. Der Teufel in Gestalt von James Dean spielt zunächst seine Trumpfkarte aus, den Tod am Kreuz. Diese Strategie scheint zunächst auch Erfolg zu haben, Josua will nicht anders sein als die anderen. Doch er bringt es nicht über sein Herz, die Forderung James Deans zu erfüllen und zu leugnen, dass er Gottes Sohn ist. Josuas Antwort ist kein Bekenntnis, es ist ein Herantasten: »Ich habe Mich entschieden. Ich will Gott sehen. Ich will Ihn kennenlernen.«[37]

Josua begibt sich in die Stadt und wirkt Wunder, lehrt, und feiert. Während dieser ganzen Zeit wird das Verhältnis Josuas zu Gott nicht weiter beleuchtet. Es scheint in der Tat so, dass Josua die Verbindung zu Gott gefunden hat, trotzdem sind es aber so gut wie immer die anderen, die auf ihn zugehen. Andreas, von einem Dämon besessen, sagt zu Josua, er könne ihn wieder rein machen, und Josua versucht es: »Vater, wenn es Dein Wille ist, dann laß Mich den Dämon aus diesem Mann austreiben.«[38] Bartholomäus' Einwurf, es sei kein Messias vonnöten, sondern Heilmittel, kann Josua nichts entgegensetzen außer dem Hinweis auf seinen verlorenen Glauben. Dies ist sicherlich die Stelle des gesamten Stükkes, in der das Verhältnis zwischen Gott und Josua am klarsten erscheint. Josua ist der Mensch, das Göttliche kann auch er nicht begreifen, kann er nur aufzeigen. Der Messias ist keineswegs vollkommen, er lernt genauso dazu, er lernt wie

35 Ebd., S.32 und 43.
36 Ebd., S.43f.
37 Ebd., S.47.
38 Ebd., S.53.

alle anderen auch Gott kennen. Deutlich macht McNally die Unkenntnis Gottes seitens Josuas in der Szene mit dem Hauptmann, dessen Frau eben doch, gegen Josuas Verheißung, stirbt.

Bartholomäus erkennt den Messias erst bei seiner Hochzeit mit Jakobus. Damit verbunden wird das Messiasgeheimnis wahr: alle Menschen sind göttlich, daher geht der Vorwurf des Hohenpriesters ins Leere, der Josua den Verstoß gegen die gottgegebene Ordnung ankreidet. Josua gerät in Rage und schlägt den Hohepriester mit einem Schlag nieder. »Jeder, der nicht alle Menschen liebt, ist gegen Mich!«,[39] sagt Josua und außerdem war das mit der anderen Backe nicht so ernst gemeint.

Zum Passahfest in Corpus Christi hört das Hämmern, das Josua immer hörte, auf. Dies ist bezeichnend für die Funkstille zwischen Josua und Gott. Josua betet zu ihm, fleht ihn an, provoziert ihn: »Warum antwortest Du Mir nicht?«[40] Keine Antwort. Die erfolgt erst auf den Schmerzensschrei »Eli, Eli lama asabtani!«: »Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.«[41] Gott also hat dem, was er bereits Josua als Geheimnis offenbarte, nichts hinzuzufügen. Denn Josua wusste von Anfang an, dass er einen grausamen Tod sterben würde, auch wenn er sich mehrfach dagegen wehrte. McNally hat Josua durch und durch menschlich gezeichnet und hat mit seinem Betonen des Möglichen statt des Unmöglichen versucht, einen Vorbildjesus für unsere Zeit zu zeichnen. Dass diese Figur jenseits des »guten Kumpels« angesiedelt ist, kann niemand, der den Text gründlich und in ehrlicher Absicht liest, verneinen.[42]

Corpus Christi und Oberammergau

Diese ehrliche Absicht, das Geschehen um Jesus Christus in die Gegenwart hinein wirken zu lassen, quasi durch das Theater eine Art von Predigt zu halten, hat Corpus Christi gleich mit den geistlichen Spielen des Mittelalters. Die geistlichen Spiele sind multifunktional. Sie dienen der Vermittlung, Belehrung, der Erbauung und der *compassio*. Diese letzte Funktion hat McNally bei der Kreuzigungsszene angestrebt. Es geht ihm auch um Vermittlung, allerdings nicht (nur) des religiösen Stoffes, sondern um dessen Anwendbarkeit.

Die theatralische Darstellung biblischer Stoffe geht auf das geistliche Spiel des Mittelalters zurück. Aus der lateinischen Osterliturgie heraus entstand das Osterspiel, auf das recht schnell andere Spiele folgten: Passionsspiele, Weihnachtsspiele, Fronleichnamsspiele, eschatologische Spiele wie das Zehn-Jungfrauen-Spiel und viele andere. Am bekanntesten ist heute zweifelsohne das Oberammergauer

39 Ebd., S.65.
40 Ebd., S.74.
41 Ebd., S.83.
42 Vgl. dazu aber das Kapitel »Die kirchliche Trias«. Die drei kirchlichen Repräsentanten betonen, Jesus sei niemandes ›Kumpel‹. (Theater Heilbronn, Corpus Christi, Nr.15, S.16).

Passionsspiel. Es hat sich als einziges Spiel mit einer Anknüpfung an die mittelalterliche Tradition in die Gegenwart retten können.[43]

Das geistliche Spiel knüpft nicht an das spätantike Drama an – das damals verloren gegangen war –, sondern ist als eine eigenständige Gattung zu betrachten. Das älteste überlieferte mittelalterliche Spiel ist das Osterspiel von Muri. Es stammt aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. Aufgrund seiner realistischen Darstellungsweise und der hoch stehenden Qualität sticht es hervor. Es steht der mittelhochdeutschen Epik näher als alle anderen Spiele. In den uns überlieferten Fragmenten des Osterspiels von Muri[44] findet sich als Eintragung vierter Hand der Name Antonius, der die Rolle der Maria Magdalena spielte. Damit ist bewiesen, dass Frauenrollen von Anfang an von Männern gespielt wurden. Dies ist auch einer der Anknüpfungspunkte Terrence McNallys: »Corpus Christi ist ein Passionsspiel. Das Leben Josuas, ein junger Mann aus Süd-Texas, wird in der Theatertradition mittelalterlicher Moralitäten erzählt. Männer spielen alle Rollen. Es ist keine Spannung vorhanden. Es gibt keine Szenerie.«[45]

Letzteres trifft sicherlich das Stück McNallys, weniger jedoch das mittelalterliche Spiel. Je nach Aufführungsort gab es sehr wohl auch imposante Requisiten, den Höllenrachen etwa, aus dem der auferstandene Christus die Gerechten befreit. Im Vergleich zur heutigen Zeit mag die Bühnenausstattung aber durchaus bescheiden wirken. Zentral ist für das geistliche Spiel die Simultanbühne. Ein Spieler, der Expositor ludi, eröffnet das Spiel mit einer kurzen Ansprache an das Publikum, in der er zunächst für Ruhe sorgt und in das Spiel einleitet. Die Schauspieler kommen gemeinsam auf die Bühne und gehen wieder gemeinsam ab. Während des Spiels befinden sich die Schauspieler alle auf der Bühne oder an ihrem Rand. Szenen können durchaus parallel stattfinden. Über die Bühnen wissen wir so gut wie nichts.[46] Dass dem Geschehen grundsätzlich keine Spannung unterliegt, ist nicht zu bestreiten. Dafür findet sich aber bereits im Osterspiel von Muri Unterhaltendes, wie etwa die Salbenkrämerszene, in der die drei Marien auf dem Markt Salben erwerben wollen, auch der Wettlauf zum Grab ist teilweise mit komischen Momenten ausgefüllt. In der Salbenkrämerszene spielt der ›paltenere‹, der Krämer, aller Wahrscheinlichkeit nach auf zwei dem Publikum bekannte Personen an: Johannes Krumm und Rueli Statzen. Unter anderem von der Salbenkrämerszene ausgehend urteilt Johann Drumbl: »Das realistische ›geist-

43 Die Spieltradition setzte in Oberammergau erst in der Neuzeit ein, von der literarischen Gattung her reicht sie ins Mittelalter zurück. Die erste Aufführung fand vermutlich 1634 in Oberammergau statt. Der Spieltext des Passionsspiels ist eine Kompilation mehrerer älterer Passionsspiele, die umfassender erst 1811/15 und 1860 bearbeitet wurden (Kaltenegger, Oberammergau; Schaller, 100 Jahre).

44 Das Osterspiel ist in acht Pergamentstreifen überliefert, die Teil einer Theaterrolle waren (Bergmann, Überlieferung).

45 McNally, Corpus Christi (englisch), Preface, S.VI. Die Übersetzung stammt von mir.

46 Es existieren drei überlieferte so genannte Bühnenpläne, die allerdings nicht sehr aussagekräftig sind.

liche Spiel‹ (...) hat sein *ursprüngliches* Thema in der freien Entscheidung des Menschen zur Sünde.«[47]

Diese kurzen Einblicke mögen genügen, um aufzuzeigen, dass McNally in der Tat in vielen Punkten formal an das geistliche Spiel des Mittelalters anknüpft: Es gibt die Anrede des Publikums, es gibt die Simultanbühne, die biblische Erzählung wird nach Art der Evangelienharmonien aus allen biblischen Büchern zusammengestückelt, alle Rollen werden von Männern gespielt, es finden sich unterhaltende Momente und Anspielungen auf die Gegenwart. Während es im geistlichen Spiel jedoch untergeordnete Punkte sind, hat sie McNally zum Programm gemacht.

Ob er damit das Spiel davor bewahren kann »in den Ton frommer Krippen- oder Legendenspiele abzukippen«[48] oder ob Corpus Christi »bedenkenlos als Passionsmusical für die Sonntagsschule«[49] dienen kann, lässt sich nur beantworten, wenn man die Frage nach dem Charakter der Parodie in McNallys Stück stellt. Ist sein Stück so ernst zu nehmen, wie es die Catholic League for Religions and Civil Liberties tat, als sie McNally »theatrical hate speech«[50] vorwarf, steckt in seinem Stück schlichtweg der Versuch, Jesus »als Vorkämpfer für die Schwulenbewegung«[51] anzubringen? Die Frage nach den Mitteln, derer sich McNally bedient, lässt sich einerseits mit einem Blick auf die vorangegangene literarische Auseinandersetzung beleuchten, andererseits mit dem theologischen Ansatz McNallys.

Die Ahnenreihe

Von Form und Sprache her erinnert Corpus Christi an die »jungen Wilden« aus Großbritannien, allen voran Mark Ravenhill, der mit seinem Stück »Shoppen und Ficken« bekannt geworden ist. Sowohl Ravenhill wie auch McNally beziehen sich in ihren Stücken auf den russischen Schriftsteller Anton Tschechow (1860-1904). Während er bei McNally als Motto dem Stück voransteht und auf die Ausgestaltung des Stückes verweist, bindet Ravenhill ihn mit Zitaten aus den »Drei Schwestern« in sein Stück ein.[52] Besonders in seinem Theaterstück »Die Möwe« verzichtet Tschechow gegen alle Regeln der dramatischen Kunst weitgehend auf äußere dramatische Handlungen und beschränkt sich auf das Neben- und Gegeneinan-

47 Drumbl, Gattungsprobleme, S.309. Diese These ist natürlich nicht sehr aussagekräftig, wenn man davon ausgeht, dass jedes kirchliche Reden von der Sündhaftigkeit des Menschen ausgeht. Aber sie dient sicherlich als kirchliche Begründung zur Aufführung der Spiele.

48 Frielinghaus, Oberammergau, S.50.

49 Berger, West Side-Oberammergau, S.45.

50 So wird ihr Präsident zitiert in The Christian Century vom 28.10.1998, S.992.

51 So erfasst Berger (West Side-Oberammergau, S.46) die Botschaft des Autors.

52 Lulu bewirbt sich mit ein paar Sätzen Tschechows. Die Berliner Aufführung von »Shoppen und Ficken« ist auch in der Bühnenausstattung bescheiden (vgl. Merschmeier, Welt, S.53).

der von Stimmungen und »Zuständen«. Die Möwe, Symbol der Freiheit und Ungebundenheit wird schon im zweiten Akt getötet, womit das dramatische Ende bereits besiegelt ist. Tschechow benutzt wenig Bühneninventar und baut ein Theater im Theater auf.

Doch Ravenhill und McNally unterscheiden sich auch deutlich. Während Ravenhill in seinem neuen Stück »Faust ist tot« den Pakt zwischen Gott und Teufel jedwede Bedeutung nimmt und »das Individuum nur auf sich selbst zurückgeworfen«[53] ohne den Gesprächspartner Gott zeichnet, hat McNally mit seinem Rekurs auf die biblische Geschichte deren Wirkkraft nicht jegliche Bedeutung genommen. McNally stellt den christlichen Glauben als eine Möglichkeit dar, das Zusammenleben zwischen den Menschen zu regeln. Es geht ihm ergo um die ethische Ausgestaltung und nicht um das Leben Jesu, um die Wunder oder gar die Jungfrauengeburt. Daher kann McNally Wunder mühelos unhinterfragt lassen, da sie für seine Programmatik keine Bedeutung haben. Sein Programm ist es, Josua als einen anstößigen Jesus redivivus zu präsentieren, der einer heutigen Randklasse entstammt: den Homosexuellen.

Das schon immer gespannte Verhältnis zwischen Homosexuellen und der Kirche hat sich häufig in der Literatur niedergeschlagen. Die Repräsentanten der Kirche kommen dabei zuallermeist nicht besonders gut weg. In jüngster Zeit hat sich die Auseinandersetzung mit der Kirche etwas verschoben und wird auf einer anderen Ebene geführt, wenn sie denn überhaupt noch geführt wird. Am engagiertesten hat sich Gore Vidal mit dem Christentum (und auch dem Judentum) auseinander gesetzt. In seinem Roman »Golgatha live« zerstört ein mysteriöser Hacker Videobänder, auf denen allein die Geschichte überliefert wird, und verändert damit die Geschichte. Paulus mischt sich in den wiederkehrenden Alptraum der Beschneidung von Timotheus ein und warnt ihn. Mittels einer Zeitreise will NBC die Kreuzigung live senden. Timotheus muss dafür einiges manipulieren, entdeckt er doch, dass Judas und nicht Jesus auf Golgatha gekreuzigt wurde; letztlich wird der Hacker ans Kreuz geschlagen, mit Billy Graham und Shirley MacLaine als Zuschauer. Bereits auf den ersten Seiten seines Romans stellt Vidal Timotheus als den Liebhaber von Paulus dar und das Christentum als eine manipulierbare und manipulierte Sache.

In dem wohl bedeutendsten Theaterstück unserer Zeit, Angels in America, sind drei verschiedene Geschichten miteinander verwoben: das Mormonenpaar Joe und Harper, der erfolgreiche Anwalt Roy Cohn und das Liebespaar Prior und Louis. Dem Autor des Theaterstücks, Tony Kushner, geht es vor allem um den Traum von Amerika. In diesem Zusammenhang sind auch die religiösen Momente zu sehen. In einem Interview wurde Kushner gefragt, warum in seinem Stück Mormonen vorkommen. Kushner sieht sie als etwas typisch Amerikanisches an: »Die Idee, eine komplette Kosmologie aus einer Privatoffenbarung heraus zu

53 Dermutz, Klaus: Wundergläubig. Die deutsche Erstaufführung von Mark Ravenhills »Faust ist tot«, in: Süddeutsche Zeitung, 29./30. Mai 1999.

erfinden, ist etwas, was ein Europäer nicht tun könnte.«[54] Der erscheinende Engel Moroni ist ein »prototypischer amerikanischer Engel«.[55] Die Aufführungsmacher in Münster sahen die Bedeutung des Engels so: »Der Engel, der Prior erscheint und ihn zum Propheten beruft, erklärt, daß Gott von den Engeln gelangweilt und von den Menschen enttäuscht den Himmel verlassen habe. Eine Metapher für ein gottloses Zeitalter. (...) Um Gott wieder zurückzuholen, müßten die Menschen mit der »Bewegung aufhören«, so prophezeit es der Engel, und ›innehalten‹, sogar ›umkehren‹.«[56]

Die Auseinandersetzung mit der religiösen Thematik ist nicht mehr das einzige oder das Haupt-Thema. Sie ist vielmehr eingebettet in andere Fragestellungen. Bei Vidal ist es die Medienkritik, bei Kushner der amerikanische Traum bzw. das Trauma. Gregory W. Bredbeck sieht das Theaterstück als »tiefgehendes Nachdenken über die Geschichtlichkeit der ‚gay liberation theory'«, zwischen Befreiung und Civil Rights.[57]

Damit haben wir den Haken zu McNally geschlagen. Auch er schwankt meiner Meinung nach in Corpus Christi zwischen Befreiung und Freiheit. Befreiung insoweit, als dass Josua schwul gedacht ist, Freiheit insoweit, als dass es eben Josua ist und nicht Jesus; Befreiung, weil Josua eine homosexuellen Ehe vollzieht, Freiheit, weil er nicht allein als Schwuler, sondern als »King of the Queers«[58] ans Kreuz genagelt wird. »Alles, was Corpus Christi von Ihnen verlangt, ist: ›Seht, was sie Ihm angetan haben. Seht, was sie Ihm angetan haben.‹«[59] Damit hat McNally – wie auch bereits Kushner – den Focus auf das Leiden der Menschen gesetzt, betont die compassio – allerdings nicht, zumindest nicht allein, um des Glaubens willen. »Schau. Erinnere. Weine womöglich, aber lerne.«[60] Das ist es, was McNally erreichen möchte mit seiner Übertragung der Jesusgeschichte. Daher ist es kein Zufall, dass McNally ein Passionsspiel geschrieben hat und kein Osterspiel. Die Kreuzigung muss den Schluss bilden.

»Wir brauchen Sünder!«

Die Kreuzigung ist ohne Zweifel das, worauf alles in Corpus Christi hinläuft. Hier weist McNally in der Regieanweisung sogar darauf hin, sie möge so ernsthaft gespielt werden, dass die compassio möglich sei. An die Kreuzigung knüpft McNally allerdings nicht im herkömmlichen Sinn an. Ihm geht es nicht um die

54 Savran, Theatre, S.151. Die Übersetzung stammt von mir.
55 Ebd.
56 Städtische Bühnen Münster, Angels, S.5.
57 Bredbeck, Free[ing], S.271ff.
58 Die deutsche Übersetzung freilich hat »King of the Queers« bedauerlicherweise mit »König der Schwulen« übersetzt. Im Text wird auch in keiner einzigen Zeile gesagt, dass alle Jünger Josuas homosexuell gewesen seien.
59 McNally, Corpus Christi (englisch), Preface, S.VII. Die Übersetzung stammt von mir, das Zitat aus dem Stück von Corpus Christi (deutsch), S.83.
60 McNally, Corpus Christi (englisch), Preface, S.VII.

Erlösung der sündigen Welt, ihm geht es um das Leiden selbst, um die Frage, warum dieses Leiden notwendig war und warum es sinnvoll war: weil wir daraus lernen können. Verbrechen lassen sich nicht verhindern, wenn wir uns dieser Frage nicht stellen, wenn wir nicht versuchen, Antworten zu geben. Die Antworten können wir nicht von Gott verlangen. Es geht also nicht nur um Nächstenliebe in Corpus Christi, es geht vielmehr darum, wie diese Welt besser werden kann. Und dies ist nicht möglich durch die Erlösung aller, sondern es kann möglich werden durch den Protest gegen Gewalt, Diskriminierung, Hass und Mord.

Corpus Christi ist eine Aufforderung, sich dem Ausruf der Hohepriester »Wir brauchen Sünder!«[61] entgegenzustellen und Gott in uns selbst zu suchen, unsere eigene Gottessohnschaft zu suchen und zu erforschen. Insoweit kann Corpus Christi als Aufruf zur Nachfolge verstanden werden, als Aufruf, den Versuch, Gott kennen zu lernen, zu wagen. Es ist nicht möglich, Corpus Christi als reine Parodie zu verstehen. Wo Corpus Christi die Bibel parodiert, mag dies zufällig sein; wo Corpus Christi sie nicht parodiert, liegt der Kern. Das Abendmahl, in dem die Jünger selbst die Einsetzungsworte Josuas parodieren, dient als starker Kontrast zur Kreuzigung, zeigt das völlige Unverständnis der Jünger – mit Ausnahme von Judas – auf. Und die Abendmahlsszene zeigt gleichermaßen den Unwillen McNallys, sich mit kirchlichen Ritualen zufrieden zu geben. Hier geht er andere Wege in der Rezeption des Geschehens. Betrachtet man die geäußerte Kritik an Corpus Christi, so lässt sich mit Erich Kästner schließen: Der Versuch, Menschen dezidiert mit einem Sonderstatus zu versehen, führt zu einer eigenen Adaption christlicher Werte, Vorstellungen und Geschichten, führt zur Auseinandersetzung nicht nur mit der eigenen Sonderposition. Sie führt zu hermeneutisch ›freien‹ – das heißt befreiten und freien – Neuinterpretationen, von denen eine Corpus Christi heißt.

Thomas O. Sülzle, evangelischerTheologe, studiert in Tübingen. Für die Werkstatt rezensiert er regelmäßig im BücherRegal Neuerscheinungen. Neben dem Interview mit Hans Georg Wallner in diesem Heft übersetzte er zuletzt in Heft 3/2000 aus dem Englischen Malcom Edwards: Kritik an der Kritik.
Korrespondenzadresse: Steinbachweg 19, D-69118 Heidelberg.

61 McNally, Corpus Christi (deutsch), S.68.

Primärliteratur

Kushner, Tony: Engel in Amerika, in: Spectaculum 56, Frankfurt, 1993, S.137-207. Das Stück ist jedoch unter dem Originaltitel »Angels in America« aufgeführt worden und so auch bekannt geworden.

McNally, Terrence: Corpus Christi. A Play, New York, 1998.

McNally, Terrence: Corpus Christi, deutsch von Inge Greiffenhagen und Bettina von Leoprechting, München, 1999.

McNally, Terrence: Liebe! Stärke! Mitgefühl!, Frankfurt, 1997.

Ravenhill, Mark: Shoppen & Ficken, in: Theater heute, 3/1998, S.55-68. Englischer Originaltitel: Shopping & Fucking.

Theater Heilbronn (Hg.): Terrence McNally. Corpus Christi, deutschsprachige Erstaufführung, Heilbronn, 2000 [Redaktion: Elke Maul und Sabine Sander]. Das Heft beinhaltet vor allem Auszüge aus Protestbriefen und Zeitungsartikel.

Vidal, Gore: Golgatha live oder Das fünfte Testament, Hamburg, 1993. Die Originalausgabe erschien 1992.

Sekundärliteratur

Berger, Jürgen: West Side-Oberammergau, in: Theater heute, 11/1999, S.45f.

Bergmann, Rolf: Überlieferung, Interpretation und literaturgeschichtliche Stellung des Osterspiels von Muri, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (IASL), Bd. 9, 1984, S.1-21.

Bredbeck, Greogry W.: »Free[ing] the Erotic Angels«: Performing Liberation in the 1970s and 1990s, in: Geis, Deborah R. und Kruger, Steven F. (Hg.): Approaching the Millennium. Essays on Angels in America, Michigan, 1998, S.271-290.

Butler, Judith: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin, 1995.

Drumbl, Johann: Gattungsprobleme des geistlichen Spiels, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft (JOWG), 4.1986/87, 1988, S.293-309.

Frielinghaus, Helmut: Out of Oberammergau. Terrence McNallys »Corpus Christi« in New York, in: Theater heute, 12/1998, S.50.

Kaltenegger, Roland: Oberammergau und die Passionsspiele, 1634-1984, 1984.

Merschmeier, Michael: Die Welt ist im Arsch, in: Theater heute, 3/1998, S.50-54.

Paul, Jürgen: Art. Josue, in: LCI (=Lexikon der christlichen Ikonographie), Bd.2, 1970 (Sonderausgabe 1994), Sp. 436-442.

Savran, David: The Theatre of the Fabulous: An Interview with Tony Kushner, in: Brask, Per (Hg.): Essays on Kushner's Angels, Winnipeg und Buffalo, 1995, S.127-154.

Schaller, Stefan: Die ersten 100 Jahre des Oberammergauer Passionsspiels. Neues zum Beginn und zur Textgestalt. Jahrbuch für Volkskunde, Neue Folge 5, 1982, S.78-125.

Städtische Bühnen Münster (Hg.): Angels in America. Schwule Variationen über gesellschaftliche Themen: Die Jahrtausendwende naht (Teil I), Perestroika (Teil II), Spielzeit 1997/98, Münster 1998 [Redaktion: Nina Wittemer].

Thomas O. Sülzle

Von äußerer und innerer Homophobie

Ein Gespräch mit Hans Georg Waller

HANS GEORG WALLER, geboren 1950, war 25 Jahre Pfarrer der Evangelischen Landeskirche Württemberg. Nach einer schweren spirituellen Krise ist er im Alter von 47 Jahren in den vorzeitigen Ruhestand versetzt worden. Bereits 1977 hatte er sich gegenüber dem Oberkirchenrat mit seiner Homosexualität geoutet, es folgte eine 20-jährige Leidensgeschichte innerhalb der Landeskirche. Eine in Aussicht gestellte Verbeamtung wurde immer wieder hinausgezögert, schließlich wurde die nicht gewährte Verbeamtung als Begründung für eine mangelnde Qualifikation für den Pfarrdienst instrumentalisiert. Schließlich kam 1997 die vorzeitige Zurruhesetzung aufgrund einer Übereinkunft auf Gegenseitigkeit zustande. Seither ist Hans Georg Waller »freier Mitarbeiter beim lieben Gott«, wie er es selbst nennt: unabhängiger Pfarrer. Er bietet besonders Menschen, die am Rand der Kirche stehen, Taufen, Hochzeiten und Beerdigungen an. Außerdem ist er Ansprechpartner für religiös missbrauchte Menschen.

Thomas O. Sülzle sprach mit Hans Georg Waller über die Themen: Kirche, Homophobie, Spiritualität, Ehe und Rituale.

Trotz allem, was Ihnen passiert ist, haben Sie nie resigniert?

Komischerweise nicht. Ich habe mir lange Zeit nicht vorstellen können, Pfarrer außerhalb der Kirche zu sein. Ich wusste nicht, dass es so etwas gibt, dass so etwas geht. Aber ich merke jetzt, dass der Dienst, den ich tue, auf einer anderen Ebene stattfindet: in dem Umfeld, in dem ich arbeite, bei den Menschen, die mich anfordern. Das lässt sich mit einem Schlagwort erläutern: »Gott direkt«. Ich bin aufgefordert worden, über diese Entwicklung ein Buch zu schreiben. Das wird wahrscheinlich diesen Titel bekommen mit dem Untertitel »Jenseits von Religion und Kirche«. Es geht eigentlich um den Unterschied zwischen Religion und Spiritualität.

Und was ist der Unterschied?

Der Unterschied ist der, dass Religion menschengemacht ist und Spiritualität gottgegeben. Religion ist ein verfasstes System von Dogmen, Bräuchen und vielem mehr, auch gesellschaftlichen Dingen, die religiös überhöht werden und somit als göttlich beschrieben werden, wie zum Beispiel die christliche Ehe. Die wird ja bei uns gehandhabt wie ein vierter Glaubensartikel. Spiritualität ist etwas anderes. Es kann Spiritualität auch in der Religion geben, aber sie existiert völlig unabhängig von ihr. Spiritualität definiere ich als den Weg zu mir selbst und somit letztendlich zu Gott.

Sie sind jetzt freiberuflicher Pfarrer. Wie sieht jetzt Ihre »Gemeinde« aus? Werden Sie von Menschen angesprochen oder gehen Sie auf die Menschen zu?

Der Gemeindebegriff hat sich erheblich verschoben. Ich bin ja jetzt nicht mehr zuständig für die sogenannten Karteileichen oder das, was man neben den Karteileichen hatte, den harten Kern einer Gemeinde, den sogenannten Religionsverein. Ich habe das so erlebt in meiner ersten Gemeinde bei ständigen Sitzungen des Kirchengemeinderats und zahlreicher Ausschüsse. Das fehlt mir heute mitnichten.

Heute sprechen mich Menschen direkt an. Das fing damit an, dass ich in meinem Bekanntenkreis Trauungen abgehalten habe. Es hat sich herumgesprochen, dass diese Trauungen auf einer anderen Basis stehen. Es ist formal sicher eine Trauung nach der Liturgie der evangelischen Landeskirche Württemberg. Mein Spezifikum aber ist ein Kerzenritual, mit dem ich die Eltern der Brautleute würdige. Ich versuche, in diesen spirituellen Raum Vater, Mutter und die Ahnen einzuladen und die göttliche Präsenz mit Hilfe einer Herzöffnung in dieser versammelten Gemeinschaft zu bewirken.

Wie läuft dieses Kerzenritual ab?

Auf dem Altar stehen im Gottesdienst zwölf Kerzen, links und rechts je eine auf einem hohen achteckigen Kerzenständer. Ich zünde dann die Kerze für den Vater und für alle Väter an, die hinter dem Ehemann stehen und dann die Kerze für die Mutter und für alle Mütter auf der anderen Seite, wo die Braut sitzt. Darauf folgt eine Besinnungsminute und ich lade – das klingt jetzt etwas nach chinesischer Weisheit – die Ahnen ein, für diesen Neubeginn zweier Menschen gegenwärtig zu sein. Das hat eine ungeheure Wirkung. Nach diesen Trauungen kommen auf mich immer wieder Leute zu, vor allem ältere, die sagen: Wir haben so etwas gebraucht! – also eine rückwärtige Würdigung. In manchen Familien fehlen auch die Väter oder wurden exkommuniziert. Fast bei jeder Trauung kommt eine konfessionelle Schwierigkeit vor: Trennungen oder auch Animositäten aufgrund verschiedener Konfessionen in den Familien, wo Machtspiele betrieben wurden.

Das ist ein sehr eigener Ansatz von Spiritualität ...

Ich fühle mich meinem eigenen Gewissen verpflichtet und Gott, wie ich ihn verstehe. Ich bin ja auch aus dem Kirchendienst ausgestiegen, weil ich diese Form von Reglementierung nicht mehr ertragen habe. Als ich aus dem kirchlichen System rausflog, habe ich gemerkt, dass nicht mit mir etwas nicht stimmt, sondern dass etwas mit der Kirche nicht stimmt. Es hat sehr lange gedauert, bis ich das erkannte.

Was stimmt nicht mit der Kirche?

Kirche ist heute nur noch ganz selten in der Lage, die spirituellen Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen. Aufgrund der Tatsache, wie ich als homosexueller Mensch in der Kirche behandelt wurde, bin ich zu dem Schluss gekommen, dass die Kirche nicht mit dem Herrn dieser Kirche verbunden ist. Ich hatte immer gedacht, wenn »die da oben« das verwirklichen würden, was der Herr Jesus als Evangelium verkündigt hat, nämlich, dass das Reich Gottes bei denen ist, die unten sind, die am Rand sind, die nicht in das normale Raster passen, und das war ja schon die Kundschaft des Religionsstifters, wenn die Kirche, die sich als Institution auf diesen Herrn beruft, das verwirklichen würde, dann dürften mit mir diese Dinge in der Kirche nicht geschehen.

Warum? Liegt das an der Kirche selbst, hat sie sich von ihrer eigenen Lehre verabschiedet, oder liegt es an der Veränderung der Gesellschaft und die Kirche war nicht fähig, sich dem anzupassen?

Wir leben in einem Zeitenwandel und haben es mit einem Paradigmenwechsel zu tun. Es gab immer Zeiten, wo die verfasste Religion noch in ihrem Terrain das Fähnlein aufrecht hielt, wo es aber auch schon Keime des Neuen innerhalb und außerhalb der Kirche gab. Ich will mir nicht anmaßen, dass ich etwas Revolutionäres oder etwas Neues mache, wahrscheinlich aber ist es klammheimlich revolutionär. Ich spreche der Kirche nicht ab, dass es dort Menschen gibt, die diese Reich-Gottes-Auffassung teilen und ich habe mich ja auch über 20 Jahre abgemüht, das innerhalb der Kirche zu verwirklichen. Ich habe aber gemerkt, dass der Samen auf ziemlich verdorrten Boden fällt.

Was für Folgen hat das für Homosexuelle?

Ich denke, Homosexualität und Kirche schließen sich aus, wir werden bestenfalls ein bisschen geduldet. Die württembergische Kirche hat dieser Tage eine neue Verlautbarung herausgegeben: Wenn alle einverstanden sind, kann man sich vorstellen, dass ein homophiler, Verzeihung, homosexueller Kollege ein Amt bekommt. Dann müssen aber auch alle Ja sagen. Man muss sich einmal vorstellen, was da passiert. Das heißt: Irgendjemand kann da sein Veto entgegen halten, und die Sache ist damit gelaufen.

Mein Ergebnis war: Eine Integration der Homosexualität in ein kirchliches Gefüge ist so nicht möglich. Ich habe damals alles versucht, und wenn es jemandem gelungen wäre, dann mir. Ich denke, dass es wahrscheinlich überhaupt nicht möglich ist.

Das hängt mit dem Gottesbild zusammen. Die Kirche verkauft nach wie vor das Gottesbild eines Gottes, der außerhalb des Menschen existiert, und nur dort. Das ist der Verlust dessen, was uns die Reformation gebracht hat. Das ist ein Gott, zu dem mir nur ein indirekter Zugang gestattet wird. Luther hatte das bereits herausgeworfen und nun hat es über die Hintertür der evangelischen Hierarchien wieder Einzug gehalten. Es ist ein Gott aufgebaut worden, der existenziell verbunden ist mit heterosexueller Sexualität. Der Mensch kommt also nur in dieser Form vor, gibt es ihn anders, ist es ein Unglück. Dann müssen sich diese Menschen auch im Rahmen dieser Kategorisierung bewegen, müssen also die heterosexuelle Lebensform als Nummer eins akzeptieren. Einem Schwulen wird dann vielleicht empfohlen, wenn er im kirchlichen Dienst ist, doch bitte zölibatär zu leben, 500 Jahre nach der Reformation! – Oder er solle dann doch bitte heimlich und unauffällig seine Lebensform gestalten. Das ist für jemanden, der sein Leben ernst nimmt, so nicht möglich.

Wäre es denn möglich, diese »heterosexuelle Leitkultur« in der Kirche zu überwinden? Oder ist das, was beispielsweise die HuK macht, völlig vergeblich?

Ich glaube, dass das vergeblich ist, weil die HuK sich sehr kirchlich gebärdet und weil sie es auf der gleichen Ebene wie die Kirche auch behandelt. Auf dieser kirchlichen Ebene gibt es keine Lösung. Denn wenn dieses Gottesbild einer von oben kommenden Göttlichkeit aufgegeben wird, die für den Menschen einen gewissen Plan hat – und daran hängt die ganze Erlösungs- und Opfertheologie – , würde dies den ganzen Rahmen sprengen. Die Kirche in dieser Form müsste sich eigentlich auflösen, um dieses Problem zu bewältigen.

Ich sage hier manches, was etwas scharf klingen mag. Ich habe die jüngste Bundestagsdebatte über die Einführung der gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften verfolgt und die Stellungnahmen, die es dazu gab, speziell von Norbert Geis von der CSU, aber auch dem Berliner Bischof Georg Sterzinsky – diese Leute sind für mich Repräsentanten des untergehenden christlichen Abendlandes. Nicht wir, sondern die, weil sie nicht merken, dass dieses alte polare Denken – Mann und Frau, Gut und Böse, Arm und Reich, Arbeitgeber und Arbeitnehmer, Heterosexuelle und Homosexuelle – den Blick zur Einheit versperrt, die oberhalb der Polarität ist. Um das Problem zu lösen, hätte das Bewusstwerden der Einheit kommen müssen, und der Geist dieser Einheit ist Jesus Christus. Nur den Anschluss an dieses Bewusstsein haben nicht mehr oder noch nicht sehr viele Menschen.

Sie haben das Partnerschaftsgesetz angesprochen. Kann es der Ehe etwas entgegensetzen?

Ich glaube nicht, dass die Ehe abgelöst werden muss. Ich finde, es sollte umgekehrt sein: Wenn sich zwei gleichgeschlechtliche Menschen finden, sind auch sie in der Lage, eine Ehe im eigentlichen Sinne einzugehen. Kommt die Verbindung aus dem Göttlichen, dann ist es eine Ehe.

Was macht eine Ehe zu einer Ehe?

Ich persönlich empfinde es als erniedrigend, dass die Kirche uns nur eine Segnung angedeihen lassen will, aufgrund dieser hierarchischen Einteilung, dass die heterosexuelle Beziehung die gottgefälligere ist und die homosexuelle die etwas weniger gottgefällige. Dies wird weder den heterosexuellen Menschen gerecht noch den homosexuellen. Es geht mir nicht um Gleichberechtigung, sondern es geht um eine Gleichwertigkeit. Sprüche wie »Was Gott nicht segnet, können wir auch nicht segnen«, entlarven ja die Urheber als ignorant einer wahren Gotteserkenntnis gegenüber. Solange dieses Bewusstsein nicht vorhanden ist, sollten wir vielleicht auf den kirchlichen Segen verzichten und uns den Segen einfach von Menschen holen. Das müssen dann keine Pfarrer mehr sein, die dazu bereit sind; das kann irgendjemand aus dem Freundeskreis sein, der sagt: Ich traue euch.

Das setzt die Loslösung von der Kirche voraus. Sie selbst haben mehrere Selbsthilfegruppen gegründet, um gegen religiösen Missbrauch anzugehen. Was für Ziele haben Sie sich gesetzt?

Es geht eigentlich nicht um Loslösung von der Kirche, sondern vielmehr um die Aufarbeitung und Heilung der Verletzungen, die wir durch die Religion und ihre dysfunktionalen Vertreter erfahren haben. Deshalb haben wir vor etwa sieben Jahren auf der Basis des Zwölf-Schritte-Programms der Anonymen Alkoholiker eine Bewegung gegründet, eine Zwölf-Schritte-Gruppe für Überlebende von religiösem Missbrauch und religiöser Abhängigkeit (SRAA). Ich habe die Gruppe zusammen mit zwei, drei Betroffenen während meiner eigenen tiefsten spirituellen Krise vor sieben Jahren gegründet. Daraus ist jetzt eine kleine Bewegung in Deutschland geworden. Es geht hier um die Heilung von religiösem Missbrauch. Wir versuchen Menschen zu helfen, die durch religiöse, aber auch andersartige Glaubensvorstellungen und deren Botschaften, sei es über die Erzieher oder Eltern, in eine Situation gebracht wurden, in der sie kein eigenes Selbstwertgefühl entwickeln konnten. Diesen Menschen versuchen wir mit einem spirituellem Programm zur Genesung zu verhelfen.

Bei alledem geht es letzten Endes nicht um eine Polemik gegen Kirche und Religion. Das Ganze kann auch als heilsame Inventur der Kirche gesehen werden. Allerdings muss dem Einzelnen ganz selbstständig und frei überlassen werden, wie er seine neue Spiritualität lebt: ob Menschen in der Lage sind, Zugang zu Ihren alten Wurzeln zu finden oder ob sie eine radikale Loslösung brauchen.

Was besagt dieses Zwölf-Schritte-Programm?

Die zwölf Schritte sagen mehr oder weniger: Ich kapituliere vor der Erkenntnis dieser Abhängigkeit und versuche nun, indem ich mich für eine echte spirituelle Kraft öffne, die mit mir verbunden ist, einen neuen, existenziellen Glauben zu entwickeln, der mich aus dieser Abhängigkeit befreit. Das funktioniert genau so wie bei den Anonymen Alkoholikern. Ich brauche dazu keine religiösen Formen, sondern nur das Gegenüber, das mich versteht, der oder die Betroffene. In der Gruppe werden die Erfahrungen ausgetauscht, ein Genesungsprozess kommt dann von selbst in Gang, indem ich erkenne, was mich in der Religion lebensverhindernd gefangen gehalten hat.

Wen betrifft das?

Das ist nicht beschränkt auf Sektenmitglieder. Wir sprechen auch Menschen aus dem Durchschnittschristentum an. Das sind in erster Linie erwachsene Kinder aus suchtkranken oder dysfunktionalen Verhältnissen, Minderheiten wie etwa Behinderte, Schwule und Lesben oder Künstler, dann kirchliche Mitarbeiter/innen oder Kinder aus religiösen Familien, überhaupt alle, die in einem religiösen System abgewertet werden, wie beispielsweise generell die Frauen.

Sie haben den Begriff Missbrauch verwendet. Ist der denn gerechtfertigt, sind die Auswirkungen wirklich so gravierend?

Es ist doch ganz klar, dass sich, wenn zum Beispiel einem homosexuellen Menschen von der Kirche vermittelt wird: das, was du bist, ist Sünde, ist Krankheit, ist nicht in Ordnung oder ist unsittlich – und Schwule und Lesben wachsen mit diesen Botschaften in ihren eigenen Elternhäusern auf –, sich das ganz massiv auf die Psyche eines Menschen auswirkt. Wenn ich nichts anderes höre, wenn mir niemand vermittelt, du bist okay, so wie du bist, dann ist es ganz klar, dass dieser Missbrauch sich auswirkt. Das Schwierige an diesem Missbrauch ist, dass das Opfer abhängig wird, indem es sich dem Täter gegenüber rechtfertigen muss.

Wie lässt sich diese Abhängigkeit erkennen?

Das ist eine große seelische Arbeit, die auch zu tun hat mit der Überwindung des Leidens, des Grolls, der Schmerzen, die einem zugefügt wurden. Ich persönlich empfinde es als eine wesentlich schwierigere Arbeit als etwa den Ausstieg aus der stofflichen Sucht. Ich kann es nur zusammen mit Menschen tun, die mir einen Schutzraum bieten und die Problematik kennen.

Wo sind denn die schwierigsten Fälle von Abhängigkeiten?

Das ist auf dem Gebiet, wo sich Menschen den Zugang zu ihrer eigenen Spiritualität zuschütten und verbauen haben lassen. Es geht im Grunde um den Zugang

zu sich selbst und zum Göttlichen. Wenn dieser Zugang durch Verbote, durch Tabus, durch Suggerierung einer negativen göttlichen Macht nur mittelbar erfahren werden kann durch Priester und Pfarrer, wenn dem Menschen gesagt wird, du bist böse von Grund auf und zu nichts nutze, dann wirkt sich das so massiv aus, dass dann damit der Mensch den Zugang zu sich selbst verliert. Das bedeutet aber, dass dann erst mal ein paar alte Gottesbilder rausgeworfen werden müssen. Das kann auch so weit gehen, dass man sich in einem psychodramatischen Akt vom alten Gott verabschiedet, um sich dann für ein Gottesbild zu öffnen, wo ich versuche, meiner Seele das Göttliche wieder offenbaren zu lassen!

Wie sieht solch ein psychodramatischer Akt aus?

Das passiert, wenn wir auf Workshops den Abschied vom alten Gott praktizieren. Jemand spielt diesen alten Gott, setzt sich auf den Thron oder stellt sich auf den Stuhl und der Betroffene hat dann die Möglichkeit zu einer Abschiedsrede, in der er diesen Gott anklagen und seinen Gefühlen Ausdruck geben kann, um seine Verletzungen ans Licht zu bringen.

Wo ist dieses missbräuchliche Gottesbild denn verankert? In fundamentalistischen Kreisen?

Es ist leider nicht so einfach. Der Missbrauch dieses Gottesbilds kann überall dort entstehen, wo versucht wird, mit Hilfe von Religion Macht auszuüben. Und das erleben wir gerade bei der Frage, wie die Kirche mit Homosexuellen umgeht. Das ist tief verwurzelt, die verfasste Religion ist verknüpft mit bestimmten moralischen Vorstellungen und stellt sie als unauflösbar dar. Ich sage es noch deutlicher: Wenn ich über das polare Weltbild hinauskommen will, wenn jemand aus der patriarchalen Denkstruktur heraus jemanden verstehen will, der homosexuell ist, dann müsste er in seine eigene Anima gehen, also auf seine eigene andere Seite. Denn die Gesamtexistenz ist eigentlich nur verständlich, wenn ich auf die andere Seite, an das andere Ufer der Existenz gelange, von wo aus ich die Polarität betrachten kann als Phänomen, aber auch nur als äußeres Phänomen, um dann die übergeordnete Kraft, die Einheit, zu spüren.

Homophobie ist also nicht bekämpfbar.

Nein. Homophobie ist so nicht bekämpfbar, sie ist ein Ausfluss der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, was vielleicht schon sehr früh stattgefunden hat, als Homophobie noch sinnvoll war, in Abgrenzung gegenüber anderen Stämmen oder Rassen, als sich der eigene Stamm fortpflanzen musste; aber das ist ein archetypisches Relikt, so wie viele Tabus sehr alt sind und auch sehr tief sitzen. Irgendwann werden sie überflüssig und können erst dann überwunden werden, wenn viele Menschen ein anderes Bewusstsein bekommen. Ich glaube, wir sind

auf diesem Weg, aber ich fürchte, dass Religion und Kirche diesen Weg nicht mehr mitgehen werden.

Wir haben vor allem von den Tätern gesprochen. Wie sieht es mit den Opfern aus? Gibt es einen schwulen Selbsthass?

Ja, wir nennen das die »innere Homophobie«. Wir haben als Schwule und Lesben ja das Programm unserer Eltern und Erzieher übernommen. Diese Homophobie wirkt sich in zweierlei Richtungen aus: einmal als mangelndes Selbstbewusstsein und zweitens als ganz versteckte Kräfte innerhalb von uns. Ich denke, dass viele Homosexuelle Probleme haben, wenn sie dieses Thema in ihrem eigenen Leben nicht angehen und dann die Homophobie, die eigene Ablehnung, auf den Partner übertragen. Von daher ist das Recht auf eine Lebensgemeinschaft absolut notwendig, als eine Art von »Elternerlaubnis«, so sein zu dürfen.

Wie kann diese notwendige Arbeit an einem selbst aussehen?

Es geht um die Liebe zu sich selbst, und zwar um die durchdringende Liebe. Von dort aus öffnet sich für mich ein Gottesbild, bei dem ich einen Gott sehe, der bedingungslos ist und mir diese Energie gibt, die ich brauche, um anderen Menschen gegenüber Verantwortung zu tragen.

Gibt es eine schwule Spiritualität?

Ich finde, das hat dann nichts mehr mit schwuler Spiritualität zu tun. Es ist viel weitgreifender. Es umfasst Menschen, die sagen: Wir wollen Ganzheit, Verbundenheit, Ausgeglichenheit und Heilung verwirklichen. Darin sind wir mit sehr vielen Menschen verbunden, die gar nicht homosexuell sind. Wir finden uns auf einer neuen, gemeinsamen Ebene: Wir sind in einem Boot, auf dem Weg zu einem ganz neuen Ufer.

Zu den Themen dieses Gesprächs siehe auch den Artikel »Gottessucht« im BücherRegal in dieser Ausgabe. *Hans Georg Waller* steht für weitere Anfragen und Informationen zum Thema religiöser Missbrauch und religiöse Abhängigkeit zur Verfügung: Hans Georg Waller, Kronenstraße 73, 89568 Hermaringen, Tel.: 07322/8840.

Offene Werkstatt

Martin Hüttinger

Ikonographie und Ikonoklasmus

»Last und Lust der Bilder«
8. Jahrestreffen Schwule Theologie
Mesum/Westfalen vom 3. bis 5. November 2000

WESHALB SOLLTEN schwule Theologen sich mit einem patristischen und kirchengeschichtlichen Thema herumschlagen, warum die spätantike, mittelalterliche und spätmittelalterliche Kirche um eine Stellungnahme zum Untersuchungsgegenstand bemühen? Lindert dieser Exkurs in scheinbar längst vergangene Streitpotenziale etwa unseren Bilderfrust und unsere Schaulust? Vermag diese Unternehmung unsere schwule Perspektive zu Bildern zu modifizieren und zu beeinflussen? Primär wird es genau das nicht tun! Aber es macht auf erhellende Art Mechanismen im Umgang mit Ikonen transparent, zeigt auf, dass es für jedes erdenkliche Bild ein Dafür und ein Dagegen gibt, dokumentiert aber auch, dass Bilder gefährlich werden können, ja für eine herrschende Macht nachgerade kontraproduktiv wahrgenommen und gegebenenfalls bekämpft, unterdrückt, verboten oder destruiert werden. War die Ikone Christi blutigen Ernstes (und dies ist nach historischem Befund wörtlich zu nehmen) ein Kontrahent der kaiserlichen Bildnisse des oströmischen Herrschers in der Spätantike; so ebenfalls ein Dauerreizthema der karolingischen Hochblüte in der Auseinandersetzung mit den Synoden der Orthodoxie des Orients; so auch eine katholische Macht- und Doktrindemonstration im Angesicht der Reformatoren, die es zu erstürmen galt; so auch das Bild von Ehe und Familie,welches es zum Trotz der gegenwärtigen Bilder von alternativen menschlichen Gemeinschaften und (auch schwulen) Partnerschaften hochzuhalten gilt; die Reihe ist fortsetzbar. Bilder gleichen in diesem Sinne den Spielkarten, die je nach Konvention eine andere Karte ausstechen oder übertrumpfen können. Die Erfahrungen der eigenen unterdrückten theologisch-schwulen Bilder, die der Johannesminne, des hermaphroditischen

und androgynen Sebastians oder Laurenzius', des Jonathans, Ehuds, Elischas ... markieren nur einmal mehr die herrschenden Dispositive der theologisch-ekklesialen Macht,[1] da die offizielle Lesart dieser Ikonen eine diametral andere ist. Noch stechen die Bildkarten der Gesellschaft und der Kirchen unsere Karten aus. Der Blick in die Geschichte zeigt aber auch die irreversiblen Wandlungsprozesse, die Nicht-Verbietbarkeit von Bildern, die Nicht-Sanktionierbarkeit von Identifikationsemblemen und Sinnsymbolen, aber auch ihre Zeitlichkeit, ihr Verbrauchtwerden, ihre Metamorphosen und ihr Verschwinden. Somit macht dieses Thema neugierig – nicht eindeutig schwul (Was ist schon signifikant schwul?), aber tangieren tut's uns doch.

1. Der byzantinische Bilderstreit

Gerade entschärfte die byzantinische Orthodoxie chalkedonischer Prägung die Gefahr des Monotheletismus (Chalkedon I. 552-562 anathematisierte folgende Irrlehre: die Ein-Willen-Lehre besagt, dass in Christus nur Ein Wille – als Fähigkeit – und nur Ein Wollen – als Akt – und nur Ein Gewolltes – als Objekt – gegeben sei, und zwar als Wille und Wollen des Logos. Arianismus und Apollinarismus konnten bei ihrer Leugnung der Seele Christi nur einen Logos-Willen und nur eine Wirksamkeit annehmen, nicht aber die volle menschliche Natur Christi und deren geistigleibliche Funktion.), da sieht sie sich schon in den Streit um die Legitimation der Verehrung bildlicher Darstellungen Christi und der Heiligen verstrickt.[2] Jene erste ikonoklastische Kontroverse, die mit allen Mitteln der Theologie, der ekklesialen Disziplin und der exekutiven Gewalt ausgefochten wurde, basiert auf historischen Wurzeln.[3] Es lässt sich keineswegs leugnen, dass die frühe Kirche dem Bilderkult und insbesondere den Ikonographien Christi im Allgemeinen ablehnend gegenüber steht, ebenso wenig aber auch die Tatsache, dass diese Haltung seit dem 5. Jahrhundert Zug um Zug aufgeweicht wird. Im 7. Jahrhundert dominieren infolgedessen sämtliche Formen der Bilderverehrung, übersteigert in

1 Vgl. dazu die Repressionshypothese von M. Foucault, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1. Übersetzt v. U. Raulff u. W. Seitter, Frankfurt [11]1999 (1983), 27-66.

2 Nachfolgende Anregungen verdanke ich H.-G. Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. In: B. Moeller (Hg.), Die Kirche in ihrer Geschichte I, Göttingen 1980, 6880. L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles (Hg.), Geschichte der Kirche II. Früh- und Hochmittelalter, Einsiedeln u.a. 1971, 82: »Der Bilderstreit, der mehr als hundert Jahre lang (726-843) die byzantinische Kirche in zwei unversöhnliche Parteien spaltete, zu vielen Grausamkeiten und Verfolgungen führte und zu einem Wendepunkt in der Geschichte der Ostkirche wurde, war eine komplexe Erscheinung, deren Wesenszüge dem Historiker immer noch Rätsel aufgeben.«

3 Vgl. H.-J. Geischer, Der byzantinische Bilderstreit, Gütersloh 1968. D. Stein, Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40ger Jahre des 8. Jahrhunderts, München 1980.

den Modifikationen von Ikonodoulie und Ikonolatrie.[4] Augenscheinlich werden diese Formen von unten, vom einfachen Volk, nach oben getragen und erwarten eine nachholende Begründung seitens der Theologie. Widerstreitende Positionen und die Frage nach einer Entscheidung prägen den Bilderstreit des 8. Jahrhunderts. Verlässliche Quellen kennen zwei Anlässe: zum Ersten die Initiative des Kaisers Leon III. (717-741) und zum Zweiten die Vorstellungen einiger kleinasiatischer Bischöfe. Aus den kleinasiatischen Provinzen kommt der Widerstand gegen den Bilderkult in erster Linie vom Bischof Konstantinos von Nakoleia in der phrygischen Provinz Synada und vom Bischof Thomas von Klaudiupolis. Unzufrieden mit den kultischen Erscheinungsweisen in ihren Diözesen suchen sie den Patriarchen Germanos I. (715-730) für ihre Position zu gewinnen, offensichtlich vergebens. Für die Beweggründe des Kaisers ist möglicherweise entscheidend, dass die kleinasiatischen Bischöfe auch die Verbindung mit ihm aufgenommen haben und ihn von der Richtigkeit ihrer Ansichten überzeugen konnten. Doch dafür fehlt ein historiographischer Beleg. Womöglich steht hinter dem Handeln des Kaisers eine allbekannte byzantinische Mentalität, dass Naturkatastrophen, militärische Misserfolge usw. die Strafe Gottes für konkrete Verfehlungen der Menschen anzeigen. Aus den monströsen Erfolgen der Araber, die noch zu Beginn der Regierung des Kaisers Konstantinopel belagern und dem furchtbaren Seebeben des Jahres 726 würden sich solche Überlegungen legitimieren. So Leon III. auf diesen Ausweg verfällt, Gott durch die Eindämmung des Bilderkultes zu versöhnen, so sedimentiert sich die Erkenntnis, dass auch dem byzantinischen Herrscher der Überschwang der Ikonodoulie widerchristlich zu sein scheint. Das Edikt gegen die Bilderverehrung von 726/727, eine spekulative Forschungshypothese, erweist sich realiter in öffentlichen Verlautbarungen und Reden des Kaisers gegen dieses Phänomen. In ein neues Stadium tritt der Streit im Jahre 729. Leon III. fordert den Patriarchen Germanos I. auf, an einer Ratssitzung (Silention) teilzunehmen und dort an der Vorbereitung eines Ediktes gegen die Bilderverehrung mitzuwirken. Der Patriarch weigert sich mit dem Hinweis darauf, dass ohne ein Allgemeines Konzil eine solche Entscheidung nicht getroffen werden kann - entweder diplomatische Ausflucht oder eben der Standpunkt, dass die Frage nach wie vor kontrovers diskutiert wird! Kurzerhand lässt der Kaiser den Patriarchen abdanken und ernennt seinen ehemaligen Synkellos Anastasios (730-754) zu dessen Nachfolger, welcher die Unterschrift zum kaiserlichen Edikt leistet.[5] Der Bilderstreit selbst als kirchliches Problem wird immer stärker aus der

4 Vgl. P. Bayerschmidt, Bilderverehrung. In: J. Höfer/K. Rahner (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche II, Freiburg i.Br. ²1957-1965, 464-467.

5 J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, Geschichte der Kirche II, 85: »Wenn auch genaue Einzelheiten über die Verfolgung von Ikonodulen während der Regierungszeit Leos III. († 741) fehlen, gibt es doch Beweise, daß viele von ihnen getötet, verstümmelt oder verbannt wurden.«

Sphäre der Disziplin herausgelöst und zum dogmatischen Problem gemacht.[6] Man verankert das Problem in der Christologie, seine Fortschreibung ist konstruiert. Johannes von Damaskus, dessen Schriften nicht eindeutig datiert werden können (zwischen 726 und 730),[7] und seine Bildertheologie sind von faszinierender und imponierender Emphase.[8] Die Ikone generiert sich zu einer heilsnotwendigen Institution der Kirche. Hingegen leugnen Ikonoklasten die Menschwerdung Gottes, so polemisiert er, da diese die von Gott geschaffene Materie verachten. Der Ikonenkult ist Pflicht, weil das Sehen über dem Hören des Gotteswortes steht, das Bild den Logos erläutert. Die paulinische Wendung vom Sohn als dem Bild des göttlichen Vaters wird ohne viele Nuancen in Relation gesetzt zum Verhältnis Christus und Bild Christi. Johannes von Damaskus formuliert die

6 L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, Geschichte der Kirche II, 84: »Aber das entscheidende Argument der Ikonodulen stützte sich auf die Lehre von der Inkarnation, wie sie das Konzil von Chalkedon definiert hatte. Mittelbar war es schon im 82. Kanon des Trullanischen Konzils enthalten; deutlich und folgerichtig wurde es erstmals in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts durch den hl. Johannes Damascenus, den führenden Theologen seiner Zeit, dargelegt. Für ihn sind die Ikonen nicht nur ›schweigsame, stumme‹ Predigten, ›Bücher der Ungebildeten‹, ›Erinnerungszeichen der Geheimnisse Gottes‹, sondern sichtbare Zeichen der Heiligung der Materie, durch die Inkarnation möglich geworden. Weil der Unsichtbare und Unbeschreibbare im Fleische sichtbar und beschreibbar wurde, sind Bilder Christi in ihrem sichtbaren und menschlichen Aspekt wahrhaft Vergegenwärtigungen Gottes. Die wesentliche Verbindung, die Johannes Damascenus zwischen dem Sinn der Ikonen und der Theologie der Inkarnation herstellte, und die ebenso wesentliche Unterscheidung, die er zwischen der Gott allein zukommenden ›Anbetung‹ und der relativen Verehrung, die den Bildern Christi und der Heiligen gebührt, machte, liegen den dogmatischen Definitionen des 7. Ökumenischen Konzils zugrunde und bleiben die Grundlage der ostkirchlichen Lehre über religiöse Kunst.«

7 Vgl. B. Altaner, A. Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg u.a. 1978, 526-531.

8 Vgl. Johannes von Damaskos, Contra imaginum calumniatores orationes tres. In: Die Schriften des Johannes von Damaskos III. Hg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, besorgt von B. Kotter (= Patristische Texte und Studien 17), Berlin-New York 1975, 1-33. Hier ein Auszug über das ›Verhältnis von Urbild und Abbild‹ in der Einleitung des Herausgebers, 12 f.: »Urbild und Abbild sind ja so miteinander verschmolzen, daß sie sich nur in der Substanz unterscheiden (III 16,5f). Aus dieser engen Verbindung von Urbild und Abbild folgert Johannes, daß der im Bild Abgebildete mit seiner Heiligkeit und Gnadenfülle zugegen ist (II 14,20). Diese Macht wird dem Bilde verliehen mit der Namengebung (...; I 36,14f), sozusagen in der Epiklese. Dabei wird das Bild gleich dem Heiligen von der Gnade des göttlichen Geistes überschattet (II 14,34f) und der Materie die göttliche Gnade gegeben (I 36,14f). Darum vermitteln der Besitz und die Verehrung eines Bildes die Gegenwart und den Beistand des Heiligen, wirkt das Bild sogar Wunder (wie III 55.90.91.113) und vertreibt Dämonen (I 36,4-6; I 47,19f). Das Bild kommt so mit seiner Macht, wie auch das Kreuz und die Reliquien, in die Nähe des Mysteriums (...) und verdient darum unsere Verehrung (...) (I 22; Expos. 88,36ff). Diese Wirkung haftet aber nicht an der Materie, ist keine magische Bannung,

kapitale Sentenz: »Ich sah das Bild Gottes in Menschengestalt, und meine Seele ward gerettet.«[9]

Nach dem Ableben Leons III. folgt sein Sohn Konstantinos V. (741-775) als Kaiser. Die von ihm einberufene Synode tritt am 10. Februar 754 im Kaiserpalast im Vorort Hiereia zusammen und wird von zeitweise mehr als 330 (338) Bischöfen bis zum 8. August 754 besucht.[10] Den Vorsitz übergibt der Kaiser an den Metropoliten Theodoros (Theodosius) von Ephesos und zwei weitere Bischöfe. Die Synode macht sich nicht alle Gedankengänge des byzantinischen Herrschers zu eigen, akzentuiert jedoch sein christologisches Argument: Nach Chalkedon können die beiden Naturen Christi weder getrennt noch vermischt werden. Dagegen aber verstößt jedes artifizielle Bild von Jesus Christus. Will einer aber den ganzen Gottmenschen darstellen, so verfällt er in den Monophysitismus, beschränkt er sich auf die menschliche Erscheinung, so endet er im Nestorianismus. Deshalb erkennt die Synode das einzig wahre Bild Christi in der Eucharistie. Auf dieselbe Weise ist es auch bei den Heiligen keineswegs statthaft, diese auf niedriger Materie abzubilden. Die Gefahr, in Götzendienerei zu verfallen, erscheint evident.[11] Das Konzil beansprucht für sich den Charakter einer ökumenischen Synode, obwohl kein Patriarch aus dem Osten anwesend ist. Immerhin weist sie sich in ihrem Anliegen als erfolgreich aus, da sich keine breite Opposition gegen seine Dekrete formiert. Offensichtlich kursiert auf der Synode ein Florileg von Väterzitaten gegen die Ikonodoulie, das seinen Eindruck nicht verfehlt. Dieses rekurriert auf Aussagen des Epiphanios von Salamis, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus und andere. Abschließend verabschiedet das Konzil eine Serie von Anathematismen gegen die Bilderverehrer, in denen der Patriarch Germanos I. und Mansur (= Johannes von Damaskus) zu Häretikern erklärt werden.[12]

Schon zu Lebzeiten des Kaisers Konstantinos V. wendet sich das Blatt. Die Gründe für das Einlenken gegen Ende der siebziger Jahre des 8. Jahrhunderts liegen vordergründig darin, dass der byzantinische Herrscher gerade in seinen

sondern abhängig vom persönlichen Glauben; wer zweifelt, wird darum gar nichts empfangen (III 41,40-45). (...) Was der Ikone nun ihre Würde verleiht, entspringt der Beziehung des Bildes zum Abgebildeten: ihre Verehrung ist darum eine relative (I 16,4ff).«

9 Johannes von Damaskos, Oratio I,22. In: Die Schriften des Johannes von Damaskos I, 111. Vgl. H.-G. Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone, München 1975.

10 Vgl. A.v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I, Darmstadt 1983 (Tübingen ^{4}1909), 478-490.

11 Der Horos der Synode aus den Akten des Konzils von 787 steht bei MANSI XIII, 204-364, wo er in sechs Teile geteilt ist, dessen letzter 20 Kanones enthält, davon 13 speziell gegen den Bilderkult.

12 Vgl. M. Hüttinger, Eschatologische Vorstellungen bei Johannes von Damaskos in der »Expositio Fidei«, München 1997, 5-9.

letzten Regierungsjahren den Bogen überspannt. Hinzu kommt die entschiedene Neigung der Kaiserin Eirene für den Bilderkult in den achtziger Jahren. Zunächst aber gibt es einige Hindernisse aus dem Weg zu räumen. Wer immer nun eine neue Politik verfolgen will, muss mit einer ganzen Generation von Laien, Klerikern und Bischöfen und sicher auch Mönchen rechnen, welche im Ikonoklasmus aufgewachsen sind, die den Dekreten von Hiereia Treue schwören und sich zudem für uneingeschränkt orthodox halten, Kinder einer Kirche, deren inneres Leben trotz des Wegfalles der Idolatrie ungebrochen besteht. Wenn also jetzt die Beschlüsse von Hiereia annulliert werden sollen, bedarf es einer neuen Synode, welche auch wirklich den Anspruch auf Ökumenizität erheben kann.

Am vorläufigen Ende dieser Entwicklung steht das Konzil von Nikaia 787 unter der Leitung des Patriarchen Tarasios (784-806) und der Präsenz zweier nichtbischöflicher Legaten des Papstes Hadrian I., sowie 350 Bischöfe, davon noch vor kurzem die meisten Anhänger des Ikonoklasmus. Von der Emphase der Bildertheologie eines Johannes von Damaskus ist dabei wenig zu eruieren; Sachlichkeit und nüchterne Zurückhaltung prägen die Schlussdefinitionen der Synode. Konstantinos' Tod bringt eine Ruhepause, welche den Bilderfreunden eine Reorganisation ihrer Kräfte gestattet. Das Wiederaufflammen des Ikonoklasmus unter den Kaisern Leon V. (813-820), Michael II. (820-829) und Theophilos (829-842) dokumentiert hinreichend, dass damit die bilderfeindliche Strömung noch nicht überwunden ist. Mit Theodoros (759-826), dem Abt des Klosters Studion in Konstantinopel, das zu dieser Zeit die führende Mönchssiedlung in der ostchristlichen Welt darstellt, erhebt sich eine überlegene geistige Führung. Durch sein Vorbild und seine Briefe stärkt er den inneren Zusammenhalt der Verfolgten. Erst Kaiserin Theodora setzt auf kluge und besonnene Weise den Bilderkult wieder ein und lässt ihn durch das 843 eingesetzte »Fest der Orthodoxie« definitiv sanktionieren.[13]

Brückenschlag zum Heute: In Krisenzeiten werden Bilder, wie oben exemplarisch entfaltet, als Provokationen, als Entgegenstehendes wahrgenommen und gegebenenfalls bekämpft. Bilder, so haben wir beim Jahrestreffen in Mesum am 4. November 2000 herausgefunden, sind Machtdemonstrationen, markieren vorherrschende Denk- und Glaubensvorstellungen und definieren Hoheitsbereiche. Bei der historischen Problematisierung zeigen sich auf besonders signifikante Weise die Mechanismen der Untersagung, Negierung und Eliminierung konträrer Bilder durch die politischen und religiösen Repräsentanten der Macht. Wenn nun der Versuch des Verbots anderer Bilder scheitert,forciert man die Dienstbarkeit dieser Bilder für den eigenen Machterhalt. Theodora identifiziert sich 843 mit den fremden Bildern aus pragmatischem Kalkül: Geistliche und profane Bilder rücken in unmittelbare Nähe zueinander, weltlicher Machtstatus wird religiös legitimiert und stabilisiert. Ähnliche Fusionsbestrebungen zeichnen sich gegenwärtig im

13 Vgl. E. Iserloh, Bilderstreit. In: LThK II, 461-464; hier: 462.

marktwirtschaftlichen und politischen Bereich ab. Aus einer mehrere Dezennien andauernden Polemik gegenüber schwulen Lebensweisen, Männlichkeitssymbolen und -bildern erwuchs in den vergangenen Jahren in Mode, Arbeitnehmerrekrutierung, Wohnraumvermietung und Werbetauglichkeit eine wundersame Aufgeschlossenheit, Zuvorkommenheit und Anbiederung an die schwule Subkultur. Das Bild vom schwulen Mann steht jetzt für die gegenwärtigen Tugenden der nichtendenwollenden erotischen Anziehung und libidonösen Freizügigkeit, des Trendbewusstseins, der Unabhängigkeit und Flexibilität, der großzügigen Verfügbarkeit im Kontext des global playing, des auf hohem Wohnraumstandard zu exklusiven Preisen bedachten Mieters (der ja so reinlich und sauber ist) und des in Fitnessstudios gestählten Muskel- und Waschbrettbauch-Protagonisten. Auf exakt diese Weise »passt« die Ikone vom schwulen Mann in die gesellschaftlich-politische Bilderlandschaft und stabilisiert diese. Eine Um- und Ver-Bildung hat damit schon stattgefunden, genauer formuliert eine »Ein-Bildung« des polyphonen schwulen Lebens in den allgegenwärtigen Mainstream. Jetzt existiert ein definites Bild vom Schwulen, so und nicht anders. Etwa vergleichbar mit den austauschbaren Artefakten von Christus-Antlitz und Pantokrator, deren Darstellungsweise und Bildpräsentation den religiös-liturgischen Vorschriften entsprechen.

2. Der karolingische Bilderstreit

In der Auseinandersetzung um die Bilderverehrung in der gleichzeitigen Theologie des Westens dringt man indes noch nicht bis zum Kernpunkt der byzantinischen Auffassung vor, mitbedingt durch eine mangelhafte Übersetzung der Synodalakten von 787 ins Lateinische. Zudem ist der Westen in der dogmatischen Bildung noch zurück, hat die Bildertheosophie weder kennen gelernt noch internalisiert und besitzt nur wenige Bilder.[14] Auf der Frankfurter Synode (794) wird die Bestimmung des 7. Ökumenischen Konzils, welches das »servitium« und die »adoratio« für die Ikonen erlaubt, einmütig verworfen. Nach Rom sendete man zuvor »capita quaedam« gegen die Bilderverehrung, welche ein Auszug (85 Kapitel) aus den ›Libri Carolini‹ darstellen, mit angrenzender Sicherheit von Alkuin zusammen mit weiteren theologischen Hofbeamten Karls des Großen verfasst (gegen die orientalischen Konzilien von 754 und 787). Darin werden zum Einen die Bilderstürmerei abgelehnt, als auch zum Anderen die Bilderanbetung untersagt. In ausladender Weitschweifigkeit widerlegt die Synode die Idolatrie und verwirft die Beizählung einer 7. Ökumenischen Synode zu den vorangegangenen sechs Konzilien: Die Synoden von 754 und 787 sind »infames« und »ineptissimae«. Papst Hadrian entkräftet die Argumente der vorgelegten Kapitel, hütet sich jedoch, die Differenzen aufzubauschen. Unter Ludwig dem Frommen spricht sich eine durch die Gesandtschaft Michael des Stammlers angeregte Synode zu Paris (825) scharf gegen den bilderverehrenden Papst aus und plädiert für

14 Vgl. A.v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II/III, Darmstadt 1983 (Tübingen ^{4}1909), 302-306; hier: 303 f.

eine konsequente Umsetzung der ›Libri Carolini‹: Jeder Christ kann Bilder aufstellen »pro amoris pii memoria«, als Schmuck und im Hinblick auf die Ungebildeten, aber darf diese keineswegs auf irgendeine Art und Weise anbeten. Auch Papst Eugen II. hüllt sich in Schweigen. Im Jahre 863 erkennt eine Lateransynode mit vorsichtigen Formulierungen die Ikonophilie an, nimmt jedoch keinen Bezug auf das 7. Ökumenische Konzil. Mit dem 8. Allgemeinen Konzil (869) wird der Bilderkult und die 7. Synode ratifiziert und promulgiert. Dennoch distanzieren sich die karolingischen Theologen am Schluss des Zeitalters von der Ikonographie und Ikonodoulie nach wie vor in feindseliger Gereiztheit.[15]

Brückenschlag zum Heute: Ein Blick in diverse schwule Magazine genügt, um eine Ahnung von übersteigerter Idolatrie, Bilderkult und -verehrung zu bekommen. Die Grenzen zwischen Identifikation und mimetischem Genau-so-sein-Wollen mit dem abgelichteten Objekt sind fließend. Eine kritische und reflektierte Distanz zu Bildern zieht sich durch die (Kirchen-)Geschichte und dokumentiert die akribische Vorsicht vor pittoresken Expressionen. »Du sollst dir kein Bild machen« deskripiert die originär-humane Phobie vor allzu ausschließlichen Fixierungen, vor allzu definitiven Bildern vom Menschen, vor allzu einseitigen Ikonen schwuler Existenz. So gesehen stellen Bilder auch eine Gefahr dar – vergangene und gegenwärtige (schwule) Bilder bezeugen eine Gebrauchs- und Missbrauchsgeschichte.

3. Mittelalter und Reformation

Durch das gesamte Mittelalter zieht sich eine Kritik an der missbräuchlichen Verwendung der religiösen Bilder, so exemplarisch bei Bernhard von Clairvaux († 1153), bei der Armutsbewegung (Bettelorden des 13. Jahrhunderts: Franziskaner und Dominikaner) und bei den Hussiten. Zum Ende des 15. Jahrhunderts wird sie angesichts der Veräußerlichung der Volksfrömmigkeit und der Verweltlichung der Renaissancekunst immer offensiver. Johannes Gerson, Savonarola, Geiler von Kaysersberg oder Erasmus beziehen kritische und konträre Positionen zum ikonophilen Mainstream.[16] Der Bildersturm der Reformation gründet in der Frage nach dem rechten Gottesdienst. Die offenen Agitationen in Wort und Tat gegen das Messopfer i.S. der katholischen Kirche, gegen Privatmessen, gegen Heiligen- und Reliquienkult kulminieren in der Beseitigung der Nebenaltäre und Bilder in Wittenberg während des Aufenthaltes Martin Luthers auf der Wartburg.[17] Am 11. Januar 1522 gibt Gabriel Zwilling (Luthers Ordensbruder als Augustiner Eremit) in Wittenberg den Auftakt zum Bildersturm und zur Beseitigung der Nebenaltäre,

15 Vgl. A.v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 304 f.
16 Vgl. E. Iserloh, LThK II, 463 f.
17 Ein zuverlässiges Werk dazu: M. Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521, Stuttgart 1981, 59-103.

da die Bilder nach Gottes Wort (Ex 20,4) verboten sind.[18] Der Rat der Stadt erlässt am 24. Januar 1522 unter dem Einfluss von Andreas Karlstadt die »Ordnung der Stadt Wittenberg«. Demnach müssen die Bilder aus sämtlichen Kirchen entfernt werden. Dem Fanatismus der Eiferer ist die »Ordnung« dagegen nicht radikal genug, weil ihnen die schnelle und entschiedene Durchführung bei der Umsetzung dieser Ordnung zu fehlen scheint.Karlstadt kritisiert mit der am 27. Januar 1522 verfassten Schrift »Von Abtuung der Bilder und daß keine Bettler unter den Christen sein sollen«, dass drei Tage nach dem Erlass der Stadtordnung die Bilder immer noch nicht entfernt sind. Er und seine Anhänger greifen zur Selbsthilfe und stürmen Anfang Februar die Bilder in der Stadtkirche von Wittenberg.[19] Moderater bewertet Martin Luther die Gestalt des Gottesdienstes, Gebete, Riten, Gewänder, liturgische Geräte und Bilder als »eitel, äußerlich Ding«, als »Adiaphora« und nur dann abzuschaffen, wo man diese anbetet oder ihre Stiftung als verdienstliches Werk ansieht.[20] Damit unterschätzt er unter dem Einfluss des Nominalismus das Zeichen und Symbol, ist nicht ausreichend sensibilisiert für die Wirkmächtigkeit der Bilder, welche den Geist bzw. Verstand erhellen oder verwirren. Er kennt nur den Weg von innen nach außen, wonach der Geist sich Ausdruck verschafft im Leiblichen. Zudem verkennt er das Faktum, dass auch Zeichen, Symbol und Bild dem Geist zur Kristallisation, Luzidität und zur Eksistenz (= Heraus-stehen; Expression als geistiger Ausdruck, damit aber auch sichtbar) verhilft und diese erst ermöglicht.[21] Eine ausführliche Widerlegung schreibt Luther gegen die ikonoklastischen Umtriebe Andreas Karlstadt's und Thomas Müntzer's in seiner Schrift vom Dezember 1524 »Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament«. Darin wendet er sich gegen die neue Gesetzlichkeit bei Karlstadt, seine Bilderstürmerei, sein Verhalten zur Obrigkeit und dessen Missachtung des äußeren Wortes. Später fördert Luther die Zulassung der Bilder, deren Anerkennung und empfiehlt diese nachhaltig.[22]

18 Wertvolle Anregungen zu den weiteren Ausführungen bei: E. Iserloh, Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517-1525). In: H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte IV. Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation, Freiburg u.a. ^{3}1985 (1967), 3-436.

19 Dazu vgl. auch: H. Immenkötter, Der Reformator Martin Luther. In: Ders. (Hg.), Die fromme Revolte. Ursachen - Faktoren - Folgen von Luthers Reformation, St. Ottilien 1982, 43-84; hier: 80 f.

20 Weiterführende anregende Impulse dazu: H. Bornkamm, Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag, Göttingen 1979.

21 Vgl. E. Iserloh, Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517-1525), 94.

22 Weiterführende Denkanstöße bei: B. Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1981. G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen ^{4}1981. E. Iserloh, Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß, Paderborn 1980.

Auch Huldrych Zwingli (1484-1531) geht es primär um die Reform der Messe. Der volkstümliche Bildersturm in Zürich 1523 rückt die Bilderfrage aber ins theologische Zentrum. Bei seiner radikalen Ablehnung der Bilder in der Kirche lässt sich Zwingli leiten vom alttestamentlichen Bilderverbot, von seiner Spiritualität – das Heilige steht zum Sinnlichen in Gegensatz – und von seiner Kritik an naturalistischen Verirrungen der zeitgenössischen Kunst. Bis 1523 wagt niemand augenfällige Eingriffe ins gottesdienstliche Leben, beispielweise der Abschaffung von Bildern oder der Messe. Wie zwei Jahre zuvor in Wittenberg drängen auch in Zürich und in den umliegenden Orten radikale Elemente vor. Was die Bilder angeht, wollen die Anhänger der Reformation die schriftgemäße Predigt verwirklicht und die »Götzen« weggeschafft wissen. Am 1. September 1523 predigt Leo Jud ausdrücklich davon, dass es gemäß der Heiligen Schrift recht ist, »daß man die Götzen aus den Kirchen tuen solle«.[23] Daraufhin gibt es kein Halten mehr und der Mob zertrümmert Altarbilder, Statuen und Kruzifixe, zerschlägt die Ampeln des ewigen Lichtes und treibt mit Weihwasser Spott. Obwohl mit diesem im Grundsatz einer Meinung, setzt sich Zwingli für die Bestrafung der Bilderstürmer ein, da er für eine vorsichtige Gangart in dieser Angelegenheit plädiert. Zur Klärung der strittigen Fragen beruft der Rat für den 26. bis 28. Oktober 1523 eine 2. Züricher Disputation ein. Die katholischen Bischöfe sind nicht vertreten und die übrigen Schweizer Orte bleiben bis auf St. Gallen und Schaffhausen fern. Am ersten Tag spricht vor den etwa 900 Teilnehmern Leo Jud gegen die »Bilder und Götzen«.[24] Bei aller offiziellen Zurückhaltung geht in Zürich die Reformation weiter, wie Zwingli im April 1524 verehelichen sich die Priester, Umgänge, Prozessionen und Wallfahrten werden abgeschafft. Am 15. Juni 1524 ergeht ein Ratsmandat, »daß man die Bilder und Götzen in aller Zucht hinwegtuen sölle, damit dem Wort Gottes stattgegeben werde».[25] Ohne spektakulären Bildersturm verschwinden Bilder und Reliquien aus den Kirchen.

Schlaglichtartig weitere Bilderstürme, von Reformatoren initiiert: Noch schärfer und systematischer versteht sich Johannes Calvins Angriff auf die Ikonophilie in der »Institutio« von 1536, besonders in der endgültigen Fassung von 1559. Die Folge davon sind Bilderstürmereien von bis dahin nicht erlebtem Ausmaß in Frankreich und 1566 in den Niederlanden.[26] In Basel macht sich Johannes Oeklampad (1482-1531) einen Namen als Ikonoklast: Ostern 1528 kommt es zu Bilderstürmen und Protesten gegen den Zehnt in Basel. Am 9. Februar 1529 wird das Münster aufgebrochen und dort, wie auch in allen anderen Kirchen, Kruzifixe, Bilder und Altäre zerstört. Nur der Rat distanziert sich von diesem Terror. Dennoch schließt er die altgläubigen (katholischen) Mitglieder aus und lässt den Bildersturm durch städtische Werkleute gründlich zu Ende führen. Am 10. Februar

23 Zitiert nach: E. Iserloh, Martin Luther ..., 169.

24 Überzeugend stellt die primär religiös-motivierte Intension dieses Ikonoklasmus in den Vordergrund: W. Becker, Reformation und Revolution, Münster ^{2}1983.

25 Zitiert nach: E. Iserloh, Martin Luther ..., 171.

26 Vgl. E. Iserloh, Bilderstreit. In: LThK II, 464.

1529 verbietet er durch Mandat für Stadt und Land Bilder und Messen.[27] In Königsberg (Herzogtum Preußen) tritt der Bischof von Samland, Georg von Polentz (1478-1550), zum reformatorischen Glaubensbekenntnis über. Zur Durchsetzung der Reformation holt er sich den von Albrecht von Brandenburg-Ansbach (1490-1568) berufenen Prediger Johannes Amandus nach Königsberg. Nachdem man bereits in der Fastenzeit des Jahres 1524 in den beiden Königsberger Hauptkirchen die Bilder der Heiligen entfernt hat, kommt es am Ostermontag und Osterdienstag auf die Predigt des Johannes Amandus hin zur Plünderung und Verwüstung des Franziskanerklosters durch den Pöbel.[28] Heinrich VIII. von England, bereits am 30. August 1535 durch Papst Paul III. exkommuniziert, vertritt in den von ihm am 12. Juli 1536 vorgeschriebenen »Zehn Glaubensartikeln« (›Bishop´s Book‹) die Ansicht, dass die Heiligen- und Bilderverehrung zwar nicht verboten sei, aber als Wurzel vieler Missbräuche angesehen werden müsse.[29]

Das »Bilderdekret des Trienter Konzils« (13.12.1545 - 4.12.1563), welches aus der 25. Sitzung der Konzilsväter (Sess. XXV) hervorgeht, verfolgt den Zweck, gegen die kalvinistischen Bilderstürme in Frankreich die Erlaubtheit religiöser Bilder und ihre Verehrung zu verteidigen und Missbräuche zu beseitigen, dabei aber keineswegs dem künstlerischen Schaffen Regeln vorzuschreiben. »Eindeutig ist die Wirkung des Tridentinums in der Ikonographie: Malerei und Plastik bevorzugen die vom Tridentinum definierten Kontroversgegenstände; sie wollen katholisches Glaubensbewusstsein stärken und Andacht wecken.«[30]

4. Lästige Lust – lustvolle Last

Das wechselseitige Abhängigkeitsverhältnis von Last und Lust der Bilder (und der Diskurse darüber) schreibt sich in der Nach-Wende-Zeit fort, exemplarisch in der Beseitigung platzbeherrschender Plastiken kommunistisch-sozialistischer Größen auf dem Terrain der ehemaligen DDR, um neuen (Werbe- und Kommerz-)Bildern Raum zu geben. Mit Bildern gehen und kommen Inhalte, verabschieden sich einstmals Geglaubtes und Erhofftes und sedimentieren sich Neu-Erscheinungen und Bestsellers. Die jüngste Geschichte ist voll davon. Linien des Spannungsverhältnisses von Ikonographie und Ikonoklasmus und dessen historische Relevanz für unser persönliches Bilderverständnis sind ansatzweise aufgezeigt: Bilder vermögen Altlasten und Lustobjekte, Machtdemonstrationen und Obsessionssymbole, längst Vergangenes und antizipierend Ausstehendes zugleich zu sein – wenn wir so wollen: lästige Lust und lustvolle Last.

27 Vgl. ebd., 176.
28 Vgl. ebd., 328.
29 Vgl. ebd., 350.
30 H. Jedin, Religiöse Triebkräfte und geistiger Gehalt der katholischen Erneuerung. In: Ders. (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte IV. Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation, Freiburg u.a. ^{3}1985 (1967), 561-683; hier: 595.

Christian Herz

»Last und Lust der Bilder«

Jahrestagung »Schwule Theologie« 2000

MILDES Herbstlicht verlieh dem Münsterland am ersten Novemberwochenende des Jahres 2000 eine friedlich-entspannte Stimmung. Zeit für 20 schwule Theologen, aufzubrechen ins westfälische Mesum, um sich mit Gleichgesinnten über »Last und Lust der Bilder« auszutauschen. Hatte die WERKSTATT »Wunsch-Bilder« bereits einige Denkanstöße geliefert, so bestand nun die Möglichkeit, noch intensiver in die Materie einzusteigen. Jeden Raum der Alten Villa hatte das Vorbereitungsteam mit – anfangs verhangenen – thematischen Bildern ausstaffiert: zum Beispiel der heilige Sebastian von Pierre et Gilles zusammen mit einer Fessel, die »Vertreibung aus dem Paradies« plus einem Apfel, im Fernsehen lief ein Schwulenporno – daneben lagen Gleitgel und Kondome –, oder ein leerer Bilderrahmen zum »Bildersturm«. Begrüßungsrunde und Einstieg bestand aus fröhlichem Cruisen durch die Alte Villa zu derjenigen Installation, welche jeden Teilnehmer spontan am meisten ansprach. Klavierklänge, Männergesang und der obligatorische Saunaduft setzten das Kennenlernen bis weit in die Nacht gemütlich fort.

Ausgeschlafen teilte sich am Samstag das Feld: Thomas Wagner vertiefte seinen WERKSTATT-Artikel »Ein Blick auf die schwule Ikonostase«, Martin Hüttinger durchmaß »Ikonographie und Ikonoklasmus«. Jürgen Deelmann konfrontierte seinen Workshop mit Grundzügen der Spiegel-Kommunikation aus Peter Schellenbaums Werk »Stichwort: Gottesbild« (Stuttgart 1981). Insbesondere die tiefenpsychologische Tragweite sogenannter »dunkler« Gottesbilder (z.B. strafend-züchtigender Gott, Aufpasser-Gott) faszinierte den Kreis und regte die Diskussion entlang folgender Schriftzitate und Thesen an:

Über das Bildermachen

Du sollst Dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde. *Ex 20,4*

Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin. Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe. *1 Kor 13,12-13*

Hört das Wort nicht nur an, sondern handelt danach, sonst betrügt ihr euch selbst. Wer das Wort nur hört, aber nicht danach handelt, ist wie ein Mensch, der sein eigenes Gesicht im Spiegel betrachtet: Er betrachtet sich, geht weg, und schon hat er vergessen wie er aussah. Wer sich aber in das vollkommene Gesetz der Freiheit vertieft und an ihm festhält, wer es nicht nur hört um es wieder zu vergessen, sondern danach handelt, der wird durch sein Tun selig sein. *Jak 1,22-25*

Die Liebe befreit ... aus jeglichem Bildnis. Das ist das Erregende, das Abenteuerliche, das eigentlich Spannende, dass wir mit den Menschen, die wir lieben, nicht fertigwerden: weil wir sie lieben, solange wir sie lieben. Man höre nur die Dichter, wenn sie lieben: Sie tappen nach Vergleichen, als wären sie betrunken... Warum? So wie das All, wie Gottes unerschöpfliche Gerämumigkeit, schrankenlos, alles Möglichen voll, aller Geheimnisse voll, unfassbar ist der Mensch, den man liebt – nur die Liebe erträgt ihn so.

Du sollst dir kein Bild machen, heißt es, von Gott. Es dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen, das, was nicht fassbar ist. Es ist eine Versündigung, die wir, so wie sie an uns begangen wird, fast ohne Unterlass wieder begehen – Ausgenommen wenn wir lieben. *Max Frisch, Tagebuch 1946-1949*

1 Die Wahrheit kann man nicht haben, nur Bilder lassen sich festhalten.
2 Was sich festhalten lässt, lohnt sich nicht festzuhalten.
3 Bilder sind lebensnotwendig, aber ihre Überwindung ist ebenso wichtig. Zur Überwindung brauchen wir neue Bilder, die dann wiederum überwunden werden müssen.
4 Es gibt kein Wort, das nicht ein Bild ist. Unsere Sprache ist eine Bildersammlung.
5 Gott selbst ist kein Bild, aber wir haben nur Bilder von ihm.
6 Gott hat von uns kein Bild.
7 Bilder versuchen sich selbst als absolut zu setzen.
8 Es gehört zu unserer Begrenzung, das Bild und die Sache oder Person zu verwechseln. – Immer dann, wenn wir einen Reifungsschritt weiter machen können, fällt uns der Unterschied auf. Reifen heißt dann: Bilder loslassen.
9 Statische Bilder sind immer Lügen. Sogar in Steinen bewegen sich die Moleküle noch.
10 Von anderen Menschen haben wir nur Bilder. Aber sie sind nicht ihre Bilder.
11 Die Kraft in Bildern kommt aus unserem Glauben an sie. Wir entscheiden, welchen Bildern wir glauben, auch welchen Gottesbildern.
12 Es ist wichtig, dass uns Bilder irgendwann enttäuschen. Sonst würden wir sie nie loslassen. Meistens lassen wir nur los, was wir eigentlich schon nicht mehr haben.
13 Mehr Energie wird darauf verwandt, kaputte Bilder zu flicken, als neue Bilder, reifere Bilder, (auf dem Weg in die Bildlosigkeit) zu suchen. Bilder zu flicken gleicht Wasser mit einem Sieb zu schöpfen.
14 Zerbrochene Bilder lassen die Wahrheit, die hinter ihnen liegt, stärker durchscheinen.
15 Die Liebe zum andern und zu mir verbietet mir, mich an das Bild, das der andere von mir hat, zu halten. Wenn ich es täte, ginge ich ihm und mir dabei verloren.
16 Enttäuschung ist ein Hinweis, dass ein Bild kaputtgeht. Jede Enttäuschung führt aus der Illusion, aber nicht unbedingt näher an die Wahrheit.
17 Auch ich habe ein Bild von mir, aber ich erlebe immer erst mich und dann mein Bild.
18 Misstraue diesen Aussagen. Sie sind Bilder. Wenn sie dich auf den Weg in die Bildlosigkeit locken, haben sie ihren Dienst getan.

Ulrich Schaffer

Wolfgang Schürger berichtet aus seinem Kreativ-Workshop:

»Was lag angesichts des Themas ›Last und Lust der Bilder‹ näher, als sich ihm auf kreative Weise anzunähern: Welches sind die Bilder, die uns aufgrund unserer religiösen Sozialisation belasten, welche setzen befreiende Visionen in uns frei?

Kreidebilder entstanden, dreidimensionale Collagen – ein buntes Spektrum der Bilder, die in uns sind und uns bestimmen. Schon auf den ersten Blick wurde dabei deutlich, welche Veränderungen zwischen den Generationen stattgefunden haben: gerade die Älteren unter uns brachten in ihren Darstellungen deutlich Kämpfe mit einem sehr traditionellen Gottesbild zum Ausdruck.

Zwei Beobachtungen waren für mich im Laufe des Tages sehr interessant:

Ich hatte die beiden Teile des Tages bewusst ganz parallel aufgebaut: Kreativ-Phase, Betrachtungs-Phase, Vertiefungs-Phase. Alle Teilnehmer waren anfangs etwas skeptisch, wie sie die belastenden Bilder zum Ausdruck bringen könnten. Doch sehr bald waren sehr ausdruckstarke Werke entstanden. Im Rückblick des Nachmittags war dann die einhellige Meinung, dass die positiven, befreienden Bilder die wesentlich größere Herausforderung dargestellt hatten.

Auf diesen positiven Darstellungen fiel auf, dass das Kreuz, wenn überhaupt, dann nur in gebrochener Form vorkam. Für alle von uns stellte das Kreuz in seiner traditionellen Form offenbar kein befreiendes Element unseres Glaubens dar. Was dies für eine schwule theologia crucis bedeutet, konnte leider nur noch kurz andiskutiert werden. Eine Vertiefung auf einer der nächsten Tagungen oder in der Werkstatt wäre sicherlich lohnend.«

Aus den Gruppen mit mehr oder weniger rauchenden Köpfen entlassen versammelten sich alle zum feierlichen Abendmahlsgottesdienst, dem Andreas und Sieghard vorstanden. In Gebet und Betrachtung konnte jeder Anregungen, Erkenntnisse und Fragen der vergangenen Stunden einfließen lassen. Das von der exzellenten Küchencrew bildschön kredenzte Buffet lieferte seinen Beitrag zum intensiven, doch rundum gelungenen Tag.

Sonntags galt nach Rückblick und Stimmungsbild der Dank aller Teilnehmer dem Vorbereitungsteam aus Andreas, Jürgen und Sieghard, die viel Zeit und Kreativität in die Jahrestagung investiert hatten. Mit einer Fülle von Ideen und Vorschlägen wurden die Münsteraner Arnd, Hagen, Jan und Veit auf den Weg geschickt, Mesum 2001 vom 19. bis 21. Oktober vorzubereiten. Erste Gedanken zum Thema »Gotteserfahrung und Sexualität« wollen sie in der Werkstatt vorstellen, um die Debatte bereits im Vorfeld anzureißen. Die Mitgliederversammlung der »Arbeitsgemeinschaft Schwule Theologie« schloss zumindest den offiziellen Part; auf Autobahn oder Schiene setzte so manches Grüppchen die Tagung angeregt fort.

Christian Herz, kath. Diplomtheologe, lebt in München und arbeitet bei der Stadtverwaltung. Er betreut die Abonnenten und Kasse der Werkstatt.

Vorschau

Die nächsten Themenhefte der Werkstatt Schwule Theologie

JEDES Quartal erwartet unsere Leserinnen und Leser eine neue Ausgabe der Werkstatt. Wie immer seid Ihr dazu eingeladen, Beiträge zu den Schwerpunktthemen, aber auch zu allen sonstigen Fragen beizusteuern. Der Redaktionsschluss liegt in der Regel vier Wochen vor Erscheinen des jeweiligen Heftes.

- Werkstatt 1/März 2001: Rituale/Liturgien: Brauchen Schwule spezifische Rituale für Coming-out-Feiern, Partnerschaftssegnungen, Trauerfeiern etc.? Liturgische Elemente in schwul-lesbischen Gottesdiensten? Erinnerungsrituale zum Christopher-Street-Day? Liturgische Sprache und Zeichenhandlungen – wie inszenieren wir unseren Glauben?

- Werkstatt 2/Juni 2001: Die HuK und ihre Theologie – theologisches Selbstverständnis: Zuspruch und Widerspruch. Welche Theologie braucht die HuK? Politische Theologie? Ökumene und Widerstand – über die Jahre ausgezehrt?

- Werkstatt 3/September 2001: Homosexualität im Judentum – jüdische Religionsgeschichte – Schwule, Lesben und die Halacha – schwul-lesbische Glaubenspraxis im Judentum – Positionen zur Homosexualität bei Orthodoxen, Konservativen, im Reformjudentum und bei den Reconstructionists.

- Werkstatt 4/Dezember 2001: Theologie & AIDS – Relevanz von AIDS/HIV für schwule Theologie – schwule Theologen in der AIDS-Arbeit – theologische Rückbindung oder pastorale Gratwanderung? – AIDS zwischen Mitleid und Nächstenliebe – Erfahrungsberichte – Alibiarbeit oder leidenschaftliche Herausforderung? – Solidarität über die Gay Community hinaus? – Leid: Ringen mit Gott – AIDS-Tod – Neue Formen von Begräbnis-Ritualen.

ADAMIM
Schwule Seelsorger Schweiz
Postfach 8044
CH-3001 Bern

[weiß]

»Kirche und Homosexualität«

Eine Begegnung am Sonntag, den 22. Oktober 2000

NACHSTEHEND EIN klärendes Wort, wie es zur Begegnung vom 22. Oktober 2000 in Zollikon kam. *Network* ist ein Netzwerk schwuler Kadermänner der Schweiz, gegründet 1995. Nachdem der in der *Schweizer Kirchenzeitung* zu Beginn des Jahres 2000 publizierte Artikel des Präsidenten von *Adamim* – ein überaus beachtenswerter offener Beitrag, der mutig und daher vielerorts gerühmt, aber auch von anderer Seite aufs heftigste kritisiert worden war – in den *Network-News* erschienen war, richtete sich ein schwules Paar, das seit mehr als 40 Jahren zusammenlebt, mit einem Leserbrief voller tiefschürfender Fragen und zum Teil gewagten Behauptungen an die Redaktion der *Network-News*. Der Verantwortliche erkannte Handlungsbedarf und nahm diesen Brief zum Anlass, die drei Theologenmitglieder von *Network* zu einem Podiumsgespräch einzuladen. Wir sind dieser Aufforderung gerne nachgekommen, und haben zusätzlich den Präsidenten von *Adamim* und einen evangelischen Kollegen mitgenommen. Alle fünf kannten sich kaum; der Anlass hat das seine dazu beigetragen, sich kennenzulernen und in einen Austausch zu kommen. Am 22. Oktober versammelten sich immerhin rund 50 Männer am Zürichsee.

Im grosszügigen Rahmen der Galerie Goldhalde Zollikon, umrahmt von speziell ausgewählten Liedern von Benjamin Britten, dargeboten vom Tenor Georg Linsi und vom Pianisten Oliver Fritz, fand bei guter Stimmung die Begegnung mit Theologen und Pfarrern zur Thematik »Kirche und Homosexualität« statt.

Eingangs als Orientierungshilfe der vorerst schmerzhaften Art die Feststellung: Das Erbe aus Bibel und Tradition ist klar. Dort gibt es das ausgesprochene Verbot des homosexuellen Geschlechtsaktes. Das letzte römische Dokument aus den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, das sich explizit zur Homosexualität äussert, unterscheidet zwischen homosexueller Veranlagung, die als gegeben immer noch als ungeordnet taxiert bleibt, und den homosexuell betroffenen Menschen, denen andererseits mit Respekt zu begegnen sei. Ein halber Schritt auf

halbem Weg als Fazit, wie es sich zeigt, wenn man kirchliche Autorität als Bezugspunkt nimmt. Die evangelische Landeskirche Zürich ist mit ihrem Synodalbeschluss aus dem letzten Jahr einen wesentlichen Schritt weiter in der akzeptierenden Auseinandersetzung, wie wir weiter unten sehen werden.

Was an Erkenntnissen aus Soziologie und Psychologie seit längerer Zeit bekannt ist, nämlich dass es sich beim Phänomen der Homosexualität um eine ganzheitliche (konstitutionelle) Veranlagung handelt, das war den Autoren der biblischen Schriften gänzlich unbekannt. Dies hier festzuhalten ist m.E. wichtig. Das war und ist ausschlaggebend, dass heute Vetreter der verschiedenen theologischen Disziplinen wie auch vereinzelte kirchliche Amtsträger eine differenzierte und bejahende Haltung zur Homosexualität einzunehmen bereit sind und dies auch tun.

Angesichts dieser Ausgangslage haben sich fünf schwule Theologen und Pfarrer mit erfrischend-farbiger Selbstverständlichkeit geäussert zum nach wie vor spannungsvollen Verhältnis der Kirchen zur Homosexualität. Sie haben ihre individuelle, aktuelle Haltung dargestellt, die aus einer nicht nur geradlinigen Lebensgeschichte herausgewachsen ist.

G., Priester in einer mittelgrossen kath. Stadtpfarrei, war überrascht, an der *Gay Pride* in Stockholm offizielle Schwulenseelsorger der lutherischen Staatskirche zu treffen. Er plädierte für eine Partnerschaftspastoral, die auch die homosexuellen Beziehungsformen seelsorgerlich ernst zu nehmen beginnt. Er versteht sich zuerst als Mensch und als schwuler Mann, dann als Christ, der liebend gerne am Reich Gottes mitarbeitet und zu guter Letzt als Priester im Dienste der Christen.

T., Pfarrer einer kath. Pfarrei Luzern-Land, handhabt seine Situation so, dass ausgewählte MitchristInnen aus der Pfarrei von seinem Schwul-sein Kenntnis haben, und er selbst in der Liturgie den Kunstgriff tut, nicht nur von Talenten und Gaben sondern zusätzlich auch von Veranlagungen, die uns gegeben sind, spricht. Bei persönlichen Seelsorgegesprächen kann es schon vorkommen, dass sein Gegenüber wie er selber sich als schwul zu erkennen geben. Dem Kirchenrat als offizielle Anstellungsbehörde kann er seine Lebenssituation nicht offen kundtun.

F., evangelischer Pfarrer einer Zürcher Kirchgemeinde, ist nicht mehr bereit, hinter die Aussagen des Synodenbeschlusses der ev. Landeskirche des Kantons Zürich vom 8. Juni 1999 zurückzugehen. Diese hatte beschlossen und festgehalten, dass Homosexualität »... nicht eine krankhafte, nicht eine defizitäre Ausprägung menschlicher Sexualität« sei. Und »Drittens: Eine Beziehung soll nicht nach ihrer geschlechtlichen Ausrichtung – heterosexuell oder homosexuell –, sondern aufgrund ihrer Qualität beurteilt werden.«

H., Mitarbeiter eines kath. Missionswerkes, weiss ebenso davon zu berichten, dass er Einzelne seiner KollegInnen unterrichtet hat über seine Männerbeziehung. Eine Bekanntgabe an die Adresse der kirchlichen Vorgesetzten aber würde den »beruflichen Selbstmord« bedeuten. Da ist allenthalben unbedingte Vorsicht und

strategisch reflektiertes Vorgehen notwendig. Vertrauen in diesen Fragen ist selbst in kirchlichen Zusammenhängen nichts Selbstverständliches.

G., Theologe, früher Religionslehrer, heute Selbständiger, kann um ein Vielfaches freier mit seiner Ausgangslage umgehen. Er spricht offen davon, wie ihn eine Wut überkommt, wenn ehemalige Studienkollegen, die sich damals bereits als homosexuell gesehen hatten, den Priesterberuf ergriffen haben und sich heute in eindeutigem Sinne doppeldeutig verhalten, d.h. den Schritt, zur eigenen Homosexualität zu stehen, nicht erbringen können. Die eigenen Selbstzensurierungen hocken zu tief in den Männerseelen.

Die fünf Stellungnahmen zeichnen Nuancen im kirchlichen Biotop. Grössere Reibung in der Auseinandersetzung und allenfalls ein ausdrücklicher Advocatus Diaboli mit spitzen-provokativen Fragen hätte der Begegnung einen grösseren Pfiff verleihen können.

Solange die Kirche das Definitionsmonopol zur Sexualität beansprucht, wo Sexualität ihren vollgültigen Ort nur in der Ehe hat, ist jegliche andere sexuelle Identität nach wie vor als abwegig taxiert. Die Kirchenhierarchen lassen hier nicht locker – und perpetuieren jenseits humanwissenschaftlicher Erkenntnisse (objektivierte Beurteilung von »aussen«) und eines unter Homosexuellen ebenso anzutreffenden Ethos der Verantwortlichkeit hinsichtlich ihrer Beziehungsgestaltungen und ihrer positiven und ermutigenden Erfahrungen (Selbsteinschätzung seitens der Betroffenen als (»subjektives«) Argument von »innen«) ein diskriminierendes Vorurteil.

Doch dem stehen seit Mitte der 80er Jahre verschiedene Basisinitiativen (Gründung der HuK – Homosexuelle und Kirche 1984 und der Adamim – Schwule Seelsorger 1995) als ermutigende Aufbruchbewegungen entgegen. Sie beanspruchen, in eigener Sache und verantwortungsvollem Umgang mit Erbe und aktueller Lebensgestaltung christliche Beziehungswerte in ihre Lebens- und Beziehungsformen sowie in den Dialog einzubringen. In Bezug und Beziehung zu leben ist grundlegendes Merkmal christlichen Lebensentwurfes: mit Gott und mit den Mit-Männern (als Personen und Subjekte und nicht reduzierte Sexual-Objekte betrachtet) zu rechnen, das schreibt sich der Getaufte ins Lebensbuch. Wer dies unterlässt, der muss sich als sündig und damit als aus den relevanten Lebensbezügen gefallen zu sehen lernen.

Die engagierten Mitglieder beider erwähnter christlicher Selbsthilfegruppen werden bislang, wenn überhaupt, nur hinter vorgehaltener Hand ernst genommen. Mit einer Artikelserie zur Homosexualität in der *Schweizerischen Kirchenzeitung* zu Beginn dieses Jahres hätte der Dialog über einen verheissungsvollen Anfang hinaus eine konstruktive Fortsetzung nehmen können. Doch die Kirchenleitung verfolgt derzeit wie üblich in heissen Themenzusammenhängen die Strategie des Aussitzens. So bleibt ein offizieller Dialog verwehrt und das leidige wie unwürdige »über-uns-reden« anstatt des Dialogs mit uns nimmt seinen schmerzhaften Fortgang.

Da meinte einer der vielen aufmerksamen Zuhörer mit seiner Wortmeldung, wie es denn noch auszuhalten und zu leben sei inmitten der diskriminierenden Verhaltensweise seitens des Arbeitgebers. Mehr als einer der anwesenden Theologen musste sich angesichts dieser Bemerkung dazu bekennen, wie aus einer grundsätzlichen Loyalität aus seiner Glaubenshaltung heraus, sein beruflicher Alltag ihn zu Konzessionen nötigt, ohne aber gänzlich seine homosexuelle Lebensweise unbemerkt zu lassen. Der Spielarten im kirchlichen Minenfeld sind einige. Der homosexuelle kirchliche Gratwanderer weiss sich – und das ist das existentielle Paradox eines jeden – jesuanisch bestens in der Gemeinschaft der Jünger und Jüngerinnen aufgehoben, und dies jenseits strukturell-dogmatisch gewachsener Prinzipien. Auf der anderen Seite ist er ständig auf der Hut, sich nicht unbedacht in die Nesseln zu setzen oder setzen zu lassen. Die dogmatischen Lehrsätze, wie so manchen bewusst, stehen in anderen Lebenszusammenhängen oft auch quer zu grundlegend positiven Lebensbewegungen, die als nicht aus dem Schöpfungsplan Gottes gefallene zu betrachten sind.

Bleiben wir dran und ermutigen wir uns gegenseitig im Einstehen für Lebensrechte, denen nichts zum vorneherein Verwerfliches anhaftet.

28. Oktober 2000 *Hans-Ruedi*

(verfasst im Nachgang in einem Gemisch von Erinnerung und eigener Position, – notabene ohne Notizen und ohne von diesem Glück vorher gewusst zu haben!)

kurz & gut, Wilhelm

Timothy R. Koch
Hermeneutisches Cruising

Nachtrag zum Artikel in WeSTh 7 (2000) Heft 3

Aufgrund eines redaktionellen Versehens entfiel der Quellenhinweis bei Kochs Artikel. Er hielt seinen Vortrag beim Annual Meeting 1999 der American Academy of Religion in Boston. Englische Erstveröffentlichung in: Queer Redings of the Bible, ed. by Ken Stone, Sheffield (Sheffield Academic Press) 2000. Die Herausgeber danken Sheffield Academic Press für die Rechte zur Übersetzung und bitten um Entschuldigung.

PRINZ EISENHERZ *Berlin*
MÄNNERSCHWARM *Hamburg*
ERLKÖNIG *Stuttgart* MAX & MILIAN *München* GANYMED *Köln*

Als Priester dem Volk dienen

Zur Zölibatsdiskussion in der WERKSTATT

Diese Gedankensplitter entstanden aus einem Briefwechsel, den ich mit Axel Kunze führte, der in der letzten Ausgabe der WERKSTATT (3/2000, S. 229f.) seinerseits eine Veröffentlichung über den Artikel von Karl Helmreich (in Heft 1/2000, S. 52–56) bot.

Die hier folgenden Gedanken erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sie sind vielmehr wirklich Gedankensplitter, Mosaiksteine in einem bunten und vielschichtigen Bild. Die in Anführungszeichen gesetzten Stellen sind wörtliche Wiedergaben aus unserem Briefwechsel.

»Ich möchte Ihnen auf Ihre Anmerkungen in der WERKSTATT auch ein paar von meinen Gedankensplittern mitteilen. Voll und ganz kann ich unterschreiben, wenn Sie sagen: ›Ich glaube nicht, dass das gleichzeitige Eingehen einer Beziehung neben dem Zölibat bereits heute ein gangbarer Weg ist.‹ Der Zölibat gilt für mich, egal, ob jemand hetero- oder homosexuell ist. Die Homosexualität ist kein Freibrief, seine Sexualität trotz Zölibat auszuleben. Diesen Gedanken möchte ich hier nicht weiter ausführen, da ich ihn wie gesagt unterstütze.«

Wo ich Ihnen aber nicht zustimmen kann, ist der Gedanke, dass Schwule nicht den Weg ins Priesteramt suchen sollen. Warum nicht? Ich denke, dass sich ein Mensch den Beruf zum Priester nicht nur selbst aussuchen kann. Gerade dieser »Beruf« hat für mich etwas mit »Berufung« zu tun. Der, der ruft ist Gott. Ich denke, Gott weiß, wen er ruft, und weiß, worauf er sich einlässt. Diesen Gedanken kann man in dieser Richtung weiter spinnen.

Ein zweiter Gedankengang: Der Priester ist aus dem Volk genommen, um für das Volk da zu sein. Wenn Schwule zum Volk Gottes gehören, warum können sie dann auch nicht als Priester dem Volk dienen?

Wenn Glaube, Liebe und Sexualität zusammengehören, warum dann nicht auch Berufung und Homosexualität? Wenn sich ein Schwuler zu einem Beruf »berufen« fühlt, der mit dem Zölibat verbunden ist, ist er dann nicht aufgerufen, diesen Weg zu gehen?

Diese nun folgenden Gedanken sind aus dem Brief entnommen, den ich Herrn Kunze geschrieben habe auf seine Reaktion auf meinen Brief.

»Vielen Dank für Ihre Antwort auf meinen Brief. Sie stellen sich die Frage, warum ›die Kirche‹ vielen Berufen keinen Lebensraum gibt. Da stelle ich mir die Frage, wer ist ›die Kirche‹? Ich selbst bin Diakon dieser Kirche und meine Vorgesetzten wissen, dass ich schwul bin.

Nächstes Jahr (2001) wird meine Priesterweihe sein. Ich denke, auch ich bin Teil dieser Kirche. Wenn ich nun versuche, ein positives und glaubwürdiges Bild vermitteln kann, hat das auch einen positiven Einfluss auf das Bild der Kirche. Wenn ich den Menschen, mit denen ich zu tun habe, Verständnis und Wohlwollen entgegenbringe, auch und gerade dann, wenn sie Probleme mit ihrer Sexualität haben (nicht nur Schwule, sondern auch Heterosexuelle mit Beziehungen, die nicht unbedingt in die offizielle Norm fallen), kann sich ein Dialog entwickeln. Der Dialog ist also auch überall dort, wo ich mich mit Menschen darauf einlasse. Ich glaube, in Zukunft wird sich eine Änderung von der Basis der Christen nach oben hin durchsetzen (obwohl ich die Begriffe ›oben‹ und ›unten‹ nicht sonderlich liebe).

Sie können mir jetzt vorwerfen, dass ich die Dinge mit zu rosigen Augen sehe; doch ich habe nun mal positive Erfahrungen mit und in der Kirche gemacht. Die optimistische Sicht finde ich auch produktiver und aufbauender als eine pessimistische.«

Der Autor ist Diakon und Benediktiner

Bücher Regal

Sozialethik und mehr

Siegfried Keil/Michael Haspel (Herausgeber):
Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialethischer Perspektive: Beiträge zur rechtlichen Regelung pluraler Lebensformen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000, 250 Seiten, Paperback, ca. 48 DM.

»Wir bringen die Verhältnisse zum Tanzen« – so lautete ein Slogan der Partei »Bündnis 90/Die Grünen« aus dem vergangenen Bundestagswahlkampf (und noch heute findet man das dazugehörige Wahlplakat mit dem tanzenden Männerpaar im Vordergrund in vielen schwulen Wohnzimmern). Das damals angekündigte Vorhaben, gleichgeschlechtliche Partnerschaften rechtlich abzusichern, hat inzwischen konkret Gestalt angenommen.

Im vergangenen Frühjahr und Sommer wurde über die sog. »Homo-Ehe« sowohl politisch und gesellschaftlich als auch kirchlich kontrovers diskutiert. Dabei schlugen die Emotionen zuweilen reichlich hohe Wellen. Viele plaka-

tive Äußerungen, die dabei die Gemüter erhitzten, ließen wenig Raum für weitergehende Anfragen und Detailfragen, die auch mit dem neuen Gesetz nicht alle auf einmal beseitigt sein werden.

Gerade im Blick hierauf liegt meiner Meinung nach der Wert des kürzlich erschienenen Sammelbandes »Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialethischer Perspektive«. *Siegfried Keil*, Professor für evangelische Sozialethik an der Universität Marburg, und sein Mitarbeiter *Michael Haspel* sehen ihr Anliegen darin, die neuen ethischen Herausforderungen aus den Bereichen Sexualität und Lebensformen aufzugreifen und im Dialog mit den Humanwissenschaften zu reflektieren. Sie sind dabei der Überzeugung, dass die evangelische Theologie hier einen wertvollen Verständigungs- und Gestaltungsbeitrag in den aktuellen gesellschaftlichen Veränderungen leisten könne.

Hintergrund des Buches ist ein Gutachten, das Keil im Rahmen des Gesetzgebungsverfahrens 1999 im Auftrag der Bundesjustizministerin für das Hamburger Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Privatrecht erstellte und das in überarbeiteter Form den Sammelband abschließt. Darin untersucht Keil zunächst die verschiedenen Stellungnahmen, die aus dem europäischen Protestantismus zur Homosexualität und zur Bewertung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften vorliegen.

Die von ihm abschließend formulierte sozialethische Bewertung klingt in Bezug auf das angestrebte Gesetzesvorhaben in vielem nicht mehr unbedingt überraschend: In den Fragen des alltäglichen Zusammenlebens sollten gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften nicht mehr länger benachteiligt werden; bei steuer- und versicherungsrechtlichen Fragen sei eine Balance zwischen Rechten und Pflichten anzustreben. In der Frage des Ehegattensplittings spricht sich Keil generell für eine Umstellung auf eine rein kindbezogene Familienförderung aus.

Rechtliche Fragen, die das Zusammenleben von Schwulen und Lesben mit Kindern betreffen, müssten seiner Meinung nach aus sozialethischer Perspektive noch eingehender diskutiert werden. Artifizielle Insemination wird von ihm generell abgelehnt, Adoption wegen des dadurch drohenden Kontaktverlustes zum anderen Teil der Herkunftsfamilie sehr kritisch betrachtet. Andererseits sollten neben den bestehenden Regelungen seiner Meinung nach auch nicht unbedingt zusätzliche rechtliche Adoptionshürden für gleichgeschlechtliche Paare aufgerichtet werden. (Gerade in dieser Frage lässt das Buch allerdings die gegensätzlichen Positionen der verschiedenen Autoren und Herausgeber nebeneinander stehen.)

Insgesamt kommt das Gutachten zu dem Schluss, dass es nicht nur darum gehen könne, Einzelgesetze zu ändern, um dadurch Diskriminierungen abzustellen oder Rechtsansprüche auszuweiten. Umfassender sei auch für homosexuelle Partnerschaften ein institutioneller Schutz und die Integration in eine akzeptierende Kultur anzustreben. Deshalb solle der Staat vielmehr ein eigenes und den gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften angemes-

senes Rechtsinstitut schaffen. Dieses könne durchaus Elemente der traditionellen Ehe enthalten, wobei die Unterschiede für ihn dabei fast ausschließlich in den Fragen zu liegen scheinen, die Kinder betreffen.

Problematisch scheint mir Keils Argumentation dort, wo ein solches Rechtsinstitut dafür instrumentalisiert zu werden droht, die Institution Ehe aufzuwerten und gleichzeitig Tendenzen zu offeneren und institutionell freieren Lebensformen zurückzudrängen. Damit kehrt der Gutachter zwar gerade die Argumente derjenigen um, die eine Zerstörung der Ehe befürchten, reißt aber gleichzeitig neue Gräben auf: Warum kann es nicht – den Bedürfnissen und Erwartungen der einzelnen Paare entsprechend – rechtlich und institutionell enger gefasste Lebensformen neben weniger verbindlichen Formen geben, ohne dass diese gleich in eine sozialethische Rangordnung gepackt werden müssen? (Mir scheint, dass hier unbewusst auch die auf kirchlicher Seite nicht unbekannte Argumentationslinie durchbricht, Tendenzen zu »individueller Pluralisierung« sollten durch institutionell geförderte Entscheidungen gebremst werden.)

Besondere Beachtung verdienen die innerkirchlichen Konsequenzen, die Keil für die evangelische Kirche formuliert. In EKD-Texten fände sich immer noch eine ökumenischer und kirchenpolitischer Rücksichtnahme geschuldete Trennung von Homosexualität in Veranlagung und Verhalten. Gleichzeitig werde nicht selten auffällig vehement ein zivilrechtliches Abstandsgebot zur Ehe verteidigt und zur Zurückhaltung gegenüber Segenshandlungen für gleichgeschlechtliche Paare gemahnt.

Hinter alldem – so Keil – verbergen sich Tendenzen, die für den außerkirchlichen Raum durchaus bejahte Entdiskriminierung und Besserstellung schwul-lesbischer Partnerschaften innerkirchlich nicht voll und ganz nachvollziehen zu wollen und Homosexualität eben nicht vollständig als verantwortliches Sexualverhalten zu bewerten (ähnliche Entwicklungen zeigten sich auch in den skandinavischen Kirchen). Die innerkirchliche Linie »Verständnis ja, aber volle Anerkennung nein« müsse für Keil revidiert werden; die gesellschaftlichen und rechtlichen Veränderungen müssten in vollem Maße beispielsweise auch für die eigenen Mitarbeiter und Amtsträger der Kirche gelten. Ferner folgt dem Gutachten zufolge daraus auch, kirchliche Segenshandlungen für Schwule und Lesben nicht mehr nur allein dem Bereich seelsorgerlicher Begleitung zuzuweisen. Diese Fragen, die das kirchliche Handeln betreffen, bestimmen immer wieder auch die anderen Beiträge des Buches.

Insgesamt ist der Titel des vorliegenden Sammelbandes etwas irreführend: Wie die Herausgeber in der Einführung ausdrücklich betonen, decken die Aufsätze ein deutlich breiteres Spektrum an Perspektiven ab. Neben theologischen Erörterungen finden sich Beiträge, die sich der Thematik aus juristischer (*Jutta Puls*), sozialpädagogischer (*Uwe Sielert*) oder sozialwissenschaftlicher (*Christoph Behrens*) Sicht nähern.

Puls unterscheidet in ihrer familienrechtlichen Untersuchung Benachteili-

gungen schwul-lesbischer Partnerschaften sowohl im Vergleich zu Verheirateten als auch zu anderen nichtehelichen Lebensgemeinschaften. Angesichts der festgestellten Benachteiligungen, die sich aus einem nicht disponiblen Persönlichkeitsmerkmal der Betroffenen ergeben, formuliert die Juristin einen aktuellen und kurzfristig zu regelnden Handlungsbedarf des Gesetzgebers. Die Frage nach dem Postulat einer Gleichbehandlung mit der Ehe könne aber ihrer Meinung nach ohne eine umfassendere Rechtstatsachenforschung zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht beantwortet werden.

Sielerts Beitrag zu den Fragen nach Sorgerecht, Adoption und artifizieller Insemination für gleichgeschlechtliche Paare macht deutlich, dass hier viele Aspekte auch im Blick auf heterosexuelle Paare noch nicht geklärt sind und insgesamt auf eine weitere Diskussion warten. Allerdings weist der Autor aus pädagogischer Perspektive auf ein schon heute zu sehendes Defizit des geplanten Gesetzes hin: Im Interesse des Kindeswohls sollte der jeweiligen Co-Mutter oder dem jeweiligen Co-Vater nach einer Trennung u. U. ein weiterer Kontakt zum Kind ermöglicht werden, wenn dieses vorher im gemeinsamen Haushalt aufgewachsen ist.

Behrens diagnostiziert für die heutige Gesellschaft eine Ausdifferenzierung von Lebensstilen bei gleichzeitiger Angleichung homo- wie heterosexueller Lebenserfahrungen. Auch schwule und lesbische Lebensformen könnten nicht alle über einen Kamm geschoren werden; auch sie seien individuell zu beurteilen und schwankten zwischen den Polen »anders« und »konventionell«. Rechtspolitisch stelle sich dabei die Aufgabe, Differenz angemessen zu berücksichtigen, aber nicht bei der Verteilung von Lebenschancen wirksam werden zu lassen; dies bedeute »Gleichbehandlung von Gleichwertigem«. Für Behrens sei insgesamt die Diskussion über einen neuen Grundwertekonsens notwendig. Dabei müssten Schwule und Lesben ihre Vorstellungen von gelungenem Leben selbst entwickeln und in den gesellschaftlichen Dialog einbringen.

Die genuin theologischen Beiträge des Buches berühren neben sozialethischen Aspekten liturgiewissenschaftliche (*Andrea Bieler* und *Kerstin Söderblom*), fundamentalmoralische (*Elisabeth Hartlieb*) und exegetisch-dogmatische (*Haspel*) Fragen.

Bieler und Söderblom setzen sich ausführlich mit der Frage nach Segnungsgottesdiensten für schwule und lesbische Paare auseinander. Die Forderung nach derartigen Feiern wird schöpfungs- und bundestheologisch untermauert; dabei betonen die Autorinnen, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht in der Heterosexualität, sondern im göttlichen Auftrag zur »Weltverwalterschaft« gründe.

Vor dem Hintergrund der Tradition evangelischer Theologie werden zwei Aspekte besonders herausgestrichen: der nichtindikativische Charakter jeder Segenshandlung und das Verständnis von Ehe als »ein weltlich Ding«. Daraus folge, dass die Bitte um Gottes Segen weder dazu benutzt werden dürfe, eine bestimmte juristische Sozialgestalt von Paarbeziehung zu legitimieren, noch einer bestimmten Beziehungsform die Möglichkeit zur Gotteserfahrung abzu-

sprechen. Eine herausgehobene Leitbildfunktion der Ehe wird von daher auch abgelehnt. Ethische Fragen im Hinblick auf partnerschaftliches Zusammenleben seien unabhängig von der jeweiligen sexuellen Orientierung zu diskutieren.

Besonders sympathisch am Beitrag von Bieler und Söderblom ist die Betonung der oft vernachlässigten sozialen Dimension christlicher Partnerschaft: Im Wunsch nach einer öffentlichen Segnungsfeier drücke sich die Ahnung aus, dass eine Partnerschaft nicht auf »die Suche nach privatem Glück« reduziert werden dürfe. Gerade die »postmoderne« Tendenz, partnerschaftliche Intimität und Sexualität vollständig zu privatisieren, überfordere heutige Paarbeziehungen mit übersteigerten Glücks- und Sinnerwartungen. Die in diesem Zusammenhang vorgelegten Gedanken sind nicht nur im Blick auf gleichgeschlechtliche Paare bedenkenswert.

Dies gilt dann auch für die drei Aspekte, die Bieler und Söderblom bei der Gestaltung schwul-lesbischer Partnerschaftssegnungen für unverzichtbar halten: den konkreten Bezug zur lebensgeschichtlichen Situation des Paares, die Öffentlichkeit der Liturgie und deren Charakter als Feier. Solange allerdings noch starke Tendenzen zur Tabuisierung oder Marginalisierung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften wirksam seien, komme in diesem Fall dem öffentlichen Charakter der Feier ein besonders wichtiges Zeugnis zu.

Hartlieb betont in ihrem systematisch-moraltheologischen Beitrag, dass kirchliche Stellungnahmen allzuoft individuelle und gesellschaftliche Ebenen verwischten: Wo Familie gemeint ist, dürfe nicht einfach Ehe gesagt werden. Ferner plädiert die Autorin für eine stärkere Entflechtung von Sexualität und Sünde. Zum einen könne der Sündenbegriff dadurch wieder an analytischer und kritischer Schärfe gewinnen; zum anderen würde damit die Erfahrungsdimension in der Sexualethik gestärkt werden.

Für die Sexualethik könnte dies einen zweifachen Gewinn bedeuten: Generativität einerseits, Beziehung und sexuelle Lust andererseits bräuchten nicht mehr gegeneinander ausgespielt zu werden; sexuelles Begehren müsste nicht mehr durch einen anderen Zweck legitimiert werden. Ferner könnte das Konkurrenzverhältnis zwischen gleichgeschlechtlichen Partnerschaften und der Ehe aufgehoben werden, wenn beide unter der partnerschaftlichen Beziehungsdimension betrachtet würden.

Haspel fragt danach, wie eine kontextuelle Sozialethik biblisch-exegetisch begründet werden kann. Diese Fragestellung ist gerade beim Thema Homosexualität aktuell, da hier Bibelstellen besonders häufig als Gegenargumente herangezogen werden. Leider bezieht Haspel seine Überlegungen nicht direkt auf die Frage nach gleichgeschlechtlichen Partnerschaften.

Ergänzt wird der Sammelband durch einen Abriss zur Entwicklung evangelischer Sexual- und Familienethik (*Keil*) sowie zwei Betrachtungen, welche die Diskussion um die rechtliche Anerkennung schwul-lesbischer Partnerschaften zum einen im deutschen (*Alexander Warnke*), zum anderen im

skandinavischen (*Simone Mantei*) Protestantismus zusammenfassen.

Die Erfahrungen der nordeuropäischen Kirchen zeigten, dass gesellschaftlich-rechtliche Veränderungen nicht zwangsläufig auch die Praxis in den Kirchen veränderten. Mantei zieht daraus den Schluss, dass der Weg regionaler (nicht nationaler) Übereinkünfte am erfolgversprechendsten sei, um in der innerkirchlichen Debatte weiterzukommen. Ebenfalls stehe die Diskussion darüber an, ob das neue Gesetz einen offiziellen kirchlichen Ritus nach sich ziehen sollte oder ob über die liturgische Praxis besser vor Ort entschieden werden könnte.

Die explizit sozialethische Forderung, gleichgeschlechtliche Partnerschaften anzuerkennen und nachhaltig abzusichern, die Warnke zum Ende seines Beitrags erhebt, wird formal durch das Prinzip Gleichbehandlung und material mit dem Schutz der Menschenwürde begründet. Die spezifisch theologische Aufgabe sieht der Autor darin, diese Anerkennung in der Gnade und der Verheißung Gottes selbst festzumachen. Es wäre wünschenswert gewesen, dass Warnke seine Vermutung, eine mögliche Verwechselbarkeit mit der Ehe stelle kein Gerechtigkeitsproblem dar, weiter untersucht hätte. Im Blick auf die innerhalb der Szene geführte Debatte ist sein Hinweis wichtig, dass Paaren, die weniger Verbindlichkeit für ihre Beziehung anstreben, weiterhin die bisherigen Formen privatrechtlicher Absicherung offenstehen; wer allerdings größtmögliche Verbindlichkeit für seine Beziehung anstrebt, dem sollte andererseits aber auch diese Möglichkeit eröffnet werden.

Keil macht in seinem Eröffnungsbeitrag deutlich, dass angesichts veränderter Lebenswelten die Suche nach neuen, verlässlich und verantwortlich gelebten Formen partnerschaftlicher und familialer Beziehungen nicht nur Schwule und Lesben betrifft.

Wenn man den Untertitel des Werkes weiterdenkt, eröffnet sich dann auch eine Frage, die im Buch nur benannt, aber nicht näher ausgeführt wird: Sollte es – wie in anderen Ländern bereits praktiziert – allgemein für nichteheliche Lebensgemeinschaften (und eben nicht nur für Schwule und Lesben) neue rechtliche Möglichkeiten neben der Ehe geben?

Allen, die sich ausführlicher mit der Thematik befassen wollen, ist das umfangreiche *Literaturverzeichnis* zu empfehlen. Besonders zu begrüßen ist die Entscheidung, den Sammelband mit einem ausführlichen *Quellenverzeichnis* anzureichern, das die Dokumente auflistet, die im Vorfeld des Gutachtens aus den deutschen und europäischen evangelischen Kirchen gesammelt wurden. Leider beschränken sich die aufgezählten staatlichen Quellen allein auf Dokumente aus Schleswig-Holstein.

Die Positionen des thematisch breit angelegten Sammelbandes vermitteln wichtige Anstöße für die innerkirchliche Diskussion über die volle Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften, die nach der Verabschiedung eines entsprechenden Gesetzes auf die Kirche zukommen wird. Im Rahmen der gesellschaftlichen Debatte hilft das Buch, die vorgetragenen Forderungen sozialethisch zu fundieren. Im Detail hätte man sich von den Autoren und

Autorinnen aber streckenweise mehr Mut zu klareren und entschiedeneren Positionen gewünscht. Das – konsequent aus evangelischer Perspektive geschriebene – Werk verliert durch die Bandbreite seiner Themen streckenweise die sozialethische Perspektive aus dem Blick. Insgesamt macht das Buch deutlich, wo in der Sexual- und Lebensweisenethik »blinde Flecken« bestehen, die nicht nur im Blick auf homosexuelle Lebensformen diskutiert werden sollten, sondern generell einer weiteren Aufarbeitung bedürfen.

PS: Auch wenn Keil und Haspel sich hierzu jeder Kommentierung enthalten, macht ihr Werk durch die nebenbei deutlich, wie verschieden sich die Ausgangslage evangelischer und katholischer Sexualethik ausnimmt. Ein derartiges Werk ist im Bereich katholischer Moraltheologie unter den gegenwärtig herrschenden kirchenpolitischen Bedingungen leider kaum vorstellbar. Dadurch entgehen der katholischen Theologie viele Möglichkeiten, sich konstruktiv in die aktuelle Debatte einzuschalten.

Axel Bernd Kunze

Gottessucht

Booth, Leo:
Wenn Gott zur Droge wird. Missbrauch und Abhängigkeit in der Religion. Schritte zur Befreiung, Kösel-Verlag, 1999 (amerikanische Originalausgabe: When God Becomes a Drug, 1991), 36 DM.

Gott als Droge? Was aussieht wie ein atheistischer Ansatz Feuerbachscher Art ist hier mit umgekehrten Vorzeichen ausgeführt: Ein Gott, der den Menschen missbraucht und der von Menschen missbraucht wird, soll von seinem Podest heruntergeholt werden, soll negiert werden zu Gunsten des Göttlichen im Menschen selbst. Wenn Gott die Droge ist, dann ist der Gläubige der Süchtige. Kann die Abhängigkeit von Religion mit anderen Süchten verglichen werden? Leo Booth, einer, der es – auch aufgrund seiner persönlichen Erfahrungen – wissen muss, sagt ja. Sein ganzes Therapiekonzept basiert auf dieser Erkenntnis.

Booth, geboren im britischen Manchester, ist Theologe und Suchtberater. Er lebt heute in Los Angeles. Sein Buch spiegelt daher stark die amerikanischen Verhältnisse wider, was dem Ratgeber aber nicht sehr viel nimmt, da es Booth vor allem um die Methode geht, religiösen Missbrauch zu heilen. Die Symptome der religiösen Abhängigkeit lassen sich zumindest teilweise in unsere Verhältnisse übertragen. Sicher, in Deutschland wird seltenst vor Sexshops demonstriert, und die Darstellung der Kennzeichen religiöser Sucht wirkt manchmal unerträglich plakativ. Leben-

dig wirkt das Buch vor allem dann, wenn Betroffene selbst zu Wort kommen – und das geschieht recht häufig.

Booth geht es darum, aufzuzeigen, wie sehr ein Mensch religiös abhängig werden kann und wie die Genesung von dieser dysfunktionalen Religiosität erreicht werden kann. In seinem Buch beschreibt er zunächst die Wurzeln religiöser Abhängigkeit, ihre Stadien und Symptome, die Auswirkungen, etwa auf die Familie, und erläutert, wie das Programm für eine Genesung aussehen kann, das als Ergebnis den Abschied vom alten Gott feiert. Dieses Programm ist entwickelt nach den zwölf Schritten der Anonymen Alkoholiker, nur sitze die religiöse Abhängigkeit noch tiefer. Booth möchte sie auf keinen Fall isoliert sehen: »Ich bin der festen Überzeugung, dass die wenigsten Menschen nur an einer Sucht leiden.« (284) Das Zwölf-Schritte-Programm beschreibt zunächst die Einsicht, den Entschluss und dann die einzelnen Stufen der Genesung. Dabei gleicht das Programm der Anonymen Alkoholiker (abgedruckt im Anhang) fast wortwörtlich dem der religiös Missbrauchten. Nicht nur der Begriff Alkohol jedoch ist mit Religion ersetzt worden, auch der Begriff Gott ist durch »Spirituelle Kraft« ersetzt. Das klingt zwar etwas gestelzt, ist aber begründet in der Ablehnung einer Kraft, die uns völlig fremd ist und so Macht über uns ausüben könnte. Die »Spirituelle Kraft« dagegen ist im Menschen verankert, ist in uns selbst.

Booth geht aber einen Schritt weiter. Für ihn ist Glaube ohne Spiritualität letztlich nicht möglich: »Ich gelange zunehmend zu der Überzeugung, dass viele der religiösen Botschaften, die uns (...) vermittelt worden sind, dermaßen verdreht, falsch interpretiert oder falsch verstanden wurden, dass sie uns keineswegs näher zu Gott, Allah, Buddha oder dem Großen Geist gebracht haben. Sie erzeugten vielmehr eine spirituelle Leere, die uns von Gott trennt. Unsere verzweifelte Suche, diese Leere zu füllen (...), führt uns in süchtiges und zwanghaftes Verhalten.« (38) Als Beispiel führt Booth die Erbsünde an. Wer gelehrt wird, er sei von Anfang an verdorben, werde automatisch zum Opfer. Viele Lehren über Jesus – auch zentrale Dogmen – seien »oft die Quelle der heutigen dysfunktionalen Botschaft« (45). Die Gottessohnschaft, so Booth, gab sowohl Jesus wie auch seinen Dienern eine besondere Autorität, war sozusagen der erste Schritt zu einer missbräuchlichen Religion, verbunden mit der besonderen Bedeutung der Bischöfe und des Papstes. Der zweite Schritt war der Paradigmenwechsel von Jesus als dem Sieger, der befreit, hin zum leidenden Gottessohn: »In jenen Veränderungen liegen möglicherweise die Anfänge für die Schuld- und Schamgefühle der Christen.« (49)

Booth macht es sich nicht so einfach und sieht die Fernsehprediger als außergewöhnlichen Fall, er sucht vielmehr nach den Wurzeln der religiösen Abhängigkeit und des religiösen Missbrauchs. Dabei geht er sicherlich deutlich zu weit, wenn er ausschließlich nach einer Art von »Missbrauchsgeschichte« in der Theologie des Frühchristentums sucht. Bietet sich nicht jedwedes Gottesbild dazu an, missbraucht zu werden? Booths Thesen wirken an dieser Stelle reichlich unausgegoren. Es ist eines, zu sagen, dass ein

Gottesbild missbraucht werden kann, und es ist ein anderes, es allein aufgrund dieser Möglichkeit zu verneinen. Denn religiöse Abhängigkeit setzt zuerst einmal Kritiklosigkeit voraus und die Bereitschaft, eine Autorität über sich ergehen zu lassen, wie Booth selbst sagt.

Wie stellt sich aber nun Booth ein »gesundes« Gottesbild vor? Er nennt vier Eigenschaften, die »je mehr wir sie in unserem Leben entwickeln, immer stärker eine gesunde Spiritualität widerspiegeln« (240): Wahrheit, (kreative) Energie, Liebe und Annahme. Seine Auswahl begründet Booth nicht, sie basiert auf der These, dass Eigenschaften, die Gott zugeschrieben werden, auch zu unserem Leben passen müssen, unserem Leben eine positive Bestärkung geben können. Gott lässt sich nach Booth nur in uns selbst finden. Die Heilung der religiösen Abhängigkeit hängt daher stark mit dem Finden der eigenen Spiritualität zusammen: »Wir wirkten mit unserer Spirituellen Kraft zusammen, um unsere dysfunktionalen Muster ersetzen zu helfen«, heißt es im sieben Schritt des 12-Schritte-Programms.

Kann aber eine positive Macht nur von uns selbst ausgehen? Doch wohl nicht. Das Christentum ist immer zweigleisig gefahren: institutionalisierend und verändernd hat es versucht, Macht auszuüben. Dass die Festlegung auf einen der beiden Wege Probleme mit sich bringt, sehen wir in der Homophobie-Debatte: die institutionalisierte Ablehnung kann von der Kirche nicht ersetzt werden von einer Veränderung wollenden und inzwischen verändernden homosexuellen Kraft. Deshalb aber fordert niemand, auf jedwede Institutionalisierung zu verzichten. Die enorme Selbstbezogenheit des Gottesbildes, die alleinige Institutionalisierung Gottes im Ich, ist sicherlich bei religiös Abhängigen berechtigt, aber sie kann meiner Meinung nach nicht das Ziel der Genesung sein, hier kann nicht stecken geblieben werden. Es mag sein, dass mir Booth hier gar nicht widersprechen würde – es findet sich in seinem Buch aber nichts dazu, die Zeit nach der »Entgiftung« streift er nur mit dem Blick auf die Gefahr des Rückfalls.

Booth weist darauf hin, dass ekklesiogene Neurosen häufig nicht sofort als solche erkannt werden. Er sieht in vielen Fällen den Versuch, sich durch die Religion selbst zu heilen, besonders bei Menschen, die Probleme mit ihrer Sexualität haben. Ihre Abhängigkeit erkennen Betroffene nicht, da Gott als Zufluchtsort dient – ein Schutzwall, den sie nicht verlassen können. Einen möglichen Weg zur Befreiung will dieses Buch aufzeigen. Es ist nicht nur für direkt Betroffene geschrieben, sondern auch für deren Familien und Bekannte. Menschen, die in helfenden Bereich arbeiten, können von der Darstellung der Schritte zur Genesung ebenso profitieren. Denn Religion ist noch heute ein enormer Machtfaktor mit einer Autorität im Schlepptau, die missbräuchlich angewandt werden kann. Nur wer dies er- und anerkennt, kann damit umgehen. Dazu macht Booth Mut.

Thomas O. Sülzle

Werkstatt Intern

OBWOHL den Start ins Jahr 2000 noch die erheblich verspätete Auslieferung von Heft 4/1999 belastete, nahm die Werkstatt einen positiven Verlauf: verkauften wir im Jahr 1999 durchschnittlich etwa 180 Exemplare pro Heft, so waren es 2000 bereits ca. 230 Stück. Die Abonnentenzahl stieg von ungefähr 150 auf ca. 200 Personen, wobei nur 7 Bezieher kündigten. Finanziell betrachtet ist die Werkstatt Schwule Theologie ein Null-Summen-Spiel: eigenhändig organisierter Vertrieb, kostengünstiger Druck und insbesondere das Entgegenkommen aller bisherigen Autoren, keine Tantiemen zu verlangen oder urheberrechtliche Entgelte für Nachdrucke einzufordern, ermöglichen das Erscheinen der Zeitschrift. Für die Zukunft der Werkstatt ist es jedoch erforderlich, dass wir sowohl in der schwulen als auch theologischen Medienwelt verstärkt Präsenz zeigen.

Preiserhöhung und Kontoänderung ab 2001

Die Mitglieder der AG Schwule Theologie haben auf der Mitgliederversammlung am 5.11.2000 in Mesum mit 9 zu 8 Stimmen entschieden, dass der Preis der Werkstatt von jetzt 30,– DM auf 40,– DM (20,– EURO) ab dem 8. Jahrgang angehoben wird. Für Abonnenten wird der Versand als Büchersendung im neutralen Umschlag weiterhin kostenfrei sein, wer die Werkstatt im verschlossenen Kuvert möchte, bezahlt nur die zusätzlichen Portokosten i.H.v. derzeit 6,– DM pro Jahr.

Außerdem besitzt die Werkstatt nun ein eigenes Konto, welches zusammen mit dem Vereinskonto verwaltet wird. Die **neue Bankverbindung der Werkstatt** Schwule Theologie (WeSTh) lautet:

Konto 10 350 1213
Acredobank Nürnberg
BLZ 760 605 61

(Der Verein »AG Schwule Theologie e.V.« hat die Kontonummer 350 1213 bei derselben Bank.)

Wir bitten alle Bezieher, die ihr Abonnement per Dauerauftrag bezahlen, diesen hinsichtlich des zu bezahlenden Betrages als auch des Empfängerkontos an die neuen Daten anzupassen. Sollte bereits die Überweisung getätigt worden sein, bitten wir um Begleichung des ausstehenden Betrages bei Auslieferung von Heft 1/2001. Diesem wird wie üblich eine Rechnung beigelegt sein, die auch dem Finanzamt vorgelegt werden kann. Das Konto bei der Sparkasse Münster wird voraussichtlich bis Ende 2001 bestehen bleiben, so dass verspätete Zahlungen noch registriert werden.

Allen, die uns eine Einzugsermächtigung erteilt haben, werden die Abonnementkosten nach Erscheinen von Heft 1/2001 in der o.g. Höhe abgebucht.

Projekt »Werkstatt-CD-Rom«

Unser Drucker hat alle seit 1996 erschienenen Werkstatt-Ausgaben der Redaktion in elektronischer Form zur Verfügung gestellt. Sobald die vorangegangenen Hefte ebenso computertauglich vorliegen und die technischen Voraussetzungen geschaffen sind, werden wir eine CD-ROM mit allen bisherigen Werkstatt-Heften bis 4/2000 herausbringen. Die Texte werden plattformübergreifend im PDF-Format abgespeichert, so dass sie mit dem kostenlosen Acrobat Reader von Adobe gelesen werden können. Abonnenten der gedruckten Werkstatt bieten wir die CD-ROM für 50,- DM (25,- EURO) an, Bibliotheken, Universitäten und ähnliche Institutionen erhalten sie für 200,- DM (100,- EURO).

Für Anfragen, Anregungen, Bestellungen, Beiträge, Kritik, ... stehen Euch die Herausgeber unter den im Impressum genannten Adressen gerne zur Verfügung.

Christian Herz
Kassenwart Verein und Werkstatt

Adressen

IMMER mehr schwule und lesbische TheologInnen wollen sich nicht mehr alleine durchschlagen und tun sich mit anderen in Arbeitskreisen und Selbsthilfegruppen zusammen. Zur Erleichterung der Kontaktaufnahme veröffentlichen wir regelmäßig ihre Adressen. Wir bitten alle Gruppen, die hier gelistet werden möchten, sich an die Redaktion zu wenden. Ebenso bitten wir darum, uns Adressänderungen mitzuteilen, damit diese Seite zu einer verlässlichen und nützlichen Hilfe werden kann.

ÜBERREGIONAL:

AG Schwule Theologie e.V.
c/o Dr. Wolfgang Schürger
Mathildenstraße 26
D-90489 Nürnberg
Tel./Fax 09 11/5 81 96 13
ag_sth@yahoo.de

Konvent lesbischer Christinnenund schwuler Christen im **Reformierten Bund**
Kontakt über:
Martin Reuter
Funkweg 4
D-26506 Norden
Tel. 0 49 31/99 23 01
rb.konvent@planet-interkom.de

Schwule Priestergruppen in **Deutschland**
Kontakt über:
Titus Neufeld
Hörstkamport 2
D-49196 Bad Lahr
Tel. 0 54 24/94 55

Adamim – Schwule Seelsorger **Schweiz**
Postfach 8044
CH-3001 Bern

Konvent evangelischer homosexueller PfarrerInnen in **Österreich**
Kontakt über:
Dr. Peter Gabriel
Stauffeneggstr. 51
A-5020 Salzburg
Tel. 06 62/42 85 21

Ökumenische Plattform schwuler Seelsorger **Österreich**s
Kontakt über:
Dr. Peter Gabriel
Stauffeneggstr. 51
A-5020 Salzburg
Tel. 06 62/42 85 21

Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche (**HuK**)
(+ viele Regionalgruppen)
Kontakt über:
Johannes Frank
Kalkofenweg 6
D-55130 Mainz

AG Queer
ESG-Geschäftsstelle
Tunisstraße 3
D-50667 Köln
Tel. 02 21/2 57 74 55

REGIONAL:

Konvent schwul-lesbischer Theologinnen und Theologen in Berlin-Brandenburg
Kontakt über:
Pfr. Carsten Bolz
Tel. 0 30/38 30 37 17

KONSULT
Konvent **norddeutsche**r schwuler und lesbischer Theologen und Theologinnen e.V.
Kontakt über:
Reinhard Schwerwat
Bei der Matthäuskirche 4
D-22301 Hamburg
Tel. 0 40/27 45 05

Arbeitsgemeinschaft lesbischer und schwuler MitarbeiterInnen in der Ev.-luth. Kirche in **Oldenburg**
Kontakt über:
Bernd Mehler
Rheinstraße 87a
D-26382 Wilhelmshaven
Tel. 0 44 21/36 60 49
BMehler1@aol.com

Konvent schwuler Pfarrer und lesbischer Pfarrerinnen der Ev. Kirche im **Rheinland**
Kontakt über:
Ralf Jörg Raber
Gumbertsraße 168
D-40229 Düsseldorf
Tel. 02 11/21 48 27

Schwul-lesbische TheologInnengruppe in der Ev. Kirche von **Westfalen**
Kontakt über:
Hanno May
Buschei 77
D-44328 Dortmund
Tel. 02 31/23 01 65

Schwullesbischer Pfarrkonvent **Hessen-Nassau**
c/o Arche
Hugo-Kallenbach-Str. 59
D-65931 Frankfurt/Main
Tel. 0 69/37 51 94

Homosexuelle in der Kirche (**Pfalz**)
Kontakt über: Carsten Heinisch
Altenwoogstraße 10–12
D-67655 Kaiserslautern
Tel. 06 31/6 19 97
Fax 06 31/3 11 07 48
Carsten.Heinisch@t-online.de

Lesbisch-Schwuler Konvent (LSK) in der **Württemberg**ischen Landeskirche
c/o Geschäftsstelle Pfarrervertretung
Postfach 1149
D-73117 Wangen
LSKWue@gmx.de

Konvent schwuler Pfarrer und lesbischer Pfarrerinnen der Ev. Kirche in **Bayern**
Kontakt über:
Wolfgang Schürger
Mathildenstr. 26
D-90489 Nürnberg
Tel./Fax 09 11/5 81 96 13
lsk_by@yahoo.de

LOKAL:

AG Queer-Theologie
Kontakt über:
Peter van Elst
Katthagen 41
D-48143 **Münster**
Tel. 02 51/5 74 68

Projekt:
schwul und katholisch in der Gemeinde Maria Hilf
Rebstöckerstr. 70
D-60326 **Frankfurt/Main**
Tel. 0 69/7 68 23 07

Johannes-Minne
AK Schwule/Lesben und Christentum
Alte Eppelheimer Str. 38
D-69115 **Heidelberg**
Anrufbeantworter:
0 62 21/18 47 44

PastoRosa
Gruppe schwuler katholischer Seelsorger
München
Anrufbeantworter:
0 89/43 66 04 26
pastorosa@topmail.de

Netzwerk Katholischer Lesben
Regionalgruppe **München**
Kontakt über:
Mirjam
Tel. 0 89/69 34 18 01