N12<517326785 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

/2001 8. Jahrgang ISSN 1430-7170 Einzelheft DM 10.–

Werkstatt Schwule Theologie

Rituale

Eingefleischte

Editorial

Liebe Leute,

können und wollen Rituale das Leben aus seiner Mitte heraus prägen, indem sie einen Schatz an symbolischen Formen zur Verfügung stellen? Besitzen sie eine orientierende Kraft, wenn sie mit den Alltagserfahrungen genügend verzahnt werden und die tiefen Empfindungen von Menschen ausdrücken sollen? Werden eingefleischte Rituale *hohl, wenn ihre Vollzüge nicht mehr aktualisiert werden? Und ist es nur die Leidenschaft für feierliche Zeremonien oder ein besonderer Identifikationsprozess, der Schwule für rituelle Handlungen besonders sensibel macht? Sind kirchliche Rituale als Gottes gute Dienste an Menschen, als Inkarnationen biblischer Offenbarung im Verbund mit geschichtlich ausgeformten Feiern, aber auch als aktive Beziehungsarbeit von Christen untereinander noch verständlich? Die Vielstimmigkeit dieser Überlegungen verweist auf ein Grunddilemma: Vieles ist in der Liturgie für uns Schwule keineswegs stimmig!*

Arnd Bünker deutet die Liturgie für uns Schwule als ein Feiern von Lebensbeziehungen, als ein Knüpfen von Beziehungsnetzen in einer Queer-Gemeinde und als ein Überwinden von Beziehungsstörungen. Eine schwule Existenzbestimmung zwischen Exil, Verheißung und Befreiung macht Axel Bernd Kunze in der Rückkehr schwuler Christen zu einer feiernden Gottesdienstgemeinde aus. Den innerkirchlichen Kontroversen um die Segnung von Partnerschaften begegnet Wolfgang Schürger mit der Interpretation des Segens als Zusage des Mitseins Gottes auf gelingendes Leben hin und als Rückbindung des Menschen an Gott. Leibhaftige Liturgie mit allen Sinnen, so Axel Bernd Kunze, integriert kommunikative Zeichenhandlungen in ihrer »leibhaftigen« Ausprägung und eine im Spiel erprobte Freiheit und Liebe. Eingefleischte Rituale *sind ebenso Inszenierungen unseres Glaubens mit für Schwule und Lesben eigenen Formen, Zeichen, Fest- und Gedenktagen, Bildern, Ikonen und identitätsstiftenden Lebenszeichen, welche die erotisch-ekstatische Dimension unseres Menschseins einbeziehen. Osternachtfrohlocken und Fürbittenpraxis im traditionell-katholischen Tagzeitengebet stehen als Althergebrachtes und längst Eingefleischtes Schwulen und Lesben als spirituelle Bereicherung zur Verfügung.*

Die unterschiedlichen Ansätze in dieser Werkstatt *eint das Bedürfnis, die traditionellen Rituale und die Wirklichkeit des Fleisches in ein stimmiges Verhältnis zu bringen. Wir laden zum Lesen, Entdecken und Feiern ein.*

– die Redaktion

Titelbild: »Das fleischgewordene Wort« (Helmut Lutz) vor der Klosterkirche Bürgel

Redaktionsschluss für die nächste Ausgabe der Werkstatt: 30. April 2001

Werkstatt Schwule Theologie Nr. 1 8. Jahrgang März 2001

Thema: Eingefleischte Rituale

Arnd Bünker
Queergemeinde: theologische Deutung, Reflexion und Perspektiven 4

Axel Bernd Kunze
Queerexistenz zwischen Exil, Verheißung und Befreiung 20
Schwule Gottesdiensterfahrung als Aufbruch aus dem Exil

Wolfgang Schürger
Trauen oder Segnen? 25
Trauen wir uns, Partnerschaften »nur« zu segnen?

Axel Bernd Kunze
»Lasst uns spielen vor Gott« – Plädoyer für eine leibhaftige Liturgie mit allen Sinnen 33
Fundamentalliturgische Anmerkungen zur Begründung schwuler Rituale und Feierformen

Georg Trettin
Frohlocket? 50
Lesben, Schwule, Osternacht

Martin Hüttinger
Heilig, Queers, sollt ihr sein 54
Überlegungen zu einer wechselvollen Geschichte der Preces im Tagzeitengebet der Kirche

Offene Werkstatt

Axel Bernd Kunze
Ein neuer Frühling in der katholischen Sexualethik? 72

Michael Brinkschröder
Vor der Neuordnung des Diskurses 95

Vorschau 98
Adamim 99
kurz & gut, Wilhelm 100
BücherRegal 103
VereinIntern 108
GottesDienste 111
Adressen 112

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, Thomas O. Sülzle. V.i.S.d.P.: Norbert Reck.
Einzelpreis DM 10,–; Jahresabo DM 40,– ; Förderabo DM 50,– oder mehr.
Bestellungen bitte an Christian Herz, Isareckstraße 48, 81673 München, Fax: 089/89 06 88 38 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 Rich-Text-Format-Datei (*.rtf) auf 3,5˝-Diskette (mit Ausdruck) an: Christian Herz (Adresse s. o.) oder als E-Mail an WeSTh@mnet-online.de
Die einzelnen Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der AG Schwule Theologie wieder. Homepage: www.people.freenet.de/abb/WeSTh.htm

218059

Thema: Eingefleischte Rituale

Arnd Bünker

Queergemeinde: theologische Deutung, Reflexion und Perspektiven

Auf der Suche nach einem pastoralen Schlüsselwort

DIE QUEERGEMEINDE Münster besteht seit Januar 1999. Seit dieser Zeit treffen sich monatlich ca. 80–100 überwiegend schwule Männer und lesbische Frauen zu einer sonntäglichen Eucharistiefeier in der St. Sebastian-Kirche in Münster. Der Begriff *queer* [kwier] kommt aus dem Englischen und kennt neben der Übersetzung homosexuell auch noch Bedeutungen wie seltsam, sonderbar, kurios u. ä. Die Gemeinde hat sich die Bezeichnung Queergemeinde gegeben, da sie sich nicht als exklusive schwul-lesbische Gemeinde versteht, sondern als Ort, an dem vor allem solche Menschen angesprochen werden sollen, die von »normalen« – eben nicht queer – Pfarreien kaum erreicht werden.[1] Insofern ist das Queer-Konzept der Gemeinde auch ein missionarisches Unternehmen.

1 In der Regel werden in »normalen« Pfarrgemeinden vor allem Familien angesprochen. Das heißt auch, dass der Weg Erwachsener in die Gemeinde oftmals über die religiöse Sozialisation der Kinder führt. Hier liegt auch ein Grund, weshalb in »normalen« Gemeinden Frauen meistens die große Mehrzahl der aktiven Mitglieder stellen: Sie sind es, in deren »normalen« Aufgabenbereich die religiöse Erziehung der Kinder liegt. Erwachsene, die aus unterschiedlichen Gründen keine Kinder erziehen, finden oft nur unter großen Anstrengungen einen Zugang bzw. einen Platz in klassischen Pfarrgemeinden. Umgekehrt führt die familiale Dominanz dieser Gemeinden zu einer (ver-

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZA 9908

1

Am Anfang und im Zentrum der Gemeinde steht der monatliche Queergottesdienst. Aus dem Kreis der Mitfeiernden (von denen sich nicht wenige nach den Gottesdiensten noch zu einem Beisammensein zusammenfinden) und durch die theologische und pastorale Reflexion in der AG Queer-Theologie, Münster, welche die Initiativ-Gruppe der Queergemeinde ist, kam es immer wieder zu Initiativen für neue Formen gemeindlichen Lebens. Diakonisches Engagement, die Gründung einer Schola, ein besseres Kennenlernen und eine intensivere Kommunikation innerhalb der Gemeinde durch ein Gemeindewochenende, eine Gemeindeversammlung u.a. bestimmen die Form der Gemeinde.

Im März 2000 wurden zum ersten Mal Tage der Besinnung für Mitglieder der Gemeinde angeboten, die unter der Fragestellung »Wie will ich leben?« stehen sollten. Das Echo auf das Angebot war groß. Die maximale Teilnehmerzahl von 15 Personen wurde schnell erreicht und schon nach wenigen Tagen um 6 Anfragen überschritten. Schließlich haben sich 6 Teilnehmerinnen, 10 Teilnehmer (in einer Altersspanne von 23 bis 60 Jahren) und 2 Begleiter in einem katholischen Bildungshaus getroffen. Die Veranstaltung begann am späten Freitagnachmittag und endete am Sonntagmittag. Das Gros der Teilnehmerinnen[2] kannte sich bereits aus der Gemeinde, einige waren nur zum Teil miteinander bekannt, andere waren in der Gemeinde bislang noch gänzlich unbekannt geblieben.

2

Um zu einer theologischen Deutung dessen zu gelangen, was sich an den Tagen der Besinnung ereignet hat, scheint es mir notwendig, etwas zur »geistigen Herkunft« oder besser zum »geistigen Herkommen« der Frauen und Männer zu schreiben.

Bei ausnahmslos allen handelt es sich um Christinnen, die eine Zeit des Durchgangs aus christlich-konfessioneller Sozialisation durch inneres und äußeres Coming-Out und durch eine mehr oder weniger lange Phase einer ausgeprägten religiösen Individualisierung erleben oder erlebt haben. Die Mehrzahl der anwesenden Christen hat diesen Durchgang hinter sich bzw. ist gegenwärtig eher da-

ständlichen) thematischen Verengung, in der religiöse Angebote für Erwachsene oftmals familienzentriert sind. Das lehramtlich geforderte, idealisierte Familienverständnis verengt schließlich noch einmal die Zugangsmöglichkeiten zur Gemeinde, da sich die soziale Wirklichkeit familialer Strukturen sehr viel vielfältiger darstellt, als es die kirchliche Tradition wahrhaben mag. So hat beispielsweise ein »gut katholisches« verheiratetes Elternpaar in einer »normalen« Pfarrei kaum Möglichkeiten, die Homosexualität von Tochter oder Sohn zu thematisieren. Queer-Situationen stellen bislang unbewältigte Herausforderungen herkömmlicher Pastoral dar.

2 In diesem Text verwende ich männliche und weibliche Formen abwechselnd. Beide Formen meinen das jeweils andere Geschlecht mit, wenn es nicht erkennbar dem Sinn der Aussage zuwider läuft.

bei, aus der Individualisierung heraus zu einer Konstruktion einer neuen christlich-religiösen Beheimatung beizutragen. Dabei haben einige durchaus verschiedene ge- oder misslungene Experimente schon erlebt. So finden sich unter den Teilnehmenden auch ehemalige Priesteramtskandidaten, ehemalige Ordensleute, Frauen, die in Lesben-Glaubensgesprächskreisen ihre Religiosität neu zu konstruieren beginnen, Schwule, die in der Bundesarbeitsgemeinschaft Schwule Theologie e.V. engagiert sind und Theologinnen und Theologen bzw. Theologiestudierende. Einige Teilnehmer haben die Auseinandersetzung mit ihrer schwul-lesbischen Identität und ihrem Glauben für sich zu lösen versucht, sind nach der oftmals kirchlich engagierten Jugendphase kirchlich untergetaucht, haben die Distanz zu Kirche und offizieller Lehre der Kirche bewusst gesucht und dabei eigene und eigenwillige Wege christlicher Existenz erprobt. So lässt sich zusammenfassen, dass die Teilnehmerinnen an den Tagen der Besinnung gewohnt sind, religiöse Fragen mit individueller Entschiedenheit zu stellen und/oder zu beantworten, ein spirituell sensibilisiertes und reflektiertes Leben führen und sich ihrer eigenen religiösen Kompetenz auch inmitten der bestehenden offenen Fragen und Zweifel bewusst sind. Eben diese Kompetenz ermöglicht es ihnen, aus der individuellen Sphäre heraus in einem gemeinschaftlichen Kontext religiöse Fragen zu »besinnen«. Dieses religiöse Erwachsen-Sein zeichnet die Queergemeinde insgesamt aus.[3] Dabei wirkt sich auch die ursprüngliche religiös-kirchliche Sozialisation aus, nämlich dahingehend, dass zur religiösen Ausdrucksweise durchaus »klassisch-traditionelle« Muster der Gottesdienstgestaltung heran gezogen werden, ohne diese in einer Art religiöser Regression »wie früher« zu wiederholen, sondern indem diese Formensprache mit den veränderten lebensweltlich gefärbten Inhalten des Glaubens gefüllt wird.[4]

3 Mit der Behauptung religiösen Erwachsenseins oder auch religiöser Kompetenz verbinde ich keineswegs den Anspruch, es handle sich bei der Queergemeinde um eine »perfekte Gemeinde«. Kennzeichnend ist bloß, dass der Zugehörigkeit zur Queergemeinde eine bewusste Entscheidung vorausgeht, die um eine Reflexion und Verortung in alternativen Kirchenrealitäten nicht herum kommt. Ich sehe die Reflexionsaufgaben in sachlicher Reihenfolge (die nicht notwendig auch die erlebte Reihenfolge sein muss) folgendermaßen: a. Reflexion der religiösen Dimension des eigenen Lebens; b. Reflexion der Zughörigkeit zu einem oder Anlehnung an einen religiösen Traditionsstrom (Christentum/Kirche); c. Teilnahme und Partizipation an einer konkreten Gemeinde/Gemeinschaft.

4 Hier wird erkennbar, dass die Queergemeinde vor allem aus Christinnen besteht, deren religiöse Sozialisation noch vor einem wirksam gewordenen Traditionsabbruch stattgefunden hat. Eine Herausforderung für die Queergemeinde liegt in der Frage der religiösen Deutungsmuster bzw. der religiösen Deutungsgemeinschaftskonstruktion von Menschen, die *ab ovo* religiös individualisiert sind.

3

Die Teilnehmer an den Tagen der Besinnung gehen an die leitende Fragestellung »Wie will ich leben?« mit einer doppelten Bewegung heran. Zum einen kommen sie als Individuen, die ihre eigenen biografischen Herkünfte mitbringen, und zum anderen als Gemeinschaft, die den Ort und damit einen gemeinsam konstruierten und geteilten Prägefaktor der Besinnung ausmacht. Es wird im Folgenden auch zu untersuchen sein, wie sich das Zusammenspiel von individueller und gemeinsamer Suche auf die Entwicklung der Tage auswirkt.

Ein weiterer Aspekt, der nicht übersehen werden darf, ist die Tatsache, dass der geschlechter- und altersübergreifende verbindende Teil der Gruppe in der von allen geteilten Frage nach der Gestaltung der eigenen Queer-Identität besteht. Diese Queer-Identität ist vor allem eine Identität, die sich über gewählte, nicht durch Tradition vorbestimmte Beziehungen und Beziehungsformen definiert. Damit kann ein Mensch, der sich als *queer* versteht, sich selbst nur verstehen und nur verstanden werden, insofern er oder sie die Realität der gelebten Beziehung(en) mit reflektiert. Natürlich gilt diese Überlegung für alle Menschen. Allerdings meine ich, dass gerade Menschen in wenig traditionellen Beziehungsmustern die Relevanz von Beziehungen als frei gewählte, eigenverantwortete und je neu zu gestaltende stärker wahrnehmen, da ihnen von der Gesellschaft kaum Modelle zur Nachahmung vorgegeben werden, und Beziehungen als Lebensthema höhere Herausforderungen an Reflexion und Problemlösungen darstellen. Das Ich kommt hier nur insofern zur Geltung als/wie es in Beziehung mit anderen Ichs wahrgenommen wird. Das die Gruppe verbindende Moment ist in dieser Hinsicht ihre Aufmerksamkeit für ihr besonderes Inter-Esse, ihr Sein in Beziehungen. Ähnlich wie bei der Vielfalt religiöser Herkünfte gibt es auch hinsichtlich der Beziehungserfahrungen der Teilnehmerinnen eine große Vielfalt. Auch prospektiv werden unterschiedliche Modelle von Wohn-, Lebens- und Beziehungsformen überlegt oder angestrebt.

Der Blick auf die stets irgendwie offenen Beziehungsfragen eröffnet schon eine erste Schneise zum Verständnis des Zusammenspiels von individueller und gemeinsamer Suche während der Tage der Besinnung. Neben den biografisch unterschiedlichen Herkünften und Herkunftsbeziehungen, die quasi zu Hause bleiben und nicht in der Weise unmittelbaren Kontakts relevant werden, werden im begrenzten Setting der gemeinsamen Tage neue Beziehungen akut, welche die individuellen Selbst-Verständnisse neben und mit anderen Selbst-Verständnissen neu gelten lassen oder sogar neu wahrzunehmen drängen. Dabei müssten insbesondere diejenigen Eigenschaften sich gegenseitig potenzieren, die gemeinsame Eigenschaften oder sogar Stärken sind, nämlich die religiöse Kompetenz und die Queer-Beziehungs-Identität.

4

Ausgangspunkt meiner Irritation, die mich zu diesem Versuch einer theologischen Deutung veranlasst, ist die Tatsache, wie die Teilnehmer der Tage der Besinnung die »Aufgabe« gelöst haben, ihr Bild von Gott zu gestalten. Dazu zunächst ein paar Hinweise auf die Vorgabe für die Teilnehmer und den Verlauf der Übung.

Diese hatten sich Papier und für sie geeignetes Mal-Material (Stifte, Wasserfarbe, Abtönfarbe, buntes Papier, Schere, Klebstoff, Wachsmalstifte) zurechtgelegt. Aus einer Situation innerer Sammlung und Ruhe wurden sie aufgefordert, eine erste Bewegung, einen ersten Pinselstrich oder gestalterischen Ausdruck auf das Papier zu bringen. Danach war Zeit, im Ausgang von dieser Bewegung das eigene Gottesbild oder – wo ein Zugang über den Begriff Gott nicht möglich war – das Bild des inneren Pols, einer lebensbegleitenden Kraft etc. weiter zu entfalten. Diese Bilder wurden dem Plenum in der Weise zur Verfügung gestellt, dass jede Teilnehmerin jedem Bild ein Stichwort oder einen knappen spontanen Gedanken (also keine Bildanalyse) »unterstellen« konnte. Mit diesen Kommentaren war anschließend Zeit, sich noch einmal mit dem eigenen Bild auseinander zu setzen. Im Plenum bestand dann die Möglichkeit, das eigene Bild vorzustellen, die Kommentare zu kommentieren oder zu einzelnen ›Unterstellungen‹ Rückfragen zu stellen.

Im Nachklang dieser Übung fiel mir auf, dass sämtliche Bilder, die Gottesbilder darstellen sollten, ganz ohne die klassische christliche Bildsprache auszukommen schienen. Damit meine ich, dass ein uninformierter Beobachter beim Betrachten der Bilder nicht auf den Gedanken kommen müsste, dass es sich hier um die Abbildung eigener Gottesbilder handeln würde. Ein explizit christliches Gottesbild, ausgedrückt zum Beispiel in einer Jesus-, Vater- oder Geistfigur oder auch in einem Bild aus dem Symbolkanon biblischer Erzählungen, ließ sich nicht erkennen, wenn man von der Nutzung einer archetypischen Bild- und Farbauswahl religiöser Darstellungen einmal absieht, die natürlich auch die christliche Kunst mitbestimmen.

Die Bedeutungen der Bilder, die intendierten Aussagen über die eigene Annäherungsweise oder Erfahrung von Gott, die fast alle ganz abstrakt gehalten waren, konnten durch die Mitteilungsrunde im Plenum klarer erschlossen werden.

Auffällig war hier, dass in mehreren Fällen menschliche Beziehungen zum Ausgangspunkt für die Erfahrung Gottes herangezogen wurden. In menschlichen Begegnungen ereignet sich ein Durchkommen Gottes in die Wahrnehmung des Menschen. In menschlichen Beziehungsereignissen ereignet sich Gott.[5] In einer

5 Die lesbisch-feministische Theologin Carter Heyward stellt ebenfalls den Zusammenhang zwischenmenschlicher Beziehungen mit der Erfahrung Gottes her: »Meine Gotteserfahrung und meine Erfahrung des Menschseins ist nur in dem Sinne ›mein‹, daß ich,

ersten, spontanen Reaktion fällt mir eine Zustimmung zu diesem Zugang insoweit schwer, als dass es mir konstruiert oder gewollt erscheint, Gott quasi als Mitgift zwischenmenschlicher Beziehungen zu verstehen. Andererseits glaube ich nicht, dass dieses Verständnis das der Bildproduzenten ist. Vielleicht kann die nachfolgende Reflexion darüber etwas mehr Klarheit verschaffen.

Neben diesem Bildzugang wurde in der Gruppe auch ein weiterer Blickwinkel gewählt, nämlich der, welcher die Beziehungsdynamik zwischen Mensch und Gott darstellt. Die Bilder wurden häufig erläutert durch die Hinzuziehung von Beziehungsbeschreibungen. So gab es Bilder (oder Bildteile), die Suche, Streit, Kampf, Geborgenheit, Sicherheit, Schutz, Liebe oder Erfüllung als Aspekte der Beziehung zwischen Gott und Mensch darstellten.

Mir scheint es nicht selbstverständlich, dass die Aufgabe, das eigene Gottesbild auszudrücken von fast allen Teilnehmerinnen in der Weise gelöst wurde, sich auch selbst in das Gottesbild mit hinein zu malen. Das heimliche Thema war eher die Beziehung zu Gott als das losgelöste Bild von Gott selbst. Natürlich lassen sich auch »klassische« Gottesbilder nur dann wirklich verstehen, wenn die Beziehungsdynamik zwischen Gott und Mensch durch den Betrachter mit-produziert wird. So ist die Rolle des Christen, der zum Beispiel einer Darstellung von Christus als dem Pantokrator gegenüber steht, durch den Macht- und Herrschaftsanspruch, der von der Bildaussage ausgeht, klar definiert. Ebenso verhält es sich mit Darstellungen des leidenden Gekreuzigten, die sich nur dann erschließen lassen, wenn sich die Betrachterin selbst in der Bildwelt verortet. Die Gottesbilder in der Gruppe zeichnen sich jedoch dadurch aus, dass sich die Bildproduzenten selbst eingemalt haben in ihr Bild von Gott. Für mich weist dies auf eine besondere Betonung der aktiv mitgestalteten Beziehung zu Gott hin, einer Beziehung, die nicht schon durch die impliziten Regieanweisungen traditioneller Gottesbilder definiert ist. Die ausgedrückte Beziehung zu Gott unterliegt nicht mehr dem Druck vorgegebener Traditionsbestimmung, sondern ist veränderliches Ergebnis gelebter (oder ausgeschlagener) Beziehung. Dabei möchte ich mich nicht auf die Rede vom partnerschaftlichen Gott reduzieren, da Partnerschaftlichkeit oft als Beziehungszustand fixiert zu werden in der Gefahr ist. Dies zumindest dann, wenn Partnerschaftlichkeit als Wesenszug Gottes beschrieben wird, der sich so dem Menschen in quasi statischer Partnerschaftlichkeit anböte. Wohl aber kann insofern von Partnerschaftlichkeit gesprochen werden, wenn diese als Ausdruck einer gleichberechtigten Beziehung, welche die Freiheit der Liebe zwischen Gott und Mensch realisiert, verstanden würde. Aber auch hier möchte ich – nicht zuletzt im Blick auf die Bilder aus der Gruppe – kritisch ergänzen, dass die Beziehungserfahrung zu Gott die Ränder einer möglicherweise »aufgeklär-

wie jeder andere Mensch auch, immer an einem beziehungshaften Schnittpunkt zwischen meinem eigenen Selbst und dem Selbst vieler anderer Menschen stehe, deren Leben mein eigenes berührt...« (Heyward, Carter, Und sie rührte sein *Kleid* an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986, 18). Den Hinweis verdanke ich Michael Brinkschröder.

ten« oder abgeklärten Partnerschaftlichkeit oft überspringen. Beziehung zu Gott schließt Ablehnung, Furcht, Unsicherheit, Streit, Geheimnis und Dunkel nicht aus – ist sozusagen ganz menschlich. Vor diesem Hintergrund bleibt als kennzeichnend für die Religiosität der Teilnehmer eine aktive religiöse Beziehungsarbeit, die wie jede zwischenmenschliche Beziehungsarbeit vor hellen und dunklen Überraschungen nicht gefeit ist.[6]

5

Diese aktive Beziehungsarbeit hat Folgen für das Verständnis von Gott.[7] Stellen wir uns vor, auch Gott würde in einem Workshop versuchen, sein Menschenbild zu malen. Vielleicht hätte er auch klassisch gemalt, wobei er die Menschen zum Beispiel als Untertanen, als Dienerinnen oder als hilflose Objekte dargestellt hätte. Ihm selbst wäre dann jedenfalls immer eine klare eigene Rolle zugefallen, die zu malen gar nicht mehr notwendig wäre. Wenn sich nun dieser Gott während seines Workshops der Unrichtigkeit seiner Vorstellung vom Menschen bewusst würde und diesen als aktiven Beziehungsgestalter wahrnähme, dann wäre wohl auch er nur dann in der Lage, sein Menschenbild zu malen, wenn Gott sich selbst mit einmalte in sein Bild vom Menschen, wenn er dessen aktive Beziehungsgestaltung ebenso aktiv an- und aufnähme.

Gottes- und Menschenbilder sind so nur noch als dynamische Beziehungsereignisse oder Beziehungsmomente denk-, erfahr- und malbar, die immer auch die Frage aufwerfen, wie es mit der Beziehungsgestaltung zwischen Gott und Mensch wohl weiter gehen wird. Solche religiösen Beziehungsbilder sind dann nicht mehr als statische Aufforderungen zu Verortung in tradierten ›frommen‹ Rollenmustern denkbar, sondern sie enthalten in sich schon den Keim zur Neugestaltung einer für die Zukunft offenen, lebendigen Beziehungsentwicklung. Die lebendige Offenheit der Beziehung zwischen Menschen und Gott spiegelt sich auch in den biblischen Beziehungsgeschichten wider.[8] Ebenso führt die Wahrnehmung Gottes als eines Wesens in Beziehung in die Reflexion der christlichen Tradition, Gott als trinitarische Gemeinschaft zu sehen.

6 Vgl. zum Grundgedanken dieses Abschnitts: Müller, Hadwig, *Leidenschaft*: Stärke der Armen – Stärke Gottes. Theologische Überlegungen zu Erfahrungen in Brasilien, Mainz 1998, 180-186.

7 Wenn ich hier von Gott in maskuliner Beschreibung spreche, dann nicht, um ihn als männlich zu definieren, sondern weil mir diese Art der beziehungsmäßigen Annäherung an Gott eher liegt, als in der Art der Ansprache als Göttin.

8 Die Ähnlichkeit meiner Überlegungen mit denen von Carter Heyward liegt vor allem in der Reflexion menschlicher Beziehungen und ihrer Bedeutung für die Erfahrung Gottes. Während Heyward Gott als die »Macht in Beziehungen« (i.S. einer dynamischen, Gerechtigkeit schaffenden kooperativen Kraft) versteht, liegt mir aber daran, festzuhalten, dass für mich Gott nicht erst in der gelingenden zwischenmenschlichen Beziehung »inkarniert« oder realisiert wird (vgl. Heyward, Kleid, 39 und 180), sondern selbst Subjekt von Beziehungen ist. Heyward neigt m.E. zu einer moralisch funktionalisierten Ontologisierung Gottes als einer Gerechtigkeitskraft in menschlicher Beziehung.

Nur wenn Gott selbst als Beziehungswesen gedacht wird, also nicht erst als Beziehungswesen in Auseinandersetzung mit den Menschen seiner Schöpfung, sondern als wesentlich in Beziehung stehend, kann schließlich die Beziehungsanknüpfung an die Menschen von Gott her realisiert werden. Hier möchte ich noch einmal die Vorstellung bemühen, Gott in einem Workshop zum Thema »Menschenbild« zu sehen. Wenn er in seinem eigenen Bild vom Menschen dazu gedrängt wird, sich selbst in das Bild einzumalen, dann ist dies nur möglich in der Form der Aufgabe »göttlicher Fülle«, in einem kenotischen Prozess, der als Menschwerdung Gottes realisiert wird. Wenn wir das Menschsein Gottes in Jesus Christus nun nicht als einen unwesentlichen Tribut Gottes an menschliche Beziehungswünsche sehen wollen, sondern als wesentliche Offenbarung Gottes selbst, dann legt sich eine Beziehungsgemeinschaft als Wesen Gottes selbst nahe. Ich möchte an dieser Stelle nicht (nicht nur aus der Furcht vor sichtbaren und unsichtbaren Fallstricken dogmatisch einwandfreier Trinitätstheologie) die inneren Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist vertiefend »untersuchen«, sondern mich darauf beschränken, dass das Konkrete der Erfahrung Gottes zum Beispiel in der Person Jesu Christi nur dann wirklich »verstanden« werden kann, wenn Jesus als sichtbares Ge-Sicht des ganzen Gottes in seiner Beziehungsidentität als Gott-Gemeinschaft verstanden wird. Ebenso kann umgekehrt gesagt werden, dass Gott nur »verstanden« werden kann, insofern er in seiner Selbstoffenbarung in der Beziehung zum Menschen durch den Menschen Jesus sich »verständlich« macht. Ohne die Beziehung zum Menschen wäre Gott nicht Gott, ohne die Beziehung zwischen Mensch und Gott sind weder Mensch noch Gott in ihrer Identität zu verstehen.[9]

6

Die Nähe zur Reflexion über die Queer-Identität der Teilnehmerinnen der Tage der Besinnung ist offensichtlich. Identität ist nur zu verstehen unter Berücksichtigung der Beziehungen des Individuums. Die Gottesbildproduzentinnen haben in der Beziehungsdarstellung zwischen Mensch und Gott eben diese Beziehung als konstitutiv für die eigenen Identitäten herausgestrichen. Dabei sind aber die übrigen Beziehungen, in denen die Teilnehmer stehen, nicht zu isolieren. Die zwischenmenschlichen Beziehungen, die ich habe, machen meine Identität aus, in der ich die Beziehung zu Gott wahrnehme und gestalte, die mich und die übrigen Beziehungen wiederum ebenfalls ausmachen. Ebenso erschließt sich mir Gott nicht nur als duale Beziehung zwischen Gott und mir, sondern umfassender und weiter in der Berücksichtigung der Beziehungen Gottes mit anderen Menschen.

Folgende Analogie erscheint mir gerade im Blick auf die Bilderproduktion schlüssig. Eine Beziehung zu Gott finde ich wie Gott umgekehrt zu mir nur im Konkreten. Ein Beziehungsbild wird also Gott aus seiner unsichtbaren Fülle des

9 Vgl. auch die christologischen Reflexionen bei Heyward, Kleid, 46ff.

weißen Lichts hervorheben, und ihn farbig, erkennbar, konkret aber eben nicht umfassend darstellen. Jede weitere Gottesbilddarstellung wird ihn in anderen Farben, anderer Beziehung und anderer Erkennbarkeit gestalten. Jede Farbe bewegt sich aber im Spielraum des weißen Lichtes, das zugleich Fülle ist. Da die Fülle aber vom endlichen Menschen nicht begriffen werden kann, weil sie sich als Fülle der Beziehung zum Menschen entzieht, ist eine Katholizität der Wahrnehmung Gottes nur in dem Maße zu erreichen, in dem sich der Mensch der Gottesbeziehungsbilder der Mitmenschen nicht verschließt und das eigene Gottesbild aus der eigenen Gottesbeziehung nicht zum alleingültigen Götzen entstellt. In diesem Sinne wird in der unendlichen Vielfalt von Gottesbildern aus der Erfahrung von Gottesbeziehungen letztlich das Bilderverbot erfüllt, da nicht mehr das fertige Bild entscheidend ist, sondern die Klarheit über die Beschränktheit des Bildes, die jedem Bild widerspricht.

In dieser Überlegung wird deutlich, dass die Gottesbilder als Gottesbeziehungsbilder der einzelnen schon dadurch notwendig in Bewegung geraten, wenn andere Menschen über ihre Gottesbeziehungsbilder Auskunft geben. Die Mitteilungsrunde im Plenum der Queer-Gruppe ist daher nicht nur Ort eines belanglosen Pluralismus der Gottesbilder, sondern eher ein Ereignis beziehungsreicher Offenbarung von Gott und Menschen selbst. So werden nicht nur die Beziehungen zwischen Gott und Menschen zu Aussagen von und über Gott und die Menschen, sondern auch die zwischenmenschlichen Beziehungen erhalten eine theologale Dimension, in der Gott von sich zu sprechen kommt.[10] Hier kann ich nun auf die oben gestellte Unsicherheit zurückkommen gegenüber der Fragestellung, wie Gotteserfahrung in zwischenmenschlicher Begegnung zu denken sei. Wenn ich mir als religiöser Mensch meiner identitätsbestimmenden dynamischen Beziehungen bewusst bin, und ich diese auch in ihrer Dimension zwischen Mensch und Gott wahrnehme, dann begegnet mir im anderen Menschen immer auch das ihn mitbestimmende Beziehungsgefüge, das seine Beziehung zu Gott mit einschließt. In der Begegnung kommt es dann zu einer Berührung der Beziehungsknoten unserer Identitäten, damit auch zu einer Berührung, Aktualisierung oder Veränderung der Beziehungsgestaltungen zu Gott.[11] Wenn in der Begegnung zwischen Menschen diese religiöse Dimension berührbar wird, und sie nicht dieser Beziehung vorenthalten wird (was, da sie ja die Identität der Begegnenden mit ausmacht, zu einer Beziehungskrise zwischen Mensch und Gott führen muss), dann wird diese Berührung der Gottesbeziehungen eben diese lebendig machen. In diesem Sinn waren die Tage der Besinnung ein Ort des aufmerksamen

10 Mit dem Begriff »theologal« bezeichne ich Situationen, Augenblicke oder Erfahrungen, die vortheologisch (i.S. wissenschaftlicher Reflexion) Selbstaussagen Gottes wahrnehmen lassen.

11 Im Unterschied zu Carter Heyward bleibt Gott damit auch dann noch ein reales Beziehungsgegenüber, wenn die Beziehung gestört ist. Gottes Existenz hängt nicht von gelingenden Beziehungen ab. Heyward deutet hier eine ähnliche Möglichkeit selbst an; vgl. dazu Heyward, Kleid, 149-164.

Kontaktes mit der Gottesbeziehung gerade auch darin, sich in dieser von anderen berühren zu lassen und andere zu berühren.

7

Ich war ausgegangen von der Frage, inwieweit die Tage der Besinnung und ihre Inhalte als »christlich« erkennbar waren, oder ob sie vielleicht nicht doch eher als Hinweis auf eine abgeschlossene Entfremdung von Queers vom christlichen Glauben zu deuten wären. Hier konnte als herausstechendes Merkmal die besondere Relevanz der Beziehungsthematik entfaltet werden. Die Anknüpfungspunkte an das überlieferte christliche Gottesbild habe ich vor allem in der trinitätstheologischen Beschreibung Gottes gefunden; in einem Verständnis von Gott, der Beziehung ist und mit den Menschen in Beziehung geht. In diesem Sinn kann von der Menschwerdung als einem Grundwort Gottes gesprochen werden, in dem die Beziehungsgrundlage zwischen Gott und Mensch realisiert wird. Mit anderen Worten: Jesus Christus ist die Beziehungsweise des Vaters mit den Menschen. Und es ist an den Menschen, in der Beziehung zu Jesus Christus die Beziehung zum Vater aufzunehmen. Entscheidend ist hier, dass das Jesus-Ereignis als Ermöglichung einer freien Kommunikation und einer Beziehung zwischen Freien verstanden wird. Die Beziehungsgeschichte der Menschen mit Jesus hat dabei nur allzu deutlich werden lassen, dass die in Freiheit gelassene Beziehung eben auch die Freiheit zur Unfreiheit mit einschließt. Beziehung heißt eben nicht das Ausbleiben von Streit, von Ablehnung oder Beziehungsverweigerung. Hier ist die Freiheit ganz ernst zu nehmen. Aber hier ist auch die Beziehung Jesu zum Vater ernst zu nehmen, welche die Hoffnung eines Neuanfangs zwischen Mensch und Gott begründet.[12] Für Christinnen heißt dies, dass ein Leben in Beziehungen nicht von der eigenen Beziehungskompetenz allein abhängig ist, sondern als Leben in Beziehungsnetzen auch darauf vertrauen darf, dass andere Beziehungen – die Beziehungen zu Gott mit eingeschlossen – die einzelne nicht ins Bodenlose fallen lassen. Das christliche Proprium besteht nicht in der Beziehungskompetenz oder in der Freiheit an sich, sondern in der Deutung der Beziehungen als immer auch festgemacht an der Beziehung Jesu zum Vater, die bleibend mit zur Beziehungsidentität jedes Menschen gehört. Damit wird wiederum noch einmal unterstrichen, dass es bei zwischenmenschlichen Beziehungen nicht darum geht, diese aus theologischer Neugier zu konstruieren, sozusagen ›um Gottes Willen‹, sondern um sie als echte Beziehungen in Freiheit zu wagen. Die theologale Dimension menschlicher Beziehungen kann nicht an der frei gewollten Echtheit der Beziehungen vorbei beabsichtigt werden bzw. werden Beziehungen, die nicht als wirkliche kommunikative Beziehungen gelebt werden, auch theologal stumm bleiben.

12 »Das Ja Jesu zum Willen des Vaters [in der Gebetsnacht im Garten Getsemani] ist nichts anderes als diese Zustimmung zur Gemeinschaft mit ihm in seinem bedingungslosen Ja zu den Menschen.« Müller, Hadwig, *Leidenschaft der Beziehung*. Zur Praxis einer befreienden Spiritualität, in: Meditation 25 (1999) 4, 17-25, 23.

8

Im Sinne einer Queer-Pastoral[13] schält sich für mich immer mehr das Beziehungsthema in der hier entwickelten Weise als Leitthema heraus. Ich verwende dazu einen sehr weiten, integralen Beziehungsbegriff, der nicht auf einzelne, spezifische Fragestellungen, wie z.B. homosexueller Lebensgemeinschaften, reduziert ist, diese aber im Weitwinkel des hier angestrebten Beziehungsverständnisses doch auch gesehen werden.[14] Von diesem Beziehungsbegriff ausgehend, gilt es nach meiner Einschätzung die weitere Ausdifferenzierung und Gestaltung der Queergemeinde vorzunehmen oder, wo sie sich schon entwickelt, diese zu verstehen.

Die Beziehungsthematik ermöglicht ein umfassendes, ganzheitliches Verständnis von Evangelisierung. In ihm fallen Beziehungen der Queer-Identität und der religiösen Identität zusammen; einer drohenden biografischen Häresie der Lebenswelten, der frommen, der sexuellen und – wie zu entfalten sein wird – auch aller weiteren, kann mit der entwickelten Sichtweise auf Beziehungen begegnet werden. So, wie in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie integrale Befreiung Kernthema ist, kann für eine mitteleuropäische Queergemeinde das Thema der integralen Beziehungsidentität zum Schlüsselthema werden.

13 Hermann Steinkamp hat mit seiner Rezeption des foucaultschen Begriffs der Pastoralmacht eine grundlegende Kritik am pastoralen Handeln im Sinne eines fürsorglich individualisierenden, kontrollierenden und beherrschenden Handelns der »Pastöre« vorgelegt. (vgl. Steinkamp, Hermann, Die sanfte *Macht* der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie, Mainz 1999) Die Gefahr einer Pastoral im Geiste des Pastorats, der Herrschaft der Hirten, gilt es hinsichtlich verbreiteter pastoraler Realität zu beachten. Vom Begriff der Pastoral möchte ich mich aber (noch) nicht trennen, zumal ich keinen befriedigenden Ersatz weiß. Im Folgenden versuche ich den Begriff Pastoral im Sinne gemeindlichen Selbstvollzugs zu beschreiben, der in seiner Organisationsstruktur auf angemessenen, symmetrischen Macht-(und Beziehungs)verhältnissen (vgl. Steinkamp, Macht, 57 und 75) beruht, die Gemeinschaftsbildung und solidarische Praxis im Ausüben »koaktiver Macht« (vgl. Steinkamp, Macht, 102) fördert. Damit möchte ich ein Verständnis des Selbstvollzugs als Sendungsvollzug der Gemeinde wach halten.

14 »[...] Die menschliche Person, die nach dem Abbild und Gleichnis Gottes geschaffen ist, kann nicht adäquat beschrieben werden, wenn man sie auf ihre geschlechtliche Ausrichtung eingrenzt. [...] Die Kirche bietet den gerade heute empfundenen dringend nötigen Zusammenhang für die Sorge um die Person des Menschen an, wenn sie sich weigert, eine Person ausschließlich als ›heterosexuell‹ oder ›homosexuell‹ einzustufen, und darauf besteht, daß jeder Person dieselbe fundamentale Identität zukommt: Geschöpf zu sein und durch die Gnade Kind Gottes, Erbe des ewigen Lebens.« (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen. 30. Oktober 1986 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 72), Bonn 1986, Nr. 16).

Die soziologisch festgestellte Individualisierung von Beziehungswahlen/Beziehungsgestaltungen und die religiöse Individualisierung werden hier im Sinne von De- und Konstruktion von Beziehungen gedeutet, die theologal-praktische Relevanz besitzen und Orte spiritueller Erfahrungen sind. So kann der vordergründigen Befürchtung einer isolationistisch-egozentrischen Interpretation der Individualisierung einerseits und der postmodernen Forderung nach Rückkehr zur traditionellen Beziehungsgestaltung und zur überlieferten statischen und kontrollierbaren Rolle gegenüber Gott andererseits entgegengewirkt werden.

Die Deutung von Beziehungen als Orten theologaler Relevanz stellt die zwischenmenschlich-spirituelle Grundhaltung dar, den Grundton, der die Gestalt der Queergemeinde wie die Gestalt des queer-pastoralen Engagements beeinflusst. Mit den Begriffen der Grundhaltung und des Grundtons möchte ich das ›savoir vivre‹ von Queer-Christen ausdrücken, die zum einen als aktive Handlungsweise geübt wird, als Grundhaltung bewusst eingenommen wird, die aber zum anderen auch in einer Weise gelebt wird, die sich aus dem bestehenden Beziehungsgefüge der Gemeinde schon ergibt, weshalb ich den Begriff des Grundtons als Ausdruck eines passiven Mitseins in einer bestehenden Grundhaltungsweise gewählt habe. Beide Begriffe verbindend könnte auch von einer kontemplativen Grundverfassung der Queer-Christinnen gesprochen werden.

Ich möchte diesen Gedanken der kontemplativen Grundverfassung für das Selbstverständnis einer Queergemeinde skizzieren. Vor dem eben bezeichneten Beziehungsverständnis als Grundton der Queergemeinde erscheint mir die Wahrnehmung und Stiftung sowie das Leben von Beziehungen bzw. die Ermöglichung von Beziehungen als Kernaspekt einer Queergemeinde. Ich möchte zeigen, wie sich in diesen Aspekten die oftmals arg auseinanderklaffenden Gemeindeperspektiven koinonialer, diakonischer, liturgischer und martyrialer Art nicht nur verbinden, sondern überhaupt nur im Zusammenklang verstehen lassen können.[15]

9

Die Doppelbewegung aus Sammlung und Sendung der Gemeinde besteht nicht aus widersprechenden Motivationen, sondern aus der Dynamik der Beziehungen selbst. Bevor ich die koinoniale Dimension der Beziehungen der Queergemeinde zu erläutern versuche, möchte ich ein verkürztes, vereinsähnliches Verständnis von Koinonia als Gemeinschafts-Selbstversorgung ausschließen. Die Beziehungen, wie sie in Queer-Koinonia verstanden werden, lassen sich ja gerade nicht auf eine feste, geschlossene Gruppe dauerhaft fixieren, sondern ihnen ist immer schon eine herausgehende, das Bisherige überschreitende Dynamik zu eigen. Weil sich Queers nicht nur in Gemeinde aufhalten, sondern in Beziehungen in der Welt leben, können diese Beziehungen und können diese Welten

15 Vgl. Zerfaß, Rolf, Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesbotschaft, in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriß, München 1994, 32–50, 35–38.

nicht aus der Gemeinschaft der Gemeinde herausgehalten werden; auch für Queers gibt es keine geschlossenen Milieus mehr.

Das zur Koinonia sammelnde Moment ist der Grundton des bewussten beziehungsmäßigen Zusammenhangs von Queer-Identität und religiöser Identität. Eben dieser Zusammenhang wird aber aus sich selbst heraus als sendendes Moment lebendig, wenn die Beziehungsvielfalt nicht um einer missverstandenen abgeschlossenen Koinonia willen bewusst beschnitten wird. Die abgeschlossene Koinonia wäre zudem der Tod der theologalen Kraft der Gemeinde selbst.

Wenn ich koinoniale Verpflichtung der Gemeinde als Handeln im Sinne von Beziehungsstiftung beschreibe, meine ich den zugleich zwischenmenschlich und religiös verstandenen und selbst aus Beziehung kommenden Dienst an und in lebendigen Beziehungen. Dieser ereignet sich als Aufbau einer Gemeinde, welche die an ihr Partizipierenden nicht primär über traditionelle Rollen oder gar Stände definiert, sondern über ihre Beziehungsvernetzung in der Gemeinde und darüber hinaus. Damit bleiben die Rollen in der Gemeinde zu einem entscheidenden Teil abhängig von den Veränderungen in ihrem Beziehungsgefüge. In diesem Sinne ›leiten‹ die Gemeinde, welche in lebendiger Beziehung mit den anderen stehen, die Lebendigkeit von Beziehungen fördern und die ›Auf‹-geschlossenheit der Beziehungen in der Gemeinde wie darüber hinaus pflegen. Leitung im Grundton der Queer-Pastoral bedeutet damit auch den Dienst an der fortwährenden Selbstorganisation der Menschen in den Beziehungen innerhalb der Gemeinde und den Beziehungen der Gemeinde. In dieser Sichtweise von tatsächlicher Leitung der Gemeinde findet auch die theologische Rede von Jesus Christus als dem Grund und Hirten[16] der Gemeinde eine gute Begründung. Die kontemplative Grundverfassung in der Queergemeinde ist Bedingung der Möglichkeit für das wahre Leiten und Begleiten der Gemeinde durch Jesus Christus.

10

Der Dienst an der Möglichkeit von Beziehungen macht für mich auch die diakonische Dimension der Queer-Pastoral aus. Es geht hier um die Ermutigung zu und Ermöglichung von Beziehungsaufnahme mit denen, denen Beziehungsfähigkeit fehlt. Dieses Fehlen als Störung der Beziehung zwischen den sich Beziehenden wahrzunehmen bedeutet den Zusammenfall diakonischer und koinonialer Sichtweisen, da die Beziehungsarmut auf der eigenen wie der anderen Seite bewusst wird. Erst dieses Problembewusstsein, dass schon die Aufnahme einer Beziehung als einer gestörten Beziehung einschließt, führt zu diakonischem Handeln um der Beziehung willen und in der Beziehung.[17] Erst die Distanz zwischen diakoni-

16 Die Kritik an der Pastoralmacht richtet sich bei Steinkamp vor allem an die »Amtshirten«. Jesus Christus als den »guten Hirten« zu bezeichnen, wird damit aber nicht unproblematisch. Ich verstehe sein Hirte-Sein als entschiedenen Dienst an der Befähigung der »Schafe« zu beziehungshaftem, solidarischem Handeln.

17 Vgl. dazu auch Heyward, Kleid, 19ff. und 67–71.

schem Handeln und der Beziehung zum Objekt der Diakonie hat das Auseinanderbrechen von (Gottesdienst-)Gemeinde und Diakonie in der herkömmlichen Pastoral zugelassen. Diese Rückkoppelung von Diakonie an Koinonia wäre falsch verstanden, würde man sie als entpolitisierte, kirchturmnahe oder ›fromme‹ Gutmenschlichkeit begreifen. Im Gegenteil scheint mir der Grundton der religiös-integralen Beziehungsdimension jeder Solidarität über die Gemeindegrenzen hinaus erst ihren tieferen Sinn zu geben. Solidarität ist nun aber nicht mehr primär eine Art sachlicher Zustimmung und Unterstützung, sondern sie wird verstanden als Einsatz für die Möglichkeit der Beziehungsaufnahme mit dem Ziel der Entstörung von Beziehungen. Die Rede von der ›Option für die Armen‹ ließe sich so als Kennzeichen einer Queer-Diakonie übertragen, die sich der Beziehungsverhinderung zu den Armen bewusst wird. Als arm gilt nunmehr diejenige, welcher die Möglichkeit einer Beziehung mit mir genommen ist. Ökonomische Ungerechtigkeit, Geschlechterbenachteiligung, Zerstörung der Umwelt und Ausschluss von politischer Mitbestimmung laufen doch gerade darauf hinaus, dass sie Beziehungen verhindern helfen, welche die Lebenssituation anderer in Frage zu stellen drohen. Ich habe keine Angst vor der Armut des anderen, sondern vor dem armen Anderen, der meinen Reichtum in Frage stellt. Ein diakonisches Engagement bloß in der Sache wird dadurch stumpf, weil es die Gemeinde in ihrem Selbstverständnis nicht wirklich erreicht. Die Gemeinde kann immun gegenüber der Armut bleiben, wenn sie die Distanz zu den Armen wahrt. Queer-Pastoral müsste daran gehen, den theologalen stummen Schrei, der durch die Beziehungsverweigerung, die zum Beispiel durch ökonomische Ungerechtigkeit produziert und stabilisiert wird, hörbar zu machen als einen Schrei nach Beziehungsaufnahme und dann nach Überwindung der Beziehungsstörung. Die Solidarität im sachlichen Anliegen ist die notwendige sekundäre Solidarität, der die primäre Solidarität der Beziehung vorausgeht. In diesem Sinne bringt Steinkamp Solidarität als ›koaktive Macht‹ ins Spiel und verweist auf die Merkmale dieser Machtform, nämlich Freundschaft und Zusammenarbeit.[18]

11

So ruft Koinonia zur Diakonie, die wiederum die Koinonia fördert. Dieses Ineinandergreifen der Queer-Pastoral vor dem Hintergrund ihres spezifischen Grundtons schließt ebenso eine martyriale Dimension mit ein. Das diakonische Engagement schöpft seinen Anstoß wie auch seine Hoffnung aus der Erfahrung der theologalen Dimension von Beziehungen. Damit ist es zugleich Zeugnis für diese Dimension und für einen Gott, der als Gott in Beziehung in eben dieser Ausdrücklichkeit als ein bestimmter, in Beziehung stehender und freie Beziehung suchender Gott in der zwischenmenschlichen Beziehungsarbeit zu Wort kommt. Auch der Queergemeinde als ganzer kommt eine martyriale Bedeutung zu, da

18 Vgl. Steinkamp, Macht, 102.

sie in ihrer besonderen Queer-Identität auch Zeugnis ablegt für die theologale Dimension spezifischer Queer-Beziehungen. Hier wirkt das Zeugnis sowohl in den Bereich der Kirche wie der Welt – und hier insbesondere in die Welt der Queer-Szenen –, indem sie in beide Richtungen durch den deutlich spürbaren Grundton die umfassende zwischenmenschliche und religiöse Dimension der Queer-Beziehungen vor Augen stellt und dadurch auch Welt, Kirche, Szene und Gemeinde in Beziehung setzt.[19]

Die martyriale Dimension hat ihren Ort also in zweifacher Hinsicht, nämlich zum einen in den individuellen und gemeindlichen Beziehungen nach außen und zum anderen in der Beziehung der Queergemeinde als ganzer zu anderen Gemeinden und zur ganzen Kirche. Hier steht die kirchliche Lehre und weithin noch immer auch Praxis der Ablehnung und Verurteilung von Queer-Beziehungen einer störungsfreien Kommunikation zwischen Queergemeinde und Kirche bzw. anderen Gemeinden entgegen. Die martyriale Haltung der Queers besteht darin, diese Störung auszuhalten, ohne die Beziehung von der eigenen Seite her aufzugeben. Damit ergibt sich ein ungleichgewichtiges – eben gestörtes – Beziehungsverhältnis zur Kirche, zu dem es bis auf Weiteres aber keine Alternative zu geben scheint, wenn nicht der eigene Grundton als eigene Grundhaltung aufgegeben werden soll. Dieser eigene Grundton wird ja nicht zuletzt als ausdrücklich ›kirchlicher‹ Grundton verstanden, als Grundhaltung derer, die sich um das Beziehungswort Gottes als Koinonia versammeln. Nur aus diesem Selbstbewusstsein heraus kann das Bleiben der Queergemeinde in kirchlicher Beziehung trotz ›offizieller‹ Beziehungsverweigerung aufrecht erhalten werden, ohne in einer Art trostloser und selbstmitleidiger Opfermentalität zu verharren. Das immer wieder spürbare Selbstbewusstsein der Queergemeinde bleibt so eine Einladung und ein Anstoß nach außen, diese als Gemeinde der Kirche zu wahrzunehmen, was sich in einer zunehmenden Zahl positiver Rückmeldungen auch schon abzeichnet.

Die martyriale Dimension der individuellen und gemeindlichen Beziehungen in die Welt soll hier im Blick auf die Queer-Szenen umrissen werden. Auch hier kann die Queergemeinde als ganze in Beziehung zu anderen Gruppen (z.B. AIDS-Hilfe, Beratungstelefon »Rosa Telefon« ...) in der Weise präsent sein, dass ein Bewusstsein für die integrale Weite der Queer-Beziehungen lebendig gehalten wird. So kann nach meinem Gefühl von einer evangelisierenden Kraft der Queergemeinde gesprochen werden, die sich hier als Dienst an der Beziehungsgestaltung von und mit anderen Queers entwickelt.

19 Die Nennung spezifischer Queer-Beziehungen und Queer-Szenen (z.B. subkulturelle Lebensweltsektoren von Lesben und Schwulen) sehe ich in diesem Abschnitt meiner Überlegungen als praktisch-pastorale und missionarische Konkretion vor dem Hintergrund der Erfahrungen des größten Teils der Queergemeinde. Natürlich lassen sich die Überlegungen auch im Blick auf andere Beziehungsszenarien durchführen.

12

Schließlich fallen die Dimensionen der Martyria, der Diakonie und der Koinonia immer wieder in den Grundton der Queergemeinde zusammen. Dieser wird in der Liturgie gefeiert und als zwischenmenschliches wie menschlich-göttliches Beziehungsereignis erfahren, erneuert und gestärkt. Ich glaube, dass die spürbar aufmerksame Präsenz der Feiernden bei den Gottesdiensten ein deutlicher Hinweis auf die Lebendigkeit der gefeierten Beziehungen sind. Jedenfalls bestimmt die feiernde Gemeinde die Atmosphäre nach meinem Eindruck nachhaltiger als es die äußere Gestaltung der Feier ermöglichen könnte. Der spürbare Beziehungsinhalt der Gottesdienste macht die Queer-Gottesdienste zu einem von allen Feiernden in Beziehung gehaltenen religiösen Fest der Queer-Identität.

Diese Atmosphäre, welche die kontemplative Grundverfassung der Gemeinde mit sich bringt, ist nicht mitteilbar, ohne während der Mitteilung selbst in Beziehung zu sein. Daher muss, wer sie verstehen will, in eben diese Beziehungen eintreten, sich auf sie einlassen, um dann ein Beziehungsmysterium zu erfahren, das Mysterium der Kirche und Kirche als Mysterium ist, um an eine Terminologie anzuschließen, die leider schon zu oft in beziehungswidriger Weise mysteriösen Absichten als Vorwand dienen musste.

13

Der in diesen Reflexionen angedachte Aufriss einer Queer-Pastoral bzw. einer Queer-Theologie stellt für mich eine mögliche Richtung einer kontextuellen Theologie für Deutschland dar, insofern die Problematik der durch Traditionsabbrüche geschehenden Beziehungskrisen nicht nur Fragen für schwul-lesbische Queers aufwirft. Aber gerade sie sind in dieser Aufgabenstellung Avantgardisten.[20] Ob die einzelnen Versuche, in neuen Beziehungsformen und Vergemeinschaftungsmodellen zu leben, gelingen, wird sich zeigen. Viele Versuche werden hier wohl scheitern; andere werden einseitig bleiben oder neue Probleme nach sich ziehen.

Eine Kirche mit Christen und Christinnen, für die Queer-Pastoral kein Fremdwort bleibt, wird aber in diesen schwierigen Such- und Experimentierprozessen als glaubwürdige, selbst in Beziehung bleibende Begleiterin und Mitsucherin eine wichtige Rolle bei den aktuellen gesellschaftlichen Umbrüchen tragen können, da sie von einer Beziehungsdeutung lebt, die das Gelingen zwischenmenschlicher Beziehungen nicht allein aus menschlicher Kompetenz begründet.

Arnd Bünker, Jahrgang 1969, Theologe und Sozialpädagoge, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut für Missionswissenschaft der Universität Münster.
Korrespondenzadresse: Zumbroockstr. 14, D-48153 Münster. E-Mail: buenker@muenster.de

20 Vgl. Heyward, Kleid, 198.

Axel Bernd Kunze

Queerexistenz zwischen Exil, Verheißung und Befreiung

Schwule Gottesdiensterfahrung als Aufbruch aus dem Exil

Eine Predigt zu Jes 61, 1–2a. 10–11

DIE FOLGENDE Predigt versucht, aus befreiungstheologischer Perspektive eine Brücke zu schlagen zwischen der Exilserfahrung Israels und den heutigen Erfahrungen gläubiger Schwuler und Lesben in der Kirche.

Der Predigt liegt ein Abschnitt aus dem Buch Jesaja (Jes 61, 1–2a. 10–11) zugrunde, der dem sog. »Tritojesaja« zugeschrieben und allgemein als postexilisch datiert wird.[1] *Mit Hilfe starker Befreiungsbilder verkündet der Prophet hier das Ende der Deportation von Israels führender Oberschicht nach Babylon – ein Vorgang, der unter dem Begriff »Babylonisches Exil« in die Geschichte eingegangen ist. Während dieser Zeit waren die Verschleppten der steten Versuchung ausgesetzt, im fremden Land aufgerieben zu werden und ihre Identität zu verlieren.*

Die Ansage eines »Gnadenjahres des Herrn«, von dem der Prophet an dieser Stelle spricht, wird später Jesus bei seiner Predigt in der Synagoge von Nazareth auf sich selbst beziehen (vgl. Lk 4, 16–21).

Viele schwule Christen und lesbische Christinnen vermissen in ihren Kirchen und Gemeinden die Möglichkeit, schwul-lesbische Glaubens-, Lebens- und Liebeserfahrungen in die Feier der Liturgie eintragen und dort zum Klingen bringen zu können. Diese finden keine Verbindung zur gottesdienstlichen Feier von Glauben und Leben. Was bei anderen Lebensformen selbstverständlich ist, bleibt Schwulen und Lesben größtenteils versperrt. Eine entscheidende Se(a)ite der eigenen Persönlichkeit wird so nicht angeschlagen und bleibt in der gemeinschaftlichen Glaubenserfahrung der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde mehr oder weniger bewusst ausgeklammert.

1 Vgl. H.-W. Jüngling, Das Buch Jesaja, in: E. Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament (KStTh; 1,1), Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 303–318, hier: 304.

Aber bereits heute gibt es – wenn auch vielleicht erst punktuell oder regional begrenzt – eine bunte Palette an liturgischen Feiern, in denen diese Töne nicht ungehört verrauschen (z. B. in CSD- oder HuK-Gottesdiensten, in Münsteraner Queer- oder anderen schwul-lesbischen Sonntagsgottesdiensten und Gemeinden). Derartigen Feiern kommt ein Verheißungspotential zu. Wenn Christinnen und Christen sich zum Gottesdienst versammeln, dann geschieht dies in der Hoffnung, dass die gefeierte und gelebte Erinnerung Kreise ziehen kann und wird. Und es bleibt zu hoffen, dass diese Gottesdiensterfahrungen nicht nur »Nebenstrecken« bleiben, sondern auch in den Pfarrgemeinden Spuren hinterlassen.

Persönliche Queer- und Gottesdiensterfahrungen von Schwulen und Lesben in der Kirche können nicht nur theologisch-wissenschaftlich artikuliert und reflektiert werden (was unbezweifelbar notwendig und berechtigt ist). Einen anderen Zugang bieten liturgische und homiletische Sprach- und Ausdrucksformen.

Die folgende Predigt will ein Anstoß sein, sich auf einen solchen Weg einladen zu lassen. Vielleicht erkennt sich der ein oder andere Leser, die ein oder andere Leserin in der Predigt wieder und wird herausgefordert, diese auf seine oder ihre Lebens- und Glaubenssituation hin fortzuschreiben.

Israel im Exil

Liebe Queergemeinde!

Die heutige Lesung führt uns in die Zeit nach dem sprichwörtlich gewordenen »Babylonischen Exil«, eine für das Volk Israel ungeheuer traumatische Erfahrung: 587 v. Chr. eroberte der babylonische König Nebukadnezar die Hauptstadt Jerusalem und ließ den König sowie die Oberschicht des Landes nach Babylon in die Gefangenschaft führen. Die Söhne des Königs wurden hingerichtet. Damit war die auf König David zurückgehende Herrscherlinie abgebrochen.

Dem König fehlte nicht nur ein Thronerbe; dem Volk schien mit dem Abbruch der Verheißungen, die sich auf David und seine Nachkommen gründeten, auch jegliche Zukunft genommen. Bald darauf wurde auch noch der Tempel zerstört. Das Volk Israel stand am Nullpunkt: Zerstörung des religiösen Zentrums, Verlust von Land, Hauptstadt und König, Deportation, Leid, Not und Unterdrükkung.

Das Volk fühlte sich nicht nur politisch gedemütigt und entmachtet, sondern auch von Gott verlassen: »Der Herr hat mich verlassen, Gott hat mich vergessen«, lautet die Klage im Exil. Israel stand in dieser Zeit immer wieder in Gefahr, seinen scheinbar machtlosen und gescheiterten Gott zu verlassen, um die augenscheinlich überlegeneren Götter der fremden Völker zu übernehmen.

Queerexistenz als Exilserfahrung

Exil: eine Erfahrung, die auch vielen unter uns Queers nicht fremd ist. Das Exil kann dabei ganz verschiedene Gründe haben und sehr unterschiedliche Gesichter tragen: vertrieben, ausgegrenzt oder mehr oder weniger still und leise ausgezogen, am Rande stehend, trauernd, wandernd auf der Suche nach neuer Heimat, resigniert, mut- oder hoffnungslos, im geistigen, inneren oder tatsächlichen Exil; vielleicht aber auch befreit von alten Zwängen, einen Neuanfang in der Fremde wagend ...

So fühlen sich beispielsweise schwule Christen und lesbische Christinnen vielfach fremd in einer Kirche, in der es für ihre Lebensform und ihre Liebe scheinbar keinen Platz gibt. Das Coming-out wurde für viele auch zum Auszug aus der früheren Heimat von Kirche oder Gemeinde, vielleicht auch dem einmal angestrebten Arbeitgeber.

Neue Gotteserfahrung im Exil

Das Exil wird aber für Israel zum Ort neuer Verheißung und neuen Aufbruchs: Gott hat sein Volk nicht verlassen, sondern – so dürfen die Israeliten erfahren – ist vielmehr in die Verbannung, ins Exil mitgezogen. Gerade dort in der Fremde kann Israel ganz neue und ungewohnte Erfahrungen mit seinem Gott machen: Nicht äußere Zeichen von Land, Königtum und Tempel sind wichtig, sondern das Sich-Einlassen auf Gottes unwiderrufliche Treue. Gottes Treue ist noch stärker als die Liebe einer Mutter zu ihrem Kind, sagt ein Prophetenwort aus dieser Zeit.

Von dieser Treue Gottes spricht auch der Prophet, den wir eben gehört haben: Er ruft den Verbannten und Exilierten das Ende ihrer Gefangenschaft, die Befreiung zu.

Der Neuanfang: Wagnis und Verheißung zugleich

Doch der Prophet muss auch werben: Der Neuanfang wird unter Tränen geboren und bleibt ein Wagnis. Längst nicht alle wollen zurück und noch einmal von vorne beginnen, die alten Trümmer wegräumen und das Land neu aufbauen. Alte Brücken in die frühere Heimat sind teilweise abgebrochen. Viele haben sich an die Verhältnisse im Exil gewöhnt oder sich zumindest damit arrangiert, viele sind aber auch im Exil heimisch und glücklich geworden und haben dort Wurzeln geschlagen.

Äußerlich ist es der an die Macht gekommene Perserkönig Kyros, der Israel eine Rückkehr ins alte Land ermöglicht, das inzwischen zu einer persischen Provinz geworden ist.

Aber nach dem Exil wird es nicht einfach so weitergehen können wie vorher. Das Ende der Gefangenschaft zeigt sich nicht in der Wiederherstellung der früheren Symbole von Macht, Sicherheit, Einfluss und Stärke, sondern darin, dass die

Trauernden getröstet werden, die Armen neue Hoffnung schöpfen können und die geheilt werden, deren Herzen gebrochen sind.

Verheißungen, die alle menschlichen Hoffnungen übersteigen. Es sind Verheißungen, auf denen es sich die Zurückgekehrten nicht einfach bequem machen können. Mit der Rückkehr beginnt eine neue Zukunft, die nicht einfach dort weitermacht, wo die Vertreibung begann. Wer einmal im Exil war, hat sich verändert. Er oder sie ist sensibel geworden und wachsam gegenüber Selbstgewissheit und Selbstsicherheit, in denen Menschen sich gerne einrichten.

Zeuginnen und Zeugen der Hoffnung

Die Zurückgekehrten sollen vielmehr Zeuginnen und Zeugen sein für die Hoffnung, die sie im Exil bereits selbst erfahren haben: Gott lässt sich nicht binden an vermeintliche Zeichen für seine Macht und Gegenwart. Gerade jenseits festgemauerter Tempel, machtvoller Institutionen, selbstbewusster Priesterkasten und glanzvoller Herrscherdynastien erweist er sich als der treue Gott, der aus dem Exil, aus Traurigkeit, Enttäuschung, Zerbrochenheit und Erniedrigung herausführen kann. Davon sollen die Zurückgekehrten Zeugnis geben. Auf diesen Erfahrungen baut der Prophet den Neuanfang auf. Dazu spricht er ihnen den Geist Gotttes zu.

Die Erfahrungen, die die Exilierten mit ihrem Gott machen durften, werden sie tragen wie Festgewänder und Schmuck. Diese Erfahrungen wird ihnen, wie schwer der Neubeginn auch ist, niemand mehr rauben können.

Welche Erfahrungen – vielleicht ganz neue und vorher nicht für möglich gehaltene – wir mit unserem Gott im Exil gemacht haben; welchen Ort wir nach unserer Rückkehr gefunden haben – zum Beispiel diesen Gottesdienst einmal im Monat oder auch andere Orte, wo wir als schwule Christen und lesbische Christinnen selbstbewusst unseren Glauben und unsere Liebe, unser Leben und unsere Sehnsüchte feiern und leben können – ... Die je eigenen Queererfahrungen können ganz verschieden sein. So wird jede und jeder einzelne auf diese und weitere Fragen sicher seine und ihren persönlichen, ganz unterschiedlichen Antworten geben müssen.

Schwul-lesbisch in der Kirche – christlich in der Szene

Bei der Vorbereitung dieses Gottesdienstes haben wir uns darüber unterhalten, was unsere Rolle als schwule Christen und lesbische Christinnen ausmacht: Zum einen als Schwuler, als Lesbe in der Kirche, der oder die sich nicht mit den alten Antworten zufriedengibt und in der Kirche sein oder ihr eigenes Charisma leben und einbringen möchte. Zum anderen aber auch – und das ist vielleicht noch schwerer – als schwuler Christ, als lesbische Christin Zeugnis zu geben in der Szene und Gay community.

Verheißungsvolle Freude

Vor den Zurückgekehrten liegt noch ein langer Weg, der Neuanfang braucht Zeit. Aber auch die Freude der Rückkehr wird nicht ewig dauern: Ernüchterung und neue Wunden werden sich einstellen. Trotz dieser Situation spricht der Prophet von einer aus dem Herzen kommenden Freude.

Welche Berechtigung, welchen Grund – so fragten wir uns – kann es für eine solche Freude geben? Kann und darf ich mich so meines Lebens freuen, wenn es mir privat, beruflich, in der Beziehung zu meinem Freund, meiner Freundin gut geht, um mich herum aber weiterhin Not, Traurigkeit, Einsamkeit, Angst, Unfreiheit oder Armut das Wort führen? Wenn mich die »Tagesschau« allabendlich spätestens um acht wieder auf den Boden der Realität zurückholt?

Im Gespräch kamen wir darauf, dass das von Schwulen und Lesben benutzte Wort »gay« ebenfalls diesen Ursprung hat: fröhlich, heiter, bunt. –

Ein Ursprung, der fast vergessen ist, wie vor kurzem die Anekdote in einer großen Tageszeitung deutlich machte: In einer Londoner Buchhandlung war die englische Ausgabe von Nietzsches »The Gay Science« (auf Deutsch also: »Die fröhliche Wissenschaft«) nicht unter Philosophie, sondern schwuler Literatur eingereiht. –

Ist schwul-lesbisches Leben immer schon gleichzusetzen mit Ausgelassenheit und Freude, so als gäbe es hinter dem Regenbogen nie wieder neue dunkle Wolken?

Nicht oberflächliche Freude, die schon alles erreicht zu haben glaubt und sich genussvoll zurücklehnt, kennzeichnet die Rückkehrerinnen und Rückkehrer, sondern freudige Unruhe über die Zukunft, die noch vor ihnen liegt, deren Anbruch sie im Exil bereits spüren konnten und an der sie mitbauen dürfen: Freude über eine Zukunft, die Leben und Gerechtigkeit für alle verheißt, die diese Erde verwandeln und zum Blühen bringen wird.

Unsere Erwartung: Erlösung und Befreiung

Diese Freude auf Zukunft kennzeichnet für uns Christinnen und Christen auch den Advent: Nicht eine süß-selige, selbstzufriedene, bürgerlich-verkitschte Krippenromantik dürfen wir feiern und erwarten, sondern die Freude über eine unendlich verheißungsvolle, uns von Gott zugesagte Zukunft: ein Gnadenjahr des Herrn, in dem sich Erlösung und Befreiung verbinden.

Amen.

Die vorstehende Predigt wurde am Dritten Adventssonntag, dem 12. Dezember 1999, während des Queergottesdienstes[2] *in Münster gehalten. Zum Autor siehe dessen Artikel »Ein neuer Frühling in der katholischen Sexualethik« in der* Offenen Werkstatt *dieses Heftes.*

2 Vgl. A. Bünker/P. van Elst, Queer-Gottesdienst in Münster, in: Werkstatt 6 (1999), 149–159, und M. Nolte, Nach langer Zeit wieder zu Haus, in: Werkstatt 7 (2000), 57–59.

Wolfgang Schürger

Trauen oder Segnen?

Trauen wir uns, Partnerschaften »nur« zu segnen? – Evangelische Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte

WIR LEBEN IN einer postmodernen Welt. Diese postmoderne Welt ist geprägt von einer Vielzahl von Lebensentwürfen und Lebensformen, die gleichberechtigt nebeneinander (und mitunter gegeneinander) bestehen wollen. Wie treffend diese Situationsbeschreibung ist, zeigt sich m.E. gerade im Blick auf die Formen lesbischer und schwuler Partnerschaften: in der gay community lassen sich ganz unterschiedliche Beziehungsformen finden, die alle mehr oder weniger gelingend gelebt werden. Aus der Vielfalt der Beziehungsformen ist ein buntes und mitunter natürlich auch konfliktträchtiges Miteinander entstanden, eine Lebenswelt, in der Menschen, wenn sie sich miteinander auf den Weg einer Partnerschaft begeben wollen, sich immer auch darüber verständigen müssen, wie sie ihre Partnerschaft in Verantwortung voreinander leben wollen.

Die Ausgangslage

Eine neue Partnerschaft einzugehen, ist also gerade auch in der gay community eine Übergangssituation, eine Situation, in der alte Gewohnheiten und Verhaltensweisen auf den Prüfstand geraten und neue Wege geplant werden. Eine Situation voller Umbrüche, Ängste und Herausforderungen. Bei genauem Hinsehen, so meine ich, lassen sich in der community eine Menge von Riten entdecken, die diesen Übergang begleiten sollen. Und vermutlich hat jede und jeder von uns hier ihre/seine eigenen Riten entwickelt: das intensive Gespräch mit der »besten Freundin«, der Besuch zusammen mit dem neuen Partner in der eigenen Lieblingsbar, die Vorstellung im Freundeskreis...

Spirituelle Begleitung in diesem Übergang wünschen sich viele, die im christlichen Glauben verwurzelt sind. Und natürlich entgeht es jeglicher wissenschaftlichen Nachforschung, was hier im Bereich des persönlichen Gebets oder der freundschaftlichen Fürbitte für andere seit Jahren schon geschieht.

Spätestens seit Anfang der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts wird aber in den evangelischen Landeskirchen auch über die Möglichkeit von Partnerschaftssegnungen diskutiert – auf kirchenrechtlicher Ebene mit mehr oder eher weniger Erfolg. Die kirchliche Praxis dagegen hat sich rasant entwickelt: in den meisten Großstädten stehen Pfarrerinnen und Pfarrer in Gemeinden für Segnungsgottesdienste zur Verfügung. Sie sind der »Ökumenischen Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche« oder den »Lesbisch-Schwulen Konventen« bekannt, die entsprechende Anfragen dann gezielt weiter vermitteln. Auf diese Weise sind ganz unterschiedliche Formen von Partnerschaftssegnungen entstanden, deren liturgiewissenschaftliche Sichtung ein eigenes Thema wäre, das ich hier nicht vertiefen werde.

Ein rascher Überblick über die verschiedenen Formen zeigt eine grundlegende Differenz, der ich im weiteren Verlauf meiner Überlegungen nachdenken möchte: Auf der einen Seite finden sich Gottesdienstformen, die den Charakter eines Dankgottesdienstes haben und die Segnung des Paares einschließen,[1] auf der anderen Seite stehen Formen, die sich eng an die liturgische Form des Traugottesdienstes anlehnen und meist auch »Eheversprechen« und Ringwechsel beinhalten. In ihren Pressemitteilungen und Synodeneingaben der letzten Monate hat die »Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche« deutlich gemacht, dass sie die Evangelischen Kirchen in Deutschland dazu bewegen möchte, diese zweite Form nach der Einführung des Lebenspartnerschaftengesetzes in die Agendenwerke aufzunehmen und damit liturgisch verbindlich zu machen. Der vorliegende Artikel stellt dem ein systematisch-theologisches *mä genoito* (das sei ferne) entgegen!

Ehe und Trauung in evangelischer Perspektive

Anders als im katholischen Bereich sind Ehe und Trauung nach evangelischem Verständnis kein Sakrament,[2] vielmehr wird die Ehe von Luther als »weltlich Geschäft« oder »weltlich Ding« bezeichnet.[3] Die Reformatoren selbst und in ihrer Folge auch die evangelischen Kirchen haben daher auf die Herausbildung eines eigenen, kirchlichen Eherechts verzichtet und anstelle dessen immer wieder betont, dass die rechtlichen Regelungen der Ehe Aufgabe der weltlichen Obrigkeit seien: »(...) weil die Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäft ist, gebührt uns Geistlichen oder Kirchendienern nichts darin zu ordnen oder regieren, sondern lassen einer jeglichen Stadt und Land hierin ihren Brauch und Gewohnheit, wie

1 Vgl. z.B. WeSTh 2/1999, 105-107.
2 Vgl. Hermann Volk: *Art. Ehe VII.*, Joseph Wenner: *Art. Ehe VII.* oder Hartmut Kreß: *Art. Ehe VI.1.*
3 So in Luthers Traubüchlein, das er dem Kleinen Katechismus eingegliedert hat, BSLK 528ff.

sie geben.«[4] Die Ehe wird daher nicht durch den kirchlichen Segen »gültig«, sondern durch die Eheschließung im Standesamt[5].

Ungeachtet dieser Zuordnung der Ehe in den weltlichen Bereich findet sich gerade in den evangelischen Kirchen immer wieder eine Hochschätzung der Ehe. Um zu verstehen, worauf diese zurück zu führen ist, erscheint es mir hilfreich, in Luthers Traubüchlein ein wenig weiter zu lesen:

»Aber so man von uns begehrt, vor der Kirche oder in der Kirche sie zu segnen, über sie zu beten oder sie auch zu trauen, sind wir schuldig, dasselbige zu tun. (...) Weil man denn bisher mit den Mönchen und Nonnen so trefflich groß Gepränge getrieben hat in ihrem Einsegnen, so doch ihr Stand und Wesen ein ungöttlich und lauter Menschengedicht ist, das keinen Grund in der Schrift hat, wie viel mehr sollen wir diesen göttlichen Stand ehren und mit viel herrlicher Weise segnen, beten und zieren? Denn ob's wohl ein weltlicher Stand ist, so hat er dennoch Gottes Wort für sich und ist nicht von Menschen erdichtet oder gestiftet wie der Mönche oder Nonnen Stand, darum er auch hundertmal billiger sollt' geistlich geachtet werden denn der klösterliche Stand (...).«[6]

Luthers Wertschätzung der Ehe gründet in der Abgrenzung gegen die Überhöhung der geistlichen Stände durch die mittelalterliche Kirche. Während er für diese keine biblische Begründung entdecken kann, findet er eine solche in dem jüngeren Schöpfungsbericht und in den Worten des Epheserbriefes.[7] Die Ehe gehört daher für ihn zu Gottes guter Ordnung, die Leben ermöglicht. Sie gehört für ihn daher in den Bereich von Gottes erhaltendem Schöpferhandeln, indem sie das Zusammenleben von Menschen ermöglicht.[8] Luther geht es darum, die Herausforderung und den Ernst des partnerschaftlichen Lebens zu betonen.[9] Der Segen aber, nicht das Eheversprechen ist das Entscheidende an der evangelischen Trauung. Worum aber geht es beim Segen?

4 Martin Luther: *Traubüchlein*, 528.

5 Weshalb für den evangelischen Gottesdienst anlässlich einer Eheschließung (»Trauung«) die Trauzeugen auch schlichtweg überflüssig sind. Allerdings merke ich in meiner pastoralen Praxis, dass dieser Hinweis immer wieder für Überraschung sorgt: für »fromme« Evangelische hängt die Vollgültigkeit der Ehe offenbar doch immer wieder am kirchlichen Akt.

6 Luther: *Traubüchlein*, 529.

7 Gen 1,27f. 31 und Eph 5,22-29 werden in der liturgischen Vorgabe des Traubüchleins zitiert, BSLK 532f.

8 Kreß: *Art. Ehe VI.1*, 1078.

9 Die kirchliche Segenshandlung sei wichtig »auch darum, dass diesen Stand das junge Volk lerne und mit Ernst ansehe und in Ehren halte als ein göttlich Werk und Gebot und nicht so schimpflich dabei seine Narrheit treibe mit Lachen, Spotten und dergleichen Leichtfertigkeit, so man bisher gewohnt war, gerade als wäre es ein Scherz oder Kinderspiel, ehelich zu werden oder Hochzeit zu machen.«, BSLK 529f.

Die Wiederentdeckung des Segens in den evangelischen Kirchen

Auch beim Blick auf das Segensverständnis zeigen sich schnell signifikante Unterschiede zwischen römisch-katholischem und evangelischem Verständnis – die Parodie bringt sie am schnellsten in den Blick:

Während evangelische Kritiker der katholischen Segenspraxis vorwerfen, dass hier ja »alles und jeder gesegnet werde«,[10] erklingt gegen die evangelischen Kirchen der Vorwurf, dass sie die Fähigkeit zum individuellen Segen überhaupt verloren haben. Tatsache ist, dass aufgrund ihres relationalen Gnadenverständnisses eine Segnung von Dingen in den evangelischen Traditionen nicht vorstellbar ist: der Segen ist ein Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, in dem Menschen mit dem Lebensraum Gottes religiert werden.[11] Mit dem Segen wird dem Gesegneten keine neue Qualität verliehen. Vielmehr ist der Segen Zusage des Mitseins Gottes, das im Segen selbst – ubi et quando visum est Deo (wo und wann es Gott gefällt) – erfahrbar wird.

Als solche Zusage des Mitseins Gottes hatte der Segen in den evangelischen Kirchen über lange Zeit tatsächlich nur wenige, eng umgrenzte Orte: das Mitsein Gottes wurde dem Menschen individuell zugesagt bei der Taufe, bei der Konfirmation, ggf. bei der Trauung oder der Ordination, bei der Absolution in der Einzelbeichte (falls er/sie zu solch einer ging) – und dann wieder als Sterbesegen. Für die übrigen Momente des Alltags galt die kollektive Segenszusage am Ende des sonntäglichen Gottesdienstes. Erst in den letzten ca. 20 Jahren ist es zu einer Wiederentdeckung des individuellen Segens gekommen – zunächst im Zusammenhang mit der Seelsorge an Kranken, dann – beeinflusst durch Erfahrungen in England (hier vor allem Walter Hollenweger) und durch die charismatische Bewegung – vermehrt auch im Rahmen von speziellen Heilungs- oder Segnungsgottesdiensten. Diese Erfahrungen beginnen in den letzten Jahren erst, sich allmählich zu verbreiten und so auch den individuellen Segen zu einem alltäglichen Element im Leben der evangelischen Kirchen werden zu lassen.[12]

Segen – Zusage des Mitseins Gottes auf gelingendes Leben hin

Dorothea Greiner hat in ihrer Neuendettelsauer Dissertation[13] ausgehend von dieser Wiederentdeckung des Segens und von ihren eigenen, sehr persönlichen

10 Stefan Zacharias und ich haben in einer frühen Ausgabe dieser Zeitschrift mit diesem »weiten« Segensverständnis »gespielt« und ein (durchaus ernst gemeintes) Ritual zur Kondomsegnung entworfen, vgl. WeSTh 1/1994.

11 Vgl. Dorothea Greiner: *Segen*, 44-47.

12 Die literarische Aufarbeitung dieser Erfahrungen steht ebenfalls noch am Anfang. Die beiden umfassendsten, mir bekannten Werke sind Margarete L. Frettlöh: *Segen* und die Dissertation der ggw. Personalreferentin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Greiner: *Segen*.

13 Greiner: *Segen*. Die Darstellung dieses Abschnittes ist der Versuch einer knappen Zusammenfassung dieser Arbeit.

Erfahrungen mit dem Gesegnet-Werden, ein umfassendes, trinitarisches Segensverständnis entwickelt:

Der Segen religiert Gott und Mensch.

Der Segen hat eine schöpfungstheologische Dimension, insofern als er als Ausdruck der Weltbejahung und Menschenfreundlichkeit Gottes zu verstehen ist: der Segen rechnet mit dem Mitsein des menschenfreundlichen Schöpfergottes.

Der Segen hat eine christologische Dimension, insofern als er in der Erwartung des zukünftigen, freundlichen Mitseinseins Gottes zum Ausdruck bringt. In ihm wird die Liebe Gottes erfahrbar, die in Jesus Christus Mensch geworden ist.[14]

Der Segen hat eine pneumatologische Dimension, insofern als es in ihm um die wirkmächtige Gegenwart Gottes geht, die trinitarisch als die Gegenwart des Heiligen Geistes zu verstehen ist.

Wer andere segnet, vertraut auf diese wirkmächtige Gegenwart Gottes heute. Die segnende Person tritt zurück hinter die Beziehung zwischen Gott und dem gesegneten Menschen, welche durch die Zusage des Segens bewirkt wird. Zugleich aber wird durch die segnende Person der Segen als ein ganzheitliches Beziehungsgeschehen erfahrbar: die Berührung durch die Hände der segnenden Person wird durch die Worte des Segens zum Zeichen der Nähe Gottes. Wo die Hände der segnenden Person während des Segens in deutlicher Weise sichtbar oder fühlbar werden kann für Greiner daher vom Segen als Sakrament gesprochen werden. Gegenüber Taufe und Abendmahl, den beiden klassischen evangelischen Sakramenten, zeichnet sich der als Sakrament verstandene Segen durch zwei Eigenheiten aus:

1) »Der Segen ist ein vom Neuen Bund bestätigtes Sakrament des Alten Bundes. Er ist ein Bindeglied zwischen Christentum und Judentum, zwischen Altem und Neuem Testament.«[15]

2) Aufgrund der unterschiedlichen Formen des Segens gibt es bei diesem Sakrament »Stufen der Zeichenhaftigkeit und Sinnlichkeit«.[16]

Wenn der Segen aber so auch im evangelischen Sinn als Sakrament verstanden werden kann, so stellt sich m.E. für die gegenwärtige Diskussion um Partner-

14 »In Jesus wird Gott erkennbar als einer, der segnen will, als einer, der für die Menschen den Segen will und nicht den Fluch. Der Wille zu segnen, der sich im ersten Akt an der Schöpfung gezeigt hat, als er die Schöpfung segnete, zeigt sich wieder im ersten Akt des NT, als ein Engel den Immanuel – als Segen in personaler menschlicher Gestalt – ankündigt. Gott segnet seine Geschöpfe durch Christi Person und Werk. Er segnet sie dort, wo Jesus Christus – das eigene Dabeisein zusagend – segnet. Gott bestätigt unverrückbar in ihm: Das Ziel seiner Geschichte mit den Menschen ist Segen.«, Greiner: *Segen*, 292.

15 Greiner: *Segen*, 324.

16 Greiner: *Segen*, 326.

schaftssegnung oder »schwule Trauung« die Frage: Segnen wir wirklich »nur«, wenn wir segnen!?

In der Charakterisierung des Segens durch Dorothea Greiner finde ich noch ein weiteres Argument, warum ich dafür plädiere, die Begleitung lesbischer und schwuler Paare in den Zusammenhang der Wiederentdeckung des Segens und nicht der Trauung zu stellen. Als weiteres Kennzeichen des Segens betont Greiner nämlich seine eschatologische Offenheit:

»Der Segen religiert sprachlich mit Gott und ersehnt gestisch die Berührung durch Gott. Am Segen Beteiligte können darauf vertrauen, daß Gott bei dem gesegneten Menschen sein wird und mit diesem Menschen den nächsten Schritt gehen wird, der in den Augen des liebenden Gottes gut für diesen Menschen ist.«[17] – Was der Segen konkret an Menschen bewirken wird, das ist durch den Akt des Segnens nicht festgelegt, sondern bleibt dem zukünftigen Handeln Gottes an diesen Menschen anheimgestellt. Der Akt des Segnens selbst bringt zunächst »nur« zum Ausdruck, dass Gott mit seinem Lebens- und Liebeswillen sich auch mit diesen konkreten Menschen in Beziehung setzen und sie zu gelingendem Leben führen will.

Der Segen, so lässt sich mit Andrea Bieler und Kerstin Söderblom sagen, verweist als Zusage des Mitseins Gottes zugleich auf seinen Anspruch, freilich so, dass die segnende Person darauf vertraut, dass Gott selbst die Erfüllung dieses Anspruchs durch sein segensreiches Mitsein ermöglichen wird.[18] Bieler und Söderblom betonen, dass gerade angesichts der Relativierung traditioneller Formen des Zusammenlebens und des »Trend[s] zur vollmobilen Single-Gesellschaft«[19] die Entwicklung von Segnungsgottesdiensten für verschiedene Partnerschaftsformen ein »Gegengift« gegen diese Individualisierung des Lebens darstellen könnte: »Die Bitte um Gottes Segen [hier zeigt sich ein von Greiner zu unterscheidendes Verständnis der Segenshandlung! W.S.] bezieht sich (...) auf einen Gottesdienst, in dem sich Menschen, ganz gleich, ob sie heterosexuell oder homosexuell leben, wünschen, für ein Leben in einer verbindlichen Partnerschaft gestärkt zu werden.«[20] Als ethisch relevante Kriterien solch einer Partnerschaft nennen Bieler und Söderblom »()[g]egenseitige Liebe, Treue, Verbindlichkeit, Respekt, Gewalt- und Hierarchielosigkeit und gegenseitige Fürsorge«.[21] Paare, die ihre Partnerschaft in Verantwortung vor Gott und voreinander leben wollen, zu segnen, bedeutet im Segnen darauf zu hoffen und zu vertrauen, dass Gott in seinem Mitsein eine Lebensgestaltung nach diesen Kriterien ermöglichen wird.

17 Greiner: *Segen*, 362f.
18 Vgl. Andrea Bieler und Kerstin Söderblom: *Segnungsgottesdienste*, 87-89.
19 Bieler und Söderblom: *Segnungsgottesdienste*, 89.
20 Bieler und Söderblom: *Segnungsgottesdienste*, 94.
21 Bieler und Söderblom: *Segnungsgottesdienste*, 95.

Trauen wir uns zu segnen!

Die Vielfältigkeit des Segens ist in den letzten Jahrzehnten in den evangelischen Kirchen wiederentdeckt worden. Die unterschiedlichen Dimensionen des Segens, wie sie Dorothea Greiner erarbeitet hat, eröffnen eine sakramentale Weite, die Segenshandlungen in unterschiedlichen Situationen und durch unterschiedliche Formen ermöglicht.[22] Zugleich haben die Überlegungen von Dorothea Greiner deutlich gemacht, dass der Segen für die Überlegungen zur Begleitung lesbischer und schwuler Paare eigentlich viel bedeutender sein sollte als die Frage nach der Nähe oder Distanz einer Liturgie zu dem Trauritual: der Segen selbst, nicht aber die Ehe oder Partnerschaft können im evangelischen Sinn als Sakrament verstanden werden.[23] In der segnenden Begleitung lesbischer und schwuler Menschen in ihren Partnerschaften werden diese mit der Fülle der Gnade Gottes religiert, wie immer die Realisierung dieser Fülle des Lebens Gottes sich in der konkreten Partnerschaftsform dann weiter gestalten wird. Diese Gestaltungsmöglichkeiten zu beschreiben, ist nicht Aufgabe des Segens, sondern im gegebenen Fall der seelsorgerlichen Begleitung. Und wo Menschen ihre Partnerschaft voreinander und vor Gott leben wollen, da handelt die segnende Person im Vertrauen darauf, dass Gott selbst die Wege dieses gelingenden Lebens gestalten wird.

Für die Frage der Form bedeutet dies zweierlei: zum einen entlastet solch eine Einbindung der Partnerschaftssegnung in den Kontext des Segens von der Nötigung zu einer einheitlichen Form: segnende Begleitung ist immer bezogen auf konkrete Menschen in konkreten Situationen – und die Form dieser Begleitung kann sich anpassen an diese Situation. Wichtig ist nur, dass dabei das segnende Handeln als solches erkennbar und erfahrbar bleibt und so Menschen mit der Lebensfülle Gottes religiert werden.

22 Greiner selber lehnt es daher ab, im Zusammenhang von Gottesdiensten, in denen Menschen gesegnet werden, von »Heilungsgottesdiensten« zu sprechen: »die Bandbreite der Segenswirkungen kann nicht auf die heilende Dimension reduziert werden« (Greiner: *Segen*, 361). Der Segen habe eine ganzheitliche Wirkung, die den ganzen Menschen bestimme – also neben der heilenden auch eine »schützende, stärkende und gemeinschaftsstiftende« Dimension und ziele auf das Heil- und Ganzwerden der gesegneten Menschen (ebd.). Daher könne der Segen in ganz unterschiedlichen Lebenssituationen von Bedeutung werden – die z.T. je unterschiedliche Ausgestaltungen der Segenshandlung erforderten.

23 Die Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern hat dies gleichsam vorauslaufend erkannt, als sie bereits 1993 formuliert hat, dass einige ihrer Mitglieder »eine segnende Begleitung homophiler Menschen in ihrer Partnerschaft für möglich« halten (*Fürther Erklärung*, 446).

Zum anderen aber bewahrt diese Einbindung in den Kontext des Segens davor, nun mit Einführung des Lebenspartnerschaftengesetzes in Analogie zur Trauung nur noch segnen zu können, was zuvor auch eingetragen worden ist: wenn sich im kirchlichen Alltag eine Vielzahl von Segensritualen (wieder) etabliert, die Menschen in verschiedenen Lebensmomenten segnend begleiten, so ist es nur legitim, dass Menschen auch in verschiedenen Formen von Partnerschaften segnende Begleitung finden können. Weil wir sie segnen können im Vertrauen darauf, dass Gott selbst es ist, der in ihrem Leben Wege finden wird, durch die seine Lebensfülle zur Darstellung kommen kann.

Mit weniger sollten wir uns nicht zufrieden geben!

Literatur

Bieler, Andrea und Kerstin Söderblom: Segnungsgottesdienste für gleichgeschlechtliche Paare, in: Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialethischer Perspektive. Beiträge zur rechtlichen Regelung pluraler Lebensformen, hg. v. Siegfried Keil und Michael Haspel, Neukirchen-Vluyn 2000, 83-98. *[Segnungsgottesdienste]*

Frettlöh, Margarete L.: Theologie des Segens, Gütersloh 1998. *[Segen]*

Greiner, Dorothea: Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung, 2. Aufl., Stuttgart (Kohlhammer) 1999. *[Segen]*

Kreß, Hartmut: Art. Ehe VI. Systematisch-theologisch 1. Evangelisch, RGG (4. Aufl.) 2, 1078-1080. *[Art. Ehe VI.1]*

Luther, Martin: Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn, in: BSLK, 1529, 528-541. *[Traubüchlein]*

Volk, Hermann: Art. Ehe IV. Dogmatisch, LThK 3, 680-684. *[Art. Ehe VII.]*

Wenner, Joseph: Art. Ehe VII. Protestantisches Verständnis, LThK 3, 698f. *[Art. Ehe VII.]*

Stellungnahme der Landessynode zu Fragen der Homosexualität, in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 48/23/24 (1993), 444-446. *[Fürther Erklärung]*

Wolfgang Schürger, Jahrgang 1964, evangelischer Theologe, arbeitet nach Promotion und Habilitation z.Zt. als Pfarrer mit allgemeinkirchlichen Aufgaben im Dekanat Nürnberg. Zuletzt übersetzte er für die WERKSTATT in Heft 3/2000 Timothy R. Koch »Hermeneutisches Cruising: Homoerotik und die Bibel«. Korrespondenzadresse: Mathildenstraße 26, D-90489 Nürnberg, woschue@yahoo.de

Axel Bernd Kunze

»Lasst uns spielen vor Gott« – Plädoyer für eine leibhaftige Liturgie mit allen Sinnen

Fundamentalliturgische Anmerkungen zur Begründung schwuler Rituale und Feierformen

Ich glaube, daß
Jesus Christus uns als Gottes-Menschen-Sohn
an unsere Sinne erinnert,
mit denen wir Freude und Schmerz,
Tod und Leben, Sommer und Winter,
Himmel und Erde erfahren können.
H. Rosenstock/H. Köhler

Brauchen Schwule spezifische Rituale? Wie inszenieren wir unseren Glauben? – Diese Fragen sind nicht nur deshalb im doppelten Sinne des Wortes »anstößig«, weil es Schwule und Lesben immer noch schwer haben, in den Kirchen und Gemeinden Räume zu finden, wo sie ihren Glauben *und* ihre schwul-lesbische Identität frei und selbstbestimmt leben und feiern können. Gleichzeitig schwingt bei diesem Thema die Frage mit, welchen Stellenwert der Körperbezug und die Leiblichkeit des Menschen (einschließlich der erotisch-sexuellen Dimension) in der Liturgie spielen.[1]

1 In einem Aufsatz, der für die deutschen Kirchen eine fehlende Sinnlichkeit ihrer Gottesdienste beklagt, überliefert der Autor folgenden Gesprächsausschnitt: »Gefragt, warum sie zur katholischen Kirche konvertiert sei, entgegnete mir kürzlich eine Frau, ihr sei der protestantische Gottesdienst zu ›unerotisch‹.« (R. Müller, Gottesdienst mit den Füßen. In den Kirchen wächst das Bedürfnis nach Sinnlichkeit, in: EK 33 [2000], H. 6, 13–15, hier: 13).

Die Motivation zu diesem Aufsatz möchte ich folgendermaßen umreißen: Eine leibvergessene oder kognitiv verkürzte Liturgie wird – so mein Anfangsverdacht – wohl kaum den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit ansprechen können. Eine solche Liturgie wird (von anderen Exklusionsursachen einmal abgesehen) auch wenig Gespür für einen Einbezug schwul-lesbischer Identitäten in die Feier des Glaubens aufbringen können. Das Charisma einer schwul-lesbisch orientierten Liturgie kann es sein, den Blick für die somatische Dimension des christlichen Gottesdienstes zu schärfen.

Der folgende Beitrag versucht, aus zwei Richtungen zu skizzieren, warum christliche Liturgie notwendigerweise leibbezogen und sinnlich erfahrbar ist: Der erste Gedankenstrang begreift Liturgie als kommunikative Zeichenhandlung im dialogischen Heilsgeschehen zwischen Gott und Mensch (1). Die zweite Perspektive betont den Charakter der Liturgie als Spiel und Feier (2). Der dritte Abschnitt fragt nach dem Ertrag, den diese fundamentalliturgische Grundlegung für die Gestaltung einer schwul-lesbischen Liturgie erbringt. Abschließend werden ein paar kurze Anstöße für die Entwicklung eigener schwuler Rituale und Feierformen skizziert (3).

1. Liturgie als kommunikative Zeichenhandlung

Der Mensch ist wesenhaft durch seine Leiblichkeit geprägt

Der Mensch erfährt sich selbst als leib-seelische Einheit in und durch seine intersubjektiven in der Leiblichkeit erschlossenen Bedingungen. Dieser ursprünglichen Befindlichkeit, in welche der Mensch immer schon eingelassen ist, kann er nicht entfliehen; gleichzeitig vollzieht und bejaht er sie bereits, wenn er sich selbst bestimmt und in der ihm aufgegebenen Freiheit verwirklicht.[2]

Der Leib ist das Realsymbol für den Menschen und seinen Weltbezug. Auf der einen Seite ist der Leib Teil der Welt; mit ihm steht der Mensch in der Welt, gibt seiner selbst Ausdruck und tritt so in Kontakt, in Austausch, in ein Gegenüber mit seiner Umgebung und seinen Mitmenschen. Gleichzeitig ist der Mensch im Leib aber auch bei sich selbst, nimmt durch ihn Eindrücke auf, empfängt Reize, rezipiert seine Umwelt oder fühlt sich dieser ausgeliefert.

Dieser Ambiguität von Leib-Haben und Leib-Sein, von Exzentrizität und leiblicher Zentralität, von Ausdrücken und Empfangen, von Aktivitäts- und Passivitätserfahrung kann der Mensch nicht entfliehen. Im Leib verwirklicht sich der Mensch; dieser ist für ihn das Medium seiner Kommunikation. Dem Menschen kommt nur zu Bewusstsein, was ihm leiblich widerfährt; jedes Verstehen beginnt im wahrsten Sinne des Wortes mit dem »Be-Greifen«. Auf der anderen Seite ist für andere nur

2 Vgl. J. B. Metz, Caro cardo salutis. Zum christlichen Verständnis des Leibes, in: Hochland 55 (1962), 97–107, hier: 103 f.

wahrnehmbar, was der Mensch – bewusst oder unbewusst – auch leibhaftig ausdrückt. Der Mensch kann von daher auch nur unter sinnenhaft erfahrbaren – verbalen wie non-verbalen – Symbolen und Zeichen kommunizieren.

Gottes Heilshandeln spricht den Menschen in seiner Leiblichkeit an

Auch das Heilshandeln Gottes begegnet den Menschen leibhaft vermittelt. Besonders deutlich wird dies in Jesus Christus: Er ist das »Ursakrament«, das Zeichen der Anwesenheit Gottes in der Welt schlechthin. Aber auch Jesus selbst hat das Heil wiederum an sichtbare Zeichen gebunden.[3] Jesus, »das eigentliche Mysterium des Heilshandelns Gottes«,[4] wirkt in der Gemeinschaft derer fort, die sich von ihm rufen lassen und sich in seinem Namen versammeln.[5] Hier wird die Heilszuwendung Gottes immer wieder von neuem gegenwärtig, sichtbar und aktual wirksam.

Die Feier des Glaubens ist ein kommunikatives Geschehen: »Jedes sazerdotale Tun verwirklicht sich dialogisch: von Gott her zum Menschen hin und vom Menschen her zu Gott hin.«[6] In diesem dialogischen Geschehen – Aktualisierung des zwischen Gott und Mensch bestehenden Bundes – kommt dem katabatisch-soterischen eine existentielle Priorität vor dem anabatisch-latreutischen Aspekt zu: Es ist Gott, der sich zuerst dem Menschen zuwendet und diesen anruft – in der Schöpfung, in der gemeinsamen Heilsgeschichte wie auch der persönlichen Lebensgeschichte eines jeden und einer jeden einzelnen.

Der Mensch findet sich in einem Verhältnis zu dem Gott vor, der sich bereits zu ihm in Beziehung gesetzt hat und zu dem er sich in der von diesem ihm geschenkten und aufgegebenen Freiheit – so oder so – verhalten kann. Erst der so von Gott angesprochene und begnadete Mensch vermag in Lob und Dank, Bitte und auch Klage darauf zu antworten: Feier des Glaubens ist Wort und Antwort zugleich.

Wenn Christinnen und Christen sich zur Liturgie versammeln, kommt schließlich noch ein dritter Aspekt ins Spiel: deren diabatisch-gemeinschaftlicher Feiercharakter. Dies drückt sich in den Kommunikationsbeziehungen zwischen Gemeinde und Vorsteher oder Vorsteherin sowie der einzelnen Glieder der Gemeinde untereinander aus.

3 Vgl. z. B. Joh 3,5 oder Joh 6,54.

4 Vgl. K. Richter, Was die sakramentalen Zeichen bedeuten. Zu Fragen aus der Gemeinde von heute (Gemeinde im Gottesdienst), Freiburg/Basel/Wien 1988, 15.

5 Vgl. Mt 18,20.

6 E. J. Lengeling, Liturgie – ein Grundvollzug christlichen Lebens, in: Ders., Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, hg. v. K. Richter, Altenberge 1991, 23–45, hier: 27. Um Missverständnisse zu vermeiden, sei hier ausdrücklich betont: Aufgrund des gemeinsamen und allgemeinen Priestertums aller Gläubigen (vgl. 1 Petr 2,9) besitzen alle Glieder der christlichen Gemeinde eine sazerdotale Würde.

Liturgie ist an sinnlich erfahrbare Zeichen gebunden

Kommunikation ist für den Menschen, der wesenhaft durch seine Leiblichkeit geprägt ist, an sinnlich erfahrbare Zeichen und Symbole gebunden. Diese sind auch für die Liturgie konstitutiv: »Nur durch Zeichen [...] können Menschen mit dem Heil in Berührung kommen, können sie es ergreifen und sich aneignen.«[7]

Im liturgischen Ritual wird der Körper zum symbolischen Ausdrucks- und Kommunikationsmedium, das Anwesenheit und Gemeinschaft vermittelt. Deshalb kommt Körperhandlungen immer ein subjektübergreifender Charakter zu.[8]

Liturgie ist ein vielfältiger Kosmos aus verbalen und non-verbalen Ausdrucksformen: Lesung und Gebet, Zeichenhandlungen und Körperhaltungen, Tanz und Bewegung, Ort und Zeit der Feier, Gestik und Mimik, Musik und Stille, um nur einige Beispiele zu nennen. Die liturgischen Zeichen wollen den ganzen Menschen ansprechen und mit all seinen Sinnen in die Feier einbeziehen.[9] Adressatin und Adressat von Gottes Heilshandeln ist der wesenhaft durch seine Leiblichkeit bestimmte Mensch.

Liturgie, die sich an die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen gebunden weiß, sieht sich stets vor den Anspruch des Heute gestellt. Dadurch ist sie immer neu – unter Wahrung der unaufgebbaren Sinngestalt – zur kontextuellen Ausgestaltung ihrer Feierform aufgerufen: »Was uns mit früheren Generationen der Glaubenden verbindet, ist [...] die Erfüllung des Auftrages Jesu Christi, seinen Tod und seine Auferstehung zu verkünden und seine Liebe zu bezeugen. Das in je verständlichen Zeichen zu tun, heißt die Tradition wirklich wahren.«[10] Der Aufruf »Liturgia semper reformanda« öffnet das Tor, immer wieder neue Zeichen und Zeichenhandlungen zu entwickeln, die den Glauben und die Identität der gegenwärtig Glaubenden zum Ausdruck bringen können.

Nicht alle Zeichen in der Liturgie sind gleichrangig. Das grundlegende Zeichen ist die Gemeinde selbst, die sich zur Liturgie versammelt. Die Gemeinde ist als Ganze »Subjekt und Trägerin der Liturgie« und stellt die erste Gegenwartsweise Christi in der liturgischen Feier dar: Liturgie ist ein dynamischer Prozess, »an dessen Anfang das Zusammenkommen der von Gott Gerufenen steht.«[11] Eine hervorragende Bedeutung unter den liturgischen Zeichen kommt überdies dem Wort (vor allem in der Verkündigung und Ausdeutung des Gotteswortes sowie in Gebet und Gesang) und den sakramentalen Zeichenhandlungen zu.

7 K. Richter, 27 [Anm. 4].

8 Vgl. K.-F. Daiber, Der Körper als Sprache des Rituals. Beobachtungen und Anmerkungen, in: M. Klessmann/I. Liebau (Hgg.), »Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes«. Körper – Leib – Praktische Theologie (FS D. Stollberg), 231–243, hier: 241 f.

9 Zum Beispiel werden der Geschmackssinn beim Genuss der eucharistischen Gaben von Brot und Wein angesprochen, der Geruchssinn beim Verbrennen von Weihrauch oder der Tastsinn bei der Handauflegung.

10 K. Richter, 37 [Anm. 4].

11 Ebd., 35.

Echte liturgische Zeichen sollen eine gemeinschaftliche Feier ermöglichen, wahrhaftig sein und das zum Ausdruck bringen, was in der Feier auch tatsächlich geschieht. Dabei stehen nicht so sehr einzelne Zeichen und Elemente im Vordergrund: Vielmehr kommt der gesamten Liturgie eine Zeichenhaftigkeit zu. Einer mystagogischen Liturgie, die durch ihre ganze Gestaltung vom Wesentlichen des Christseins erfüllt ist, kann es gelingen, bereits im rechten Feiern deutlich spürbar und erfahrbar zu machen, was gefeiert wird.[12] Dass eine solche Liturgie nicht ohne das Ideal zu denken ist, dass Feier des Glaubens und Leben der Feiernden einander entsprechen sollten, bleibt ein steter Aufruf zu Umkehr und Selbstprüfung.[13]

2. Liturgie als Spiel menschlicher Freiheit

Das »coming out« fordert zur Auseinandersetzung mit der eigenen Leiblichkeit heraus

Wichtige Schritte in der schwul-lesbischen Biographie sind das »coming out« und das »coming public«. In diesem Prozess der Selbstannahme und Identitätsbildung spielt die Auseinandersetzung mit der eigenen Leiblichkeit eine besondere Rolle. Zunehmend wird Gewissheit, was sich vielleicht bereits lange vorher in diffuser und noch unscharfer, nicht zu benennender Wahrnehmung angedeutet hat: das ganzheitliche, emotionale und erotische Hingezogensein zum eigenen Geschlecht.

Das Bedürfnis nach Intimität und Beziehung, das für uns Menschen seit Geburt an von grundlegender Bedeutung ist, wird im »coming out« auf sehr spezifische und äußerst intensive Weise wahrgenommen. Beziehung ist Ausdruck von Begegnung, Öffnung für den anderen oder die andere und dadurch auch Annahme seiner selbst. »Zu einer reifen Persönlichkeit gehört, insofern wir leiblich konkrete Menschen sind, unabdingbar die Integration unserer eigenen Sexualität mit all den in ihr gegeben [sic!] Möglichkeiten der liebenden Hingabe an einen Partner.«[14]

Dieser Prozess kann Phasen der Entfremdung oder Furcht vor dem eigenen Körper durchlaufen. Gelingt er, vermag er zu einer Erfahrung von Exodus, Befreiung und Neugeburt zu werden, wie Peter Bürger diesen Weg – durchaus im Wissen um dessen Gefährdung – beschreibt: »Das alles läßt sich freilich fromm und schön sagen. In Wirklichkeit ist es oft genug, ein schwerer Weg, nach Jahren, nicht selten nach Jahrzehnten sich aus dem Grab des Versteckens und Nichtleben-dürfens herauszuwagen [...] Das Coming Out, das Herauskommen, beginnt

12 Vgl. ebd., 42 f.
13 Vgl. ebd., 48 f.
14 U. Engel, »Ja, mein Erbe gefällt mir gut.« Skizzen zu einer Gay-Spiritualität, in: WuA(M) 39 (1998), 78–87, hier: 82.

[...] unter heilsamen Vorzeichen mit einer Neugeburt und ist in meinem Fall auch tatsächlich von schönen Geburtsträumen begleitet gewesen.«[15]

Leiblichkeit ist Ort der Gottesbegegnung

Nicht die einzige, aber eine sehr wichtige Ausdrucksform inniger Beziehung zwischen zwei Menschen ist die Sprache der Sexualität. Sie ist Inhalt und Ausdruck einer Liebesbeziehung zugleich.

Christinnen und Christen verstehen die erotische Liebe als gute Gabe Gottes. Im ekstatischen Erleben und in der Ganzhingabe an den anderen oder die andere wird zwischenmenschliche Intimität noch einmal transzendiert. Identität mit dem Körper und dessen Sinnlichkeit, die erotische Beziehung und deren Erleben können zum Ort der Gottesbegegnung werden. Das Hohelied des Ersten Testamentes ist ganz davon erfüllt, diese erotische Sinnlichkeit als Teil von Gottes guter Schöpfung zu zelebrieren.[16]

John J. McNeill bringt diese Erfahrung in einem Gebet folgendermaßen zum Ausdruck:

»Gott, unser Vater und unsere Mutter im Himmel, danke für unseren Körper und unsere Sexualität. [...] Hilf uns, unsere sexuelle Existenz zu zelebrieren. Gib uns, unsere Sexualität einzubringen in unser Streben nach Gemeinschaft mit Dir und untereinander. Amen.« [17]

Für John J. McNeill[18] bietet die christliche Offenbarung mindestens vier Ansatzpunkte, an denen sich eine Bejahung der Leiblichkeit und des Körpers (einschließlich der sexuellen Dimension, wie er explizit betont) ausdrückt und festmachen lässt:

(1) Die biblische Schöpfungserzählung macht deutlich, dass die Schöpfung gut geschaffen ist. Die Geschichte des ersten Menschenpaares beginnt zudem mit einem sexuellen Bündnis: »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt.«[19]

(2) Der christliche Inkarnationsglaube hält daran fest, dass Gott selbst Mensch wurde mit allem, was zur menschlichen Existenz dazugehört – also auch mit seiner Berufung, ein sexuelles Wesen zu sein. Kein Bereich menschlicher Existenz ist mehr »gott-los«, da sich Gott selbst voll und ganz auf diese Welt eingelassen hat.

15 P. Bürger, Befreiung für die Kirche und für Christen, die das gleiche Geschlecht lieben, in: Ders., Da war unser Mund voll Lachen. Befreiung für die Kirche und für Christen, die das gleiche Geschlecht lieben, hg. v. Arbeitskreis »Homosexualität und Alt-Katholische Kirche« und der Alt-Katholischen Gemeinde Düsseldorf, Düsseldorf 1996, 13–222, hier: 47f. [im Original ist »Neugeburt« kursiv gesetzt].

16 Vgl. U. Engel, 85 f. [Anm. 14].

17 J. J. McNeill, »Sie küßten sich und weinten ...« Homosexuelle Frauen und Männer gehen ihren spirituellen Weg«, München 1993, 131.

18 Vgl. ebd., 129 f.

19 Gen 2,18.

(3) In der Eucharistie äußert sich der Wunsch und Wille Jesu, »uns bis ans Ende der Zeiten in und durch seinen Körper gegenwärtig zu sein. [...] Der Schnittpunkt zwischen Gott und der Menschheit, der Mittler der Kommunikation, durch die wir eins mit Gott und Gott eins mit uns wird, wird für alle Zeiten das Fleisch und Blut Jesu sein.«[20]

(4) Der Glaube an die Auferweckung des Fleisches betont, dass der Mensch auch über den Tod hinaus durch die Leiblichkeit seine Identität bewahrt und erhält.[21] Nach paulinischer Überzeugung gilt der Leib als »Tempel des Heiligen Geistes« und wird damit zum Ort der Einwohnung Gottes im Menschen selbst.[22]

Der christlichen Kunst ist es nicht fremd, auch die Nacktheit und Sexualität Christi zu thematisieren und darzustellen: die Blöße des neugeborenen Kindes in der Krippe,[23] die Beschneidung Jesu, der nackte Jesus bei seiner Taufe in den Fluten des Jordans, die Kreuzwegstation der Entblößung Jesu (10. Station: »Jesus wird seiner Kleider beraubt«), die Geißelung und Kreuzigung des nackten Schmerzensmannes, die Kreuzabnahme und Grablegung des nackten Leichnams sowie schließlich die Auferstehung des tuchlosen Leibes in seiner Verklärung, bei der die Leinentücher im leeren Grab zurückbleiben.[24]

Das Bildprogramm und die Rede von der Nacktheit Jesu zeigen seine Schutz- und Wehrlosigkeit (z. B. in der Passion), aber auch seine unverletzbare Herrlichkeit (z. B. im Auferstehungsleib). In Jesus – dem »ecce homo« – offenbaren sich Schrecken und Heil leibhaftiger Existenz zugleich, zeigt sich die ganze Dramatik der »conditio humana«. »Das macht seine Lebendigkeit und seine Fähigkeit aus, Blicke und Phantasien verschiedenster Art auf sich zu ziehen. Jesu Körper, Subjekt seines Lebens in radikaler Liebe und in extremer Angst wird zum Objekt schamloser Blicke und Begierden, aber auch religiöser Sehnsucht und frommen Gebets.«[25]

20 J. J. McNeill, 126 [Anm. 17].

21 Ulrich Engel spricht im Blick auf die christliche Lehre von der »Auferweckung des Fleisches« oder – wie er es formuliert – »Auferweckung der Körper« davon, dass von dieser neuen Wirklichkeit dann auch die »schwulen Körper [...] in all ihrer personalen – auch sexuellen – Beziehungsfähigkeit« (U. Engel, 87 [Anm. 14]) berührt und angesprochen sein werden. Für ihn wird die todesüberwindende Kraft der göttlichen Liebe auch eine »heilige Kommunion schwuler Leiber« (ebd.) endgültig real werden lassen.

22 Vgl. 1 Kor 6,19.

23 In der vergangenen Weihnachtszeit haben wir es wieder besungen: »[...] und wird ein Kindlein klein; er liegt dort elend, nackt und bloß in einem Krippelein [...]« (aus der zweiten Strophe des Weihnachtsliedes »Lobt Gott, ihr Christen alle gleich« von N. Herman, 1560/1554).

24 Vgl. G. M. Martin, Der nackte Leib Christi, in: M. Klessmann/I. Liebau, 101–111, hier: 103–105 [in: Anm. 8]. Die künstlerische Darstellung Christi in seiner Nacktheit und Blöße war zeit- und ortsbedingtem Wandel unterworfen. Einen besonders reichen Niederschlag fand diese Thematik in den Kunstwerken der Renaissancezeit.

25 Ebd., 107.

Gottesbegegnung vollzieht sich nicht in einer Auflehnung gegen unsere Körperlichkeit. Gegen Tendenzen zu manichäischer Leibvergessenheit und Leibverachtung sowie zur »Verteufelung« alles Körperlichen, welche auch die Geschichte des Christentums zur Genüge kennt, wird gerade die Leiblichkeit des Menschen zum Ort der Gottesbegegnung und der Gotteserfahrung.

Im Spielen feiert der Mensch die ihm geschenkte Liebe

Die fundamentale Bedeutung, die dem Körper im spirituellen Erleben des Menschen (also im Prozess, die Gesamtheit des Menschen zu begreifen, zu erfahren und zu verstehen) zukommt, wird besonders im Spielen und Feiern deutlich (von besonders intensiver Qualität im Tanz und in der Musik).

Im Tanz wird das Leben spielerisch eingeübt; hier verbirgt und enthüllt sich zugleich dem Menschen das Unsagbare und Ahnungsvolle seiner Existenz. Die Kunst des Tanzes ist es, dem Menschen das Ursprungshafte erlebnisreich nahe zu bringen, in tradierter Form zu wiederholen und so das Geistige zu verleiblichen. Auf dem Weg des Tanzes wird der Mensch zeichenhaft zur Freiheit und Entgrenzung geführt.[26] Der Tanz ist leibliche Antwort auf die Situation des Besonderen, die den Menschen existentiell trifft und ergreift. Spiel und Genuss, Leichtigkeit und Freiheit, Drehen und Dahinsausen, die Schönheit des menschlichen Leibes und der Zauber der Bewegung, die Begegnung mit dem Du und das Entdecken des Neuen verdichten sich im Tanz zu einer Botschaft vom Glauben an die Lebensbejahung Gottes: »Tanz kann das Medium sein, um sich von den gottlosen Verkrampfungen [...] zu lösen, um das Sein-Dürfen, das So-, das Leiblich-, das Frei-sein-Dürfen als Geschenk von Gott her leibhaftig zu erfahren und dann zu glauben.«[27]

Spiel und Feier beziehen sich als Formen des unmittelbaren Erlebens auf den lebendigen Augenblick. In diesen existentiellen Vollzügen findet das menschliche Selbst einen zweckfreien Ausdruck, der frei ist von allen äußeren Hindernissen. Spiel ist ein instinktiver Prozess, in dem wir lernen, mit der Wirklichkeit umzugehen. Feiern ist Darstellung der menschlichen Existenz und Dank für das Geschenk des Lebens.

John J. McNeill plädiert dafür, auch der Sexualität einen spielerischen Charakter zu verleihen. Für ihn treffen sich Liebe und Spiel darin, dass hier beide Partner gleichberechtigt sind. In der sexuellen Begegnung wird der Partner als einzigartiges Individuum allein um seiner selbst willen geliebt; diese Begegnung ist spielerisch, da sie keine andere Begründung braucht als die Bedeutung, die sie bereits in sich selber trägt. Sexuelle Lust und intime Berührung, Sehnsucht nach

26 Vgl. M.-G. Wosien, Gebet aus Fleisch und Blut. Im sakralen Tanz wird das Göttliche leibhaftig, in: EK 33 (2000), H. 6, 7–10, hier: 8 f.

27 G. Vogler, Die Leichtigkeit spüren. Im Tanz wird die Freiheit des Christenmenschen erfahrbar, in: EK 33 (2000), H. 6, 10 – 12, hier: 12.

Verschmelzung und kreative Zärtlichkeit, das Berauschtwerden durch die Schönheit des Partners oder der Partnerin und das hingebungsvolle Sich-Fallenlassen verbinden sich zu einem zweckfreien Liebesspiel.[28]

Spiel und Feier sind Expression der menschlichen Freiheit. Zu diesem unbefangenen und absichtslos-zweckfreien Ausdruck unserer Freiheit können wir kommen, wenn wir das Gefühl haben, geliebt zu werden.[29] In der »liebenden Kommunikation oder kommunizierenden Liebe« (U. Engel) zwischenmenschlicher Beziehungen rührt uns Gott selber an.[30]

Vor diesem Hintergrund bekommt auch unsere Gottesbeziehung einen spielerischen Charakter: »Selbst religiöse Anbetung ist eine Art Spiel.«[31] In der Liturgie »spielt« der glaubende Mensch vor Gott und gibt seiner religiösen Existenz einen ganzmenschlichen Ausdruck: Er feiert die Liebe, mit der Gott ihn bedingungslos und zuvorkommend angesprochen hat, und antwortet in der ihm von Gott geschenkten und aufgegebenen Freiheit auf dieses Beziehungsangebot. Die spielerische Freiheit des Menschen vor Gott gründet fundamental im Ostergeschehen, das die letzte Schwere des Lebens zwar nicht aufhebt, aber begrenzt und im Blick auf den Gekreuzigten und Auferstandenen »relativiert«.

Der Aufruf »Lasst uns spielen vor Gott« wird zum Plädoyer für eine Liturgie, die im wahrsten Sinne des Wortes »sinn-voll« – da »Sinnes voll« – ist: erfasst von allen Sinnen, die dem »homo ludens« von Gott gegeben sind, sowie angefüllt mit Zeichen, die den ganzen Menschen mit all seinen Sinnen ansprechen. Die Gottesbegegnung transzendiert Sinneserfahrung zur Sinnerfahrung. Und dabei darf die erotisch-sexuelle Dimension unseres Menschseins durchaus mitgedacht werden, »denn eine leibliche Verfaßtheit des Menschen jenseits sexuellen Verlangens existiert nicht.«[32]

Die Liturgie kann sich bei alldem in reichem Maße von der Bibel befruchten lassen: Der biblische Glaube weiß um Geschichten, die von vor Freude tanzen-

28 Vgl. J. J. McNeill, 132–136 [Anm. 17].

29 Vgl. ebd., 123.

30 Gleichzeitig darf an dieser Stelle die Abgründigkeit des menschlichen Lebens mit all seinen Schattenseiten nicht verschwiegen werden. Die eschatologische Spannung, in der wir stehen, darf nicht klein geredet werden. Neben dem Geschenk erfüllter Liebe steht die Erfahrung von Enttäuschung; Sehnsucht nach Einswerden spürt immer auch die unüberbrückbare Distanz zum anderen. Nacktheit steht nicht nur als Symbol für Ehrlichkeit, Intimität und Zärtlichkeit, sondern auch für Verwundbarkeit, Ausgeliefertsein und Verletzung. Menschliches Leben (und Lieben) wandert auf dem Grat zwischen Gelingen und Scheitern. Doch selbst in der Klage und im Protest vermag der Glaube daran, noch Ausdruck zu finden, dass letztlich nur Gott allein unser Leben rechtfertigen und heilen kann. Auch angesichts der Brüchigkeit zwischenmenschlicher Beziehungen, die für uns dennoch unaufgebbar notwendig bleiben, dürfen wir darauf vertrauen, dass Gottes Liebe einen Weg zum Menschen findet.

31 J. J. McNeill, 123 [Anm. 17].

32 U. Engel, 86 [Anm. 14].

den Männern[33] und verschwenderisch salbenden Frauen[34] erzählen. Die Heilige Schrift zeigt uns das Mann- und Frausein in seiner ganzen würdevollen Schönheit. Ihre »Lieder singen von sprühenden Liebesspielen, die alles in Schönheit tauchen und die Gesichter erstrahlen lassen.«[35] Für Schwule und Lesben gilt es dabei, verschüttete »gay voices« in der Bibel (neu) zum Klingen zu bringen und im Kontext ihrer Spiritualität weiterzudichten.[36]

3. Inszenierung unseres Glaubens

Schwule Liturgie im Kontext des eigenen Charismas

Die vorstehenden Gedanken haben zu zeigen versucht, wie christliche Liturgie und menschliche Leiblichkeit (einschließlich der sexuellen Dimension) grundlegend und konstitutiv miteinander verknüpft sind. Das dabei zugrundegelegte Verständnis, Liturgie als kommunikative Zeichenhandlung und als freies Spiel zu begreifen, wirft unweigerlich die Frage auf, wie wir unseren Glauben inszenieren können.

Inszenierung meint hier den existentiellen und dialogischen Akt, in dem wir unser Leben »coram Deo« darstellen und als Ausdruck unseres Glaubens feiern. Dies ganze ist ein Dialoggeschehen, in dem Mensch und Gott miteinander in Beziehung treten. Das Handeln Gottes erreicht den Menschen nicht als willenlose Marionette, stummen Statisten oder leblose Requisite. Der Mensch wird ernstgenommen in seiner »menschlichen Dreieinigkeit« (R. Rohr) von Leib, Seele und Geist. Er ist angesprochen als geliebter Partner, als geliebte Partnerin, der oder die den Tanz auf dem Parkett des Lebens gerade deshalb wagen darf, weil er oder sie ihn in den Armen der Gnade Gottes tanzen kann.

Spiritualität und Liturgie sind notwendig kontextuell, wenn sie eine Realität sein sollen, bei der wir ganz »da« und zugleich ganz »vor Gott« sind. Eine Liturgie, die von der konkreten Lebensrealität abstrahieren würde, wäre unweigerlich lebensfremd. Die Beteiligten wären – um im Bild zu bleiben – dabei nicht mehr Tänzer, sondern nur noch unbeteiligte Zuschauer, die unberührt am Rande des Tanzparketts sitzen.

33 Vgl. z. B. 2 Sam 6,14.
34 Vgl. z. B. Lk 7,38 und Joh 12,3.
35 S. Habringer-Hagleitner, Körperlust und Körperfrust im modernen Schönheitskult. ... und was die jüdisch-christliche Tradition dazu zu sagen hätte, in: ThPQ 146 (1998), 16–24, hier: 24.
36 Vgl. beispielhaft J. Weizer, Vom andern Ufer. Schwule fordern Heimat in der Kirche, Düsseldorf 1995 190–193, und – in besonders kreativer Form – T. R. Koch, Hermeneutisches Cruising: Homoerotik und Bibel [dt. Übers.: W. Schürger], in: WeSTh 7 (2000), 213–225.

Schwule und Lesben bringen bei diesem »Ball der Gnade Gottes« (M. Delbrel) eine Spiritualität ein, die ihnen ganz speziell zu eigen ist und in der sich die konkrete Lebensweise ihres ganzmenschlichen (eben nicht nur sexuellen) Charismas ausdrückt: »Die Charismen brauchen Spiritualität, weil sie sonst in Abstraktionen versinken und kein Zeugnis werden können, das sich auch freimütig (oder sogar anstößig) zeigt.«[37] Dieses konkrete Charisma legitimiert dazu, eigene Formen, Zeichen und Rituale zu finden, in denen Schwule und Lesben in der Liturgie ihren Glauben ausdrücken können.

Ohne das in diesem Rahmen noch weiter ausführen zu können, ist dabei natürlich folgendes mitgedacht: Hierdurch soll kein »schwules Glaubensghetto« geschaffen werden; vielmehr geht es darum, das Bild einer Kirche zu entwerfen, die ein »buntes Lebenshaus« für alle ist. »Wenn sie [= die Kirche; Anm. d. Verf.] Heimat der Menschen sein will, muß es in der Kirche verschiedene und im positiv-fairen Sinne konkurrierende Lebens-Stile mit je-eigener Spiritualität geben. Sie müssen sich zeigen dürfen, und sie müssen sich dem Dialog und der Auseinandersetzung stellen.«[38] In einem solchen Dialog können die unterschiedlichen Glaubens- und Lebensstile dann integriert werden zu einem »Traum von einer Kirche, in der heterosexuelle wie homosexuelle Männer und Frauen mit ihren Partnerinnen und Partnern leben und arbeiten können, von einer Kirche, in der wir miteinander nach Wegen suchen, die Fülle des Lebens Gottes zu leben, die er uns geschenkt und verheißen hat.«[39]

Vielleicht kann es dabei gerade das Charisma schwuler Christen und lesbischer Christinnen sein mitzuhelfen, die sinnlich-erotische und ekstatische Dimension von Liturgie (z. B. durch Salbung, Tanz oder Massage) wieder neu zu entdekken und in die Feier unseres Glaubens zu integrieren.[40]

Das Bedürfnis nach derartigen Ausdrucksformen ist unbestreitbar vorhanden und bricht sich in säkularen Kontexten vielfach bahn. Eine Parallele zu den ausgelassenen, bunten und oftmals auch schrillen CSD-Paraden kann hier ohne weite-

37 J. Weizer, 183 [Anm. 36].

38 Ebd.

39 B. Kittelberger/W. Heilig-Achnek/W. Schürger, Was auf dem Spiel steht. Einige grundsätzliche theologische Überlegungen zu diesem Buch, in: Diess. (Hgg.), Was auf dem Spiel steht. Diskussionsbeiträge zu Homosexualität und Kirche, München 1993, 318–328, hier: 328.

40 Auf die Problematik von körperlicher Nähe und Distanz kann hier nicht näher eingegangen werden. Die Disposition der jeweiligen Feiergemeinde und die Intimität oder Distanz, welche die Feiernden zueinander mitbringen, sind bei Entwicklung körperbetonter Zeichenhandlungen und Ausdrucksformen unbedingt zu beachten. Das Ritual übt hier immer bereits eine kontrollierende Funktion gegenüber körperlichen Aktionsformen aus. Die Handauflegung ist ein sehr altes Zeichen körperlicher Nähe und Zuwendung in der Liturgie. Gerade in Gottesdiensten, bei denen die Mitfeiernden eine größere Vertrautheit verbindet, können aber zahlreiche neue Formen entwickelt oder wiederentdeckt werden; der Verfasser kann in diesem Zusammenhang von eigenen Erfahrungen mit Tanz und Massage sprechen.

res gezogen werden. Ekstatischen Ausdrucksformen haftet immer auch ein gesellschaftliches und kirchliches Protestmoment gegen Reduktionen des vollen Menschseins an. Sie stellen somit ein kritisches Korrektiv dar, indem sie auf Bedürfnisse hinweisen, die zu kurz zu kommen drohen. [41]

Anstöße für schwul-lesbische Rituale[42]

Abschließend sollen einige Anstöße skizziert werden, wie Schwule und Lesben begonnen haben, ihnen eigene liturgische Rituale und Zeichen zu entwickeln.

(1) Fest- und Gedenktage

Gedenktage haben für jede Gemeinschaft eine wichtige Bedeutung. Sie werden zu Kulminationspunkten der Erinnerung, der Identitätsstiftung und der Verheißung im gemeinsamen »Blick nach vorn«.

Liturgie steht nicht für sich. In ihrer Feier erfährt der Mensch seine Lebenswirklichkeit als verdankt, und durch diese Haltung wird er frei, die Welt zu verändern. Gleichzeitig hält die Liturgie, die eschatologische Hoffnung wach, die es dem gläubigen Menschen unmöglich macht, sich mit der Welt, so wie sie ist, bereits zufrieden zu geben. In der Liturgie verbinden sich Vertikale und Horizontale: Mystik und Politik, Liturgie und Diakonie, Aktion und Kontemplation, Feier und Kampf sind nicht voneinander zu trennen. Erlösung und Befreiung bilden eine Einheit.

Christinnen und Christen leben aus einer langen Kette an reichen Traditionen des guten Lebens, die sich in den biblischen Bildern, Erzählungen, Gesängen, Gleichnissen und überlieferten Lebensentwürfen niedergeschlagen haben. In der gemeinsamen Feier des Glaubens wird dieser heilsgeschichtliche Traditionsstrom immer wieder gegenwärtig und entfaltet seine lebendige, lebenschaffende und verändernde Kraft.

Für die Gay Community wurde der *Christopher-Street-Day* (CSD) zum gemeinsam begangenen Demonstrations- und Feiertag.[43] Zu vielen CSD-Programmen gehören inzwischen schwul-lesbische Gottesdienste dazu und sind auch bereits verschiedentlich dokumentiert worden. Der mystisch-politische Doppelcharakter christlicher Liturgie wird hier besonders deutlich: Wenn Menschen ihre Erfahrungen von Exil und Exodus vor Gott aussprechen, sich mit ihm und untereinander verbünden und sich senden lassen durch die gemeinsame Feier ihres Glaubens, dann verändert sich Wirklichkeit.

41 Vgl. K.-F. Daiber, 243 [Anm. 8].

42 Nicht unterschieden wird in diesem Zusammenhang zwischen liturgisch-gemeinschaftlichen (z.B. Gottesdienst, Wallfahrt) und spirituell-individuellen (z.B. Gebet, Meditation) Ausdrucksformen.

43 Dieser erinnert an den spontanen Widerstand gegen eine Polizeirazzia in der New Yorker Schwulenbar »Stonewall Inn« am 29. Juni 1969, der als »Geburtsstunde« der neueren Schwulen- und Lesbenbewegung gilt.

Nicht immer kann schwul-lesbische Glaubens- und Lebenswirklichkeit so deutlich im Mittelpunkt stehen, wie dies am CSD der Fall ist. Aber auch traditionelle christliche Feste können vor dem Hintergrund der Queerexistenz von Schwulen und Lesben gedeutet werden. Dies soll an zwei Beispielen festgemacht werden:

Zum einen möchte ich auf John J. McNeill hinweisen, auch wenn ich seinen Gedankengang an dieser Stelle nicht vollständig teilen kann. Dieser stellt in seinem ansatzhaften Entwurf einer schwul-lesbisch orientierten spirituellen Befreiungstheologie *Maria* als Beispiel und Hoffnungszeichen für alle »sexuell Entrechteten und Exilierten« vor Augen: »Zuallererst wird sie – sexuell gesehen – als einzigartig dargestellt: die einzige jungfräuliche Mutter in der Geschichte. Dann war sie in aller Augen eine unverheiratete Mutter [...] Maria kann mit ihren persönlichen Erfahrungen sehr wohl die Ängste und das Leid des homosexuellen Exilstatus verstehen.«[44]

Zum anderen möchte ich versuchen, eine Deutung des *Allerheiligenfestes* (1. November) vor dem Hintergrund von Queererfahrung zu entwerfen. An diesem Tag feiert die Kirche all die Menschen, die bereits in der Gemeinschaft bei Gott leben: Das Fest hebt das Vermächtnis auch und gerade der vielen Unbekannten und unzähligen Namenlosen, deren Gräber schon längst von dieser Erde verschwunden sind und deren Erinnerung aus dem Gedächtnis der Lebenden gelöscht ist, in den Blick. Gleichzeitig wird dieses Fest damit zur Verheißung eines Lebens, demgegenüber der Tod nicht das letzte Wort behält. Dieser Tag ist ein zutiefst solidarisches und demokratisches Fest. Allerheiligen geht das »Wagnis« ein, auch die vielen zu feiern, denen Menschen den Himmel abgesprochen haben, die aber von Gott gerechtfertigt wurden, deren Lebensentwurf »queer« zu kirchlichen und gesellschaftlichen Vorstellungen lag, die dabei aber auf dem Weg zu Gott waren, deren Leben nach menschlichen Maßstäben gescheitert, aber durch Gott bejaht worden ist. Wieviele schwule Christen und lesbische Christinnen werden wohl darunter sein?

(2) Bilder und Ikonen

Aus dem Blick einer schwul-christlichen *Ikonographie* hat die WERKSTATT[45] im vergangenen Jahr gezeigt, wie die Bildsprache der christlichen Tradition »unter einem schwulen Blick« wahrgenommen werden kann (z. B. frühchristliche Heiligen

44 J. J. McNeill, 144 [Anm. 17]. Sympathisch an McNeills Anstoß, eine »schwul-lesbische Mariologie« zu denken und zu entwerfen, sind für mich der von ihm dabei zugrundegelegte befreiungstheologische Ansatz, der vom Magnifikat (vgl. Lk 1,50 – 53) seinen Ausgang nimmt, sowie die Zurückweisung eines völlig passiv und asexuell gezeichneten Marienbildes. Allerdings ist die von ihm vertretene Mariologie wenig konsistent und in ihren anthropologischen sowie psychologischen Grundannahmen meiner Meinung nach nicht tragfähig (z. B. Erklärung der Homosexualität durch eine gesteigerte »anima«-Affinität, Annahme einer zu kompensierenden Vaterprojektion im Gottesbild schwuler Männer).

45 Heft 2/2000.

paare, die ikonographische Darstellung von Christus und Mennas oder die mittelalterlich ausgeformte Szene des beim Abendmahl an der Brust des Herrn ruhenden Lieblingsjüngers Jesu). Auch hier ergeben sich Wege, auf denen neue Identifikationsmuster und Zeichen für eine schwule Liturgie entwickelt werden könnten.

Der *heilige Sebastian*, ein frühchristlicher Märtyrer, ist (vor allem in dem seit dem fünfzehnten Jahrhundert verbreiteten Typus des schönen Jünglings) zum »schwulen Schutzpatron« geworden. Sein Bildnis »beschwört [...] noch lange vor jedweder Benennung im wissenschaftlichen Begriff die schwule Phantasie in ihrer ganzen Bandbreite – von der Sehnsucht nach körperlicher Nähe, erotischer Schönheit, sexuell erfüllter Liebe und intimen Beziehungen über die Angst vor und nach dem Kampf gegen AIDS bis hin zur Befriedigung sado-masochistischer Lust.«[46] Hier tritt uns ein Bild vor Augen, das keine Angst vor erotischer Lust und männlicher Schönheit kennt.

Die Verbindung zentraler Inhalte der christlichen Glaubensbotschaft mit einer schwul-lesbischen Spiritualität kann über den Kommunikationscode »bildhafter Inszenierung« neue Sichtweisen auf den »Schatz« der christlichen Tradition ermöglichen. Urs Mattmann hat in einem Beitrag für die WERKSTATT[47] zwei Versuche beschrieben, die Bilder der *Weihnachtsbotschaft* auf diese Weise zu erschließen und in den Lebenskontext einer schwul-lesbischen Gemeinde hineinsprechen zu lassen.

In einem ersten Bild setzt der Autor meditativ sein Schwulsein in Beziehung zum »*Stern*«, der über der Krippe steht und uns auf den Weg der Nachfolge Christi ruft, dessen Menschwerdung wir an Weihnachten feiern. Das zweite Bild lässt sich inspirieren von dem alten Lied »Maria durch ein Dornwald ging«: In der weihnachtlichen Eucharistiefeier werden die *Dornen* – Sinnbild für das Schwere und Leidvolle im Leben – und die *Rosen* – Sinnbild für Aufbruch und blühendes Leben – im wahrsten Sinne des Wortes auf dem Altar sichtbar und greifbar gemacht. Im Laufe der Feier treten Kerzen, Brot und Kelch hinzu. »Der Kelch des Heiles stand inmitten der Dornen, das Brot des Lebens mitten in den Rosen.«[48]

(3) Identitätsstiftende Lebenszeichen

Zu allen Zeiten und an allen Orten haben Menschen Zeichen und Symbole entwickelt, um ihre Lebenswirklichkeit in verdichteter Form darstellen und deuten zu können. In derartigen Zeichen schwingt nicht selten eine spirituelle Dimension mit, die diese über den Charakter einfacher Erkennungszeichen hinaushebt und zu identitätsstiftenden und solidarischen Lebenszeichen werden lässt.

46 U. Engel, 81 [Anm. 14].
47 Vgl. U. Mattmann, Lesbische und Schwule Basiskirche Basel, in: WeSTh 6 (1999), 166–169, hier: 168 f.
48 Ebd., 169.

Das christliche Erlösungszeichen schlechthin ist das Kreuz. Das frühchristliche Zeichen des Fisches aus den Zeiten der römischen Christenverfolgungen feiert heute am Heck vieler Autos eine Renaissance.

Auch die Gay Community hat zahlreiche *Zeichen* entwickelt oder neu gedeutet, in denen sich schwul-lesbische Identität ausdrückt: die Regenbogenflagge, den rosa Winkel,[49] das »Red Ribbon« usw.

Die *Regenbogenflagge* wird heute im allgemeinen als Zeichen für die Vielfalt menschlicher Lebensformen und Sexualität verstanden; sie wurde dadurch zum Zeichen schwul-lesbischer Solidarität und allgemeiner Toleranz. Auch andere alternative Bewegungen (z. B. die Ökologiebewegung) verwenden den Regenbogen als Erkennungszeichen.

Bei diesem Symbol fällt die Parallele zur christlichen Tradition besonders ins Auge: Im Ersten Testament ist der Regenbogen das Symbol für den Bund zwischen Gott und Mensch.[50] Der ersttestamentliche Kontext ist dafür offen, dieses Symbol weiter zu deuten als verbindendes Zeichen für die zu bewahrende und von Gott gesegnete Buntheit und Vielfalt seiner Schöpfung. Im Zeichen des Regenbogens spannt Gott ein schützendes Lebenshaus über seiner Schöpfung aus.

Derartige Zeichen können nicht nur im Alltag Kommunikation erleichtern, Identität ausdrücken helfen und dadurch Menschen zusammenführen. Auch in der Liturgie ist es möglich, derartige Zeichen sprechen zu lassen und die in ihnen implizit enthaltene religiös-spirituelle Dimension aufzuschließen. Ich erinnere mich hierbei beispielsweise an einen schwul-lesbischen Gottesdienst, in dem – ausgehend von der Lesung des Noahbundes – der Regenbogen ausdrücklich schwul-lesbisch-theologisch gedeutet und im Verlauf der Feier dabei auch sinnenfällig visualisiert wurde. Entgegen einer nicht selten beklagten »Wortlastigkeit« vieler Gottesdienste, die oft gut gemeint ist, aber die Mitfeiernden überfordert, können non-verbale Zeichen und Symbole ein anderer Weg sein, das vor Gott und untereinander auszudrücken, was die Versammelten bewegt und verbindet.

49 Jens Weizer weist auf die Umstrittenheit dieses schwulen Symboles hin. Er findet aber über eine Parallelisierung mit dem Kreuz zu einer positiven Deutung dieses Zeichens, das ursprünglich von schwulen KZ-Häftlingen getragen werden musste und diese dadurch auch innerhalb der Lagerhierarchie stigmatisierte: »Wenn man eine Parallele dazu suchen wollte, wird man sie wohl am ehesten im christlichen Kreuz finden, das ebenso vom Schandzeichen zu einem Siegeszeichen wurde und dessen Bedeutungsbreite in der künstlerischen und theologischen Auslegung ja auch zwischen Hinrichtung und Tod auf der einen Seite sowie Triumph und Auferstehung auf der anderen changiert. Und wer weiß, wie viele Schwule ihren rosa Winkel im Zeichen des Kreuzes verstanden haben?« (J. Weizer, 190 [Anm. 36])

50 Vgl. Gen 9,13. Im Buch Jesus Sirach ruft der Regenbogen zum Lob des Schöpfers auf (vgl. Sir 43,12). Im Zweiten Testament begleitet der Regenbogen – im Anschluss an ersttestamentliche Parallelen – die Thronvision, die der Seher von Patmos vernimmt (vgl. Off 4,3). Letzteres ist beispielsweise in den weltbekannten frühchristlichen Mosaiken in Ravenna deutlich wiedergegeben.

(4) Zeichen für Segen und Zuwendung, Partnerschaft und Liebe

Besonders gefragt sind Rituale und Zeichen an sog. *Knoten- oder Wendepunkten des Lebens* (»Rites de Passage«): Geburt, Taufe, Eintritt in die Mündigkeit, Beginn einer Partnerschaft, Tod und Sterben. Beispiele aus der Gay Community zeigen vor allem, wie schwule Christen und lesbische Christinnen neue Riten und Zeichen entwickelt haben, um das Eingehen einer Partnerschaft oder das Lebensende (oft im Zusammenhang mit der Bedrohung durch Aids) liturgisch zu begleiten, religiös zu deuten und im Licht des Glaubens bewusst zu gestalten. Angesichts von Lebenssituationen, die durch christliche Theologie und Glaubenspraxis bisher nicht oder nur kaum wahrgenommen wurden, zeigen sich »Freiheit zu wie Bedarf an Erprobung und Entwicklung neuer Rituale.«[51]

Hier bietet sich die Chance, die reiche Tradition christlicher Liturgie (z. B. den uralten Segensgestus) auszuweiten, genetisch weiterzuentwickeln und auf heutige Lebenswelten zu übertragen. Die auf der Basis verschiedener christlicher Traditionen entwickelten Modelle für schwul-lesbische *Partnerschaftssegnungen* zeigen, wie neben den traditionellen, aber neu gefüllten Elementen Verkündigung, Auslegung, Gebet, Segnung, Sendung usw. zahlreiche neue Zeichen entwickelt wurden, um zu deuten, was in der Feier geschieht. Einige Beispiele seien kurz genannt, ohne diese in ihrer Tragfähigkeit und Ausdruckskraft eingehender diskutieren zu wollen:

Im Formular eines anglikanischen Segnungsgottesdienstes wird das Eingehen der Partnerschaft vor Gott durch »Lesungen, Gedichte, Zeichen und Musik, die das Paar ausgesucht hat«[52] gedeutet, vergegenwärtigt und bekräftigt. Dies kann noch einmal durch die *Übergabe symbolischer Zeichen oder Geschenke* begleitet und vertieft werden.

Elizabeth Stuart übermittelt das Modell einer Segnungsfeier, das neben dem traditionellen Zeichen des *Ringtausches* (wahlweise Austausch von Geschenken) einen *Kerzenritus* kennt. Das anschließende *Agapemahl* bezieht u. a. Wasser, Rosinen, Trauben und Brot in den Ritus ein.[53]

51 H.-G. Heimbrock, Rituale: Symbolisches und leibhaftes Handeln in der Seelsorge. Eine Problemanzeige, in: M. Klessmann/I. Liebau, 123–134, hier: 132 [in: Anm. 89]. Der Autor verweist in diesem Zusammenhang explizit auf gleichgeschlechtliche Partnerschaftssegnungen.

52 Liturgie für die Segnung einer Freundschaftsbeziehung. Aus der Anglikanischen Kirche in Aotearoa, Neuseeland und Polynesien [dt. Übertr.: E. Opiolka/P. Bürger], in: Peter Bürger, Mund, 283 – 288, hier: 285 [in: Anm. 15].

53 Vgl. E. Stuart (Hg.), »Wage den Namen der Liebe auszusprechen«. Segnungsfeier für eine schwule/lesbische Partnerschaft [dt. Übertr.: M. Weiße], in: P. Bürger, Mund, 289–296, hier: 293–295 [in: Anm. 15]. Die Rosinen stehen für den »vertrocknete[n] Traum der Generationen, die nicht frei waren« sowie »die Arbeit und die Hoffnungen, die uns verloren gegangen sind« (295). Der »Becher Wasser faßt die Tränen der unterdrückten Menschen, die vor uns gelebt haben.« (ebd.) Beim Teilen des Wasserbechers wird dieser mit einem Berührungsgestus weitergereicht, indem jeweils dem Nachbarn

Auch das in München entstandene Modell einer Partnerschaftssegnung der Arbeitsgruppe »Homosexuelle und Kirche« (HuK) kennt den Ringtausch. Ausdrücklich erwähnt das Rituale, dass das Paar sein Partnerschaftsversprechen durch gegenseitige *Umarmung* und den *Austausch von Küssen* auch körperlich besiegelt. Die Segnung wird durch neu entwickelte Zeichenhandlungen unterstrichen, die teilweise aus dem Traditionsbestand christlicher Liturgie in einen neuen Kontext transferriert werden: Der Segenszuspruch wird zeichenhaft durch Handauflegung, das Überreichen einer *Tauferinnerungskerze* und eine *Salbung* durch Freundinnen und Freunde des Paares unterstrichen.[54]

Aufbruch in Neuland ...

Wie inszenieren wir als Schwule und Lesben unseren Glauben? Diese Anstöße konnten nicht mehr als eine Skizze sein. Sie wollten vielmehr einladen, die Frage nach einer »Liturgie mit allen Sinnen« weiterzudenken und weiterzuspinnen. Besonders der Einbezug der erotisch-ekstatischen Dimension unseres Menschseins stellt ein Desiderat heutiger Liturgie dar. Gerade hier sind viele zugewachsene Wege wieder freizulegen oder auch neue Schneisen zu schlagen. Und diese Anstöße wollten nicht zuletzt Geschmack machen, mit Mut und Kreativität diese Frage auch wirklich mit Leben zu füllen.

Denn liturgische Zeichen und Riten können nicht am Schreibtisch entworfen werden. Sie entstehen dort, wo Menschen sich vom Ruf Gottes ergreifen lassen und sich auf den Weg machen, ihren Glauben und ihr Leben gemeinsam zu feiern und zu deuten. Viele Generationen von Christinnen und Christen haben vor uns diesen Weg gebahnt. Aber dieser Weg wird gleichzeitig immer wieder in Neuland führen und so erfrischend neu sein, wie auch jede Gottesbeziehung einmalig und individuell ist. Denn wer könnte sagen, in einer Liebesbeziehung – wie der zwischen Gott und Mensch – schon alles getan zu haben. Liebe ist vielmehr immer von neuem schöpferisch und kreativ ...

Zum Autor siehe dessen Artikel »Ein neuer Frühling in der katholischen Sexualethik« in der Offenen Werkstatt *dieses Heftes.*

oder der Nachbarin eine Träne auf die Wange gezeichnet wird. Besonders hervorzuheben ist bei diesem Ritus, dass er nicht nur das Eingehen der Partnerschaft zeichenhaft deutet und ausgestaltet, sondern auch Exils- und Unterdrückungserfahrungen außerhalb des Kreises der konkret versammelten Gemeinde aufgreift und in die Liturgie einbezieht. Die soziale Dimension und der solidarische Charakter christlicher Partnerschaft wird dadurch noch einmal unterstrichen. Allerdings ist an das Modell dieses Ritus kritisch die Frage zu richten, ob für die gewählten Zeichen tatsächlich lebendige Anküpfungspunkte im Erfahrungsschatz und Deutungshorizont der Feiernden bestehen (z. B. besitzen Rosinen in unserem Kulturkreis keine Tradition als rituelle Zeichenelemente).

54 Vgl. Gottesdienst zur Segnung eines lesbischen oder schwulen Paares. Ein Vorschlag aus der ökumenischen Arbeitsgruppe »Homosexuelle und Kirche« München (1995), in: P. Bürger, Mund, 297–303, hier: 300 f. [in: Anm. 15].

Georg Trettin

Frohlocket?

Lesben, Schwule, Osternacht

»Frohlocket, ihr Chöre der Engel, frohlocket ihr himmlischen Scharen, lasset die Posaune erschallen, preiset den Sieger, den erhabenen König!
Lobsinge, du Erde, umstrahlt vom Glanz aus der Höhe! Licht des großen Königs umleuchtet dich. Siehe, geschwunden ist allerorten das Dunkel.
Auch du freue dich, Mutter Kirche, umkleidet von Licht und herrlichem Glanze! Töne wider, heilige Halle, töne von des Volkes mächtigem Jubel.«

EIN JUBELNDES BILD. Was für ein Lied, was für ein Feiern, was für eine Nacht. Und wir feiern mit, hören mit, singen mit.

Wir und unsere Dunkelheiten; fliehen sie vor diesem Licht?

I

Unsere Dunkelheiten: das Traurige, die Beschädigungen, Verluste, Enttäuschungen, Zurücksetzungen, Ängste, Gefährdungen. Und das nicht nur in islamischen Gesellschaften, aus denen uns Nachrichten von Hinrichtungen erreichen. Selbst in einem liberalen Land wie Deutschla4 Eingefleischte Ritualend ist das Coming out für viele auch heute noch kein trivialer, einfacher Schritt.

Da mag die Dunkelheit schützen: Das Dunkel der Nacht umhüllt Welten, in die Lesben und Schwule fliehen können, die in ihrem bürgerlichen Leben nicht als solche erkannt werden wollen oder dürfen. Nach Ausklang des anständigen, hellen, sichtbaren Tages der Einbruch der Dunkelheit, das Eintauchen in die Welt von Bars, Parks, lustvollen Unternehmungen im Schutz des Privaten, des Anonymen, der Nacht.

Was für die einen Überschreiten einer Linie ist, Aufbruch, ist für andere notwendiges Untertauchen. In der Sprache der Osternacht also nicht ein Auszug aus dem homofoben Sklavenhaus, sondern ein Rückzug, ohne die Fleischtöpfe der bürgerlichen Existenz verlassen zu müssen. Wer will das einer und einem verdenken, wir sind nicht zum Martyrium geboren.

II

Die Nächte, an die in der Osternacht erinnert wird, sind Nächte, in die das Licht einbricht. Nächte des Glaubens, die historisch erinnert werden: historische Nächte, die den Glauben, das Verhältnis mit unserm Gott begründen.

In lesbischem und – bei uns aus historischem Grund noch mehr – schwulem Kreis kann auf Momente zurückgegriffen werden, die zur Bedingung der Möglichkeit lesbischen oder schwulen Lebens zählen: das Ende des Dritten Reichs mit dem Ende der Lager etwa (aber die Befreiung ist nicht endgültig gewesen), die späte Entschärfung des Strafrechtsparagrafen 175 (bis zu seiner noch späteren Abschaffung), für manche der Aufbruch, der sich mit Stonewall verbindet. Danach ist manches nicht mehr wie vorher – auch wenn es sich vielleicht erst lange später herausstellt. Hier ist wirklich Licht in ein Dunkel getreten.

> »Dies ist die Nacht, in der sich die Tore öffneten und unsere Mütter und Väter die Lager und Gefängnisse verlassen konnten.
> Dies ist die Nacht, in der Abgeordnete und Parlamente Mut bewiesen und der Gerechtigkeit folgten.«

Das lässt sich singen, den anderen Nächten hinzufügen. Das kann verstanden werden als die notwendige Entwicklung einer Geschichte, die uns leben lässt, fromm interpretiert als eine Weiterführung des göttlichen Heilswerkes.

III

Das wäre allerdings eine Weiterführung, die die Väter und Mütter der Kirche nicht eingeplant haben, die sie vielleicht sogar als moralischen Verfall ansehen. Eine Geschichte, die uns als Lesben und Schwule betrifft, Vergewisserungen, die in das Osterlob einer lesbischen oder schwulen Gemeinde gehören, in der großen, allgemeinen Kirche eher nicht verstanden, gar abgelehnt würden. Sondergut einer Diasporagemeinde mit einer besonderen Geschichte.

Zwar verbietet heute sogar die Lehre der katholischen Kirche, der ich angehöre, die »ungerechte Zurücksetzung« von Lesben und Schwulen (Katholischer Katechismus 2358) – eine gerechte Zurücksetzung dagegen wird nicht abgelehnt. Und wo überall ein Gesetzgeber sich aufmacht, Lesben und Schwule wirklich anzuerkennen, ihnen beispielsweise die Möglichkeit gibt, ihre Partnerschaft gesetzlich anerkennen zu lassen, klettert die katholische Kirche (die orthodoxen Kirchen sogar noch früher, die Kirchen der Reformation uneinheitlich) auf die Barrikaden und verkündet den Untergang der Kultur und des Staates.

»Homosexuelle Handlungen« sind nach dieser Lehre in sich nicht in Ordnung und »in keinem Fall zu billigen« (KK 2357). Auch in ihren eigenen Einrichtungen verfolgt die katholische Kirche entdeckte Homosexuelle und entlässt sie oder hält sie bewusst draußen, auch wenn nicht einmal homosexuelle Handlungen nachgewiesen werden können. Es gibt allerdings wohltuende Ausnahmen, die Regel sind sie nicht.

IV

Wenn die lesbische und schwule Gemeinde das österliche Lob des Lichtes im Dunkel singt, sollte sie das nicht vergessen: Viel Dunkel rührt her aus diesem Licht, eine lange, schreckliche Nacht für viele speist sich aus dem Bekenntnis zu dieser Kerze, die für den auferstandenen Christus steht.

Unzüchtige, die es bleiben – und das sind auch die Knabenschänder und Lustknaben der Antike –, erben das Reich Gottes nicht (1 Kor 6,9.10), mit ihnen soll die Gemeinde auch keine Gemeinschaft haben (1 Kor 5,9-13). Gegen unser Coming out hat keine Taufe geholfen (1 Kor 6,11), wir mussten diesen Weg als Weg zum Leben gehen ohne den Beistand unseres Kinderglaubens.

Loben wir den falschen Gott? Wie können wir den preisen, von dem es heißt, dass er uns »in schändliche Leidenschaften dahingegeben hat« und ausgeliefert seinem Zorn (Röm 1,18-32)? Soll der uns lieben, dem gleichgeschlechtliches Leben ein Gräuel ist?

In dieser Nacht, in der wir von unserer Hoffnung ausführlich und feierlich wie nie Rechenschaft geben, können wir darüber am wenigsten hinweggehen.

V

Freundschaft beruht auf Gegenseitigkeit. Und in dieser Freundschaft müssen wir Gott helfen, das Paradox zu erkennen, in das er/sie uns hineingestellt hat.

Das Wachsen in der Liebesfähigkeit verlangt das Erkennen unserer gleichgeschlechtlichen Zuneigungen und Begabungen, verlangt Ehrlichkeit und Öffnung, Mut und Klugheit gegenüber den Normierungsbestrebungen und Strafmechanismen der Gesellschaft. Das schließt die Kirche und ihre Verkündigung ein. Und das schließt die Verdrängung, die Selbstabstoßung, die grundsätzliche Ablehnung geschlechtlicher Konkretisierung aus, auch wenn das von uns verlangt wird.

Wie jeder Freundin, jedem Freund müssen wir sozusagen Gott aus gerechtem Grund widersprechen, ihr die Chance geben, unsere Argumente zu hören, unser Leben zu sehen und zu achten, das Unheil zu erkennen, das diese Verse der Heiligen Schrift angerichtet haben, und einen neuen Segen auszusprechen.[1]

So wie Jakob mit dem Engel kämpfte, dass er ihn segne, so dürfen wir nicht lockerlassen, bis diese Nacht ein Ende hat und wir den Segen und unseren gerechten Anteil erhalten. In der erzählenden und rekapitulierenden Sprache des Exsultet kann das heißen (und so hören wir es seit einer Reihe von Jahren):

> »O unfassbare Liebe des Vaters, du hast uns dein Gebot gegeben, dass wir es halten und damit bezeugen, dass du es bist, der uns befreit und unser Heil will.
> Dass es dir ein Gräuel sei, wenn Freunde einander erkennen, hast du gesagt. Du aber hast in uns das Feuer der Freundschaft entfacht und das Licht der Wahrhaftigkeit entzündet. Den Mut zum Leben hast du uns geschenkt im Sohn in dir, den du dem Tod entrissen hast.
> So schaue du auf uns, lass dich anstecken von unserer Freundschaft und unserem Mut, übersieh unsere Schwachheit und unsere Ausflüchte, unser Versagen und unser Irren, freue dich mit uns, mit unseren Freundschaften.«

Die Liebe Gottes, die diesen Widerspruch nicht ertrüge, wäre keine Liebe. Die lesbische und schwule Gemeinde, zumindest in der römisch-katholischen Tradition, kann Gott das schlecht ersparen. Sie muss in dieser Nacht von ihrer ganzen Hoffnung wahrhaftig Zeugnis ablegen.

Georg Trettin ist katholischer Theologe. Korrespondenzadresse: Georg Trettin, Kölner Str. 12, D-60327 Frankfurt; E-Mail: georg@entry-eintritt.de

1 Elizabeth Stuart fragt, ob lesbische und schwule Beziehungen das Zeichen der Kirche tragen können, und stellt fest: »Niemand tauft sich selbst.« Eine Antwort auf ihre Frage gibt sie an dieser Stelle nicht. Sexuality: The View from the Font (the Body and the Ecclesial Self), in: Theology & Sexuality 11 (September 1999), 9-20; hier S. 20; deutsch: Sexualität aus dem Blickwinkel der Taufe, in: WeSTh 7/3 (Oktober 2000), 187-199; hier S. 199

Martin Hüttinger

Heilig, Queers, sollt ihr sein

Überlegungen zu einer wechselvollen Geschichte der Preces im Tagzeitengebet der Kirche

GOTTESDIENSTLICHES Handeln und liturgisches Feiern von Schwulen und für Schwule in unseren Kirchen – gab es solche rituellen Elemente und gibt es diese immer noch? Mit Sicherheit, wenn man nur einmal das Tagzeiten- bzw. Chorgebet als geistliche Invention vornehmlich gleichgeschlechtlicher Konvente und Kommunitäten durch die Jahrhunderte hindurch als Beleg anführt. Laudes und Vesper als ›Angelpunkte‹ des christlichen Alltags nehmen eo ipso Rücksicht auf den Arbeits- und Lebensrhythmus der Menschen. Ein Kernstück dieser Stundenliturgie stellen die Fürbitten, liturgiewissenschaftlich ›Preces‹ genannt, dar. Sie ermöglichen in besonderer Weise für den (auch schwulen) Christen die »volle, bewusste und tätige Teilnahme«.[1] Fürbitten korrespondieren, so diese Authentizität beanspruchen wollen, immer mit den Lebensvollzügen und -bezügen der Betenden. Das Streben nach dem ›Heilig-sollt-ihr-sein‹, als Grundzug einer tragfähigen christlich-schwulen Spiritualität,[2] kommt in den Preces eines jeden Tages zum Ausdruck. Insofern sind Fürbitten Indikatoren für die religiös-theologische Kompetenz des Betenden, Indikatoren für die Auseinandersetzung mit der eigenen (schwulen) Identität, Indikatoren für sensibilisiertes und reflektiertes Glaubensleben, Indikatoren für die Beziehungskompetenz und -potenz der Betenden, Indikatoren für eine prozessuale Beziehungsarbeit des Christen im Verein mit den Mitglaubenden/-liebenden und Christus/Gott, Dokumentationen des Zusammenspiels von individueller und gemeinsamer Suche, Indizien für reale Kommunikation und christlich verstandene Prosozialität, Indizien für religiös-kirchliche Sozialisation und Visionen einer prospektiven Lebensführung und -planung. Hinzu kommt eine dem christlich-schwulen Betenden

1 SC 14 (= Sacrosanctum Concilium: Liturgiekonstitution des Vatikanum II). In: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg u.a. ^{23}1991, 57.

2 Empfehlenswert dazu die Monographie von B. McNeil, Heilig sollt ihr sein. Grundzüge einer tragfähigen Spiritualität für heute, Langwaden 2000.

habituell generierte Entschiedenheit für Riten, so der bewussten Feier der horae canonicae, der kirchlichen Tagzeiten. In einem historiographischen Durchgang soll das Auf und Ab der Preces im Stundengebet fokussiert werden, jedoch im Konnex mit Reflexionen und Überlegungen zur christlichen Fürbittenpraxis auch schwuler (Kirchen-)Männer im Rahmen der ›liturgia horarum‹. Auch diese Liturgie, sowie ihre Fürbitten, ist sichtbare existenzielle Wirklichkeit der Kirche und bezeugt christlich-schwules Dasein vor und für den Herrn Jesus Christus.

1. Verarmung und Monopolisierung des gottesdienstlichen Lebens

Vor nunmehr 30 Jahren, mit der Publikation der Liturgia Horarum am 11. April 1971, ist »ein euchologisches Erbstück wieder zu Ehren gekommen«[3]: die Preces im Tagzeitengebet der Kirche. Sowohl die »Bitten« (invocationes) in den Laudes als auch die »Fürbitten« (intercessiones) in der Vesper[4] sind nach dem Wortlaut der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums »durch die Ungunst der Zeit«[5] de facto nicht völlig verloren gegangen, jedoch rudimentär als »preces feriales«[6] tradiert worden. Der Versuch, schlaglichtartig die wechselvolle Geschichte der Preces in der Feier des Stundengebets zu durchleuchten, entspricht dem Wunsch des Konzils: »Einiges dagegen, was durch die Ungunst der Zeit verloren gegangen ist, soll, soweit es angebracht oder nötig erscheint, nach der altehrwürdigen Norm der Väter wieder hergestellt werden.«[7] Gerade das liturgische Element des Fürbittgebets, in dem der jeweils Einzelne in besonders intensiver und dichter Weise seine Existenz und Individualität mit all den Freuden und Sorgen zur Sprache bringen konnte und heute wieder vermag, erfuhr eine Historie des Versagens, der Negierung, der Eliminierung und des Vergessens. Was aber nicht im Tagzeitengebet – eine parallele Entwicklung kennt die lateinische Missa im römischen Ritus des Tridentinums – zur Sprache kommen kann, weil nicht vorgesehen, lässt sich infolgedessen auch nicht wahrnehmen. Wer in einer dergestaltigen Liturgieform jedoch nicht wahrgenommen wird, pflegt im günstigsten Fall diese Gottesdienstform nur traditionell-formal fort, im wahrscheinlicheren Fall verabschiedet

3 J. Baumgartner, Die Preces in Laudes und Vesper. Ein zurückgewonnenes Element christlichen Gebetsgutes. In: M. Klöckener/H. Rennings (Hg.), Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe, Freiburg i.Br. 1989, 368.

4 Vgl. AES 180 f. (= Allgemeine Einführung in das Stundenbuch). In: Die Feier des Stundengebetes. Stundenbuch. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Hg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen, Lüttich, Metz und Straßburg, Einsiedeln u.a. 1978, I: Advent und Weihnachtszeit.

5 SC 50 (= Sacrosanctum Concilium: Liturgiekonstitution des Vaticanum II). In: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg u.a. ^{23}1991, 68.

6 J. Baumgartner, Die Preces in Laudes und Vesper, 368.

7 SC 50.

er sich stillschweigend davon. Nicht nur der schwule Christ (aber auch dieser) vermochte sich kaum noch in der offiziellen Liturgie zu verorten. Eine Verarmung an Gottesdienstformen, man denke an die vielfältigen Andachtsformen als sekundäre Ableger der originären Stundenliturgie – abwertend als »Paraliturgie«[8] und »exercitia pietatis« bzw. »exercitia extraliturgica«[9] definiert, und eine Messinflation ohnegleichen, terminologisch als »Klerus-Liturgie« und »actiones liturgicae«[10] gewürdigt, setzte als Konsequenz dieser Entwicklung ein. Dabei wären gerade diese Formen des liturgischen Handelns und Feierns für Schwule, denen in der katholischen Kirche nach wie vor ein Priester als Vorsteher ihrer Queer-Gottesdienste vorenthalten wird (wenige rühmliche Ausnahmen wie beispielsweise Münster und Stuttgart relativieren diese Aussage nur wenig), echte Alternativen für ihr geistlich-spirituelles Leben und sind es auch im Hinblick auf die vielen gleichgeschlechtlichen Ordensinstitute und schwulen Priester, welche primär das Tagzeitengebet feiern.

Die historische Skizze wird uns zeigen, dass mindestens seit dem vierten Jahrhundert Fürbitten für die einzelnen Stände und Anliegen zum täglichen Morgen- und Abendlob der Kirche gehörten, dass diese Preces ein lebendiges Element im Blick auf aktuelle Bedürfnisse und Anlässe waren und eine aktive Beteiligung der Gemeinde am Tagzeitengebet ermöglichten, dann aber jene volkstümliche Tradition der Fürbitten in den beiden Haupthoren im Laufe der Zeit verkümmerten.[11] Fortan lebte die alte Litania ad Laudes et Vesperas in den Preces feriales weiter, die im Römischen Brevier an Tagen mit dezidiertem Bußcharakter für diese beiden Horen vorgesehen waren, allerdings in einer wenig zufriedenstellenden Gestalt.[12] Faktoren für diese Fehlentwicklung waren zum einen die Verwendung der gallikanischen Capitella de psalmis, welche den Fürbittcharakter verdunkelten, zum anderen die Umwertung der Preces als Bußelement, was zur äußerst seltenen Gebetspraxis im Brevier führte.[13] Man muss es geradezu als eine Tragik bezeichnen, dass auf diesem Weg der römischen Liturgie im Tagzeitengebet entscheidende Ansatzpunkte für das Einbeziehen der Gemeinde und für die actuosa participatio des Volkes verloren gegangen sind.

8 Dieser Terminus ist abwertend und undeutlich; er geht vermutlich auf Joseph Göttler (1874-1935), den langjährigen Herausgeber der »Katechetischen Blätter« zurück. Vgl. A. Bang-Kaup, Paraliturgie. In: LThK VIII, 78 f.

9 AAS 47 (= Acta Apostolicae Sedis), Rom 1955, 838-841; bes. 838. Vgl. Dt. Fassung. In: Die Feier der Heiligen Woche. Hg. v. J. Wagner/B. Fischer, Trier 1956, 9-14; bes. 11.

10 AAS 47 (1955) 842-847; bes. 847 und AAS 50 (1958) 630-663; bes. 632. Vgl. Dt. Fassung. In: Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes. Hg. v. H.B. Meyer/R. Pacik, Regensburg 1981, 80-124; bes. 81.

11 Vgl. B. Fischer, Die Anliegen des Volkes im kirchlichen Stundengebet. In: J.A. Jungmann (Hg.), Brevierstudien, Trier 1956, 57-70; hier: 58. Vgl. J. Baumgartner, Die Preces in Laudes und Vesper, 374.

12 Vgl. B. Fischer, Die Anliegen des Volkes im kirchlichen Stundengebet, 62.

13 Vgl. ebd. 62 f.

2. Lob und Bitte in jüdisch-christlichem Beten

Ein Charakteristikum des christlichen Tagzeitengebets, die Verbindung von Anamnese (Lobpreis bzw. dankbares Sich-erinnern an die Heilstaten Gottes in der Geschichte sowie im eigenen Leben) und Epiklese (Bitte und Fürbitte), hat sein Vorbild in jüdischer Gebetstradition.[14] Dort pflegt man gemäß synagogaler Praxis sowohl das Bekenntnis als auch das Gebet.[15] Beim Bekenntnis handelt es sich um das Sch^{e}ma Israel, das »Höre, Israel!« Darin werden die Schriftstellen Dtn 6,4-9; 11,13-21 und Num 15,37-41 rezitiert. Die Lobpreisungen klingen im Sch^{e}ma stets in Flehrufe aus. Ähnliches geschieht im sogenannten Gebet, Sch^{e}mone Esre oder Achtzehngebet, einem Preislied auf Jahwe, das aus 18 Gliedern besteht und auch in der Tempelliturgie üblich war.[16] Im Gebet (Tephilla), das dreimal täglich gesprochen wird, lösen hymnische Elemente (1-3), Bitten (4-16) und Danksagung bzw. Lobpreisung (17-18) einander ab. Da das Achtzehngebet eine Fülle beeindruckender epikletischer und anamnetischer Momente enthält, die wir als schwule Christen im Tagzeitengebet in einer angemessenen Auswahl genauso sprechen und akklamieren könnten, seien diese hier zitiert:[17]

»Herr! Öffne meine Lippen, dass mein Mund dein Lob verkünde!

1. Gelobt seist du, Herr, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, großer, allmächtiger Gott, höchster Gott, der liebevolle Gnade erweist, Schöpfer des Alls, der der Frömmigkeit der Väter gedenkt und ihren Kindeskindern den Erlöser bringt, um seines Namens willen in Liebe. König, Helfer, Retter und Schild! Gelobt seist du, Herr, Schild Abrahams.

2. Du bist mächtig in Ewigkeit, Herr. Du belebst die Toten, du bist reich an Hilfe. Du erhältst alles Lebende in Liebe, belebst die Toten mit großer Barmherzigkeit. Du stützt die Fallenden, heilst die Kranken und befreist die Gefesselten. Du gewährst deine Treue denen, die im Staube schlummern. Wer ist wie du, der Allmacht Herr? Wer ist dir gleich, ein König, der tötet und belebt und das Heil erblühen lässt? Getreu bist du, die Toten wieder zu beleben. Gelobt seist du, Herr, der die Toten belebt.

3. Du bist heilig und dein Name ist heilig. Die zur Heilung Berufenen preisen dich Tag für Tag. Gelobt seist du, Herr, der heilige Gott.

4. Du begnadest den Menschen mit Erkenntnis und lehrst den Sterblichen Einsicht. Begnade uns mit Erkenntnis, Einsicht und Verstand von dir. Gelobt seist du, Herr, der mit Erkenntnis begnadet.

5. Führe uns zurück, unser Vater, zu deiner Tora. Bring uns näher, unser König, deinem Dienst. Lass uns bußfertig zu dir zurückkehren. Gelobt seist du, Herr, dem Umkehr wohlgefällig ist.

6. Vergib uns, unser Vater, dass wir gefehlt, verzeih uns, unser König, dass wir abgefallen, denn du vergibst und verzeihst. Gelobt seist du, Herr, der gnädig immer wieder verzeiht.

14 Vgl. A. Adam, Grundriss Liturgie, Freiburg u.a. ^{5}1992, 242.
15 Vgl. J. Pascher, Das Stundengebet der römischen Kirche, München 1954, 18.
16 Vgl. J. Pascher, Das Stundengebet der römischen Kirche, 18.
17 P. Landesmann, Die Juden und ihr Glaube. Eine Gemeinschaft im Zeichen der Tora, München 1987, 84-89.

7. Sieh unsere Not und führe unseren Streit und erlöse uns bald um deines Namens willen, denn du bist ein machtvoller Erlöser. Gelobt seist du, Herr, der Israel erlöst.
8. Heile uns, Herr, dann sind wir geheilt, hilf uns, dann ist uns geholfen, denn unser Ruhm bist du. Bring allen unseren Schmerzen volle Genesung, denn ein wahrhaft heilender, erbarmungsvoller König bist du, o Gott. Gelobt seist du, Herr, der die Kranken seines Volkes Israel heilt.
9. Segne uns, Herr, unser Gott, dieses Jahr und die Fülle seines Ertrags zum Guten. Gib Segen für die Flur, sättige uns mit deinem Gut und segne unser Jahr wie die guten Jahre. Gelobt seist du, Herr, der die Jahre segnet.
10. Stoße in die Posaune zu unserer Befreiung und erhebe das Panier, unsere Verbannten zu sammeln. Sammle uns alle von den vier Enden der Erde. Gelobt seist du, Herr, der die Verbannten seines Volkes Israel sammelt.
11. Bring zurück unsere Richter wie vordem und unsere Ratgeber wie einst. Wende ab von uns Seufzen und Klage und regiere über uns, du allein, Herr, in Gnade und Erbarmen, und rechtfertige uns im Gericht. Gelobt seist du, Herr, der Gerechtigkeit und Recht liebt.
12. Den Lästerern sei keine Hoffnung, und alle Übeltäter mögen im Augenblick untergehen. Mögen sie alle rasch vertilgt werden, und die Frevler entwurzele schnell, zerschmettere sie, wirf sie nieder, demütige sie, bald in unseren Tagen. Gelobt seist du, Herr, der die Feinde zerbricht und die Frevler demütigt.
13. Über die Gerechten und über die Frommen, über die Ältesten deines Volkes Israel, über den Rest der Gelehrten, über die frommen Fremden und über uns selbst rege sich dein Erbarmen, Herr, unser Gott. Gib guten Lohn allen, die auf deinen Namen in Wahrheit vertrauen. Gib unseren Anteil mit ihrem zusammen, damit wir nie zuschanden werden, denn auf dich vertrauen wir. Gelobt seist du, Herr, Stütze und Zuversicht der Gerechten.
14. Nach Jerusalem, deiner Stadt, kehre zurück in Erbarmen. Wohne in ihrer Mitte, wie du versprochen. Baue sie auf, bald in unseren Tagen, als ewigen Bau. Den Thron Davids richte bald auf in ihrer Mitte. Gelobt seist du, Herr, der Jerusalem erbaut.
15. Den Spross Davids, deines Dieners, lass bald sprossen, und erhebe seine Kraft mit deinem Heil, denn auf dich hoffen wir jeden Tag. Gelobt seist du, Herr, der die Kraft des Heils emporsprießen lässt.
16. Höre unsere Stimme, Herr, unser Gott, schone uns und erbarme dich über uns. Empfange mit Gefallen und Erbarmen unser Gebet, denn Gebete und Bitten erhörst du, Gott. Weise uns nicht leer von dir hinweg, unser König. Denn du erhörst das Gebet deines Volkes Israel in Erbarmen. Gelobt seist du, Herr, der das Gebet erhört.
17. Hab Wohlgefallen, Herr, unser Gott, an deinem Volk Israel und an ihrem Gebet. Bring den Dienst zurück in das Heiligtum deines Hauses, und die Opfer Israels und ihr Gebet nimm in Liebe und Wohlgefallen auf, und zu ständigem Wohlgefallen sei der Dienst deines Volkes Israel. Und mögen unsere Augen es sehen, wenn du nach Zion in Erbarmen zurückkehrst. Gelobt seist du, Herr, der seine Gegenwart nach Zion zurückbringt.
18. Dankend bekennen wir uns zu dir, der du der Herr, unser Gott und der Gott unserer Väter bist in Zeit und Ewigkeit. Fels unseres Lebens, Schild unseres Heils bist du von Geschlecht zu Geschlecht. Dankbar bekennen wir uns zu dir und künden deinen Ruhm für unser Leben, das in deine Hände gegeben, und unsere Seelen, die dir anvertraut, und deine Wunder, die täglich uns zuteil werden, und deine Wundertaten und Wohltaten zu jeder Zeit, abends, morgens und mitttags.

Allgütiger, dein Erbarmen ist nie zu Ende. Allbarmherziger, deine Güte hört nie auf. Von jeher hoffen wir auf dich. Für all dies sei dein Name, unser König, stets gepriesen und erhoben in Zeit und Ewigkeit. Alles, was da lebt, bekenne sich dankbar zu dir und lobpreise aufrichtig deinen Namen. Allmächtiger, der du unser Heil und unsere Hilfe bist. Gelobt seist du, Herr. Allgütiger ist dein Name und schön ist es, uns in Dankbarkeit zu dir zu bekennen.

19. Gib Frieden, Glück und Segen, Gnade, Liebe und Erbarmen uns und ganz Israel, deinem Volke. Unser Vater, segne uns allesamt im Licht deines Angesichts. Denn im Licht deines Angesichts gabst du uns, Herr, unser Gott, die Tora des Lebens, die Liebe zur Güte, Gerechtigkeit und Segen, Erbarmen, Leben und Frieden. Möge es gut sein in deinen Augen, dein Volk Israel zu segnen mit deinem Frieden, zu jeder Zeit und zu jeder Stunde. Gelobt seist du, Herr, der sein Volk Israel mit Frieden segnet.

Es seien zum Wohlgefallen die Worte meines Mundes und das Sinnen meines Herzens vor dir, Herr, mein Fels und mein Erlöser.«

Einige interessante liturgiewissenschaftliche Aspekte werden an diesem Gebet transparent: Anamnese und Epiklese im Verbund erweisen sich als konstitutiv für jüdisches Beten. Der Umfang des Bittgebetes und die poetische sowie stilistisch hochkarätige Sprache machen einen eigens dafür vorgesehenen liturgischen Funktionsort wahrscheinlich. Dem Gebet des Volkes, der Laien, wird ein großer zeitlicher Korridor in der Liturgie zugemessen. Fülle und Dichte der Fürbitten dokumentieren einen hohen Stellenwert in der gottesdienstlichen Feier. Es handelt sich nicht um ein freundlich zugestandenes ›Sandwich-aggreement‹, vergleichbar mit dem dürftig zugeschnittenen Rahmen der Preces zwischen Benedictus bzw. Magnificat und dem Pater noster in der römischen Stundenliturgie, sondern um eine eigenständige liturgische Größe innerhalb eines Tagzeitengebets. Die gottesdienstlich versammelte Gemeinde beteiligt sich dabei durch Gebetsstille, Akklamationen und Fortführung einer angestimmten Formel am Bekenntnis (Sch^{e}ma) wie am Gebet (Tephilla): »Die Bitten, die übrigens nicht ein für allemal fertig vorlagen, sondern im Laufe der Zeit die den jeweiligen Erfordernissen entsprechenden Veränderungen erfuhren, bezogen sich auf die verschiedensten materiellen und geistigen Bedürfnisse der israelitischen Volksgenossen und anderer Menschen.«[18] Umstritten bleibt eine unmittelbare Ableitung der Herkunft der christlichen Oratio universalis aus der vorgestellten jüdischen Tradition.[19] Gleichermaßen begründet 1 Tim 2,1-2 weniger die Existenz von Fürbitten als vielmehr das Umfassende christlichen Betens, das auf die Universalität des Heils abzielt: »Vor allem fordere ich zu Bitten und Gebeten, zu Fürbitte und Danksagung auf, und zwar für alle Menschen, für die Herrscher und für alle, die Macht ausüben, damit wir in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört und ruhig leben können.« Erst frühkirchliche Zeugnisse geben Anhaltspunkte für die Preces.

18 J. Baumgartner, Die Preces in Laudes und Vesper, 369.

19 Vgl. P. Clerck, La »priere universelle« dans les liturgies latines anciennes. Temoignages patristiques et textes liturgiques, Münster 1977 (LQF 62), 3 f.

3. Preces im Tagzeitengebet – östliche Praxis

Das Stundengebet bildet die Synthese von Lob- und Bittgebet.[20] Dies belegen liturgische Traditionen verschiedener Kirchen, wo wir Lobpreis und Fürbittgebet nebeneinander finden. Ein anschauliches Bild bietet uns die gallische Pilgerin Egeria (Aetheria), deren Wallfahrt nach Jerusalem zwischen 384 und 387 datiert wird: Bei Tagesanbruch pflegt man dort die Morgenpsalmen zu singen. Anschließend betet der Bischof im Beisein seines Klerus ein Gebet für das gesamte Volk, worin er die Namen all jener ausdrücklich nennt, die er Gott anempfehlen will. Dem Schluss der Gebetsstunde geht der Segen für die Katechumenen voraus. Mit einem Gebet und Segen der anwesenden Gläubigen beschließt der Bischof die Hore.[21] Die Abhandlung über die Vesperfürbitten nimmt bei Egeria einen größeren Raum ein. Auf den Lichtritus (Lucernarium), das angezündete Licht bei Einbruch der Dunkelheit meint symbolisch Christus,[22] auf Hymnen und Antiphonen (psalmi lucernares) folgt die Fürbittenlitanei: »Gewohnheitsgemäß liest einer der Diakone die einzelnen Namen vor. Jedesmal, wenn der Diakon einen Namen nennt, antwortet eine Schar Kinder, die dort stehen, immer wieder: ›Kyrie eleison‹, was unserem ›Herr, erbarme dich‹ entspricht, und ihre Stimmen sind unzählige.«[23] Die festiven Fürbitten des Abendoffiziums bestehen aus mehreren Teilen: sequential reiht sich an das Memento vivorum mit dem Responsum der Kinder ein Gebet des Bischofs für alle und ein gemeinsames Beten von Getauften und Katechumenen. Diese Preces bilden einen sehr beliebten Teil des täglichen Gemeindegebetes, nicht nur deshalb, weil Kinder mit einer eigenen participatio actuosa Erwähnung finden, sondern weil die Bitten universale Anliegen zum Inhalt haben.[24]

20 Vgl. A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948-1975. Zeugnis und Testament. Dt. Ausg. hg. v. J. Wagner, Freiburg u.a. 1988, 588.

21 Egeria, Peregrinatio 24. In: P. Maraval (Hg.), SChr 296 (= Sources chretiennes, Paris), 1982, 236: »Iam autem ubi ceperit lucescere, tunc incipiunt matutinos ymnos dicere. Ecce et supervenit episcopus cum clero et statim ingreditur intro spelunca et de intro cancellos primum dicet orationem pro omnibus; commemorat etiam ipse nomina, quorum vult, sic benedicet cathecuminos. Item dicet orationem et benedicet fideles. Et post hoc exeunte episcopo de intro cancellos omnes ad manum ei accedunt, et ille eos uno et uno benedicet exiens iam, ac sic fit missa iam luce.«

22 Vgl. K.G. Peusquens, Vom stellvertretenden Gebet. In: J. Plöger (Hg.), Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet, Freiburg u.a. 1980, 357.

23 Egeria, Peregrinatio 24. In: P. Maraval (Hg.), SChr 296, 1982, 240: »Unus ex diaconibus facit commemorationem singulorum, sicut solet esse consuetudo. Et diacono dicente singulorum nomina semper pisinni plurimi stant respondentes semper: kyrie eleison, quod dicimus nos: miserere Domine, quorum voces infinitae sunt.«

24 Vgl. K.G. Peusquens, Vom stellvertretenden Gebet, 358.

Einen weiteren Beitrag liefert für Westsyrien Chrysostomus († 407).[25] In einem Kommentar zu 1 Tim 2,1-4 führt er aus: »Was heißt ›an erster Stelle‹? Es heißt ›beim täglichen Gottesdienst‹. Das wissen die Eingeweihten, wie wir täglich beim Morgen- wie beim Abendgottesdienst für die ganze Welt, für die Könige und Obrigkeiten Gebete verrichten.«[26] Alle Getauften werden dazu angehalten, bei Tagesanbruch und am Abend die Kirche aufzusuchen, um Bekenntnisse und Gebete zu sprechen. Den Vorrang genießt dabei vor allem anderen die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, denn in ihrem Kreis zeigt sich »die große Kraft, die im gemeinsamen Gebet eines Volkes liegt, das einmütig fleht.«[27]

Zeugnis davon geben auch die Apostolischen Konstitutionen.[28] Der Diakon wiederholt die in Wortverkündigung und Eucharistiefeier vorgetragene Fürbittenlitanei[29] beim Morgen- und Abendgebet: »Für den Frieden und die Ruhe der Welt wie der Kirchen; für die heilige katholische und apostolische Kirche; für die Ortsgemeinde; für den gesamten Episkopat; für die namentlich genannten Bischöfe; für die Presbyter, Diakone, Vorleser und Sänger; für die Jungfrauen, Witwen und Waisen; für die Verheirateten und Eltern; für alle in Enthaltsamkeit und Gottesfurcht Lebenden; für jene, die in der Kirche Gaben herbeibringen und den Armen Almosen spenden; für die Neugetauften, die Kranken, die Schifffahrenden und Reisenden; für die Arbeiter in den Bergwerken, die Verbannten, für die um des Namens des Herrn willen Gefangenen und Gefesselten; für die in harter Sklaverei Geprüften; für unsere Feinde und Hasser; für die, die uns um Christi willen verfolgen; füreinander und für jede christliche Seele.«[30] Auf jede Anrufung akklamiert das Volk mit dem Kyrie eleison.[31] Mit einem Gebet um den Segen für den Tag bzw. für die Nacht sowie der Doxologie schließt der Ortsordinarius die Stundenliturgie ab.[32] Auf unsere Situation der Schwulen gewendet, wäre in einer solchen Fürbittenlitanei mit Sicherheit auch ein Platz für unsere Anliegen, Alltäglichkeiten, Freuden und Ängste. Die Ermöglichung eines eigens dafür vorgesehenen Raums in der Liturgie und die Berücksichtigung aller am Wortgottesdienst Teilnehmenden, ohne das bekannte Verschweigen unliebsamer Minderheiten bzw.

25 Vgl. R. Taft, The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning für Today, Collegeville 1986, 42 ff.
26 Chrysostomus, Hom. 6,1. In: M. Geerard (Hg.), CPG 62 (= Clavis Patrum Graecorum 2, Tournhout), 1974, 530.
27 Chrysostomus, 8. Taufkatechese 17. In: A. Wenger (Hg.), SChr 50, 1957, 256 f. Vgl. Chrysostomus, De prophet. obscuritate 2,5. In: M. Geerard (Hg.), CPG 56, 1974, 182.
28 Vgl. Ap. Konst. 2,59,1-4. In: M. Metzger (Hg.), SChr 320, 1985, 324-327. Vgl. R. Taft, The Liturgy of the Hours, 44-48.
29 Vgl. Ap. Konst. 8,35 ff. In: M. Metzger (Hg.), SChr 336, 1987, 246-251. Vgl. ebd. 8,38 f, 250-255.
30 Ap. Konst. 8,10,1-22. In: M. Metzger (Hg.), SChr 336, 1987, 166-173.
31 Vgl. J.A. Jungmann, Das Kyrie eleison in den Preces. In: Ders., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, Innsbruck 1960, 239-252.
32 Vgl. Ap. Konst. 8,37,2 und 8,38,4. In: M. Metzger (Hg.), SChr 336, 1987, 248 f. 252 f.

Ausgegrenzter, würde von Neuem einen wichtigen Akzent auf die Fürbitten setzen und die Liturgia Horarum zu einem wertvollen Anker im Tagesablauf schwuler Christen machen. Hier aktuiert sich, wie in den Apostolischen Konstitutionen exemplifiziert, Beziehungsarbeit: Die Gemeinde bringt alltägliche Höhepunkte und Gefährdungen, Spannungs- und Hoffnungspotenziale zur Sprache. Sie transzendiert ihre Lebensbeziehungen über die konkrete Lebenswirklichkeit hinaus und verortet sie nicht nur innerweltlich und interpersonell, sondern projeziert (wörtlich: ›wirft sie auf...‹) sie auf den Kyrios und Weltenlenker. Möglich wird dies durch das Versprachlichen in Form von Bitten und Lobpreis im Kult, in der Liturgie. Der Alltag unseres schwulen Lebens wird darin geheiligt; schwule Alltäglichkeit und damit ›ausgesonderte‹ (qadosch) Realität setzt sich in Beziehung zum Göttlichen, zum Heiligen schlechthin.[33]

Das Vesperschema von Lucernarium, Abendpsalm (Ps 140) und Fürbitten lässt sich sowohl in Jerusalem und Antiochien als auch in Ostsyrien und Konstantinopel verifizieren. »Wir haben wahrlich ein reiches Angebot von Gottesdiensten in der 2. Hälfte des 4. Jh. festgestellt. Mit Ausnahme von Ägypten, wo das Bild keine klaren Umrisse zeigt, sehen wir Ende des Jahrhunderts in Palästina, Syrien, Kleinasien und Konstantinopel bereits einen gut organisierten Ablauf von Kathedralgottesdiensten, woran sich die ganze Gemeinde (Bischof, Klerus und Volk) beteiligte. Laudes und Vesper waren die zwei bevorzugten Horen des täglichen Gebets; die Offizien enthielten volkstümliche Elemente wie ausgewählte Psalmen und Cantica. Ihre Auswahl geschah im Hinblick auf die Eignung für die Hore; ausgeführt wurden sie mit dem Volk mittels Responsorien und Antiphonen. Zum Einsatz kamen Licht, Weihrauch und Prozessionen sowie die übliche, beim Volk beliebte Fürbittlitanei.«[34] Die hier verbürgte ›Beliebtheit‹ der Fürbittlitanei beim Volk rekurriert aus ihrer Aktualität und Vitalität. Wer von uns schwulen Christen die Intensität beim Vortrag von Lobpreisungen und Bitten im Gottesdienst erlebt hat, die primär unsere schwule Erlebens-, Liebes- und Erfahrungswelt versprachlichten, und den zutiefst anrührenden Moment der einmütigen Akklamation ›erzittert‹ hat, weiß um die Hilflosigkeit von deskriptiven Vokabeln.

4. Praxis im Westen

Was wir im ausgehenden vierten Jahrhundert für den christlichen Osten am Ende jeden Morgen- und Abendgebets als litaneiartiges Fürbittgebet kennen, an welchem die versammelte Gemeinde auf die genannten Anliegen mit dem Kyrieruf antwortet, gilt in gleicher Weise für das christliche Abendland. Aus dem 12. Jh. wird bezeugt, dass die ambrosianische Liturgie als Relikt des verschollenen Fürbittgebets am Schluss der Morgen- und Abendhore zwölf Kyrierufe enthält.[35]

33 Vgl. B. McNeil, Heilig sollt ihr sein, 38-42.
34 R. Taft, The Liturgy of the Hours, 55.
35 Vgl. J.A. Jungmann, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe I., Wien u.a. ^{5}1962, 432; 438.

Offenbar finden sich die Gläubigen auch beim Kathedraloffizium der Stadt Rom morgens und abends ein, wo in der Vesper auf das lucernarium und das sacrificium verspertinum (Ps 140) die Preces folgen.[36] Altspanische Liturgieformulare aus dem 7./8. Jahrhundert enthalten derartige Bittreihen.[37]

Unter dem Vorsitz des Caesarius von Arles († 542) bestimmt die Synode von Agde (Narbonne, 506) in can. 30, in den Kathedralen sollen täglich Laudes und Vesper mit dem Volk gehalten werden.[38] Die Morgen- und Abendhymnen schließen mit den ›capitella de psalmis‹ ab: Es handelt sich um »litaneiartige Preces (capitella oder capitula), was eine bedeutsame Änderung ankündigt, die sich vom 7. Jh. an in Rom und nördlich der Alpen ausbreiten wird. Es handelt sich um Psalmenversikel, die, ausgewählt und angepasst, die einzelnen Gebetsintentionen begleiten; sie ersetzen den stets gleichen Kyrieruf, dessen Wiederkehr offenbar ermüdend wirkte.«[39] Die zweite Synode von Vaison (Südfrankreich, 529) beschließt für Gallien, die Kyrielitanei in Messe, Laudes und Vesper einzufügen.[40] Mit dieser Entscheidung in can. 3 beruft sich die Versammlung »auf die Sedes Apostolica sowie auf die östliche und italische dulces et nimium salubres consuetudo«.[41]

An dieser Stelle wird signifikant deutlich, dass die vormals lebendige und aus den konkreten Lebensbedingungen bzw. Anlässen der ansässigen Christengemeinde oder einer Kommunität erwachsende Fürbittenreihe bereits erstarrt, verkrustet und in ausformulierter, kanonisierter Form vorliegt. Preces, die ursprünglich aus der landesüblichen Sprache und der jeweiligen Gemeindesituation zu einem euchologischen Moment innerhalb der Stundenliturgie sowie der Messe hervorgegangen waren, sind bereits zu teils unverständlichen Floskeln regrediert, bedingt durch die lateinische Kultsprache und die passive Akklamationsrolle der Gottesdienstteilnehmer. Wie sonst sollte ein einstmals belebendes und höchst identifikatorisches Element für den mitfeiernden Christen ermüdend wirken? Ähnliche ›Ermüdungserscheinungen‹ treten wohl bei vielen Christen und auch Schwulen in der vorherschenden Eucharistiefeier auf, deren Rolle sich beinahe ausschließlich auf ein stark reduziertes Akklamationsritual beschränkt. Ich meine, dass uns bei weitem mehr zusteht, als das von der Amtskirche uns Zugewiesene. Eine Chance besteht zumindestens in der Praxis der Stundenliturgie, in der auch die

36 Vgl. G. Winkler, Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens. In: ALW 16 (= Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg 1974), 53-102; bes. 93.

37 Vgl. K.G. Peusquens, Vom stellvertretenden Gebet, 358.

38 Vgl. J. Pascher, Das Stundengebet der römischen Kirche, 41.

39 J. Baumgartner, Die Preces in Laudes und Vesper, 372. Das demonstriert B. Fischer, Die Anliegen des Volkes im kirchlichen Stundengebet. In: J.A. Jungmann (Hg.), Brevierstudien, Trier 1956, 57-70; hier 61: »Anstatt ›Pro pace et unitate ecclesiae: Kyrie eleison‹ heißt es jetzt: ›Pro pace et unitate ecclesiae: Fiat pax in virtute tua et abundantia in turribus tuis‹.«

40 Vgl. J.A. Jungmann, Missarum Sollemnia, 433.

41 J. Baumgartner, Die Preces in Laudes und Vesper, 372.

dürftig zusammengestellten Preces des römischen Stundenbuchs durch eigene, phantasievollere, konkretere und personalere Lobpreisungen und Fürbitten akzentuiert und vervollständigt werden können.

Benedikt von Nursia (480-547) schreibt die erste detaillierte Ordnung des Stundengebets unter dem Einfluss römischer Bräuche nieder. Als die Langobarden um 580 die Abtei Montecassino zerstören, werden die Mönche von Papst Gelasius II. beim Lateran aufgenommen, wo bald mehrere Klöster entstehen. Den Stundengottesdienst in den Hauptkirchen Roms erfüllen in den nachfolgenden Jahrhunderten die Benediktinerklöster.[42] Benedikt führt im neunten Kapitel zum Thema ›Nachtgottesdienst‹ im Anschluss an die Psalmen an: »Danach folge die auswendig vorzutragende Lesung aus dem Apostel, der Vers und das Bittgebet, die Litanei, das heißt ›Kyrie eleison‹. Und damit beende man die Feier der Nachtwachen.«[43] Jene ›litania‹ oder ›supplicatio litaniae id est Kyrie eleison‹ zum Schluss einer Hore hat ihr Vorbild in der altrömischen Kyrielitanei der sogenannten ›Deprecatio Gelasii‹.[44] Offensichtlich enthält die litania in Laudes und Vesper noch den gesamten Wortlaut entsprechend der deprecatio, während in den übrigen Gebetszeiten lediglich das Kyrie eleison vorgesehen ist.[45] Als Ursprungsort der deprecatio wird Rom vermutet, als Redaktor Papst Gelasius I. (492-496).[46] Da der Text für viele nicht einfach zugänglich ist, sei er hier mit einem eigenen Übersetzungsversuch wiedergegeben:[47]

42 Vgl. J. Pascher, Das Stundengebet der römischen Kirche, 44.

43 Benedikt, Regula c. 9. In: Konstitutionen der Benediktinerkongregation von St. Ottilien. 1. Teil: Erklärungen zur Regel, St. Ottilien 1972, 30. Dazu ebd. c. 12,7; 33: Wie die Morgenfeier gehalten werden soll: »den Lobpreis und die Lobpsalmen, auswendig einen Abschnitt aus der Geheimen Offenbarung und das Responsorium, den ambrosianischen Hymnus, den Vers, den Lobgesang aus dem Evangelium, das Bittgebet, und damit wird geschlossen.« Dazu ebd. c. 13,15; 33: Wie die Morgenfeier an den gewöhnlichen Tagen gehalten werden soll: »Darauf folgen die Lobpsalmen, dann ein auswendig vorzutragender Abschnitt aus dem Apostel, das Responsorium, der ambrosianische Hymnus, der Vers, der Lobgesang aus dem Evangelium, das Bittgebet, und damit wird geschlossen.« Dazu ebd. c. 17,14; 36: Wieviel Psalmen bei diesen Gebetszeiten zu singen sind: »Zur Abendfeier aber bestimme man vier Psalmen mit Antiphonen. Nach diesen Psalmen ist die Lesung vorzutragen, dann das Responsorium, der ambrosianische Hymnus, der Vers, der Lobgesang aus dem Evangelium, das Bittgebet und das Gebet des Herrn als Schlussgebet.«

44 Vgl. J.A. Jungmann, Missarum Sollemnia, 433-435.

45 Vgl. ebd. 435.

46 Vgl. ebd. 433.

47 Der usprünglich lateinische Text findet sich bei: J.A. Jungmann, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe I., Wien u.a. ^{5}1962, 434 f.

»Bittgebet, das auf Beschluss des Papstes Gelasius für die Gesamtkirche zu singen ist.
Alle mögen sprechen: Höre, Herr, und erbarme dich.
Den Vater des eingeborenen Sohnes und den Sohn Gottes, des ungezeugten Erzeugers und Gott, den Hl. Geist lasst uns für alle gläubigen Seelen anrufen - Kyrie eleison.
I. Für die makellose Kirche des lebendigen Gottes; lasst uns beten, dass auf der ganzen Erde die Fülle der Güte Gottes errichtet werde - Kyrie eleison.
II. Für die heiligen Priester des großen Gottes, die Diener des geweihten Altares und für alle Völker, die den wahren Gott verehren, lasst uns Christus, den Herrn anrufen - Kyrie eleison.
III. Für alle, die das Wort der Wahrheit richtig verwalten, bitten wir außerordentlich inständig um die vielfältige Weisheit des göttlichen Wortes - Kyrie eleison.
IV. Für jene, die sich mit Geist und Körper um des Himmelreiches willen kasteien und für das Werk der geistlichen Dinge Mühe ertragen, lasst uns den Geber aller geistlichen Gaben inständig bitten - Kyrie eleison.
V. Für alle frommen Führenden und alle ihre Diener, die Gerechtigkeit und rechtes Urteil schätzen, lasst uns die Macht des Herrn beschwören - Kyrie eleison.
VI. Für angenehmes Klima und günstige Zeiten des Regens und lebendige Lüftchen und für günstigen Verlauf verschiedener Zeiten, lasst uns den Lenker der Welt, den Herrn, bitten - Kyrie eleison.
VII. Für jene, bei denen eine erste Erkenntnis des christlichen Namens begonnen hat, die aber schon die Sehnsucht nach der himmlischen Gnade entzündet hat, lasst uns die Barmherzigkeit des allmächtigen Gottes anrufen - Kyrie eleison.
VIII. Für jene, die die Zerbrechlichkeit menschlicher Schwäche, der Neid geistlicher Nichtsnutzigkeit oder ein anderer Irrtum der Welt umfängt, rufen wir die Barmherzigkeit unseres Erlösers an - Kyrie eleison.
IX. Für jene, welche die Not der Pilgerschaft, die Unterdrückung ungerechter Macht oder die Drangsal der Feindschaft quält, bitten wir den Herrn und Erlöser - Kyrie eleison.
X. Für den jüdischen Irrtum ... oder die, welche durch häretische Verbiegung getäuscht sind oder durch feindlichen Aberglauben verwirrt wurden, lasst uns den Herrn der Wahrheit anrufen - Kyrie eleison.
XI. Für die Handlanger der Frömmigkeit und jene, die den Lasten der Aufgaben mit brüderlicher Liebe zu Hilfe kommen, lasst uns den Herrn des Erbarmens anrufen - Kyrie eleison.
XII. Für alle, die die Hallen dieses heiligen Hauses des Herrn betreten, die mit frommen Herzen und demütigem Sinn zusammengekommen sind, lasst uns den Herrn der Herrlichkeit bitten - Kyrie eleison.
XIII. Für die Reinigung unserer Seelen und Körper und um Nachlass aller Sünden, lasst uns den gütigsten Vater bitten - Kyrie eleison.
XIV. Um Erholung der Glaubenden, besonders der hl. Priester des Herrn, die dieser allumfassenden Kirche vorstehen, lasst uns den Herrn der Geister und den Richter allen Fleisches anrufen - Kyrie eleison.
XV. Totgemachtes Fleisch für die Vergehen und eine lebende Seele für den Glauben - gewähre uns, o Herr, gewähre uns!
XVI. Reine Ehrfurcht und wahre Liebe - gewähre uns, o Herr, gewähre uns!
XVII. Einen annehmbaren Zustand im Leben und ein gutes Ende - gewähre uns, o Herr, gewähre uns!

XVIII. Den Engel des Friedens und den Trost der Heiligen - gewähre uns, o Herr, gewähre uns! Uns selbst und alles, was durch den Herrn hervorgegangen ist und vermehrt wurde, das empfangen wir durch seine Schöpfertat, behalten es durch seine Wacht und überlassen es seiner Barmhezigkeit und dem Urteil der Vorsehung.«

Beeindruckend in ihrer Fülle, trotz vieler antiquierter Formulierungen, demonstrieren diese Preces einen ihnen zugedachten breiten liturgischen Rahmen. Berücksichtigung finden darin ebenso die »Zerbrechlichkeit menschlicher Schwäche«, als auch alle, welche »die Unterdrückung ungerechter Macht oder die Drangsal der Feindschaft quält«, »die die Hallen dieses heiligen Hauses des Herrn betreten«, sowie die Bitte um »einen annehmbaren Zustand im Leben«. Diese und andere Bitten könnten gleichsam von Schwulen im Tagzeitengebet gesprochen werden, die zeitliche Distanz der spätantiken Liturgiesprache überwindend. Trotz des inzwischen dogmatisch wirkenden Ordo der Fürbittlitanei können noch einige lebensweltlich gefärbte Inhalte des Glaubens der betenden Gemeinschaft eruiert werden. Wirklich konkrete Anliegen und Lebenswelterfahrungen finden jedoch keinen Eingang mehr in diese liturgischen Tagzeiten. Formeln erstarren, werden hohl, lösen sich allmählich ab vom lebensgeschichtlichen Kontext einer Gemeinde.

5. Wandel in der Form der Preces

Die von Benedikt angeführte Form der Litania ad Laudes et Vesperas erfährt nördlich der Alpen eine bedeutende Änderung, welche sich nachhaltig auf die römische Praxis auswirkt. Diese geschieht unter irischem Einfluss und wird zuerst in Kolumbans Regel (um 600) bezeugt.[48] Dort beschließt man die drei kleinen Tagzeitengebete »mit dem Zusatz der einfallenden Versikel zunächst für unsere Sünden, dann für das ganze christliche Volk, darauf für die Priester und die übrigen gottgeweihten Rangstufen des heiligen Volkes, hernach für die Almosenspender, alsdann für den Frieden der Könige und schließlich für die Feinde, damit Gott ihnen nicht zur Sünde anrechne, dass sie uns verfolgen und verschleppen, weil sie nicht wissen, was sie tun.«[49] Die Antwort auf die jeweiligen Gebetsintentionen besteht nicht mehr im wiederkehrenden Kyrieruf, da der Sinn dieses Urgebetes aus dem Osten nicht mehr verstanden und das gleichlautende Responsum als monoton empfunden wird.[50] Der Kyrieruf weicht einem ausgewählten, dem betreffenden Anliegen angepasster Psalmenversikel (beispielsweise Ps 24,22): »Pro afflictis et captivis: Kyrie eleison«, wird zu: »Pro afflictis et captivis: Libera eos Deus Israel ex omnibus tribulationibus suis«. Fortan lebt die Litania im Römischen Brevier in den Preces feriales von Laudes und Vesper wei-

48 Vgl. B. Fischer, Die Anliegen des Volkes im kirchlichen Stundengebet, 61.

49 Kolumban, Cum versiculorum augmento intervenientem ..., c. VII. In: G.S.M. Walker (Hg.), Sancti Columbani opera, Dublin 1957, 130. Vgl. E. Dekkers (Hg.), CPL 80 (= Clavis Patrum Latinorum, Steenbrugis), ^{2}1961, 212 C.

50 Vgl. B. Fischer, Die Anliegen des Volkes im kirchlichen Stundengebet, 61.

ter, jedoch in äußerst verkümmertem Zustand. Im Laufe der Zeit fällt durch Nachlässigkeit in der Überlieferung die Hälfte der ursprünglichen Intentionsüberschriften weg, so dass die betreffenden Versikel in ihrer Funktion als Anliegengebet entwertet werden! »So heißt es etwa plötzlich: Sacerdotes tui induant iustiam/Et sancti tui exultent, und kaum jemand erkennt, dass es hier um das alte Anliegen des Gebetes für die Stände der Kirche geht.«[51]

Die Verkümmerung der Litania in den Preces feriales bezieht sich aber auch auf das höchst seltene Vorkommen im Brevier und dies nur im Bereich ausgesprochener Bußzeiten, zuletzt nur mehr an den Bußtagen Mittwoch und Freitag.[52] Zu jener befremdenden Auffassung vom Bußcharakter der Litania kommt es durch ein Missverständnis des fränkischen Liturgikers und Bischofs Amalar von Metz († 850). Seit alter Zeit verrichtet die betende Gemeinde zur signifikanten Unterstreichung des Flehcharakters die Litania kniend. Das Konzil von Nizäa (325) verordnet in can. 20 dazu eine Ausnahme an Ostern und die ganze Pentekoste hindurch, um die Freude über die Auferstehung Christi sichtbar zu machen.[53] Amalar interpretiert dieses Dekret dahingehend, dass in dieser Zeit die sonst kniend gesprochenen Gebete gänzlich ausfallen sollen, obwohl er bei seinem Romaufenthalt 831 von der Praxis der Kyrierufe in der ersten Vesper des Sonntags erfahren hat.[54] Der fränkische Bischof favorisiert indes einen anderen Brauch und gibt damit der gesamten Geschichte der Preces eine unglückliche Wendung: »Sicut genuflexionem amittimus, recolendo resurrectionem nostram, ita et preces flebiles praesentis vitae, quas solemus cum genuflexionibus promere, eis noctibus amittimus.«[55] In der Folgezeit entfallen die genannten preces flebiles auch an österlich empfundenen Heiligenfesten, so dass ausschließlich die Tage mit dezidiertem Bußcharakter für sie reserviert bleiben. Balthasar Fischer merkt dazu an: »Die abendlichen Fürbitten verschwanden nämlich auf Grund dieser Fehlinterpretation aus den Vespern der Sonn- und Festtage, die bekanntlich nach dem gesunden Empfinden der Frühzeit keine Bußelemente ertragen, d.h. aber, sie verschwanden aus dem Gesichtskreis des mitfeiernden Volkes und wurden ein (langsam verkümmerndes) Element des ohne Volk oder privat verrichteten klerikalen Stundengebets.«[56]

51 B. Fischer, Die Anliegen des Volkes im kirchlichen Stundengebet, 61.

52 Vgl. B. Fischer, Art. »Preces«. In: A. Adam/R. Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg i.Br. 1980, 418 f.: »Eine Fehlinterpretation des Bischofs Amalar von Metz († ca. 850), der wegen des dabei vorgeschriebenen Kniens sie als Bußelement betrachtete, führte dazu, dass man sie auf die Wochentage beschränkte (›preces feriales‹), unter Innozenz III. sogar nur noch auf die Werktage der Advents- und Fastenzeit. Die Reform von 1955 sah sie nur noch für die Mittwoche und Freitage des Advents und der Quadragesima sowie der Quatembertage vor.«

53 Vgl. J.A. Jungmann, Das Kyrie eleison in den Preces, 251.

54 Vgl. Amalar, Liber officialis IV,7,28. In: J.M. Hanssens (Hg.), Amalarius Metensis. Opera liturgica omnia. II: Liber officialis, Citta del Vaticano 1948 (= Studi e testi 139), 438.

55 Amalar, Liber officialis IV,7,28 (Hanssens II, 1948), 438.

56 B. Fischer, Die Schluss-Bitten in Laudes und Vesper des neuen Stundengebets. In: LJ 29 (= Liturgisches Jahrbuch, 1979), 17.

6. Verschiedene Formen um 600

Im ersten Teil der Mönchsregel Kolumbans (um 600) unter dem Titel »versiculorum augmentum intervenientium« wird für den Abschluss der kleinen Tagzeitengebete unter Angabe der einzelnen Intentionsüberschriften ausgewählte Psalmverse verwendet,[57] z.B.: »(Oremus) pro fratribus nostris absentibus. R.: Salvos fac servos tuos, Deus meus, sperantes in te.«[58] Hierbei steht die genannte irische Intentionsreihe in unmittelbarer Abhängigkeit zu östlichem Brauch, ganz im Sinne der Vermittlerrolle Irlands zwischen Ost und West.[59] Hinzu kommen die im gallischen Raum verwendeten »Capitella de psalmis«, in denen auch ohne Intentionenangabe nur Psalmverse, aufgeteilt in Versikel und Responsorium, sequential gebetet werden. »Allerdings handelt es sich bei diesen gallikanischen Versikeln am Horenschluss um reines psalmodisches Stoßgebet, das vielleicht nur als Stillgebet der (Mönchs-)Gemeinde in der Pause zwischen dem Oremus und der abschließenden Priesteroration gedacht war.«[60] Den Abschluss der Stundenliturgie mit Psalmenversikeln auszustatten dokumentieren die Synode von Agde (506), die Regula monachorum des Caesarius von Arles (503) und diejenige Aurelians (Bischof von Arles 546-551).[61] Was sich durch den gegenseitigen Einfluss der drei Gebetstypen – der östliche: Anliegenlitanei mit Kyrietropen; der irische: Intentionsangaben mit Akklamationen in Psalmenversen; der gallische: Preces ohne Intentionsangaben mit ausschließlich gebeteten Psalmenversikeln – letztlich herauskristallisiert, ist ein wenig glückliches Gemisch des Horenabschlusses: »(Litania mit) Kyrie-Antworten und Pater-Noster-Abschluss, Litania mit Versikel-Antworten, aber diese Versikel irischen Typs rings umgeben von Versikeln des gallikanischen Typs.«[62]

Diese Form finden wir so schon bei Amalar von Metz († 850) und sie kann sich später im römischen Offizium durchsetzen. Eine bedenkliche Sorglosigkeit in der Überlieferung der alten Intentionsüberschriften führt zum Wegfall einer Reihe von Intentionsangaben. Die Charakterisierung als preces flebiles, die nur an Tagen mit ausgesprochenem Bußcharakter zu beten sind, weist den Weg zur Verarmung des Gemeindegebets. In früheren Jahrhunderten Zentrum der actuosa participatio des Volkes in Laudes und Vesper, sollte nun die Fürbittenlitanei zur dürren Formel erstarren. Mit der Verbreitung der römischen Liturgie in den meisten Ländern des Okzidents wurde auch das römische Stundengebet in der oben dargestellten Fassung übernommen. Im Mittelalter wurde die liturgia horarum bzw. das officium mit einer so umfangreichen Anzahl an Gebeten überfrachtet,

57 Vgl. B. Fischer, Litania ad Laudes et Vesperas. In: LJ 1 (= Liturgisches Jahrbuch, 1951), 57.
58 J.A. Jungmann, Das Kyrie eleison in den Preces, 240.
59 Vgl. B. Fischer, Litania ad Laudes et Vesperas, 57.
60 B. Fischer, Litania ad Laudes et Vesperas, 57.
61 Vgl. J. Baumgartner, Die Preces in Laudes und Vesper, 373.
62 B. Fischer, Litania ad Laudes et Vesperas, 58.

dass es bald zu großem Unbehagen und auch zur Vernachlässigung des Stundengebets kam.[63] Eine Liturgieform, weit weg von den eigentlich Handelnden und Feiernden, hatte sich als Selbstläufer evolviert. Eine wie auch immer wahrnehmbare lebendige Offenheit der Beziehung zwischen Menschen und Gott war in diesem ›Abkulten‹ freilich nicht mehr zu konstatieren. Ebenso wenig konnte man an dieser Gottesdienstform eine koinonia, diakonia, martyria und recht verstandene leiturgia dingfest machen.[64] Identifikationsmuster, eigene christliche Standortbestimmung, aktive Teilnahme, sein Leben in-Beziehung-setzen-zu... – Fehlanzeige!

7. Wertung der Preces als Bußelement

Aus der Retrospektive beurteilt, verlief die Entwicklung der Fürbittenlitanei in Laudes und Vesper unglücklich. Zum einen wurde das Volk auf diese Weise von jeglicher Beteiligung an der Litania ausgeschlossen, und dies gerade an den Sonntags- und Festtagsvespern.[65] Zugleich verschwand bzw. verkümmerte das Fürbittelement in der Messe. Die Oratio universalis am Ende des Wortgottesdienstes wurde aus der offiziellen römischen Liturgie eliminiert.[66] Zum anderen wurde durch den bedauernswerten Verlust der aktiven Beteiligung des Volkes nicht mehr deutlich, dass die Kirche die stellvertretende Beterin für alle Menschen und deren Nöte entsprechend ihrem Auftrag sein sollte. Für den von der Kirche beauftragten Brevierbeter stellte sich die Frage nach dem seelsorglichen Sinn, wenn seine priesterliche Gebetspflicht für die Kranken, Sterbenden, Heranwachsenden und Sünder außerhalb des Tagzeitengebets zu erfüllen blieb. Darüber hinaus wirkten die Preces, die aus heterogenen Teilen gedankenlos zusammengestellt worden sind, erdrückend in ihrer unveränderlichen Form und durch das Fehlen jeden Zusammenhangs mit dem aktuellen bzw. realen Leben. Die Konsequenz daraus: »Ein euchologisches Element, einst von wundersamer Wirkkraft, hatte keinen Reiz mehr.«[67]

63 Vgl. A. Adam, Grundriss Liturgie, Freiburg u.a. ^{5}1992, 244.
64 Vgl. A. Bünker, Queergemeinde: theologische Deutung, Reflexion und Perspektiven. Auf der Suche nach einem pastoralen Schlüsselwort. In: Werkstatt Schwule Theologie, 8. Jg, (Heft 1/2001 Rituale), 4-19.
65 Vgl. B. Fischer, Die Anliegen des Volkes im kirchlichen Stundengebet, 64.
66 Vgl. ebd., 65.
67 A. Bugnini, Preces in Laudes und Vesper. In: Ders., Die Liturgiereform 1948-1975. Zeugnis und Testament. Dt. Ausg. hg. v. J. Wagner, Freiburg u.a. 1988, 589.

8. Vom Leben singen, beten und bitten mit Leidenschaft

Nehmen wir die gottesdienstliche Versammlung, in unserem Kontext eine feiernde Gemeinschaft schwuler Christen (dezidiert ›schwul‹ deshalb, weil es mir schwer fällt, hier für andere Lebensweisen und Identitäten sprechen zu können), als Kommunikationsprozess ernst, also auch Liturgie und damit die fokussierte Feier der Haupthoren und ihrer implizierten Preces als Kommunikationsprozess,[68] können wir uns an einer kommunikativen, beziehungsstiftenden und -setzenden sowie identifikationsreichen Struktur dieser kirchlichen Tagzeiten nicht vorbeimogeln. Die Geschichte der Preces in der Stundenliturgie dokumentiert nachhaltig, wohin das führt. Wo wir indes bei der landauf-landab üblichen Eucharistiefeier in den Pfarrgemeinden angekommen sind, mag jeder für sich selbst entscheiden. Tendenzen eines Verlustes mache ich allenthalben aus. Aus der eigenen Praxis des kirchlichen Tagzeitengebets weiß ich jedoch um die Chancen und spirituellen Potenziale dieser Liturgie für uns schwule Christen und Theologen. Zum einen bedarf es zur mitunter festlichen Feier der Morgen- und Abendhore nicht der Gegenwart eines Amtsträgers, keiner kirchenamtlichen Legitimation, keiner vorgeschriebenen Formeln für die Fürbitten, die von einer sehr persönlichen Note geprägt sind, keiner absolut fixierten Zeit und auch keines unbeheizten Kirchenraums. Zum anderen leitet mich die Freude am Kult und Ritus der christlichen Kirche partizipierend teilhaben zu können, selbst Offiziator und Vorsteher des Stundengottesdienstes zu sein, meine eigene reflektierte theologische und religiöse Kompetenz einbringen zu können, mit meinen Freunden und christlichen ›Mit-Brüdern‹ vom eigenen schwulen Leben singen, beten und mit Leidenschaft bitten zu können, intensive Gemeinschaft zu erleben und etwas von der urchristlichen Zelle, die »in seinem Namen versammelt« ist, nachzuspüren. Im Nachgang durch die Kirchengeschichte wird einmal mehr deutlich, welche Desiderate auszumachen sind und welche Postulate sich daraus ergeben. Die Heiligkeit schwuler Christen als ein Sich-in-Beziehung-Setzen zu Gott und zu den Mitmenschen zeigt sich exemplarisch, neben vielen anderen Gebetsritualen, in Gehalt, Inhalt und Form der Fürbitten bzw. Preces, eingebetet in die Liturgie einer feiernden Gemeinschaft, hier des Tagzeitengebets: »allzeit beten und darin nicht nachlassen« (Lk 18,1) – althergebrachte Tradition und prospektive Vision.

Martin Hüttinger, Dipl. Theol., ist Lehrer im Raum München. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt »Karl Heinrich Ulrichs – entgegenzutreten einer tausendjährigen, vieltausendköpfigen, wuthblickenden Hydra« in WeSTh 4/2001. Korrespondenz über die Herausgeber-/Bestelladresse (siehe Impressum).

68 Vgl. A. Adam, Grundriss Liturgie, 60.

Herausforderung: Schwule Moral

Jahrestagung Schwule Theologie

Mesum, 19. bis 21. Oktober 2001

AUF DER diesjährigen Jahrestagung Schwule Theologie in Mesum wird es um die Herausforderung *»Schwule Moral«* gehen.

Nachdem der Kampf um Moral immer wieder gegen die Schwulen, die vermeintlich Unmoralischen, geführt wurde, möchten wir nicht länger in einer defensiven Verteidigungshaltung die Normen heterosexueller Moral zurückdrängen, sondern nach den Moral-Konstruktionen schwuler Christen fragen. Sind unter uns nicht auch »Moralisten«?

Die drei Leitperspektiven sollen dazu dienen, Bausteine schwuler Moral zu entdecken und zu heben.

- Welche Normen und welche Werte leiten unser Handeln? Auf welche Regeln haben wir uns in Beziehungen kurzer oder dauerhafter Art geeinigt?
- Wie kann mein eigenes Projekt vom »schönen Leben« gelingen? Welche handlungsleitenden Aspekte verbergen sich in der Vielfalt schwuler »Lifestyle«-Entwürfe?
- Ist schwule Moral nur eine Moral des schwulen Lebensbereiches? Gibt es eine politische Dimension schwuler Moral oder bleibt sie im Raum des Privaten oder der sexuellen Intimität?

Kann uns mit Bausteinen schwuler Moral eine theologisch inspirierte Debatte gelingen, die außerhalb des schwul-theologischen Binnenmilieus auch in Kirchen, Gesellschaft und Szene als spezifischer Beitrag wahrgenommen wird?

Nähere Informationen und Anmeldungshinweise folgen in der nächsten Ausgabe der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE!

Offene Werkstatt

Axel Bernd Kunze

Ein neuer Frühling in der katholischen Sexualethik?

Der »Sexualitätsbrief« der Jugendkommission und seine Aussagen zur Homosexualität

IN DER KATHOLISCHEN Sexualethik ist der Gesprächsfaden vielfach gerissen, die Diskrepanz zwischen Wort und Tat auch bei noch so gutwilliger Wahrnehmung kaum noch zu leugnen. Besonders brennend werden diese Fragen in der kirchlichen Jugendbildung und Jugendarbeit. Dieser Umstand hat die Jugendkommission veranlasst, im Herbst 1999 einen Dialogprozess[1] zu starten, der diesen Fragen und Anfragen nicht mehr länger ausweichen will und die festgestellte Sprachlosigkeit überwinden soll.

Inzwischen ist der Prozess an einer Zwischenetappe angekommen, bei der erstmals Bilanz gezogen wurde.[2] Wie zu erwarten, blieb auch das Thema Homosexualität dabei nicht ausgespart, obschon – oder vielleicht gerade weil – diese Fragen innerkirchlich soviel Konfliktstoff bieten.

1 Vgl. Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik. September 1999 (ADBK; 148), hg. v. Sekretariat d. Deutschen Bischofskonferenz, o. O. (Bonn) o. J. (1999).

2 Vgl. S. Gärtner, Zwischenbilanz. Eine Auswertung zum Dialog um den Sexualitätsbrief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz. Mit einem Vorwort von Jugendbischof Franz-Josef Bode (Diskussion – Praxis – Dokumentation; 5), Düsseldorf 2000.

Der folgende Beitrag versucht, eine Bilanz des bisher erreichten Dialogprozesses zu ziehen und die darin liegenden Chancen zu beleuchten. Anlass ist ein Hearing, auf dem im Januar in Mainz Zwischenbilanz gezogen wurde. *»Mainz bleibt Mainz ...?«*, also: »alles beim alten« oder ein »neuer Frühling« in der katholischen Kirche?[3] Vielfach erweckt die katholische Kirche zur Zeit den Eindruck, in einer »Zwischen- oder Wendezeit« zu stehen. Wir werden sehen ...

Die Annäherung an das Thema erfolgt in drei konzentrischen Kreisen: Zunächst wird der eröffnete Gesprächsverlauf in eine umfassendere ekklesiologische und methodologische Perspektive katholischer Lehrverkündigung eingeordnet [Teil I]. Anschließend wird der Prozess des »Sexualitätsbriefes« als ganzer betrachtet [Teil II]. Abschließend wird untersucht, wie das Einzelthema Homosexualität darin zur Sprache gekommen ist [Teil III].

Teil I: Makroperspektive

Konsultationsprozesse in der Sozialverkündigung der Kirche

Eine kleine Revolution!

Vor vier Jahren legten der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und die Deutsche Bischofskonferenz unter dem Titel »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit«[4] ein gemeinsames Wirtschafts- und Sozialwort vor. Diesem war ein 1993 zunächst auf katholischer Seite gestarteter, dann auch von der evangelischen Kirche mitgetragener Konsultationsprozess vorausgegangen.

Für die deutschen Ortskirchen war diese Form der kirchlichen Sozialverkündigung auf der Basis einer breit angelegten innerkirchlichen, ökumenischen wie gesamtgesellschaftlichen Konsultation ein Novum. Lienkamp sprach in seinem Kommentar zum Sozialwort sogar von einer »kleinen Revolution«.[5]

3 Neueste Signale aus Rom nähren hier leider gleichzeitig wieder Skepsis: Vgl. Päpstlicher Rat warnt vor Billigung von »de-facto«-Lebensgemeinschaften, in: HK 55 (2001), 105f. Ein Schreiben des päpstlichen Familienrates befürchtet eine Verschlimmerung der Lage durch die mancherorts beabsichtigte Gleichstellung von Ehe und »homosexuellen Verhältnissen« und warnt vor »demagogischen Zugeständnissen« an einschlägige »pressure groups«. Dies schade dem Gemeinwohl.

4 Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (Gemeinsame Texte; 9), hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland u. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, o.O. (Hannover/Bonn) o.J. (1997).

5 A. Lienkamp/M. Heimbach-Steins, Einleitung, in: M. Heimbach-Steins/A. Lienkamp (Hgg.), Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, eingel. u. komm. v. M. Heimbach-Steins u. A. Lienkamp, unter Mitarbeit v. G. Kruip u. S. Lunte, München 1997, 10–54, hier: 11.

Die Adressaten und Adressatinnen außer- wie innerhalb der Kirchen wurden bei diesem Verfahren nicht nur gebeten, die Positionen der Bischöfe zu diskutieren und nach Möglichkeit nachzuvollziehen, sondern ausdrücklich dazu eingeladen, selbst aktiv zu werden und sich mit eigenen Stellungnahmen (Eingaben) an der Diskussion zu beteiligen, ein bisher nicht gekannter Grad an Partizipation.

Stützen konnte man sich bei diesem Prozess auf Vorbilder in den USA (1984–1986) und in Österreich (1988–1990).[6] Gegenwärtig laufen ähnliche Projekte in Österreich (»Projekt Sozialwort«), der Schweiz (»Welche Zukunft wollen wir?«), der Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs (zur Arbeit mit Konfessionslosen: »Sie sind erreichbar – wir sind brauchbar«) sowie zwischen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und der EKD (zum Verhältnis zwischen Protestantismus und Kultur[7]).

In den Spuren des Konzils ...

Mit der Entscheidung, vor einer lehramtlichen Stellungnahme den Weg eines Konsultationsverfahrens einzuschlagen, haben sich die Kirchen nicht nur als Dialogpartner in der Zivilgesellschaft angeboten: »Die diskursive Auseinandersetzungen [sic!] um Wertorientierungen gehört in den Raum zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit.«[8] Mit diesem Verfahren haben die Kirchen sich zudem auf eine Selbstdefinition als Lerngemeinschaft eingelassen; damit ist die Frage nach dem sich dabei ausdrückenden Selbstvollzug von Kirche eröffnet.

Dabei hat die katholische Kirche (über die ich mich im folgenden allein äußern will) noch wenig Erfahrung mit basisgestützten Verfahren der Interessenartikulation und Meinungsbildung. Nicht nur methodisch betritt die Kirche an dieser Stelle Neuland. Die ekklesiologischen Implikationen, die sich aus dieser neuen Methode ergeben, stellen auf Dauer die Frage, wie die Kirche mit den dort gemachten Erfahrungen in ihrer eigenen institutionellen Praxis umgehen will.[9]

6 Vgl. F. Hengsbach, Der Prozeß ist die Botschaft. Zur Pluralität der Subjekte kirchlicher Soziallehre, in: M. Heimbach-Steins/A. Lienkamp/J. Wiemeyer (Hgg.), Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden, FS F. Furger, Freiburg/Basel/Wien 1995, 69–85, hier: 70–72, sowie J. Kristöfl/A. Riedelsperger, Soziale Gewissensbildung in einer pluralen Gesellschaft – Zur Methode des österreichischen Sozialhirtenbriefes, in: W. Kerber/J. Müller (Hgg.), Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der katholischen Soziallehre in Europa (QD; 136), Freiburg/Basel/Wien 1991, 196–203, und A. Riedelsperger, Soziale Gewissensbildung in öffentlichem Dialog. Zum Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs 1999, in: EB 41 (1995), 125–128.

7 Vgl. Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert (EKD-Texte; 64), hgg. v. Kirchenamt d. EKD u. v. d. Geschäftsstelle d. VEF, o. O. (Hannover/Frankfurt a. M.) o. J. (1999).

8 K. Gabriel, Zur gesellschaftlichen Präsenz der Katholiken, in: W. Thierse (Hg.), Religion ist keine Privatsache, Düsseldorf 2000, 120–132, hier: 129.

9 Vgl. M. Heimbach-Steins, Totgelobt – miesgemacht? Zur Rezeption des Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen, in: StZ 216. Bd. (1998), 158–172, hier: 171.

Die Kirchen haben mit dem Konsultationsprozess neue Maßstäbe in bezug auf Beteiligung, Transparenz und Methodik gesetzt, hinter die sie nur noch um den Preis enttäuschter Erwartungen und schwindender Glaubwürdigkeit werden wieder zurück können.[10] Ein einmal freigesetzter Emanzipationsprozess kann nicht ohne weiteres durch »Denkverbote« und den interessegeleiteten Ruf nach einem »Zurück« wieder abgebrochen werden.

Der Konsultationsprozess als ganzes stellt in seinem Aufbau ein induktives Vorgehen dar, das mit der Dreischrittmethode »Sehen – Urteilen – Handeln« verglichen werden kann. Diese auch als »CAJ-Methode«[11] bezeichnete Form ethischer Urteilsbildung wurde in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts von J. Kardinal Cardijn in der christlichen Jungarbeiterbildung entwickelt.

Der erste Schritt (»Sehen«) besteht darin, den ethischen Herausforderungscharakter der sozialen und politischen Situation wahrzunehmen. Der zweite Schritt (»Urteilen«) setzt sich aus einer sozialwissenschaftlichen und einer biblisch-theologischen Analyse zusammen. Drittens geht es darum (»Handeln«), auf dem Hintergrund der ersten beiden Schritte notwendige Handlungskonsequenzen zu klären. Im Sinne einer Evaluation sollte sich dann wieder eine erneute Bestandsaufnahme der veränderten Situation anschließen.

Dieser Dreischritt lässt sich im Konsultationsprozess – etwas vereinfacht dargestellt – folgendermaßen wiederfinden: Die Einholung und Sichtung der Eingaben ist der Schritt des »Sehens«, hieran schließt sich das »Urteilen« an (im Falle des Sozialwortes mit der Vorlage des lehramtlichen Textes). Schließlich geht es um die konkrete Umsetzung der im Prozess entwickelten Handlungsoptionen.[12] Mit dieser Vorgehensweise wird der Aufruf des Zweiten Vatikanischen Konzils operationalisiert, »nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Lichte des Evangeliums zu deuten.«[13]

Der Konsultationsprozess kann in seiner innerkirchlichen Wirkung als Versuch gewertet werden, den vom Zweiten Vatikanischen Konzil betonten »sensus fidei totius populi«[14] stärker als bisher ernstzunehmen. Denn trotz der vom Konzil erneuerten Ekklesiologie ist es seither nicht oder kaum gelungen, »Mechanismen zur Ausbildung einer öffentlichen Meinung in der Kirche«[15] zu entwickeln. Streckenweise sind in der Frage der kirchlichen Partizipation der Laien sogar Befürchtungen genährt worden, hier werde ein Zurück hinter die konziliare Linie angezielt. Vor diesem Hintergrund ist Exelers inzwischen über zwanzig Jahre alte

10 Vgl. G. Planer-Friedrich, Religiöse Kompetenz. Woran es dem Sozialwort der Kirchen noch mangelt, in: EK 29 (1996), 125f., hier: 126.
11 Christliche Arbeiterjugend.
12 Vgl. M. Heimbach-Steins, Sehen – Urteilen – Handeln. Zur Methodik des Konsultationsprozesses, in: StZ 213. Bd. (1995), 605–614, hier: 610–613.
13 GS 4.
14 Vgl. LG 12.
15 J. Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg/Basel/Wien 1994, 147.

Mahnung immer noch aktuell: »Die Schwierigkeiten, die beim Versuch, den Glaubenssinn der Gläubigen zu berücksichtigen, auftreten, sind jedenfalls kein hinreichender Grund, um den Faktor selbst auszuklammern.«[16]

Mit dem Konsultationsprozess haben sich die deutschen Bischöfe darauf eingelassen, eine neue Form kirchlicher Lehrverkündigung zu etablieren. Die Weiterentwicklung dieser neuen Methode kann helfen, die Wahrnehmung des gemeinsamen »sensus fidelium« zu fördern und die immer noch weit verbreitete »Vorstellung vom geistigen Einbahnverkehr«[17] als Regelfall innerkirchlicher Kommunikation zu überwinden. Im Rückblick auf die Vorbereitung des Sozialwortes wurde damals folgende Bilanz gezogen:

»[D]ie eigentliche Wirkung ging vom Konsultationsprozeß aus, diesem breiten und offenen Diskussionsprozeß, der das Anliegen der Kirchen weit über innerkirchliche Kreise und Sympathisanten hinaus getragen hat. Und gerade dieser Erfolg stellt die Frage, ob die Zeit langer Erklärungen, Denkschriften und Hirtenworte nicht einfach vorbei ist.«[18]

Ein Weg in Neuland?

Die Anfragen gehen aber noch einige Schritte weiter. Der Konsultationsprozess stellte seiner Gestalt nach erst einmal eine Initiative der Kirchenleitungen dar. Dennoch ist heute noch nicht vollends absehbar, in welche Richtung der Impetus der von ihm eröffneten ekklesiologischen Impulse im einzelnen gehen wird. Einige skizzenhafte Denkanstöße sollen dies verdeutlichen:

(1) So ist zu fragen, ob Partizipation an kirchlichem Handeln sich zukünftig weiterhin allein mit dem Verfassen und Einreichen von Eingaben zu vorgefassten Diskussionspapieren wird begnügen können, während das weitere Vorgehen hinter den Türen der Bischofskonferenz oder von ihnen eingesetzten Kommissionen verläuft.[19]

Dies ist auch eine deutliche Anfrage nach der Angemessenheit der überkommenen kirchlichen Strukturen für heutige Ansprüche an innerkirchliche Entscheidungsprozesse, also im Kontext demokratischer und ausdifferenzierter Ge-

16 A. Exeler, Die Bedeutung der theologischen Erwachsenenbildung für Kirche und Gesellschaft, in: F. Henrich/M. Kaiser (Hgg.), Erwachsenenbildung. 25 Jahre Erwachsenenbildung im Spiegel einer Zeitschrift (Beiträge zur Erwachsenenbildung; 1), Düsseldorf 1980, 118–128, hier: 122.

17 Ebd., 119. Exeler denkt hier nicht nur an das kirchliche Amt, das die Gläubigen »von oben herab« belehrt, sondern auch an Theologen und Theologinnen, die ihre Aussagen ohne Rückbindung an die Basis entwickeln.

18 A. Foitzik, Grenzen. Sozialwort nicht mit übertriebenen Erwartungen belasten!, in: HerKorr 52 (1998), 167f., hier: 168.

19 Vgl. R. Mierzwa, Konsultation: Wer soll was tun?, in: Orien. 58 (1994), 261–266, hier: 262.

sellschaften.[20] Eine weitere Verfeinerung derartiger konsultativer Instrumente könnte zudem eine Inkulturation lehramtlicher Aussagen in ortskirchliche und regionale gesellschaftliche Verhältnisse – z. B. angesichts bestehender lokaler »Ungleichzeitigkeiten« – befördern.

(2) Beim Konsultationsverfahren handelte es sich um eine Initiative der Kirchenleitungen, die das ganze Verfahren letztlich verantworten und sich deshalb verständlicherweise auch die Endredaktion vorbehalten haben.

Die von Österreich ausgegangene »Kirchenvolksbewegung« wirft aber weitergehend die Frage auf, ob sich in der Kirche auf lange Sicht – beispielsweise zur Abwehr eines ungerechtfertigten Lehramtsmonopolismus und -integralismus – nicht auch allein von der Basis entwickelte und verantwortete »Instrumente der öffentlichen Meinung« etablieren sollten (oder müssen).[21] Die »Kirchenvolksbegehren« oder die in dessen Anschluss formulierten »Herdenbriefe«[22] – so benannt in ironischer Umkehrung der in der katholischen Kirche üblichen »Hirtenbriefe« – weisen in diese Richtung.

Derartige Instrumente sind aber in der jetzigen Kirchenverfassung nicht vorgesehen: »Im geltenden Kirchenrecht gibt es keine festgelegten Mitbestimmungsrechte der Gläubigen bei der Gesetzgebung in der Kirche.«[23] Den Laien ist lediglich allgemein das praktisch kaum ausgestaltete Recht garantiert, ihre Wünsche zu artikulieren.

(3) Beim Konsultationsverfahren im Vorfeld des ökumenischen Wirtschafts- und Sozialwortes ging es um die Bearbeitung sozialethischer Themenfelder und Fragestellungen. Die Tradition der katholischen Sozialverkündigung kennt für sozialethische Belange eine weniger strenge Normierung ethischer Entscheidungen als im Bereich der individualethisch ausgerichteten Moraltheologie.[24] Letztere scheint kirchenpolitisch und doktrinär oft geradezu ein »Minenfeld« zu sein, wovon nicht zuletzt viele schwule Theologen ein Lied singen können.

20 Vgl. M. Schäfers, Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort der Kirchen. Ergebnis einer »Sozialbewegung von untern«?, in: K. Gabriel/W. Krämer (Hgg.), Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« (Studien zur christlichen Gesellschaftsethik; 1), Münster (Westf.) 1997, 11–24, hier: 24.

21 Vgl. J. Werbick, 147.

22 Vgl. den ersten »Herdenbrief« dieser Art: Liebe, Eros, Sexualität. Herdenbrief an die katholischen Bischöfe Österreichs und den Bischof von Bozen-Brixen. Angeregt und durchgeführt von der Plattform »Wir sind Kirche« (»Kirchenvolks-Begehren«), hg. v. d. Plattform »Wir sind Kirche«, o. O. (Thaur) 1996.

23 K. Lüdicke, Geltendes Recht. Der kirchenrechtliche Sachverhalt bei den Themen des »Kirchenvolks-Begehrens«, in: »Wir sind Kirche«. Das Kirchenvolks-Begehren in der Diskussion, Freiburg i. Brsg. 1995, 62–69, hier: 69.

24 Verdeutlicht sei dies an folgenden zwei Beispielen: In der Frage der Wehrpflicht (von gegenläufigen Tendenzen unter Pius XII., die aber minoritär blieben, einmal abgesehen) werden von der neueren kirchlichen Tradition sowohl die Legitimität eines auf Friedenswahrung und Verteidigung begrenzten Soldatendienstes als auch einer

An dieser Stelle ist die Frage aufgeworfen, ob es denkbar und legitim (vielleicht sogar notwendig) ist, ein Modell – analog zu dem sozialethisch erprobten Konsultationsverfahren – für die individualethische Verkündigung der Kirche zu entwickeln, das in ähnlicher Weise der Bedeutung des gemeinsamen Glaubenssinnes aller Getauften gerecht wird. Gerade im Bereich der Lebensweisen- und Sexualethik ist die breite Diskrepanz zwischen den gelebten Erfahrungen der Gläubigen und den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes besonders sichtbar.

Teil II: Mesoperspektive

Der »Sexualitätsbrief« der Jugendkommission der Bischofskonferenz

Ein Gespräch beginnt

Gerade an dieser Stelle setzt das von der Jugendkommission eröffnete Dialogverfahren an. Das Impulsschreiben bezeichnet sich selbst ausdrücklich nicht als Diskussionspapier, sondern als Brief. Diese Selbstcharakterisierung lässt einen einladenden und individuell werbenden Stil erkennen: *Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik.*[25]

Auch wenn der Begriff »Konsultationsprozess« vermieden wird, der mit dem Projekt des Sozialwortes Eingang in die Lehrverkündigung der katholischen Kirche in Deutschland gefunden hat, so sind Parallelen klar zu erkennen. Der von »Jugendbischof« Franz-Josef Bode unterschriebene Brief verstand sich – wie damals im Konsultationsprozess die »Diskussionsgrundlage«[26] – als Einladung, die Stellungnahme der Bischöfe zu diskutieren und entsprechende Rückmeldungen einzureichen: »Ihr [sic!] Beiträge werden zunächst von Bischof Bode gelesen und dann an die Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz weitergegeben.«[27]

gewissensmäßig motivierten Entscheidung zur Kriegsdienstverweigerung betont. Anders sieht es dagegen beispielsweise in der Frage künstlicher Empfängnisverhütung aus. Hier zeigen sich aktuell sogar Tendenzen, die »Königsteiner Erklärung« der deutschen Bischöfe, in der die Gewissensentscheidung des einzelnen betont wird, wieder in Frage zu stellen.

25 Siehe Anmerkung 1.

26 Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen (Gemeinsame Texte; 3), hg. v. Kirchenamt d. EKD u. v. Sekretariat d. Deutschen Bischofskonferenz, o.O. (Hannover/Bonn) o.J. (1994).

27 Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik, 28 (ADBK-Ausgabe).

Der Fortgang des weiteren Verfahrens wurde allerdings in dieser ersten Publikation nicht weiter offengelegt; eine weitergehende Information erfolgte dann mit dem standardisierten Antwortschreiben an diejenigen, die sich mit einer Eingabe aktiv beteiligten.

Am 25. Januar 2001 – rund anderthalb Jahre nach Beginn des Prozesses – führte die Jugendkommission in der Akademie »Erbacher Hof« in Mainz ein Hearing zu ihrem sog. »Sexualitätsbrief« (so der Kurztitel, der sich im Fortgang des Prozesses herausbildete) durch. Der Titel der Veranstaltung lautete: *»Wir wissen um die Schwierigkeiten, ohne die Spannungen aufheben zu können.« Hearing der Jugendkommission der DBK zu ihrem Sexualitätsbrief.*

Damit ging die Jugendkommission einen Schritt weiter, als dies der Konsultationsprozess im Falle des Sozialwortes getan hatte: Die Verfasser und Verfasserinnen der Eingaben wurden eingeladen, in kleinen Arbeitsgruppen direkt mit Vertretern der Jugendkommission ins Gespräch zu kommen.[28] Allerdings ist im Sinne eines fairen Vergleichs darauf hinzuweisen, dass sich die Zahl der Eingaben in beiden Fällen deutlich unterscheidet: Den mehr als 2.200 Eingaben beim Konsultationsprozess stehen rund hundert im Falle des »Sexualitätsbriefes« gegenüber.

Wie sich in diesem Fall der erhöhte Partizipationsgrad auf die Verarbeitung und Umsetzung der Eingaben letztlich auswirken wird, bleibt abzuwarten und wäre zu gegebener Zeit einer genaueren Untersuchung wert.

Im Zusammenhang des Konsultationsprozesses war von »Beratung der Kirchen«,[29] einem »Runden Tisch«[30] oder einem »öffentlichem Gespräch«[31] die Rede, um die neue Methode zu charakterisieren. Alle verwendeten Bilder beleuchten eine ganz bestimmte Facette des Verfahrens, laufen aber auch Gefahr, dieses zu idealisieren.

Hengsbachs Versuch beispielsweise, im Falle von Konsultationsverfahren das Bild eines »Runden Tisches« zu zeichnen, streicht die Beteiligung der verschiede-

28 Dies kannte der Konsultationsprozess in dieser Form nicht; allerdings wurde er durch zwei wissenschaftliche Tagungen begleitet und abgeschlossen: Wissenschaftliches Forum. 12. September 1995. Beiträge zum Konsultationsprozeß der Kirchen über die wirtschaftlliche und soziale Lage in Deutschland (Gemeinsame Texte; 7), hgg. v. Kirchenamt d. EKD u. v. Sekretariat d. DBK, o.O. (Hannover/Bonn) o.J. (1995); Aufbruch in eine solidarische und gerechte Zukunft. Dokumentation der Berliner Konsultation über ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. 9. bis 10. Februar 1996 im Abgeordnetenhaus von Berlin (Gemeinsame Texte; 8), hgg. v. Kirchenamt d. EKD u. v. Sekretariat d. Deutschen Bischofskonferenz, o. O. (Hannover/Bonn) o. J. (1996).

29 Vgl. M. Hartmann/M. Schäfers, Politische Bildung mit neuer Kraft. Erfahrungen aus dem Konsultationsprozeß zum Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen, in: Praxis Politische Bildung 1 (1997), 112–119, hier: 114–119.

30 Vgl. F. Hengsbach, 83.

31 Vgl. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Abs. 34.

nen Träger des sozialen Lehrens der Kirche heraus: Basis, Lehramt und Wissenschaft. Allerdings impliziert das Bild eine Gleichberechtigung der beteiligten Subjekte, die aufgrund der besonderen Rolle, die den Kirchenleitungen zukommt, so nicht verwirklicht ist.

Letztlich bleibt auch das Projekt »Sexualitätsbrief« eine Initiative der Bischöfe, in deren Hand Letztverantwortungs- und Letztentscheidungskompetenz liegen. Durch die klare Struktur von Absender auf der einen (Bischof Bode im Namen der Jugendkommission) und Empfänger auf der anderen Seite (haupt-, neben- und ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der kirchlichen Jugendarbeit) sind die Rollen allerdings klarer und m. E. auch realistischer ausgewiesen, als dies im Konsultationsprozess der Fall gewesen ist.

Vor dem Einstieg in eine inhaltliche Auseinandersetzung soll im folgenden die Chronik des Prozesses in seinen Einzelheiten aufgezeichnet werden.

Die Chronik des Gesprächsverlaufes

Mit dem Erscheinen des sog. »Sexualitätsbriefes«, der von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im Herbst 1999 beschlossen wurde, kam es zur Bildung einer Arbeitsgruppe, die den Prozess begleiten sollte. Der Brief erreichte bis Ende 2000 in vierter Auflage eine Verbreitung von 55.000 Exemplaren.

Zunächst erfolgte von der Arbeitsgruppe eine Sammlung und standardisierte Antwort der eingegangenen Stellungnahmen. Parallel dazu nahmen die Mitglieder der Gruppe an verschiedenen Veranstaltungen teil, die regional zum »Sexualitätsbrief« in diversen Verbänden, Einrichtungen und Diözesen stattfanden.

Die Stellungnahmen kamen beispielsweise von Jugendverbänden, diözesanen oder verbandlichen Arbeitsgruppen und Gremien, Einrichtungen der Jugendarbeit und -bildung, Pfarrgemeinderäten oder Einzelpersonen, darunter auch Jugendlichen selbst. Diese Phase wird – entsprechend der oben dargestellten Dreischrittmethode – von den Veranstaltern selbst als Zeit der Wahrnehmung, als »Sehen«, bezeichnet.[32]

Schließlich wurde beschlossen, der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge (afj) der Deutschen Bischofskonferenz in Düsseldorf den Auftrag zu erteilen, die Stellungnahmen auszuwerten und zu dokumentieren. Zum Geschäftsführer der eingesetzten Steuerungsgruppe aus Bischöfen, Wissenschaftlern und Praxisvertretern wurde Dr. Stefan Gärtner, Referent für jugendpastorale Bildung der afj, berufen. Im Dezember 2000 wurden eine Auswertung und eine Auswahl an Stellungnah-

32 Vgl. Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik, 9–14.

men publiziert.[33] Zeitgleich damit erfolgte die Einladung zum oben bereits genannten Hearing.

Ziel dieses Hearings sollte es werden, Voten und Handlungsempfehlungen an die Jugendkommission zu formulieren. Diese sollen dort weiter beraten werden, bis schließlich Kommission und Vollversammlung darüber entschließen werden. Es wurde in Aussicht gestellt, den weiteren Fortgang transparent zu halten und die Information der Beteiligten sowie durch das Internet auch der Öffentlichkeit zu garantieren. Die Vorlage eines veränderten Endtextes wurde ausgeschlossen.

Die Vorgeschichte der Sprachlosigkeit

Als Hintergrund seiner Entstehung benennt der »Sexualitätsbrief« selbst die innerkirchliche Konfliktgeschichte um das Thema Kirche, Jugend und Sexualität in den 90er Jahren. Namentlich werden beispielhaft genannt: der »Offene Brief: Option für die Jugend am Beispiel der Sexualität« der Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden (AGJPO) von 1994, die Arbeitshilfe »Kein Tabu« vom Bischöflichen Jugendamt der Diözese Mainz aus demselben Jahr und das Positions- und Diskussionspapier »Sex-Splitter« der AG Sexualität im Würzburger Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), das 1996 nicht zuletzt wegen seiner offenen Aussagen zu Homosexualität und gleichgeschlechtlichen Partnerschaften von sich reden machte.[34]

Im Gefolge dieser Auseinandersetzungen sei das Thema weitgehend aus der kirchlichen Jugendarbeit ausgeklammert und auf den Bereich der konkreten Arbeit vor Ort beschränkt worden. Ein Glaubwürdigkeits- und Vertrauensverlust der Kirche wird nicht mehr geleugnet. An dieser Stelle wollen die Bischöfe nun wieder ins Gespräch eintreten:

»In dieser Situation wollte die Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz den Gesprächsfaden neu knüpfen. [...] Der ausführliche Prozess der Meinungsbildung erreichte [...], dass das Papier auf einem denkbar breiten Konsens unter den deutschen Bischöfen aufruht. Durch eine lange Vorlaufzeit des Textes in der Jugendkommission war aber der ursprüngliche Anlass des Schreibens und die tatsächliche Veröffentlichung zeitlich auseinander getreten. Positiv gesehen war es dadurch möglich, dass [sic!] Thema jenseits tagesaktueller Konflikte weiter zu behandeln.«[35]

33 Siehe Anmerkung 2.

34 Vgl. S. Gärtner, Ein Brief und seine Wirkung. Analyse der Reaktionen auf den »Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik«, in: Ders., Zwischenbilanz, 11–46, hier: 12f.

35 Ebd., 13f.

Zwei Grundlinien an Antworten

Im Gegensatz zum Konsultationsprozess, der im Vorfeld des gemeinsamen Sozialwortes stattgefunden hatte, wurden in diesem Fall nicht alle eingelaufenen Stellungnahmen veröffentlicht. Vielmehr wurde für die publizierte »Zwischenbilanz« eine Auswahl vorgenommen; Eingaben von Einzelpersonen sind anonymisiert wiedergegeben:[36] »Die große Mehrzahl der Reaktionen auf das Schreiben der Jugendkommission setzt sich zustimmend bis ausgesprochen kritisch mit ihm auseinander und benennt eine Reihe von konkreten Punkten, an denen der Dialog weiter geführt werden müsse.«[37]

Der Auswertungsband erhebt den Anspruch, eine »repräsentative Auswahl der Rückmeldungen«[38] vorzulegen – eine Einschätzung, an der m. E. der insgesamt sehr moderat klingende Duktus der vorgelegten Auswahl (vor allem von Einzelpersonen) Zweifel aufkommen lässt. Zumindest wird aber das Auswahlkriterium in zwei Punkten offengelegt: An den Rändern des Spektrums eingereichter Stellungnahmen wurden jeweils die beiden Flügel ausgeschlossen, die das Dialogverfahren »in Gänze zurückweisen.«[39]

Diese Zurückweisung erfolgt auf der einen Seite mit der Begründung, dass die Doktrin der Kirche feststehe, ein derartiges Anliegen, wie es der Brief verfolgt, pastoral und »pädagogisch« nur Verwirrung stiften könne und dieser deshalb insgesamt überflüssig sei. Von anderer Seite wird erklärt, dass ein Dialog nicht mehr möglich sei, da die Bischöfe inzwischen jegliche Gesprächskompetenz verloren hätten und das Gesprächsangebot viel zu spät käme.

Inwieweit die Entscheidung, die Differenz der eingegangenen Stellungnahmen an dieser Stelle zu reduzieren, sich für den weiteren Dialogprozess als fruchtbar erweist, muss sich zeigen. Es steht allerdings zu befürchten, dass gerade die Vertreter der ersten Richtung andere Möglichkeiten finden werden, ihre Position zu artikulieren und dafür Fürsprecher in der Bischofskonferenz zu gewinnen.

In den Rückmeldungen lassen sich idealtypisch zwei Grundlinien ausmachen: zum einen die Linie einer »Bewahrpädagogik«, zum anderen – zahlenmäßig stärker – die einer »Bewährpädagogik«.[40]

Die Vertreter einer sog. »Bewahrpädagogik« sehen die pädagogische Aufgabe vorrangig in der Werte*vermittlung* und der Tradierung kirchlicher Normen. Die zur Verfügung stehenden Ressourcen werden angesichts der als bedrohlich

36 Vgl. Quellen der Auswertung. Repräsentative Auswahl der Antworten auf den »Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik«, in: S. Gärtner, Zwischenbilanz, 47–123.
37 S. Gärtner, Ein Brief und seine Wirkung, 22.
38 Quellen der Auswertung, 47.
39 S. Gärtner, Ein Brief und seine Wirkung, 22.
40 Vgl. ebd., 43–46.

empfundenen Rahmenbedingungen überwiegend pessimistisch eingeschätzt. Der zugrundeliegende Sexualitätsbegriff wird in der Regel genital eng gefasst; die Ehe sei der legitime Ort sexueller Betätigung.

Die Vertreter einer sog. »Bewähr-« oder auch »Befähigungspädagogik« stellen die Frage in den Vordergrund, welche Werte mit den jeweiligen Normen angezielt sind. Dies führt zu einem Fokus, der die Werte*kommunikation* in den Vordergrund stellt und die Jugendlichen befähigen will, unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen eigenverantwortliche Entscheidungen zu treffen. Die zu beobachtenden Individualisierungs- und Pluralisierungstendenzen werden als Herausforderung begriffen, die weder verteufelt noch idealisiert werden dürften. Der hier vertretene Sexualitätsbegriff ist deutlich weiter und integrativer; das Eheverständnis wird prozesshaft begriffen (»Stufenleiter der Zärtlichkeiten«[41]).

Gärtner formuliert aufgrund dieser beiden Fluchtpunkte folgende Einschätzung:

»Es wird interessant sein zu beobachten, welche dieser beiden idealtypisch nachgezeichneten Grundlinien sich im weiteren Dialog um den Sexualitätsbrief der Jugendkommission entfalten oder verändern wird. Es ist aber bereits ganz deutlich geworden, dass es dem Schreiben gelungen ist, neben der vielfach guten sexualpädagogischen Arbeit in der kirchlichen Jugendarbeit vor Ort auch die innerkirchliche Debatte um dieses Thema neu zu beleben.«[42]

Die Angesprochenen antworten

Die Auswertung der Stellungnahmen wurde nach der Methode einer Inhalts- oder Contentanalyse durchgeführt, bei der thematische Einheiten gebildet und frequenzanalytisch untersucht wurden.[43] Dabei wurden schwerpunktmäßig zehn Perspektiven[44] näher ins Auge gefasst: Aufbau (Aufbau des Briefes, Brüche im Text), Sprache, Intention,[45] Lage der Sexualerziehung in der kirchlichen Jugendar-

41 Dieser Begriff geht bereits auf die gemeinsame Würzburger Synode der deutschen Bistümer zurück.

42 Ebd., 46.

43 Vgl. ebd., 18f.

44 Der Duktus der ausgewerteten Stellungnahmen wird jeweils kurz in den folgenden Fußnoten erläutert. Einige weitere Punkte werden anschließend im Text selbst kurz dargestellt. Das Thema Homosexualität wird im anschließenden dritten Teil ausführlich untersucht.

45 Zu diesen ersten drei Punkten heben die Stellungnahmen den vermittelnden und glaubwürdigen Stil der Bischöfe hervor. Allerdings wird auch beklagt, dass vielfach eine nur im kirchlichen Binnenmilieu verständliche Sprache gewählt worden sei. Vielfach mache der Brief durch seine Ambivalenz deutlich, dass es sich um ein Kompromisspapier der Bischofskonferenz handele, das zudem versteckt, aber doch spürbar immer wieder auf innerkirchliche Dispute zwischen Lehramt und Moraltheologie bezug nehme. Im Verhältnis zu den Adressaten kirchlicher Jugendarbeit wird von der einen Seite die Bereitschaft der Kirche zu einer »Selbstevangelisierung« durch die Erfahrungen der

beit und gesellschaftliche Rahmenbedingungen,[46] Norm (Bedeutung von Werten und Normen, Modi der Vermittlung),[47] Sexualität (einschließlich Ehe[48]), Keuschheit und Ehelosigkeit,[49] Homosexualität, Umsetzung (Sexualpädagogik, Probleme kirchlicher Mitarbeiter) und Defizite des Briefes.

Der Brief – so heißt es in der vorgelegten »Zwischenbilanz« – verstehe Sexualität als Lebensbereich, der »als wesentlicher und existentieller Grundvollzug in das Ganze der Person integriert werden soll.«[50] Positiv wird in den Stellungnahmen die weite biblische und schöpfungstheologische Fundierung des Sexualitätskonzeptes hervorgehoben.

Allerdings werde das dabei aufgezeigte integrative Verständnis von Sexualität (Identität, Beziehung, Lust, Fruchtbarkeit) nicht in allen Passagen des Briefes wirklich konsequent durchgehalten. Zu oft schlage eine Engführung auf Genitalität wie auch eine negative Sicht von Sexualität durch (Schuld, Sünde, Bedrohung, Scheitern). Kritisiert wird die enggeführte Verknüpfung von Sexualität und Ehe.[51]

Im Blick auf die sexualpädagogische Umsetzung werden nach vorn gerichtete Impulse vermisst: »Im Zusammenhang wird deutlich, dass solche Impulse gerade nicht von einer beständigen Wiederholung der Lehre der Kirche, sondern von einem wirklichen Einlassen auf die Erfahrungen Jugendlicher erwartet werden, ohne dabei allerdings in eine indifferente Haltung zu verfallen.«[52] Kirchliche Sexu-

Jugendlichen eingefordert; von anderer Seite wird die Kirche dazu aufgefordert, den Jugendlichen klare Orientierung und Führung zu geben (vgl. ebd., 23–25).

46 Die hier aufscheinenden zwei Grundlinien einer »Bewahr-« und »Bewährpädagogik« sind bereits weiter oben dargestellt worden. In den Stellungnahmen wird darauf hingewiesen, dass die vergangenen Konflikte und die traditionelle Praxis der kirchlichen Sexualerziehung zu einem Rückzug der Verantwortlichen geführt haben; auch viele kirchliche Mitarbeiter könnten sich nicht mehr mit der kirchlichen Verkündigung identifizieren (vgl. ebd., 25–28).

47 Auf die Unterscheidung zwischen Wertevermittlung und -kommunikation wurde bereits weiter oben eingegangen. Hingewiesen wird ferner auf die Diskrepanz zwischen der Lebenswelt der Jugendlichen und den kirchlichen Äußerungen zur Sexualethik sowie zwischen den Aussagen der Kirche und der gelebten Praxis der Gläubigen (vgl. ebd., 28–32).

48 Hier wird auf die Spannung zwischen einer Idealisierung und dem vielfach zu beobachtenden Scheitern des Modells Ehe hingewiesen. Die Diskrepanz zwischen der hohen Wertschätzung von Ehe und Familie unter Jugendlichen und der geringen Bedeutung für deren momentane Lebenssituation wird mit der Akzelleration der Adoleszenz und einer Verlängerung der Jugendphase erklärt (vgl. ebd., 34).

49 Rückmeldungen, die direkt von Jugendlichen kamen, äußerten mehrheitlich Unverständnis über diese Lebensform. Angemahnt wurde eine positive Begründung der Enthaltsamkeit, vielfach wurde aber auch die Freiwilligkeit dieser Lebensform (Zwangszölibat) angezweifelt (vgl. ebd., 36).

50 Ebd., 32.

51 Vgl. ebd., 33–36.

52 Ebd., 39.

alpädagogik müsse den Weg des persönlichen Gesprächs und der personalen Begegnung gehen.

Konkrete Konsequenzen zögen die Bischöfe daraus allerdings kaum. Gegenüber dem für kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter vielfach sich ergebenden Spagat blieben die Bischöfe auffällig sprachlos. Für das Feld pädagogischer Medien wird die Entwicklung geeigneter Gesprächs-, Lern- und Begegnungsformen sowie die Konzeption entsprechender Fortbildungs- und Literaturangebote angemahnt.[53]

Als Defizit des Briefes wird der fehlende Einbezug des »gender«-Diskurses gewertet; die Frauenperspektive sei insgesamt zu schwach. Außerdem wird kritisiert, dass das Thema sexuelle Gewalt zu wenig thematisiert werde. Deutliche Mängel des Briefes werden ferner bei kirchlichen Reiz- und Tabuthemen wie Verhütung und Homosexualität beklagt.[54] Homosexualität gehöre – so der Auswertungsband – »zu den kontroversen und viel beachteten Themen des Sexualitätsbriefes der Jugendkommission. Dies mag damit zu tun haben, dass zu der grundlegenden Ausrichtung des Schreibens nur dieses eine ›harte‹ Thema (neben anderen möglichen Subthemen) hinzugesellt wurde.«[55]

Die Gesprächsteilnehmer bekommen ein Gesicht

Aus der vorstehend kurz skizzierten Auswertung der Stellungnahmen kristallierten sich fünf Kernprobleme heraus, die auf dem Hearing in eigenen Arbeitsgruppen unter Beteiligung je eines Bischofs diskutiert und vertieft werden sollten. Jeder Arbeitsgruppe waren ein Moderator oder eine Moderatorin sowie ein oder zwei Fachleute zugewiesen worden.[56]

Die erste Arbeitsgruppe befasste sich mit den »Perspektiven einer Sexualerziehung aus christlicher Verantwortung«.[57] Als konkrete Handlungsperspektive wurden eine »Rückenstärkung« der kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie eine Ausbildung eingefordert, in der Authentizität und institutionelle Kompetenz miteinander verbunden seien.

53 Vgl. ebd., 38–42.
54 Vgl. ebd., 42f.
55 Ebd., 36.
56 In den folgenden Fußnoten werden zunächst die Moderatoren genannt. (Die namentliche Nennung beschränkt sich auf die Moderatoren, da diese bereits in der Ausschreibung zum Hearing öffentlich gemacht worden sind.) Anschließend werden einige Ergebnisse, wie sie in der öffentlichen Plenumsrunde vorgestellt wurden, zusammengefasst. Die Arbeitsgruppe zum Thema Homosexualität wird im anschließenden dritten Teil des Beitrags ausführlicher dargestellt.
57 Moderator: Stefan Gärtner. Ergebnis: Christliche Sexualerziehung sei grundlegend durch die Pole Selbstbestimmtheit und Verantwortung in der Nachfolge Jesu gekennzeichnet. Die Kompetenz der Jugendlichen und ihre Fragen (»Was ist mir wertvoll?«) sollten zum Tragen kommen können. Als problematisch werde die Zuspitzung auf die beiden Alternativen Ehe und Ehelosigkeit empfunden. Insgesamt müsse die Ausrichtung kirchlicher Sexualpädagogik am Modell Wertekommunikation betont werden.

Eine weitere Arbeitsgruppe beschäftigte sich mit der Frage nach »Normen und Werten in der Sexualerziehung«.[58] Es wurde abschließend gefordert, eine Normenkommunikation trotz aller Schwierigkeiten anzustoßen. Dabei sei der Fokus nicht allein auf den Bereich Sexualität zu legen. Insgesamt solle den Jugendlichen mehr Vertrauen entgegengebracht und eine stärkere Offenheit in der Jugendarbeit gefördert werden.

Eine eigene Arbeitsgruppe beschäftigte sich mit der »besonderen Rolle des kirchlichen Mitarbeiters in der Sexualerziehung«.[59] Diese Rolle ist oft besonders spannungsgeladen.[60]

So wurde eine konsequente Dialogbereitschaft der Bischöfe eingefordert, die insgesamt mit Sanktionen vorsichtiger umgehen sollten. In einem Dialogprozess mit der wissenschaftlichen Theologie und den Gläubigen sollte versucht werden, die Spannung zwischen Norm und Praxis abzubauen. Als konkreter Schritt wurde gefordert, ein Konzept für die Ausbildung kirchlicher Mitarbeiter zu erarbeiten, das diese befähigt, junge Menschen zu begleiten. Der Dialog sollte im Rahmen einer eigenen Fachtagung fortgesetzt werden, um wieder zu einer gemeinsamen Sprache zu finden; die Diözesanbischöfe sollten ermutigt werden, eigene Hearings zu veranstalten.

Am schwächsten besucht war die Arbeitsgruppe zum Themenfeld »Keuschheit und Ehelosigkeit als Themen der Sexualerziehung«.[61] Von dieser Gruppe wurde

58 Moderator: Knuth Erbe (BDKJ). Ergebnis: Es gehe um eine Befähigungsethik; dabei sei zu berücksichtigen, dass die Werte zwischen Jugendlichen und Kirche oft gar nicht so stark divergierten, wie angenommen werde. Viel häufiger steckten dahinter Sprach- und Verständigungsprobleme. Die Normenkommunikation werde immer schwerer. Auch wenn die Wertekommunikation entscheidend sei, gehörten Werte und Normen in der Sexualethik zusammen; entscheidend seien aber glaubwürdige Vermittler. Es bliebe weiter zu klären, wie Normen sprachlich formuliert werden könnten und wo dabei der christliche Gehalt einfließen könne.

59 Moderatorin: Inge Rupprecht (Bistum Mainz). Ergebnis: Trotz einiger Fortschritte angesichts des Briefes bleibe der Bereich ein »Minenfeld«. Die momentane »Phase der Ruhe« könne dazu genutzt werden, das Thema produktiver anzugehen. Es stehe die Vermutung im Raum, dass der Bereich in der Bischofskonferenz selbst angstbesetzt sei; in einem ehrlichen Dialog müsse man sich gegenseitig öffnen und vielleicht auch zumuten. Dennoch bleibe durch die Spannung zwischen Norm und Praxis ein Problemüberhang. Dies führe zu einer großen Sprachunsicherheit.

60 Was sich auf der Veranstaltung nicht zuletzt darin zeigte, dass Bischof Bode ausdrücklich aufgefordert wurde, negative Sanktionen und berufliche Konsequenzen für Teilnehmer des Hearings explizit auszuschließen.

61 Moderatorin: Dr. Gabriela Grunden. Ergebnis: Für diesen Themenbereich wurde eine stärkere Differenzierung der verschiedenen ehelosen Lebensformen angemahnt. Sexualität dürfe nicht auf Genitalität reduziert werden. Das Ziel bleibe eine integrierte Sexualität, bei der Sinnlichkeit und Liebesfähigkeit als Mann bzw. Frau zugelassen würden. Die Jugendlichen forderten heraus, die eigene Sprache und Wahrnehmung zu verändern.

beklagt, dass der Brief dieses Thema vorrangig unter einer »Verzichtsperspektive« behandele. Gefordert wurde verstärkt eine persönliche Begleitung (»jenseits von Referatsstellen«) und eigene Studientage. In der Wertekommunikation müsse es darum gehen, diese Lebensformen neu zu entdecken und Kontaktfelder zu eröffnen, wo Jugendliche diese auch kennenlernen könnten.

Die stark frequentierte Arbeitsgruppe zum Thema »Homosexualität in der kirchlichen Sexualerziehung« soll im folgenden dritten Teil ausführlicher dargestellt werden.

Bischof Bode griff in seinem Schlusswort zum Ende der Veranstaltung noch einmal die Stichworte Befähigungsethik, Wertekommunikation, Prozessorientierung und konsequente Dialogbereitschaft als Perspektiven einer zukünftigen Sexualethik auf. Am weitesten ging er damit, auch nicht vor der lehramtlich umstrittenen Forderung nach einer dynamischen Moral zurückzuschrecken. Sexualität dürfe nach seinen Worten nicht nur ein Thema der kirchlichen Pädagogik bleiben; auch in anderen Lebensbereichen der Kirche gebe es hier dringend Gesprächsbedarf. Die Jugendkommission sehe er dabei als Anwalt, versprach Bode, derartige Gesprächs- und Suchbewegungen anzustoßen.

Insgesamt bedürfe es in der kirchlichen Sexualethik einer stärkeren Lebensweltorientierung. Die Wertekommunikation müsse im Vordergrund stehen. Die Normenkommunikation dürfe dabei zwar nicht vergessen werden, hier sei aber die Suche nach einer neuen Sprache notwendig.

Konkret kündigte der »Jugendbischof« eine Studientagung zum Thema Sexualität und Spiritualität an. Seinem Vorschlag nach solle die Jugendkommission erst einmal sichten, was an guten Materialien, Bausteinen und Arbeitshilfen vor Ort vielfach bereits vorhanden sei. Der Anregung diözesaner Hearings stand Bode skeptisch gegenüber: Manchmal sei der größere Rahmen zunächst unverfänglicher und besser für einen Dialog geeignet.

Wer Praxis von kirchlicher Jugendarbeit und Jugendbildung vor Ort kennt, wird sich vielleicht des Eindrucks nicht ganz erwehren können, dass viele der hier zusammengetragenen Ergebnisse und Forderungen wenig spektakulär klingen. Ein derartiger Eindruck kann aber auch als Anzeichen dafür gewertet werden, wie groß die Diskrepanz zwischen lehramtlicher Verkündigung, bischöflicher Wahrnehmung, theologischer Arbeit, pastoral-pädagogischer Praxis und gelebtem Glauben an vielen Stellen inzwischen geworden ist.

Dieses Verhältnis muss an vielen Punkten erst einmal neu vermessen und kartographiert werden. Mit diesem Anspruch hat der Dialogprozess um den »Sexualitätsbrief« bereits ein entscheidendes Wegstück zurückgelegt, wiewohl er sich damit nicht begnügen darf. Was auf der Ebene der Bischofskonferenz einen Schritt in Neuland bedeutet, ist andernorts schon ein ausgetretener Pfad. Langer Atem wird auf diesem Weg noch vonnöten sein, die Gefahr der Resignation an so mancher Wegegabel lauern.

Abschließend bleibt noch zu fragen, wie die Neuvermessung im Bereich Homosexualität vorangegangen ist. Hier scheinen besonders viele Stolpersteine auf dem Weg zu liegen, die Fallgruben besonders tief zu sein.

Teil III: Mikroperspektive

Das Thema Homosexualität

Die Aussagen der Bischöfe

Der »Sexualitätsbrief« der Jugendkommission benennt das Thema Homosexualität an drei Stellen.[62]

(1) Unter dem Stichwort *»Wir nehmen wahr«*[63] wird ein »häufiges ›Coming out‹ homosexueller Menschen«[64] festgestellt. Dieses habe auch Auswirkungen auf die kirchliche Jugendarbeit. Gleichzeitig wird festgehalten, »dass zeitweilige homosexuelle Kontakte unter Jungen in der Pubertät und Adoleszenz in den letzten Jahrzehnten deutlich zurückgegangen sind.«[65] Zurückgewiesen wird die Vorstellung, es könne aufgrund der gesellschaftlichen Veränderungen auf eine gestiegene Zahl »homosexuell Veranlagter« geschlossen werden.

Dieser Abschnitt bleibt insgesamt sehr dürftig und scheint vorrangig der Verlegenheit entsprungen zu diesem, »zu diesem Thema eben auch noch etwas sagen zu müssen«. Von einer adäquaten Wahrnehmung des Themas und der dahinterstehenden Lebenserfahrungen kann nicht gesprochen werden.

(2) Unter dem Anspruch *»Wir hören«*[66] laden die Bischöfe dazu ein, die sexualethischen Normen – unter denen auch die zur Homosexualität aufgezählt werden – »im Kontext der biblischen Weisungen und Einladungen zu sehen und sie in einer verständnisvollen Sicht aufzunehmen.«[67] Als Voraussetzung dafür wird eine tiefere Kenntnis der Normen sowie ihres Sinns und Inhalts benannt; die Normen seien dabei nicht isoliert, sondern »im ganzen einer sittlichen Persönlichkeit und ihrer Entwicklung«[68] zu betrachten.

(3) Ein längerer Abschnitt zum Thema Homosexualität folgt im Kapitel *»Wir stellen uns«*.[69] Die dort gemachten Aussagen atmen unverkennbar den Geist ei-

62 Die folgenden Seitenangaben beziehen sich auf die Textausgabe in der Reihe ADBK, H. 148.
63 Kap. 1 des »Sexualitätsbriefes«.
64 Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik, 12.
65 Ebd.
66 Kap. 4 des »Sexualitätsbriefes«.
67 Ebd., 21.
68 Ebd.
69 Kap. 5 des »Sexualitätsbriefes«.

nes kirchenpolitischen Kompromisspapieres (»Bischofs-Rücksichts-Passagen«[70]), wie der Brief selber formuliert: »Den Fragen um Homosexualität und Homosexuelle in der Kirche müssen wir uns in der Jugendarbeit ohne Angst und Vorurteile stellen, auch wenn wir nicht zu glatten Lösungen finden.«[71]

Unterschwellig wird das Bemühen spürbar, um neue Antworten zu ringen. Dieses Anliegen wird aber durch Passagen konterkariert, die versuchen, den bekannten Aussagen des Katholischen Weltkatechismus und des Deutschen Erwachsenenkatechismus gerecht zu werden und diese einzubinden.

Am Ende steht ein Textabschnitt voller innerer Widersprüche, an denen herkömmliche Hermeneutik schlichtweg versagen muss. Auf dem Hearing wurde diese Bewertung durch die Verfasser selbst bestätigt; anders hätte der Text die vorausgehenden Abstimmungsprozeduren nicht überstanden.

Der Text[72] ruft Schwule und Lesben dazu auf, »ihre Sexualität nach ihren Möglichkeiten in das Ganze ihrer Persönlichkeit zu integrieren.« Dabei haben sie »Anspruch auf Hilfe und Begleitung auf dem Weg zu einem selbstverantwortlichen Leben«; dies gelte auch für die kirchliche Jugendarbeit. Gleichzeitig sei praktizierte Homosexualität aber keine der Ehe »gleichwertige Variante verbindlich gelebter Sexualität«. Deshalb sollen junge Menschen auf die biblische und kirchliche Tradition hingewiesen werden, nach der »die Einheit von Mann und Frau sowie die Weitergabe des Lebens als Grundlage und Ziel menschlicher Sexualität« zu betrachten sei. Die Kirche habe – so wird ausdrücklich verwiesen – Homosexualität »immer als in sich nicht in Ordnung angesehen.«

Vor dem Hintergrund dieser Aussagen hinterlässt die Distanzierung gegenüber einer innerkirchlichen Diskriminierung von Schwulen und Lesben (ein »zwiespältiges Kapitel« der Kirche, wie der Brief selber sagt) einen faden Nachgeschmack und wirkt wenig überzeugend:

»Selbstverständlich muss es sein, dass jeder homosexuelle Mensch seine unverwechselbare Würde als Sohn und Tochter Gottes, als Bruder und Schwester Christi besitzt. Sie gehören wie die anderen zur Kirche und sollen sie als Ort geschwisterlicher Gemeinschaft erfahren. [...] Wir verstehen, daß junge Homosexuelle, die sich ihrer Würde bewusst sind, gegen Diskriminierungen kämpfen und sich um eine verantwortliche Sexualität bemühen.«[73]

70 Quellen der Auswertung, 107 (Einzelperson).

71 Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik, 26 [im Original ist die Passage »Homosexualität und Homosexuelle« durch Fettdruck markiert].

72 Für die folgenden wörtlichen Zitate gilt insgesamt: ebd.

73 Ebd.

Der gesamte Textabschnitt klingt mit einigen spiritualitätstheologischen Aussagen zur Sexualität ab: Diese sei eine gute Schöpfergabe Gottes, die für den Menschen zur Aufgabe werde. Dabei dürften wir trotz aller Gebrochenheit menschlichen Lebens auf Heilung und Heiligung in Christus vertrauen.[74]

Dringender Gesprächsbedarf

Das Thema Homosexualität erfuhr in den eingereichten Stellungnahmen aufgrund der dargestellten Ausgangslage einen denkbar großen Widerhall. Trotz der vorgebrachten Kritik wird das Bemühen der Bischöfe gewürdigt, für dieses Thema Verständnis aufzubringen und Ansätze zu neuen Brückenschlägen zu zeigen.[75] Unter den Stellungnahmen finden sich auch Selbstzeugnisse Betroffener.[76]

Im Blick auf die kirchliche Selbstwahrnehmung wird zunächst kritisch betont, dass die Meinung, Homosexuelle würden in der Kirche nicht diskriminiert, keineswegs der Realität entspräche.[77] Dies sei schon allein deshalb wahrzunehmen, weil in der kirchlichen Praxis die Spannung dieses Themas zwischen »Verbot und Einladung«, zwischen »Verdrängung und Integration«[78] weiter bestehen bliebe: »Die unbedingte Annahme des einzelnen Menschen in der pastoralen Begleitung erscheine als nicht glaubwürdig, wenn ein wichtiger Lebensbereich dieser Person ausgeblendet werden müsse oder als gelebte Praxis abgelehnt werde.«[79]

Heftig angegriffen wird die Aussage des Briefes, dass Homosexualität in der kirchlichen Jugendarbeit nicht als »wählbare Alternative« dargestellt werden dürfe. Da gleichgeschlechtliche Veranlagung »Ausdruck einer feststehenden Ausrichtung der Person«[80] ist, kann es für eine solche Annahme gar keinen Anknüpfungs-

74 Vgl. ebd., 27.

75 An der vorgetragenen Bewertung von Homosexualität wird auch Lob geäußert: Vgl. Quellen der Auswertung, 116 (Einzelperson). Eine Stellungnahme lässt Sympathie gegenüber einer »zölibatären« Lebensweise von Schwulen und Lesben erkennen (vgl. ebd., 98 [Einzelperson]).

76 Vgl. ebd., 105f.

77 Vgl. S. Gärtner, Ein Brief und seine Wirkung, 37 [Achtung: Hier hat scheinbar der »Druckfehlerteufel« zugeschlagen und ein »nicht« verschwinden lassen]. Vgl. ferner Quellen der Auswertung, 60 (KJG-Bundesleitung), 66 (Bundeskonferenz der Kolping-Jugend), 76 (AGJPO), 112 (Einzelperson). Zur ebenfalls geäußerten Gegenposition vgl. ebd., 91 (AG-Bendorf). Eine Stellungnahme unterscheidet zwischen der pädagogischen Annahme homosexueller Jugendlicher und einer kritischen Haltung der Kirche (Öffentlichkeitsarbeit) gegenüber homosexuellen Interessengruppen, die ihre Lebensform als normal und gleichberechtigt etablieren wollten (vgl. ebd., 123 [Einzelperson]).

78 Vgl. ebd., 51 (Jugendseelsorgekonferenz Erzbistum Berlin), 59 (KJG-Bundesleitung), 103 (Erfahrungsbericht eines Priesters aus seiner Arbeit).

79 S. Gärtner, Ein Brief und seine Wirkung, 38.

80 Ebd., 37.

punkt geben.[81] Eine solche Stellungnahme schlägt die bisher erreichten human- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse über die multifaktorielle Entstehung von Homosexualität vollkommen aus.[82] Eine Stellungnahme beklagt, dass das Thema dagegen »– wie üblich – mit einem Zuckerguss von Verständnis und Nächstenliebe versehen, aber nicht ernsthaft oder überzeugend angegangen [werde].«[83]

In Fragen der Homosexualität zeigten sich die Spannungen zwischen der kirchlichen Lehre, den heutigen Lebensumständen, den Wertorientierungen der Jugendlichen und der gelebten gläubigen Praxis besonders gravierend.[84]

Insgesamt wird das Thema deshalb als besonderer Prüfstein für die kirchliche Identität im allgemeinen und den Selbstanspruch der Bischöfe im besonderen betrachtet, sich diesen Spannungen auszusetzen und auf einen Lernprozess einzulassen: »Entscheidend ist nicht die hetero- oder homosexuelle Präferenz, sondern sind die personalen Wertvorstellungen. Mit ihnen wäre ein Anknüpfungspunkt gegeben, um tatsächlich den Raum zu eröffnen, in dem ›der Austausch über die Wertvorstellungen Jugendlicher und über christliche Sinngehalte menschlicher Sexualität‹ stattfinden kann.«[85]

Deutliche Worte

Damit ist die Ausgangslage markiert, vor deren Hintergrund das Gespräch im Rahmen des Mainzer Hearings stattfand.[86] Die betreffende Arbeitsgruppe wurde durch den Freiburger Religionspädagogen Professor Dr. Tzscheetzsch moderiert.

Befremden erregte bei einigen Anwesenden die Auswahl des zugeordneten Fachmannes, eines Frankfurter Nervenarztes und Psychoanalytikers, der bereits von entsprechenden Veranstaltungen des Hamburger Katholikentages bekannt war. Im Laufe der Diskussion wurde dann auch Kritik an einer verkürzten und pathologisierenden humanwissenschaftlichen Analyse beim Thema Homosexualität geäußert; hier seien nicht nur die Erkenntnisse der Medizin und Psychotherapie heranzuziehen. (Man könnte versucht sein, ironisch festzuhalten, dass die katholische Kirche bei der Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse immerhin schon bei Freud angekommen ist.) Deutlich betont wurde allerdings von allen Beteiligten, dass Homosexualität keine Krankheit sei.

81 Vgl. Quellen der Auswertung, 50f. (Jugendseelsorgekonferenz Erzbistum Berlin), 85 (Kath. Stadtjugendbüro Offenburg), 111f. (Einzelperson).
82 Zur Kritik an einer mangelhaften humanwissenschaftlichen Analyse vgl. ebd., 49f. (Jugendseelsorgekonferenz Erzbistum Berlin), 76 (AGJPO).
83 Vgl. ebd., 97 (Einzelperson).
84 Vgl. ebd., 76 (AGJPO).
85 Ebd., 90 (Arbeitskreis Offene Gemeinde, Münster-Nienberge).
86 Die vorliegende Zusammenfassung der Diskussion achtet die Intimität der Arbeitsgruppe und orientiert sich an dem, was bei der Vorstellung im Plenum öffentlich gemacht wurde.

Der Diskussionsverlauf der Arbeitsgruppe dokumentierte in der Form, wie er im Plenum vorgestellt wurde, eine tiefe Spannung zwischen humanwissenschaftlichen Befunden und den kirchlichen Aussagen bei diesem Thema. Hier sei zukünftig eine in stärkerem Maße unvoreingenommene Wahrnehmungsarbeit zu leisten. Menschliche Beziehungen müssten unter personalen Kriterien wahrgenommen werden; für gleichgeschlechtliche Lebensweisen bedeute dies eine stärkere Betonung der Beziehungsdimension, wobei die Lehre des letzten Konzils anknüpfungsfähig sei.

Angemahnt wurde ferner eine Versachlichung der Debatte und der Verzicht auf »Totschlagargumente« seitens einzelner Bischöfe. Ein derart geschützter Gesprächsrahmen habe in der katholischen Kirche leider noch Seltenheitscharakter.

Die vorgestellte Diskussion offenbarte ein hohes Maß an Offenheit; auch Stichworte wie »Doppelmoral«, »Scheinheiligkeit« und »Verlogenheit« wurden nicht hinter diplomatischen Formulierungen versteckt. Derartige Vorwürfe bleiben ein deutlicher Stachel im eigenen Fleisch und ziehen die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Botschaft in Mitleidenschaft. Nicht zuletzt durch die starke Position des Moderators, dem scheinbar seine universitäre Unabhängigkeit zugute kam, fiel dann auch das Votum im Plenum überraschend deutlich aus:

Gefordert wurde eine gleichwertige Anerkennung von Homo- und Heterosexualität unter Verzicht auf die ständig vorgenommenen wertenden Vergleiche. Homosexualität ist in ihrer Eigenwertigkeit wahrzunehmen, nicht in einem ständigen Bezug auf die Ehe. In diesem Zusammenhang müsse auch der »Fruchtbarkeitsbegriff« um die soziale Dimension jeder christlichen Partnerschaft erweitert werden.

Neben der Neubewertung von Homosexualität sei eine Leidens- und Ausgrenzungsgeschichte aufzuarbeiten, wozu auch eine direkte und unmissverständliche Entschuldigung der Bischöfe für die durch die Kirche verursachten Verletzungen gehöre. Die Aussagen kirchlicher Dokumente *sind* – entgegen vielen Beteuerungen der Bischöfe – diskriminierend; auf die Forderung, derartige Passagen zu streichen, könne nicht verzichtet werden, auch wenn klar sei, dass hier eine weltkirchliche Problematik berührt sei.

Konkret wurde die Berufung diözesaner Schwulen- und Lesbenbeauftragten sowie eine Änderung diskriminierender Passagen des Dienstrechtes gefordert. Die kirchliche Jugendverbandsarbeit vor Ort müsse auch im Blick auf Fragen sexueller Orientierung als Ort wahrgenommen und anerkannt werden, an dem eine Auseinandersetzung mit der sexuellen Identität und der eigenen Geschlechterrolle möglich sei. Die kirchlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen seien bei ihrer schwierigen Arbeit dabei mehr als bisher zu unterstützen.

Vielfach könne in der Sexualethik unter den herrschenden kirchenpolitischen Bedingungen gar nicht das zur Sprache kommen, was Theologen und Christen hier fruchtbar und konstruktiv einzubringen haben.

Erforderlich sei eine ethische und theologische Neubewertung von Homosexualität. Dies könne nicht ohne den Einbezug unmittelbarer Lebenserfahrungen und den Einbezug der wissenschaftlichen Theologie geschehen, die ohne die bisherigen ideologischen und kirchenpolitischen Scheuklappen als kompetenter Dialogpartner ernstgenommen werden müsse. Vielleicht ist es heute noch mehr als ein kühner Traum, dass auch einmal die Schwule Theologie dabei als gleichberechtigter Dialogpartner mit am Tisch sitzen wird.

Das Ziel könnte ein Verständnis von sexueller Orientierung sein, das die jeweilige persönliche Identität als von Gott ermöglichte Wachstumszuschreibung begreife, wie Tzscheetzsch betonte.

»... und jetzt?«

Während seines Schlusswortes betonte Bischof Bode, dass ein Aufgreifen dieser Anregungen ein »langes und weitgreifendes Projekt von mehreren Jahren« bedeuten würde. Daraufhin erklärte ein Teilnehmer einer anderen Arbeitsgruppe pfiffig, aber pointiert, er wünsche sich, dass die Bischofskonferenz an dieser Stelle ihren Konjunktiv fallen ließe: »Homosexualität ist ein Thema, das wir angehen, und dann dauert es drei Jahre.« Wie der starke Applaus im Plenum deutlich machte, wurde das Thema von allen Teilnehmern des Hearings als wichtig und dringlich eingestuft.

Während der Verfasser an diesen Zeilen sitzt (22. Februar), tritt die Jugendkommission zusammen, um über die vorgetragenen Handlungsempfehlungen zu beraten und konkrete Schritte zu beschließen. So wird der Prozess seinen weiteren Gang durch die Gremien nehmen. Es bleibt zu hoffen, dass die Feststellung am Ende der Beratungen nicht lauten muss: »parturiunt montes nascetur ridiculus mus«.

Ausblick: »... und sie bewegt sich doch!?«

Die Gespräche zum Thema Homosexualität förderten einmal mehr die Spannung zwischen Gerechtigkeit und Differenz, zwischen Universalismus und Partikularismus in der Ethik zutage. Die Frage nach einem guten Leben muss dieses Spannungsverhältnis immer wieder neu vermessen. Ein binäres Denken oder ein Differenzen gegenüber unsensibler Essentialismus führen hier nicht weiter.

Nur eine Ethik, die sich auf konkrete Begegnungen und Gesprächserfahrungen einlässt, die sich nicht von vornherein ungewohnten und unkonventionellen Sichtweisen verschließt, die ein wirkliches Interesse an der Lebenswelt des oder der anderen zeigt, wird gehört werden und neue, zukunfts- und tragfähige Wege erschließen helfen. Der Weg derartiger Verständigungsprozesse kann mühsam sein, aber zu nachhaltigen Entscheidungen führen.

Der »Sexualitätsbrief« hat für die katholische Kirche in Deutschland eine neue Wegmarkierung gesetzt, die in diese Richtung weist. Allerdings hat das Hearing

auch deutlich werden lassen, wie klein die Schritte manchmal sind, mit denen es in der Kirche vorangeht, und welche ungeheuren Wegeslängen dabei zwischen den einzelnen Läufern liegen können.

»... *und sie bewegt sich doch*«: Ob hinter diesen Ausblick ein Frage- oder Ausrufezeichen zu setzen ist und ob es sich lohnt, sich an dieser Weggemeinschaft des oft reichlich mühsamen Dialogs zu beteiligen, das mag der geneigte Leser, die geneigte Leserin am Ende dieses Beitrags selber entscheiden.

Primärliteratur[87]

Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik. September 1999 (ADBK; 148), hg. v. Sekretariat d. Deutschen Bischofskonferenz, o. O. (Bonn) o. J. (1999) [= Anhang, in: S. Gärtner, Zwischenbilanz, 125–146];

S. Gärtner, Ein Brief und seine Wirkung. Analyse der Reaktionen auf den »Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik«, in: Ders., Zwischenbilanz, 11–46;

Ders., Zwischenbilanz. Eine Auswertung zum Dialog um den Sexualitätsbrief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz. Mit einem Vorwort von Jugendbischof Franz-Josef Bode (Diskussion – Praxis – Dokumentation; 5), Düsseldorf 2000;

Quellen der Auswertung. Repräsentative Auswahl der Antworten auf den »Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik«, in: S. Gärtner, Zwischenbilanz, 47–123.

Axel Bernd Kunze, Diplomtheologe und Diplompädagoge, tätig in der Bildungsarbeit, promoviert zur Zeit in Christlicher Sozialethik an der Universität Bamberg, Studium der kath. Theologie, Erziehungswissenschaft (mit den Schwerpunkten Andragogik und Sozialpädagogik), Psychologie und Soziologie in Münster (Westf.), dort Mitarbeit in der AG Queertheologie. Zuletzt Veröffentlichung in der WERKSTATT, Heft 3/2000: »... danke für Ihren Brief – er könnte auszugsweise weiter für Diskussion sorgen«. Korrespondenzadresse: Ferdinand-Tietz-Straße 71, D-96052 Bamberg.

87 Auf eine Auflistung der verwendeten Sekundärliteratur wurde verzichtet. Die vollständigen Literaturangaben finden sich innerhalb des Fußnotenapparats. Die verwendeten Abkürzungen richten sich nach IATG.

Michael Brinkschröder

Vor der Neuordnung des Diskurses

DIE KATHOLISCHEN Akademien haben sich in den letzten Jahren ein typisches Repertoire an wissenschaftlichen Disziplinen zugelegt, um sich dem Thema der Homosexualität zu nähern. Unverzichtbar scheinen Sexualmedizin, Soziologie, Moraltheologie und die Juristerei zu sein. In der Auswahl dieser Fächer spiegelt sich wider, dass das katholische Denken über die Homosexualität noch in den Diskursen und den Wertmaßstäben des 19. Jahrhunderts gefangen ist: pathologisch – deviant – sündig – kriminell. Doch hat sich in diesen Fächern ein Prozess des Umdenkens ereignet, der in den Vorträgen einer Tagung der Katholischen Akademie München zum Thema »Eingetragene Lebenspartnerschaft: Rechtssicherheit für homosexuelle Paare – Angriff auf Ehe und Familie?« am 2./3. März 2001 vernehmbar wurde.

Pathologisch? Der Kieler Sexualmediziner Hartmut Bosinski sprach durchgängig allgemein von sexueller Orientierung und vermied konsequent jede Form der Pathologisierung. Die sexuelle Orientierung setzt sich aus vier verschiedenen Ebenen zusammen: Physiologische Reaktion, Phantasie, Verhalten und Selbstkategorisierung. Die Sexualität besitze nicht nur die Funktion der Reproduktion, sondern diene zugleich der Befriedigung und der sozialen Befriedung, wie Bosinski aus der Perspektive der Verhaltensforschung erläuterte. Aus den im Vortrag präsentierten Ergebnissen der empirischen sexualwissenschaftlichen Forschung seien hier drei herausgegriffen, die mir besonders bemerkenswert erscheinen.

1. War Kinsey in seiner epochalen Studie über das Sexualverhalten zu dem Ergebnis gekommen, dass überraschend viele Menschen irgendwo in einem Kontinuum zwischen den Kategorien »ausschließlich homosexuell« und »ausschließlich heterosexuell« einzuordnen sind, so konnten neuere Studien aus den 90er Jahren dieses Ergebnis nicht replizieren. Stattdessen fanden sie eine Verteilung, die zwischen den Polen »homosexuell« und »heterosexuell« eine deutlich niedrigere Häufigkeit von bisexuellem Verhalten als bei Kinsey zeigte.

2. Ca. 50% aller männlichen Homosexuellen haben in ihrem Leben bis zu einem Sexualpartner. Wer an das hypersexualisierte Image der Schwulen gewöhnt ist, muss durch diese Zahl erheblich irritiert werden.

3. Wie biologische Verhaltensforscher in den USA herausgefunden haben, verhalten sich 13% aller Schafböcke in großen Herden ausschließlich homosexuell. Wenn das nicht widernatürlich ist...

Deviant? Rosemarie Nave-Herz, Familiensoziologin von der Uni Oldenburg, rekonstruierte den strukturellen Wandel der intimen Beziehungen. Seit den 70er Jahren lässt sich feststellen, dass die Ehe ihren Monopolcharakter verliert und damit ein Zustand wiederkehrt, der mit den vorindustriellen Gesellschaften vergleichbar ist. Aufgrund der romantischen Sinngebung war die Ehe in den Verweisungszusammenhang Liebe – Verlobung – Ehe – Kinder eingebettet. In den nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften dagegen verweist eine emotionale und sexuelle Beziehung nicht per se auf anderes. Diese Partnerschaften bleiben in der Regel ohne öffentliches Bekenntnis und dauern im Durchschnitt 7–10 Jahre, doch kann sich aus ihnen sukzessive ein formelleres soziales System entwickeln. Die Ehe wird dann in Betracht gezogen, wenn sich das Paar auf Kinder hin orientiert. Vor dem Hintergrund dieser Analyse stellte Nave-Herz die These auf, dass homosexuelle Partnerschaften eine größere Ähnlichkeit mit »nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften« als mit der Ehe hätten, da sie im Prinzip nicht auf Kinder ausgerichtet seien, wohl aber auf eine emotionale und sexuelle Beziehung. Die verbleibenden Unterschiede lägen in den stärkeren Diskriminierungserlebnissen bei homosexuellen Paaren und darin, dass deren Sexualität häufig nicht exklusiv definiert sei. Die politische Forderung nach der Homo-Ehe bewertete sie aufgrund ihrer soziologischen These als anachronistisch und wies stattdessen auf das französiche Pacs-Modell, da es offen für alle Paar-Gemeinschaften sei.

Sündig? Langanhaltenden Applaus erntete der Innsbrucker Moraltheologe Hans Rotter für seinen moraltheologischen Vortrag, in dem er sich mit der Frage auseinandersetzte, ob homosexueller Geschlechtsverkehr an sich eine Sünde sei. Der Reihe nach setzte er sich mit den »Quellen der katholischen Moral« auseinander. Unter Rekurs auf die einhelligen Resultate der historisch-kritisch verfahrenden Exegese gelangte er zu dem Schluss, dass es in der Bibel keinen eindeutigen Urteilsspruch gebe, da eine konstitutionelle Homosexualität im heutigen Sinne nirgends angesprochen sei. Die kirchliche Tradition, wie sie von den Kirchenvätern gelehrt worden sei, beinhalte eine derartig extreme Negativbewertung der sexuellen Lust, dass sie heutzutage von niemandem mehr vertreten würde. Auch die Lehre des Augustinus, wonach die Zeugung von Nachwuchs das einzige Ziel der Ehe sei, wurde vom II. Vatikanum aufgegeben, welches lehrt, dass die Ehe kein *finis primarius* in den Kindern habe. Vielmehr werde die Ehe in *Gaudium et Spes 48* sehr unscharf als »Lebens- und Liebesgemeinschaft« bestimmt. Insgesamt sei die kirchliche Lehre zur Homosexualität von Ambivalenz gekennzeichnet, da eine Diskriminierung abgelehnt werde. Beachtet man, dass die konstitutive Homosexualität keine Sache der freien Entscheidung sei und betrachtet man den homosexuellen Akt als unverzichtbaren Ausdruck der Personalität, dann ändert sich auch die Bewertung des homosexuellen Verkehrs dahingehend, dass dieser *nicht* mehr per se als Sünde bewertet werden kann. Was die katholische

Moral angeht, hat Rotter damit in der Tat den Angelpunkt angesprochen, an dem es liegt, dass sich so wenig bewegt und die Tür einen gehörigen Spalt weiter geöffnet. Angesichts des Ergebnisses seiner Argumentation ist es kein Wunder, dass er heftigen Angriffen von reaktionärer Seite ausgesetzt ist, die eine solche These um jeden Preis verhindern wollen. Persönlich sehr bemerkenswert fand ich, dass Rotter, um die Motivation für seine Auseinandersetzung mit dem Thema zu erläutern, mehrfach darauf hingewiesen hat, dass gläubige Homosexuelle einer besonders großen Suizidgefahr ausgesetzt sind.

Kriminell? Nach Abschaffung des § 175 StGB stellt sich die Frage der Kriminalität homosexuellen Verhaltens sicher nicht mehr in der elementaren Form. Durch das Lebenspartnerschaftsgesetz bleibt es jedoch Gegenstand der juristischen Erörterung. Gleich zwei Juristen, Gerhard Robbers und Paul Kirchhof, setzten sich mit dem Lebenspartnerschaftsgesetz auseinander. Während Robbers, der vor allem die anti-diskriminierende Intention des Gesetzes unterstrich, sich für das Gesetz aussprach, betrachtete der ehemalige Verfassungsrichter und potentielle Gutachter für die CDU/CSU-Klage Kirchhof es als eine Zäsur der Rechtsentwicklung. Um zu begründen, warum er es für verfassungswidrig halte, führte Kirchhof an, dass das Recht auf Privatheit als Freiheit vom Staat, also das Grundprinzip der Liberalität, verletzt werde. Da das Gesetz nur für homosexuelle Paare gelte, müssten diese Auskunft über ihre sexuelle Orientierung und Interna ihres Schlafzimmers geben. Zweitens werde der grundgesetzlich verbriefte »besondere Schutz« von Ehe und Familie tangiert, da der notwendige Abstand zu den Lebenspartnerschaften nicht hinreichend gewährleistet werde und die Chancen »potentiell geborener Kinder« nicht angemessen berücksichtigt würden – eine äußerst merkwürdige Formulierung, wie ich finde. Da das Gesetz nicht für alle neuen Haus- und Beistandsgemeinschaften, wie z. B. Mutter und Sohn, gelte, werde überdies der Gleichheitsgrundsatz verletzt. Auf diese von den Verfassungsprinzipien her entwickelten Einwänden reagierte der Abgeordnete der Grünen Volker Beck, der als Teilnehmer bei der Tagung zugegen war, mit einer Vielzahl von detaillierten Einzelargumenten, die aufzeigten, dass auch die liberale Rechtsphilosophie sich an der Faktizität bestehender Diskriminierungen durch richterliche Entscheidungen und auch an den Auflagen gegen eine Diskriminierung messen lassen muss.

Fazit: Die *Diskurse* des 19. Jahrhunderts *über* Homosexuelle sind wissenschaftlich überwunden, sie in Akademieveranstaltungen zu perpetuieren wäre nutzlos. Der nächste Schritt kann nur darin bestehen, zum innerkirchlichen und theologischen *Dialog zwischen* Homo- und Heterosexuellen überzugehen.

Vorschau

Die nächsten Themenhefte der Werkstatt Schwule Theologie

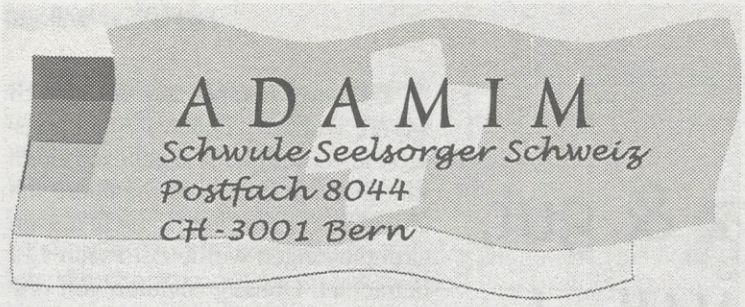
JEDES Quartal erwartet unsere Leserinnen und Leser eine neue Ausgabe der Werkstatt. Wie immer seid Ihr dazu eingeladen, Beiträge zu den Schwerpunktthemen, aber auch zu allen sonstigen Fragen beizusteuern. Der Redaktionsschluss liegt in der Regel vier Wochen vor Erscheinen des jeweiligen Heftes.

- Werkstatt 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.

- Werkstatt 1/März 2002: Schwule Kirchenväter – kirchengeschichtliche schwule Vorbilder – patristische Bücher und Briefe über schwullesbische Lebensformen – liturgische Freundschaftssegnungen in der (frühen) Kirche – christlich-schwule Lebensformen – Coenobitentum, Gyrovagen und Eremiten – Consuetudines und Ordensregeln – zeitgenössische schwule Patres ecclesiae.



Eine schöne Zeit, um schwul zu sein?

In einem Gespräch mit einem verheirateten Studienkollegen, der die Entwicklung von Kirche und Gesellschaft immer sehr aufmerksam betrachtet hat, äusserte er Erstaunliches, als ich ihm meine Geschichte erzählte. Er stelle fest, dass gerade engagierte und kritische Kirchenmänner plötzlich in grösserer Zahl zu ihrem Schwul-Sein stehen, und frage sich, ob eventuell nach der Phase, in der »linke« Theologen/innen die Kirche zu bewegen versuchten, nun die Zeit der schwulen und lesbischen Theologen/innen komme, und frage sich, was da wohl dahinter stehe.

Etwas perplex war ich schon, wie ich diese Aussage bedachte, und in ihrer Grundthese vermag ich sie bis heute nicht zu entkräften. Ich denke nun allerdings, dass es diese Kombination von kritischer Distanz zur Kirche und Ehrlichkeit in Bezug auf die eigene sexuelle Veranlagung wohl häufiger gibt. Zum einen hat das katholische System ja während Jahrhunderten gleichgeschlechtlich fühlende Menschen angezogen, ihnen Legitimationsgründe für ein eheloses Leben, die Verbundenheit in reinen Männer- oder Frauengemeinschaften, und – so ganz gratis nebenbei – ein gehöriges Mass an Körperverachtung (bis hin zum so oft beachteten schlampigen Umgang von Klerikern mit ihrer äusseren Erscheinung) geliefert, und dies alles auf anscheinend hohen und hehren religiös-moralischen Grundlagen. Zum anderen nun sind es seit den 60er Jahren gerade viele ehelos lebende Männer und Frauen, die versuchen, die Kirche zu mehr Glaubwürdigkeit und Ehrlichkeit im Umgang mit ihren Ursprüngen, ihrer Ideologie und ihrer Geschichte zu führen.

Wie wohl tat und tut es wohl vielen meiner Kollegen und Kolleginnen, wie sie im schmerzlichen Prozess, Mutter Kirche zugleich zu entlarven und doch liebend zu verstehen, sich selber zuerst so nebenbei und wenn erkannt immer wichtiger entlarven und doch liebend annehmen durften! Vielleicht steckt in schwul-lesbischem Denken und noch mehr in schwul-lesbischem Fühlen eine revolutionäre Kraft, um die die Kirche noch dankbar sein muss.

Heinz

kurz & gut, Wilhelm

»Ich danke dir, dass ich so wunderbar gestaltet bin«

(Psalm 139)

Zu diesem Thema fanden vom 12. bis 14. Januar 2001 in der Basler Friedensgasse Kurzexertitien für »Schwule, Lesben und Bisexuelle« statt. Geleitet wurden die Tage von Peter Lack, katholischer Theologe und Aids-Seelsorger in Basel.

Den einzelnen Schritten lag das Thema »Von Gott Angenommensein« zugrunde. Begleitet waren die angeleiteten und selbständigen Meditationen von gemeinsamen Austausch und Körperarbeit.

Teilnehmer waren eine Frau und acht Männer. Spiritualitat, das neue Wort für gelebte Frömmigkeit, zwischen Theologie und Therapie, war die Leitschnur dieser Tage.

Da keine Vorkenntnisse erforderlich waren, wurden zunächst Anleitungsschritte vorgestellt: Wie gehe ich einen Tagesrückblick an, wie meditiere ich einen biblischen Text. Nach diesen Grundlegungen wurde der Psalm 139 betrachtet. Dreissig Minuten von rituellem Rahmen begleitet standen zur Verfügung. Die Räume der Friedensgasse eigneten sich vorzüglich für diese Übungen, da sie mit unterschiedlichem Raumangebot den Einzelwünschen entsprachen. Ein Gruppenrahmen, in dem die einzelnen ihre Erfahrungen mit dem Text und der Methode vorstellen konnten, bildete den Abschluss des Freitags.

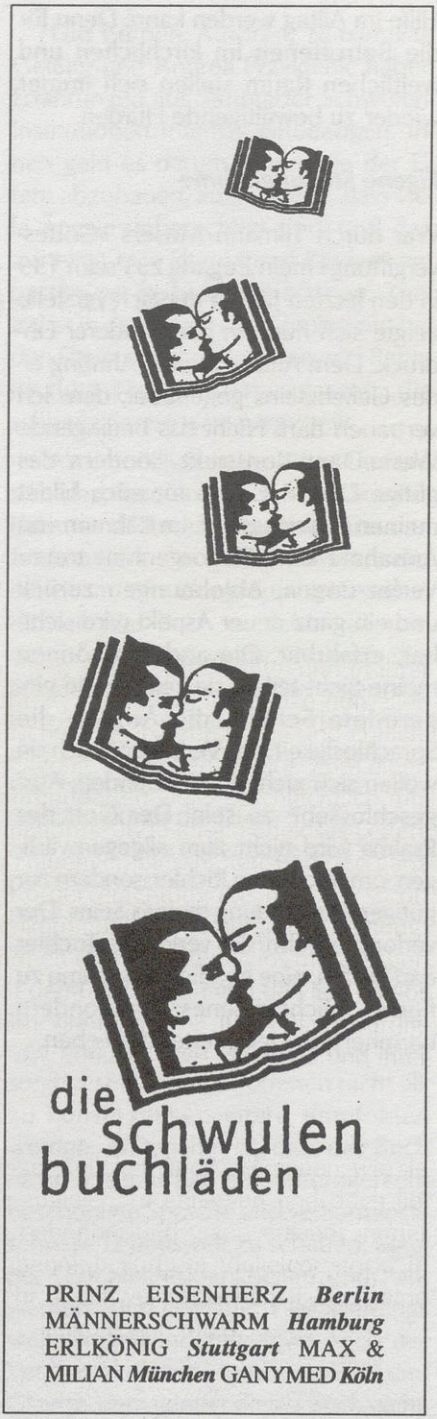
Am Samstag standen zunächst die Gleichnisse aus Lukas 15 zur Meditation bereit. Ein geglückte Auswahl, da die Teilnehmer sich mit ihrer Thematik in diesen drei Beispielen trefflich wiederfinden konnten. Der Bezug zum Psalm 139 bot sich dadurch besonders an, dass dem Gefühl des Angenommenseins die Dimension, du bist geliebt und wichtig, hinzugefügt wurde. Eine Erfahrung, die im kirchlichen Bereich deutlich vermisst wird.

An sie schloss sich die Geschichte von Zachäus aus Lk 19,1–20 an. Allen Texten eignet, dass Ausgeschlossene, Abgewiesene, eine neue Möglichkeit erleben. Der Wunsch in der Runde wurde deutlich, solche Erfahrungen auch im Raum der Kirche zu machen. Die Tatsache, dass häufig genug das Gegenteil der Fall ist, zeigte sich in vielen Beiträgen. Und da genügt es eben nicht, einen verständnisvollen Beichtvater zu erleben, der zur Duldsamkeit, Unterordnung, Anpassung mahnt. Es braucht ein offenes Wort, eine herzli-

che Einladung, ein festliches Miteinander in öffentlicher, erlaubter Weise. Es geht nicht um billiges Verständnis, huldvolle Duldung. Es geht um unsere Gotteskindschaft, die wir in unserem Leben erfahren und weitergeben wollen. Wo uns aber unsere Anlage zum Vorwurf gemacht, die Variante verteufelt wird, kann ein herzlich ersehnter Ansatz nicht gelingen. Warum spricht die offizielle Kirche anders, als der Jesus der Evangelien? Fragen, Gesichtspunkte, die die TeilnehmerInnen bewegten.

Am Sonntag gab es eine Bildmeditation mit dem Text von Angelus Silesius »Nichts ist, was dich bewegt, / du selber bist das Rad / das aus sich selbsten lauft / und keine Ruhe hat.« In den Einzelbeiträgen wurde sichtbar, wie durch Kreativität überaus unterschiedliche und spannende Gesichtspunkte gefunden werden. Die Selbsterfahrung geübt am biblischen Text machte Gotteserfahrung in diesem Rahmen möglich. Aus der fragwürdigen Gegenüberstellung von Theologie und Therapie wurde eine geglückte Verbindung, die von den Teilnehmern als hilfreich und wertvoll erlebt und geäussert wurde. Dabei war nicht das Finden, sondern das individuelle Fragen und Suchen in einem Rahmen von Geborgenheit und Annahme das, was von den Teilnehmern dankbar angenommen wurde.

Den Abschluss, den Urs Mattmann, wegen einer Erkrankung Peter Lacks, einfühlungsvoll gestaltete, bildeten ein Gottesdienst und ein gemeinsames Mittagessen. Übereinstimmend wünschten sich die TeilnehmerInnen weitere Möglichkeiten, in denen Spiritualität zur



Hilfe im Alltag werden kann. Denn für die Betroffenen im kirchlichen und weltlichen Raum stellen sich immer wieder zu bewältigende Hürden.

Eigene Stellungnahme

War durch Tilmann Mosers »Gottesvergiftung« mein Zugang zu Psalm 139 in den letzten Jahren deutlich verstellt, zeigte sich nun ein ganz anderer Eindruck. Dem Alten trat eine Ahnung eines Geliebtseins gegenüber, dem ich vertrauen darf. Nicht das bedingende Wenn-Dann-Konstrukt, sondern das gütige Dasein Gottes für mich bildet meinen Daseinsgrund. Im Rahmen von Annahme und Geborgenheit treten Verletzungen, Ablehnungen zurück und ein ganz neuer Aspekt wird sichtbar, erfahrbar. Die anderen können meine Sicht teilen, sie kennen die eingeredete Schuld, die Ängste, die Sprachlosigkeit, das Verzagen. Auch sie wollen sich nicht damit abfinden, Ausgeschlossene zu sein. Der Gott des Psalms wird nicht zum allgegenwärtigen, omnipotenten Richter, sondern zur gütigen Zuwendung meines Seins. Der verlorene Sohn/die verlorene Tochter darf hoffen, eine gnädige Aufnahme zu finden. Nicht eigenes Tun, sondern barmherzige Liebe rettet das Leben.

Und der Daheimgebliebene, der Wissende, Satte, Gerechte? Wir, die Ausgeschlossenen, kennen und erleben ihn als diejenigen, denen das Gastmahl gezeigt und dann die Bedingungen genannt werden, unter denen wir zugelassen, erlaubt wären. Wo ist der Raum, in dem wir unser Anderssein in Freude und Festlichkeit erleben dürften? Der Zöllner, der die Jesusbegegnung erfährt, ändert sein ganzes Leben. Dem Schwulen wird in der Jesusbegegnung die Gnade der Selbstannahme möglich. Mein Makel, so nennen es die kirchlichen Stellen, wird für mich plötzlich zu einer Chance. Ich muss mich nicht mehr mit aller Kraft verstecken. Meine Kreativität darf sich entfalten, weil ich selbst sein darf. Ich bin anders, warum muss das ge- und bewertet werden. Sprechen nicht gerade die biblischen Texte von der bedingungslosen Annahme?

Jürgen Leibbrand

Bücher Regal

Schwule Jungs

Geißler, Maximilian;
Przyklenk, Andrea:
Ich mach mir nichts aus Mädchen. Wenn Jungs schwul sind. Ein Ratgeber, Kösel, München 1998, 178 Seiten, 24,90 DM.

Dethloff, Cyrus:
Jungenpaare, Mädchenpaare. Der humanwissenschaftliche Diskurs um die «Homosexualität» und sein Einfluß auf ihre Darstellung im erzählenden Kinder- und Jugendbuch, Igel-Verlag, Paderborn 1995, 378 Seiten, 58 DM.

Ein Coming-out-Buch für Jungschwule ist es nicht, wie man aus dem Titel, dem Untertitel, dem Titelbild und der Beschreibung auf dem Buchrücken schließen könnte. »Ich mach mir nichts aus Mädchen« ist ein Elternbuch, daran ist nicht zu rütteln, auch wenn der Verlag den Käuferkreis wohl lieber etwas größer haben wollte.

Die beiden Autoren, Maximilian Geißler und Andrea Przyklenk, haben Erfahrungen aus Stuttgarter Schwulen-Institutionen intensiv einbezogen. Ihnen geht es darum, Vorurteile der Eltern abzubauen, aufzuzeigen, dass viele Ängste unberechtigt sind, und darzustellen, wie Eltern ihren Kindern am besten zur Seite stehen können. Zentral ist in dem Buch das Coming-out bei den Eltern und ihre Reaktion, viel Raum ist dem Thema AIDS gelassen, die schwule Szene wird vorgestellt.

Als verbildlichendes Mittel bedient sich das Autorenpaar sehr häufig des Kurzzitats. Diese Stellungnahmen und Erfahrungen, die größtenteils aus der Arbeit in Schwulengruppen stammen dürften (das Buch verzichtet zumeist auf die Information zur Herkunft dieser Zitate), lassen die Aussagen des Ratgebers sehr plastisch wirken. Allerdings wirkt es doch auch teilweise zu drastisch, wenn als Alternative zur Akzeptanz durch die Eltern Straßenstrich oder ein Leben voller Lüge und Schuld paraphrasiert wird. Nicht, dass dies nicht möglich wäre, nur war mir davon im Buch zu häufig die Rede.

Der Ratgeber kann sehr gut als erste Anlaufstelle für irritierte Eltern dienen und auch im Rahmen von Seelsorgegesprächen betroffenen nicht allzu konservativen Eltern empfohlen werden. Angenehm ist, dass das Buch nicht versucht hat, eine elterngerecht beschönigte Sprache und verharmloste schwule Lebenswelt zu schaffen: Klappe, Geschlechtskrankheiten und Park werden auch erwähnt. Wer allerdings weiterfragen möchte, etwa nach der Vereinbarkeit von Homosexualität und Glaube, dem genügt dieses Buch nicht.

Kirche wird auf drei Seiten abgehandelt, mit Zitaten Dybas und Pannenbergs und dem Verweis auf die (nach dem Urteil der Verfasser erfolglose) HuK. Auch anderes ist nur kurz angedeutet, wie es in einem Ratgeber ja auch sein muss. Eines macht er aber deutlich klar: Nicht nur von der Reaktion der Eltern, sondern auch von den Erfahrungen im Umgang mit Sexualität im Elternhaus hängt es ab, wie sich die Beziehung zwischen Vater, Mutter und dem Sohn gestaltet. Warum die beiden Verfasser die Tochter außen vor gelassen haben, ist mir unklar geblieben.

Bereits vor dem Coming-out setzt Cyrus Dethloff an. Ihn interessiert das Jugendbuch, das die heterosexuellen Muster verlässt und so ein Coming-out unterstützen kann und für andere Lebensweisen wirbt. Dethloff wendet sich in seinem Buch »Jungenpaare, Mädchenpaare« gegen Begrifflichkeiten wie homosexuelle oder schwule Identität. Er will sie nicht als ein besonderes Persönlichkeitsmerkmal verstanden wissen. Für seine Bewertung der Jugendbücher geht Dethloff in drei Schritten vor: zunächst untersucht er den humanwissenschaftlichen Diskurs zur Homosexualität, zeigt in einem zweiten Teil auf, wo und wie Homosexualität im Jugendbuchdiskurs zur Sprache kommt und stellt in seinem dritten Teil Jugendbücher mit gleichgeschlechtlicher Thematik bewertend vor.

43 Bücher sind es, die Dethloff in seinem letzten Kapitel vorstellt, fast sechzig Prozent davon sind jedoch ins Deutsche übersetzte Bücher – im Durchschnitt mit dreieinhalbjähriger Verspätung. Nur 18 deutschsprachige Jugendbücher hat Dethloff gefunden. Unter den 43 Büchern sind gerade einmal zehn Bücher, die die weibliche Homosexualität thematisieren. Die allermeisten Bücher sind in der Ich-Form geschrieben, häufigstes Alter der ProtagonistInnen ist um die 16 Jahre. Die Themen drehen sich um Partnerschaft, schwule Väter oder Freunde, tiefere Freundschaften, aber auch um Gewalt, AIDS, Tod oder sexuelle Nötigung.

Die Bücher werden einzeln auf zumeist drei oder vier Seiten vorgestellt, stereotyp befragt nach literarischer Gestaltung, der Entwicklung des Protagonisten, dem vorhandenen Verständnis von Homosexualität und nach der sich aus allen drei ergebenden Botschaft. Dies wirkt zwar teilweise etwas penetrant, mit den knappen und bündigen Einzeldarstellungen lässt sich jedoch ein guter Überblick über die auf Deutsch vorliegende Jugendliteratur gewinnen. Über die einzelnen Autoren erfährt man leider so gut wie nichts, wie auch die DDR im Buch völlig ausgespart ist.

Den Durchbruch haben schwule und lesbische Themen erst Mitte der 80er-Jahre geschafft, nach der sexuellen Revolution und nachdem sich das problemorientierte Jugendbuch etabliert hatte. Bruno Vogels Buch »Alf«, 1929 veröffentlicht, ist da die absolute Ausnahme. Denn noch in dieser Zeit galt, was sich seit der Aufklärung als pädagogisches Ziel breit machte: Kinder und Jugendliche fern halten von allem Schädlichen und sie vor »Schmutz und Schund« behüten! Dethloff sieht vom Ende der Aufklärung Ende des 18. Jahrhunderts bis zum

Ende der 1960er-Jahre »keine wirkliche Zäsur in der Jugendbuchdiskussion« (150). Erst nach Stonewall taucht Homosexualität häufiger, zunächst als Nebenthema, auf.

In die Jugendbuchdiskussion sei zu selten der humanwissenschaftliche Diskurs eingebunden, kritisiert Dethloff. Daher gibt er der Beschreibung der Entstehung des Homosexuellen und den damit verbundenen unterschiedlichsten Theorien (Entartung, Verführung, Degeneration usw.) viel Raum in seinem ersten Teil. Dabei kritisiert er alle Versuche, Homosexuelle als drittes Geschlecht mit »artspezifischem Wesenszug« zu typologisieren. Diesen Trend zur Typologisierung sieht Dethloff als Relikt wie etwa Schädellehre und Humorallehre, nach der Menschen in Abhängigkeit ihrer Körpersäfte stehen. Die essentielle Persönlichkeitsstruktur legte nach Dethloff den Grundstein zur Selbstausgrenzung, die die Koppelung von Identität und Homosexualität (etwa bei Ulrichs und Hirschfeld mit der Theorie des dritten Geschlechts bzw. der Zwischenstufentheorie) mit sich brachte. Daher ist Dethloff auch äußerst kritisch gegenüber der Gen-Theorie. Dass sich der, der für besonders gehalten wird, sich auch eines Tages selbst für etwas Besonderes hält, sei eine »selbsterfüllende Prophezeiung« (90). Diesen Selbstbetrug durch die Überhöhung der eigenen Identität will Dethloff verhindert wissen. Er fordert die »Abkehr vom herrschenden Homosexualitätsbegriff und die Hinwendung zu einer handlungsorientierten Homosexualitätsauffassung« (95). Wo ließe sich das besser verwirklichen als in der Literatur?

Frank Maurer

Aus der Ministrantenzeit

Arnold Stadler:
»Die Menschen lügen. Alle.«
und andere Psalmen,
übertragen von Arnold Stadler,
Insel-Verlag Frankfurt/Leipzig 1999,
116 Seiten, 36 DM.

Arnold Stadler, als Autor von Gedichten und Romanen bekanntgeworden, Büchnerpreisträger des Jahres 1999, hat 1995 unter dem Titel »Warum toben die Heiden und andere Psalmen« eine Auswahl von Psalmen in eigener Übertragung vorgelegt. Sein nun veröffentlichter Band »Die Menschen lügen. Alle.« enthält Übertragungen von etwas mehr als einem Drittel der Psalmen (51 Psalmen: Ps 1–6. 8. 12. 15. 22,2–27. 23. 27. 30. 31. 34. 36. 39. 42. 49. 63. 73. 75. 77. 78. 90. 91. 96. 103. 104. 108. 109. 114. 115. 116,1–9. 116,10–19. 117. 118. 121. 122. 124. 126. 127. 129. 130. 131. 133. 137.139. 146–148. 150).

Getragen ist diese Psalmenanthologie vom Bemühen, die Psalmen nicht »zu Tode zu übersetzen«. Anstelle der philologisch-theologischen Korrektheit vieler (kirchlicher und theologischer) Übersetzungen will Stadler Psalmentexte in »*dichterischer* Korrektheit« bieten.

Stadler weiß, wovon er schreibt. Er hat nicht nur selbst Theologie studiert, sondern sich in den achtziger Jahren auch als Germanist in seiner Dissertati-

on »Das Buch der Psalmen und die deutschsprachige Lyrik des 20. Jahrhunderts« mit den Psalmen speziell aus poetologischer Perspektive beschäftigt. Die Form der *Übertragung* verschafft ihm im Unterschied zur Übersetzung den nötigen Freiraum für eine dichterisch korrekte Wiedergabe der Psalmen *als Gedichte* im Deutschen.

Wie also liest ein Autor moderner literarischer Texte, ein Germanist, und Theologe und zugleich auch ein tief Gläubiger dieses Korpus jüdischer und christlicher Gebrauchstexte? Vorbild und Ermutigung sind Stadler die Psalmenübersetzung Martin Bubers und die Psalmenübertragung Ernesto Cardenals. Wie Cardenal bewegt ihn bei seiner Übertragung die Frage: »Was sagen diese Texte, und was sagen sie mir?« Entstanden ist eine persönliche Antwort auf diese Frage, die sich an der überlieferten Tradition des hebräischen Textes und deutscher Übersetzungen orientiert, sich den Psalmen und ihrer »von Herzen, de profundis« kommenden Bewegung aussetzt, deren Poetik nach Stadler »der Dynamik des Lebens und ihrer Sprache« abgelauscht ist und die als Texte Menschen unmittelbar ansprechen.

Die große Schwierigkeit, wenn Psalmtexte für unsere Gegenwart zum Leben erweckt werden sollen, besteht darin, deren Bildgehalte und Formen, die aus einer uns weit entfernten und doch durch die christliche Tradierung der Psalmen seltsam vertrauten altorientalischen Kultur kommen, neu in ihrer Unmittelbarkeit zu erschließen. Luthers Übersetzung der Psalmen hat dies für ihre Zeit geleistet. Stadlers Übertragungen leisten für unsere Tage einen Beitrag dazu, indem sie Begriffe der »Sprache Kanaans« bewusst vermeiden. Typisierungen wie den torafrommen Gerechten aus Psalm 1 erklärt Stadler für heutige Leser mit dem »Mann, / der nicht auf's Volk hört, / den Leuten nicht nach dem Maul redet / und am Stammtisch bei denen herumsitzt, / die immer alles besser wissen.« Das ist ein schönes Beispiel dafür, wie Psalmen heute zur Sprache gebracht werden können.

Auffällig ist jedoch, dass Stadler, der ja auch Theologe ist, sich dagegen sträubt, theologische (exegetische) Erkenntnisse bei seiner Psalmenübertragung aufzunehmen. Stets geht er von der kanonischen Endfassung der Texte aus. Modelle der Schichtung aufgrund formaler Beobachtungen bleiben unbeachtet. So werden etwa die von Israel gesprochenen Sätze in Ps 130,7.8 (»Und so soll auch Israel hoffen, / denn Er verzeiht und erlöst, vollkommen, / keine Schuld bleibt zurück. / Er wird Israel retten, / von allen seinen Sünden.«) mit zum Psalmkorpus genommen. Ähnlich verfährt Stadler z.B. mit dem unvermittelten, abschließenden Wunsch im Lobpsalm 104, Vers 35 (»Nur die Unmenschen sollen von der Erde verschwinden ...«). Trotz aller von den Psalmen gewollten Brüchen und Spannungen: Muss nicht gerade bei poetologischer Betrachtungsweise die Beobachtung der Formkritik, die sich an den Psalmen herausgebildet hat und die gerade wegen der unterschiedlichen Formen innerhalb der Texte den Stimmungsumschwung mit einem Geschehen im Gottesdienst (einer Erhörungszusage oder eines Heilszuspruches) erklärt hat, bei einem solchen

Übertragungsversuch sich stärker in der Abgrenzung der wiedergegebenen Einheiten niederschlagen? Auch in einem der deutlichsten Beispiele für die Verwendung mehrerer Formelemente (Klage- und Danklied) in einem Psalm, in Psalm 22,2–27, gibt Stadler sowohl den Hilferuf (V22) als auch das Lobgelübde (V23) in seiner Übertragung wieder, obwohl er die Freiheit gehabt hätte, den Psalm mit dem Hilferuf enden zu lassen. Müsste man sich nicht, gerade wenn man von der Poetologie der Psalmen her denkt, am Widerspruch von größtmöglicher Verzweiflung und abrupt ausgesprochenem Lob stoßen? Stadler vollzieht in seiner Übertragung diese harten Gegensätze der Texte nach. Wünschte man sich vom Dichter nicht gerade, dass er zum Beispiel den Zuruf Gottes an den verzweifelten Beter, der ihn zu einem solchem Lobruf Gottes veranlasst hat, und der uns nicht erhalten ist, formuliert? Poetologisch gesprochen: Müsste man nicht ernst machen mit der Einsicht, dass diese Texte als Gebrauchstexte Spuren ihres Gebrauches zeigen und freier mit diesen Gebrauchsspuren umgehen?

Stadler bleibt mit seinen Übertragungen stark seiner Vorlage verpflichtet. Das mag daher kommen, dass er sein Gespür für den Reichtum der Psalmensprache seinen Erfahrungen als Ministrant an den Gräbern auf dem Raster Friedhof und in den Gottesdiensten seiner Heimatgemeinde verdankt. Dort »bekam ich gesagt, was für ein Mensch der Mensch ist und wie vergänglich er ist«. Die ersten Spuren der Theologie Stadlers führen in die Welt der Psalmen im katholischen Oberschwaben: »Gott: zwar ansprechbar, doch aus der Tiefe – und nicht ›kumpelhaft‹ auf Du und Du«: so fasst Stadler seine Theologie der Psalmen zusammen. Seine Psalmenübertragungen passen insofern in die Welt dieses kleinen Jungen Arnold Stadler, der den Raster Friedhof heraufschreitet, neben dem Pfarrer an den Gräbern steht, betet, oder in seiner »Introibo«-Zeit als Ministrant in der Kirche den lateinischen Text der Psalmen betet und damit erste poetische Texte kennenlernt (vgl. A. Stadler, Ich war einmal. Roman, Suhrkamp). Man wünschte sich, Stadler hätte den Kosmos der Raster Charaktere stärker in die Welt der Psalmenübertragungen hereingeholt.

Tina Adam-Cassini

AG Schwule Theologie e.V.

Bericht des Vorstands für das Jahr 2000

1. Stand der Vereinsgründung

Die vorläufige Anerkennung der Gemeinnützigkeit der »AG Schwule Theologie e.V.« erfolgte durch das Finanzamt Köln-Süd am 21.2.2000.

Eingetragen in das Vereinsregister wurde der Verein am 26. Mai 2000 beim Amtsgericht Köln (Az. VR 13403).

2. Werkstatt Schwule Theologie

Die WERKSTATT hat derzeit ca. 250 Abonnenten, hinzu kommt der Verkauf in den Buchläden, Tendenz weiterhin steigend. Während des letzten Jahres hat sich eine gut funktionierende Redaktion zusammengefunden, die vorwiegend in München angesiedelt ist und aus sechs Personen besteht. Abrechnung und redaktionelle Arbeitsabläufe (von der Planung bis zur Verschickung) sind inzwischen gut organisiert, auch wenn wir den Quartalsrhythmus beim Erscheinen nicht immer ganz einhalten können. Wir treffen uns monatlich (je nachdem zum Korrekturlesen, Verschicken und zum inhaltlichen Diskutieren) sowie einmal im Jahr zur Planung der Themenhefte und kommunizieren ansonsten per E-Mail.

Mit den Ergebnissen und dem Niveau der theologischen Beiträge sind wir sehr zufrieden, besonders schön ist, dass ausgewählte Beiträge seit neuestem ins Spanische übersetzt werden und in »Nuevos acentos theologicos« erscheinen. Vorgesehen sind für 2001 Themenhefte zu Ritualen, der HuK, zu Judentum sowie Aids und für das Jahr 2002 Hefte über Kirchenväter der schwulen Theologie, Ordensleute, Sexualität und Gotteserfahrung sowie Ende der homosexuellen Identität. Wir haben uns dabei entschieden, den Schwerpunkt beim Praxisbezug zu setzen und hoffen dadurch, vermehrt kontroverse Diskussionen anzuzetteln.

Allerdings balancieren wir derzeit alle am Rande der Belastungsgrenze: »nach dem Heft ist vor dem Heft«. Wir suchen deshalb dringend redaktionelle Mitarbeiter für zwei Dinge: eine Person, die mit Thomas zusammen die Verantwortung für Rezensionen übernimmt und eine Person, die ca. ein Jahr lang dafür sorgen kann, die Public Relations anzukurbeln (dazu gehört Werbung in der WeSTh, Werbung für die WeSTh, Vertrieb in theologischen Buchläden und theologischen Fakultäten, Steigerung des Bekanntheitsgrades in der schwulen Presse).

3. Kontakte zu anderen Organisationen und Netzwerken

Ein Ziel der Vorstandsarbeit war es, Kontakte zu schwulen und lesbischen Organisationen im christlichen Umfeld herzustellen, um hier mittelfristig eine Bündnisfähigkeit herzustellen. In welchem Rahmen und durch welche Schritte dies am geschicktesten geschehen kann, ist derzeit noch völlig offen und müsste dringend diskutiert und angedacht werden.

a) Schwule Priester

Arnd Bünker und Michael Brinkschröder waren beim Bundestreffen der schwulen Priestergruppen eingeladen, über die AG Schwule Theologie und die WERKSTATT zu berichten. Das Seminar hat eine ähnliche Struktur wie das Mesumer Seminar (stark erfahrungs- und selbsthilfeorientierter Workshopcharakter). Ansonsten findet die Arbeit in diözesanen oder regionalen Gruppen sowie einer bundesweiten Arbeitsgruppe statt.

b) Kontakt mit lesbischen Theologinnen

Zwecks des angedachten gemeinsamen Seminars mit lesbischen Theologinnen wurde versucht, mit lesbischen Theologinnen von Labrystheia, der AG Queer bei der ESG und beim Würzburger Graduiertenkolleg »Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen« aufzunehmen. Es stellte sich dabei heraus, dass »lesbische Theologie« kein zentraler Fokus ihrer Reflexion ist (vgl. kurz&gut in der WeSTh 3/2000).

c) HuK-Zentrum beim Katholikentag

Der Vorstand hat die Veranstaltungen des HuK-Zentrums beim Katholikentag in Hamburg besucht. Dabei wurden auch Faltblätter verteilt, um auf die AG Schwule Theologie aufmerksam zu machen. Zu überlegen wäre, ob wir uns in den nächsten Jahren an der Vorbereitung des Veranstaltungsangebots beim HuK-Zentrum beteiligen wollen, um dabei auch verstärkt »neue theologische Akzente« zu setzen. Das HuK-Zentrum auf Kirchen- bzw. Katholikentagen ist auch der am besten etablierte Platz, um gemeinsame Veranstaltungen mit anderen schwulen oder lesbischen Organisationen zustande zu bringen.

d) Europäisches Forum christlicher Schwulen- und Lesbengruppen

Leider konnte am Treffen dieses europäischen Zusammenschlusses in Edinburgh dieses Jahr niemand teilnehmen. Ein neuer Anlauf soll 2001 genommen werden.

e) Schwul und katholisch in der Gemeinde Maria Hilf, Frankfurt

Es gibt eine Anfrage, ob jemand von den Schwulen Theologen Interesse daran hat, zum 10-jährigen Gemeindejubiläum einen Vortrag zu halten.

Protokoll der Mitgliederversammlung der AG Schwule Theologie e. V.

vom 5.11.2000 in Mesum

Leitung der Sitzung: Sieghard Wilm
Protokoll: Martin Hüttinger

1. Bericht des Vorstands

Wolfgang Schürger berichtet über den Stand der Vereinsgründung, Michael Brinkschröder über die weiteren Aktivitäten des Vereins und die Tätigkeiten des Vorstands. Christian Herz erläutert den Kassenbericht der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE.

Die Diskussion des Vorstandsberichts brachte als Ergebnisse:

ad 3b) Das Ziel eines gemeinsamen Seminars mit lesbischen Theologinnen wird vorerst nicht weiterverfolgt. Stattdessen soll sondiert werden, wie ein Seminar mit feministischen Theologinnen zustande kommen kann. Dem Projekt wurde jedoch keine Priorität eingeräumt.

ad 3e) Thomas Wagner erklärt sich bereit, einen theologischen Vortrag in Frankfurt (Maria Hilf) zu halten.

Der Vorstand wird für das Jahr 2000 entlastet.

2. Wahl des Vorstands

Michael Brinkschröder (1. Vors.), Wolfgang Schürger (2. Vors.) und Wolfgang Kettmus (3. Vors.) wurden in ihren Ämtern bestätigt. Der Vorstand beruft zusätzlich Christian Herz als Kassenwart in den Vorstand.

3. Preise für die WERKSTATT

Christian Herz stellt den Antrag, die Kosten für die WERKSTATT zu erhöhen. Es wurde beschlossen, dass die WERKSTATT in Zukunft 10,– DM pro Heft und 40,– DM pro Jahr (einheitlich für Mitglieder und Nicht-Mitglieder des Vereins) kostet.

Gottes Dienste

VIELERORTS sprießen »Queer-Gemeinden« oder schwul-lesbische Gottesdienste aus dem Boden. Um diese religiösen Angebote unter schwulen Theologen bekannter zu machen, veröffentlichen wir Veranstaltungsorte und Zeiten, soweit sie uns bekannt sind. Sollten sich weitere Kreise bilden, die das WERKSTATTpublikum ansprechen und einladen wollen, bitten wir um Mitteilung.

Queer-Gottesdienst der Queer-Gemeinde in Münster
2. Sonntag im Monat, 19.00 Uhr
Münster, St. Sebastian, Hammerstraße 135

Katholischer Gottesdienst mit Schwulen und Lesben
3. Sonntag im Monat, 18.00 Uhr
Stuttgart, St. Fidelis, Seidenstraße 39 (Nähe Liederhalle)
Ansprechpartner: 0 70 31/87 82 83 (Ulrich)
E-Mail:
gottesdienst_stuttgart@eurogay.net
www.eurogay.net/mitglieder/privat/gottesdienst_stuttgart

Projekt: schwul und katholisch in der Gemeinde Maria Hilf
jeden Sonntag, 18.30 Uhr
Frankfurt, Maria Hilf, Rebstöcker Straße 70
Tel. 069/768 23 07
E-Mail: psk.ffm@t-online.de

Queer-Gottesdienst nicht nur für Lesben und Schwule
letzter Sonntag im Monat, 19.00 Uhr
Nürnberg, Heilig-Geist-Kapelle, Hans-Sachs-Platz 2 (Saaleingang)
Kontakt: Konvent schwuler Pfarrer und lesbischer Pfarrerinnen der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern
Tel./Fax 0911/581 96 13 (Wolfgang Schürger)
E-Mail: lsk_by@yahoo.de

Gottesdienst der Metropolitan Community Church
1., 3. und 5. (wenn vorhanden) Sonntag im Monat, 19.00 Uhr
München, Sub-Beratungszentrum, Pestalozzistraße 6, 1. Stock
Info: 0172/824 30 98 (Hans-Georg)
E-Mail: MCC-Muenchen@gmx.de
http://members.xoom.com/MCCMuenchen/

Thomas-Messe – Gottesdienst für Kirchenmuffel
1. Sonntag im Monat, 18.00 Uhr
München, St. Lukas, Thierschstraße 28
Ansprechpartner: 089/260 89 42 (Peter Kahle)

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

SULT
ent **norddeutsch**er
uler und lesbischer
logen und Theolog-
e.V.
akt über:
nard Schwerwat
er Matthäuskirche 4
301 Hamburg
40/27 45 05

itsgemeinschaft
scher und schwuler
rbeiterInnen in der
th. Kirche in
nburg
akt über:
d Mehler
nstraße 87a
382 Wilhelmshaven
44 21/36 60 49
hler1@aol.com

vent
uler Pfarrer und
scher Pfarrerinnen
v. Kirche im
nland
akt über:
Jörg Raber
bertsraße 168
229 Düsseldorf
02 11/21 48 27

vul-lesbische
logInnengruppe
r Ev. Kirche von
tfalen
takt über:
no May
hei 77
4328 Dortmund
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
Württembergischen
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

Abo Dir was ...

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

Christian Herz
Isareckstraße 48
81673 München
Tel./Fax: 089 / 890 688 38

An diese Adresse einfach den untenstehenden Coupon absenden oder faxe

✂ .....

Ich bestelle die »Werkstatt Schwule Theologie«

- ❑ ab der nächsten Ausgabe
- ❑ Heft 3/1999 (Schwule, Lesben und ihre Gemeinden)
- ❑ Heft 2/2000 (WunschBilder)
- ❑ Heft 3/2000 (Queer Britannia)
- ❑ Heft 4/2000 (Das Gesicht der Homophobie)
- ❑ Heft 1/2001 (Eingefleischte Rituale)

Ich möchte die »Werkstatt Schwule Theologie«

- ❑ auf Dauer (Kündigung jederzeit möglich)
  zum regulären Jahresabonnement von DM 40,– oder Förderabo DM
- ❑ erstmal ein Probeheft (DM 10,–)
- ❑ Ich wünsche den Versand in einem verschlossenen Umschlag und be
  die zusätzlichen Portokosten von DM 1,50 pro Heft/DM 6,– pro Jal

Die Rechnung erhalte ich mit der ersten Lieferung und dann – im Falle eines A
nements – immer mit dem ersten Heft eines Jahrgangs für das komplette Jah

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

Ort, Datum, Unterschrift

Name:

Straße:

PLZ, Ort:

+3/2001 8. Jahrgang ISSN 1430-7170 Einzelheft DM 10.-

Werkstatt Schwule Theologie

HuK

Ökumenische Arbeitsgruppe
Homosexuelle und Kirche (HuK) e.V.

ur Theologie der HuK

Editoria

Liebe Leute,

die Krise der HuK ist notorisch: Man jammert und klagt, reformiert die Struktu des Vereins, doch die Anstrengungen scheinen wenig zu helfen. Kein Wunder, de der HuK wird von allen Seiten das Wasser abgegraben: Nicht nur von den vie neuen Projekten, Gruppen und Organisationen, die sich neben ihr im Feld der chr lichen Schwulen und Lesben entwickelt haben, sondern viel grundsätzlicher n von der Depression des Christentums und der (Erfolgs-)Krise der Schwulen- u Lesbenbewegung. Die Lage der HuK ist ernst! Doch wächst, wo Gefahr ist, das R tende auch?

Mit diesem Heft der Werkstatt möchten wir Anstoß geben für eine Diskussi über die Theologie der HuK, denn die Krise der HuK ist nicht zuletzt auch ei Sinnkrise. Wenn ihr Selbstverständnis noch einmal aus unerwarteter, näml theologischer Perspektive beleuchtet wird, soll dies dazu beitragen, dass die H wieder zukunftsfähig wird, denn es kann nicht sein, dass jede Generation v Schwulen und Lesben das Rad ihrer Selbstorganisation neu erfinden muss.

Die kürzeste Definition von Theologie heißt: Unterbrechung (Metz). Mit d ser Ausgabe wollen wir zugleich die Idee verwirklichen, theologisch in konkre Praxisfelder der schwulen Christenheit zu intervenieren. Hierzu haben wir glei mehrere HuK-Mitglieder als Autoren gewinnen können.

Das vorliegende, wieder sehr umfangreiche Heft erscheint als Doppelnumm 2/3. Das hat seinen Hintergrund darin, dass sich genügend Menschen fanden, d sich mit der HuK auseinandersetzen, aber unter jüdischen Schwulen und Lesbe keine, die etwas für das als Heft 3 geplante Themenheft zum Judentum beitrage wollten. Das müssen wir so respektieren und zählen auf das Verständnis unser Leserinnen und Leser.

Zugleich signalisiert die Doppelnummer ein Zweites: Auch die Redaktion de Werkstatt steckt in einer Krise und beim Treffen in Mesum sollte zum Them werden, mit wem und in welcher Form es mit der Werkstatt weitergehen kan Die Ankündigung des Seminars und die Statements zum diesjährigen Them »Schwule Moral« seien besonders ans Herz gelegt.

– die Redaktio

Redaktionsschluss für die nächste Ausgabe der Werkstatt: 15. Oktober 2001

Werkstatt Schwule Theologie Nr. 2/3 8. Jahrgang August 2001

Thema: Zur Theologie der HuK

Thomas Wagner
Aller guten Dinge sind drei 118
Oder: Die Anfänge, die HuK – und was daraus wurde

Andreas Schumann
Theologische Arbeit in der HuK 129

Udo Kelch
Die HuK und ihre Theologie? 137

Holger App
Wer braucht die HuK – wen braucht die HuK? 147

Thomas Wagner
Von der Geborgenheit in Gott zur Erinnerung an die Befreiung 156

Michael Brinkschröder
Politisch und ökumenisch? 163
Zu den Dogmen der HuK

Vorschau 167

Offene Werkstatt

Axel Bernd Kunze
Kleines Senfkorn Hoffnung? 168

kurz & gut, Wilhelm 177

BücherRegal 184

Herausforderung: Schwule Moral

Seminarankündigung 212

Titus Neufeld **Gedanken beim (Oster-)austausch mit dem Freund** 213

Andrea Langenbacher ***Schwule* Männer – schwule *Männer*** 214

Anna Nyma Moralische **Überlegungen einer lesbisch liebenden Frau** 215

Bernhard Fraling **Zur Frage der Werte im Handeln Homosexueller** 216

GottesDienste 220

Adressen 222

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, Thomas O. Sülzle. V.i.S.d.P.: Michael Brinkschröder.
Einzelpreis DM 10,–; Jahresabo DM 40,– ; Förderabo DM 50,– oder mehr.
Bestellungen bitte an Christian Herz, Isareckstraße 48, 81673 München, Fax: 089/89 06 88 38 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 Rich-Text-Format-Datei (*.rtf) auf 3,5˝-Diskette (mit Ausdruck) an: Christian Herz (Adresse s. o.) oder als E-Mail an WeSTh@mnet-online.de
Die einzelnen Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der AG Schwule Theologie wieder. Homepage: www.people.freenet.de/abb/WeSTh.htm

Thema: Zur Theologie der HuK

Thomas Wagner

Aller guten Dinge sind drei

Oder:

Die Anfänge, die HuK – und was daraus wurde

DIE VORGESCHICHTE des ökumenischen Arbeitskreises »Homosexuelle und Kirche« (HuK) und ihre Beziehung zur bundesdeutschen, sogenannten zweiten Schwulenbewegung stehen am Beginn eines Vortrages, der beim Gemeindeprojekt schwul und katholisch in Maria Hilf in Frankfurt/M. am Sonntag, den 17.Juni 2001gehalten wurde.

1. Die HuK und die Schwulenbewegung

Die »zweite Schwulenbewegung« begann vor allem nach der ersten Reform des § 175 StGB, vom Bundestag am 9. Mai 1969 beschlossen und am 1. September 1969 in Kraft getreten. Zugleich war sie ein Kind der 68er , also der großen Revolte und Studentenbewegung.[1] Und es gab, wie auch in der »ersten« deut-

1 Vgl. hierzu u.a.: Willi Frieling (Hrsg.), Schwule Regungen – Schwule Bewegungen. Verlag Rosa Winkel, Berlin 1985; Andreas Salmen/Albert Eckert, 20 Jahre bundesdeutsche Schwulenbewegung 1969-1989, BVH Materialien 1, Köln 1989.

schen Schwulenbewegung (1850-1933),[2] die durch den Beginn der Naziherrschaft ein Ende fand, verschiedene Flügel. War die erste Schwulenbewegung, die quasi auch eine Frucht der bürgerlichen Revolution von 1848 war, eine Emanzipationsbewegung wie die der Frauen, der Juden und z.B. auch der Katholiken, letztere sowohl gegen den preußischen, evangelischen Staat als auch gegen den Ultramontanismus, so stehen dafür Namen wie der Jurist Karl Heinrich Ulrichs (1825-1895) und der Arzt Magnus Hirschfeld (1868-1935). Sie spaltete sich in einen mehr bürgerlichen Teil im »Wissenschaftlich-humanitären Komitee« (WhK), von Hirschfeld gegründet, dann einen mehr fundamentalistischen, die »Gemeinschaft der Eigenen« von Adolf Brand (1874-1945), gegründet 1903, und die – wir würden heute sagen – »Nusskuchenfraktion«, die nur die Gemeinschaft suchten, nämlich der »Bund für Menschenrecht e.V.«, dessen erster Vorsitzender 1923 Friedrich Radszuweit (1876-1932) wurde.

Auch in der zweiten deutschen Schwulenbewegung gab es bald verschiedene Richtungen. Hier in Frankfurt/M. gab es die linke, fundamentalistische »Rote Zelle Schwul« (Rotzschwul), im Herbst 1971 nach der Aufführung des Filmes von Rosa von Praunheim »Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt« gegründet, und dann den mehr bürgerlichen »Homosexuellen Arbeitskreis Frankfurt« (HAF). Unterschiedliche Versuche, einen bundesdeutschen Dachverband zu gründen, mündeten 1986 in der Gründung des »Bundesverbandes Homosexualität« und erst später kam es zur Gründung des »Schwulenverbandes in Deutschland« (SVD, jetzt LSVD), nämlich am 18. Februar 1990 in Leipzig als erster DDR-weiter Homosexuellenverband.[3] Über die Auseinandersetzungen zwischen diesen beiden Dachverbänden und dem letztendlichen Untergang des BVH kann und soll hier nicht gesprochen werden. Noch bis heute wirken diese z.B. im Streit um die Frage der »schwulen Ehe« nach.[4]

Die Gründung der HuK 1977 hatte eine Vorgeschichte gerade hier in Frankfurt/M. und es sind heute einige hier, die dies miterlebt haben. Im »Homosexuellen Arbeitskreis Frankfurt« (HAF), der sich zuerst im privaten Rahmen bei Olaf und später dann im Schwulenzentrum von Rotzschwul in der Wittelsbacherallee im Hinterhaus traf, waren einige Theologen und an der religiösen Thematik Interessierte. So kam es zum Versuch, einen theologischen Arbeitskreis einzurichten,

2 Vgl. dazu z.B. Manfred Baumgardt, Geschichte der Homosexuellenbewegung in Berlin 1850-1933, in: Schwulenreferat im Allgemeinen Studentenausschuß der FU Berlin (Hrsg.), Dokumentation der Vortragsreihe »Homosexualität und Wissenschaft«, Verlag rosa Winkel, Berlin 1985, 157-180.

3 Eike Stedefeldt, Schwule Macht oder Die Emanzipation von der Emanzipation, Elefanten Press, Berlin 1998, 8.

4 Ebd. 9, 11ff. Vgl. auch: Harald Rimmele, Schwule Biedermänner? Die Karriere der »schwulen Ehe« als Forderung der Schwulenbewegung – Eine politikwissenschaftliche Untersuchung. MännerschwarmSkript Wissenschaft, Hamburg 1993; Klaus Laabs (Hrsg.), Lesben. Schwule. Standesamt. Die Debatte um die Homoehe. Ch. Links Verlag, Berlin 1991.

der aber letztlich keine so große Resonanz fand. Kontakte zu Amerikanern führten einige Zeit zu Treffen in der Gemeinde der amerikanischen Episkopalkirche Church of Christ the King in Frankfurt/M. Mitglieder dieser zweisprachigen Gruppe, oft dolmetschte Alfred Rosenfelder, waren zugleich Mitglieder in verschiedenen US-Schwulengruppen der verschiedenen kirchlichen Denominationen, so »Dignity« der römisch-katholischen Kirche und »Integrity« der Episkopalkirche. Pfr. Ronald D. Wesner, Präsident von »Integrity« hielt am 30. November 1977 in der Frankfurter Gemeinde einen Vortrag. In einem Interview, das ich damals mit ihm machte, das später in Teilen in der Schwulenzeitschrift »DON« abgedruckt wurde, sagte er u.a. etwas, das auch für die HuK-Arbeit Geltung bekommen sollte: »So ist die ökumenische Bewegung sehr bedeutend innerhalb der religiösen Homosexuellenbewegung. Der Kampf, den die Homosexuellen-Befreiungsbewegung ausficht, kann sehr viel einfacher auf ökumenischer Ebene geschlagen werden. Die Probleme von kirchlicher und biblischer Überlieferung sind eines, sie übersteigen die Grenzen der Konfession.«[5]

2. HuK – Aufbruch in der Kirche

Während des 17. Deutschen Evangelischen Kirchentages in Berlin vom 8. bis 12. Juni 1977, der unter der Losung des Galaterbriefes »Einer trage des anderen Last« stand, wurde am 11. Juni 1977 der ökumenische Arbeitskreis »Homosexuelle und Kirche« gegründet.[6] Er war von Anfang an ökumenisch, und es bildeten sich nach und nach verschiedene Regionalgruppen.[7] Die Arbeit der HuK, das machte schon das erste Flugblatt deutlich, war vielfältig: Information in die Kirche hinein zum Thema Homosexualität, um Missverständnisse und Vorurteile abzubauen und zugleich Interessenvertretung Homosexueller im kirchlichen Raum. Die Seelsorge solle z.B. »Homosexuelle nicht länger als zu therapierende Kranke behandeln«.

Der »Minimalkonsens«, der auf der 4. Mitgliederversammlung der HuK vom 9.-11. November 1979 verabschiedet wurde, betont im zweiten Absatz die befreiungstheologische Grundlage: »Wir erfahren das Evangelium als befreiende Botschaft, die uns befähigt, die Diskriminierung Homosexueller und anderer unterdrückter Gruppen zu erkennen und in Kirche und Gesellschaft abzubauen.« Daraus folgert man dann im nächsten Absatz: »Wir verstehen homosexuelles und heterosexuelles Empfinden und Verhalten als gleichwertige Ausprägung der einen menschlichen Sexualität. Insbesondere arbeiten wir an der vollen Integration Homosexueller in die Gemeinden. Dieses kann nur dann gelingen, wenn die Kirchen ihre Einstellung zur Sexualität im allgemeinen verändern.«

5 DON 6/1978, 46-48.

6 Thomas Wagner, Wer trägt unsere Last? Einige Gedanken zum Kirchentag. in: DON 11/1977.

7 Zur Chronik der HuK s. HuK-Info Nr.126, 4-10.

Es werden dann 6 Arbeitsfelder genannt:

- Der Botschaft des Evangeliums geht es um Gemeinschaft mit den Homosexuellen, nicht um Trennung von diesen, um Annahme der Homosexuellen, nicht ihre Aussonderung.
- Korrektur undifferenzierter und unqualifizierter kirchlicher Äußerungen zur Homosexualität.
- Durch Information sollen Vorteile und Unkenntnis abgebaut werden.
- Stärkung der Solidarität homosexueller Frauen und Männer.
- Hilfestellung bei Schwierigkeiten von Homosexuellen u.a. mit ihrem Arbeitgeber, vor allem in der Kirche.
- Abschaffung aller besonderen Gesetze gegen Homosexuelle.

HuK wollte also nie das Ghetto oder die Schwulenkirche sein, sondern bestand auf Integration in die Gemeinden hinein. Das wurde auch deutlich, als am 11. September 1988 in Hamburg die erste Gemeinde der Metropolitan Community Church (MCC) gegründet wurde. Es ist nicht der eigentliche Weg der HuK, wenn auch teilweise auf Kirchentagen eine Zusammenarbeit stattfand. Die MCC versuchte in Köln und hier in Frankfurt/M. Fuß zu fassen, hat jetzt in München Gottesdienste.

Die Leistung der HuK bestand darin, im kirchlichen Kontext durch Informations- und Aufklärungsarbeit langsame Umdenkprozesse in Gang zu setzen. Durch ihr Aufgreifen innerkirchlicher Mitwirkungsmöglichkeiten in Presbyterien, Synoden auf Kreis- bis Landeskirchenebene, Kirchenvorständen, Pfarrgemeinderäten, Diözesanräten, Diözesansynoden, im Zentralkomitee deutscher Katholiken (ZdK) und in Gesprächen mit Kirchenleitungen, Bischöfen und jetzt auch Bischöfinnen, Präsidenten und Präsides hat sie in den 24 Jahren ihres Bestehens sehr viel erreicht.

Sie hat Unterstützung durch viele Gremien in den verschiedenen Kirchen erreicht. Ich nenne hier nur die »Initiative Kirchen von unten« (IKvu), der die HuK seit Beginn angehörte. Sie war daher auch auf dem ersten Katholikentag von unten vom 5.-7.6.1980 in Berlin vertreten, der parallel zum 86. Deutschen Katholikentag vom 4.-8.6.1980 (Motto: »Christi Liebe ist stärker«) stattfand. Sie fand gute Kontakte zum Komitee »Christenrechte in der Kirche«, das sich im Dezember 1979 anlässlich der römischen Maßregelung des Tübinger Theologieprofessors Hans Küng gründete und sich bald auch des Themas Homosexualität annahm. Wesentliche Frucht war die Herausgabe der Broschüre »Plädoyer für die Homosexuellen in der Katholischen Kirche«, die das Regionalkomitee Christenrechte in der Kirche zum 3. Katholikentag von Unten vom 5.-7.7.1984 in München vorlegte. Diese Arbeit führt seit 1992 die Initiative »Christenrechte in der Kirche« fort. Seit Herbst 1995 weiß sich die HuK auch mit der aus dem Kirchenvolksbegehren erwachsenen Gruppierung »Wir sind Kirche« verbunden. Im Evangelischen Bereich gibt es meist im Bereich der Landeskirchen solche Bündnisse mit Reformkräften und entsprechenden Gruppierungen, die hier nicht im einzelnen genannt werden sollen.

HuK war also Ansprechpartner in Sachen Aufklärung, Interessenvertreter von Lesben und Schwulen in den Kirchen, quasi auch Interessenvertreter betroffener MitarbeiterInnen in den Kirchen (zusammen mit dem Komitee »Christenrechte in der Kirche«), zugleich in ihren Regionalgruppen Ort des Coming-Outs von Christinnen und Christen, von Gemeinschaftserfahrung, von Nähe und Wärme, auch von Gottesdienstgemeinschaft. Die vielfältigen Wünsche der Menschen, die zur HuK kamen und kommen, haben manche Regionalgruppe auch überfordert und an ihre Grenze geführt. Der Ruf nach einer eigenen Spiritualität der HuK kam immer wieder. Zugleich auch die Erfahrung, dass das Gefühls-Hoch auf Katholiken- und Kirchentagen sich längst nicht immer auf die regionale Ebene übertragen lässt. Ein HuK-Gottesdienst bei einem solchen Großereignis oder auch bei einer Mitgliederversammlung lässt sich nicht vor Ort so nachvollziehen. Gleichwohl haben gerade die Gottesdienste auf den Mitgliederversammlungen oder Mitgliedertagungen immer wieder Kritik erfahren.

3. Von der Apologie zur Einbringung der Charismen

Die Arbeit der HuK war und ist geprägt auch von der Arbeit in den Kirchen. Wie wird hier z.B. Seelsorge verstanden? Bleiben die Gläubigen nur die Schafe der Seelsorger, ihrer Hirten? Werden sie zu Objekten der Seelsorge? Dieses Konzept ist ja schon lange nicht mehr gefragt und üblich. Daher ist denn auch die Position der HuK schon lange nicht mehr die des Bittstellers, sondern sie bietet ihre Möglichkeiten an, zu informieren und mitzumachen in den verschiedenen Gremien, von Synoden und diözesanen Gremien bis hin zur Mitarbeit bei Akademietagungen usw. Zugleich gibt sie kritische Rückmeldungen auf kirchliche Verlautbarungen und Papiere. Wenn ich Seelsorge als annehmende Seelsorge verstehe, den Seelsorger als geistlichen Begleiter,[8] dann ist der Schwule, die Lesbe, Mitchrist und Mitchristin, nicht aber Objekt und Bittsteller in der Kirche, der Gemeinde vor Ort. Er hat Rechte und Pflichten, die er einfordern kann. Er kann mitbestimmen, mittun.

Dies bedeutet, dass die HuK zunehmend dazu übergehen muss, nicht mehr nur Kritik an kirchlichen Verlautbarungen zu üben, sondern offensiv die eigenen Vorstellungen z.B. bei der Frage der Lebenspartnerschaft, der Segnung lesbischer und schwuler Paare, vorzutragen und einzubringen. Ebenso die einer anderen Sicht von Sexualität, auch von Beziehungen. Die gängige Dauerbeziehung a lá bürgerliche Ehe als exklusives Modell ist zu hinterfragen, da sie in unserer Gesellschaft immer mehr Probleme bringt. Dies hängt auch mit der Frage nach der Rolle von Mann und Frau zusammen, wie man/frau die Aufgaben in einer Familie verteilt. Hier können schwule Partnerschaften ihre Erfahrungen einbringen. Hierin sieht z.B. John J. McNeill schwule Charismen.[9]

8 Vgl. z.B. Wunibald Müller, Menschliche Nähe in der Seelsorge. Sich selbst annehmen – den anderen annehmen. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 45 ff.

9 John J. McNeill: »Sie küßten sich und weinten...« Homosexuelle Frauen und Männer gehen ihren spirituellen Weg, Kösel Verlag, München 1993, 188.

Die Zeit reiner Apologetik, sich für das Schwul- oder Lesbischsein fast zu entschuldigen oder es ständig nur zu erklären, ist vorbei. Im Sinne der Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium« in den Artikeln 11-13 oder auch des Dekrets über das Apostolat der Laien »Apostolicam actuositatem« im Artikel 4 des II. Vatikanischen Konzils geht es darum, dass jeder die ihm zugeteilten Gaben des Heiligen Geistes, die Charismen, einbringt. So heißt es im letzteren Artikel: »Aus dem Empfang dieser Charismen, auch der schlichteren, erwächst jedem Glaubenden das Recht und die Pflicht, sie in Kirche und Welt zum Wohl der Menschen und zum Aufbau der Kirche zu gebrauchen. Das soll gewiss mit der Freiheit des Heiligen Geistes geschehen, der ›weht, wo er will‹ (Joh 3,8)...«[10] Ich lasse hier den weiteren Text weg, der natürlich wieder den Bischöfen die Aufgabe zugespricht, über die rechte Ausübung dieser Charismen zu wachen.

4. Schwule Pfarrer, Priester und Ordensleute

Lange Zeit hat sich die HuK auch mit der Frage der Rechte von lesbischen und schwulen kirchlichen Mitarbeitern beschäftigt. Schon im Vorfeld der HuK-Gründung löste der Fall des Gemeindehelfers Klaus Kindel in St. Paul in Berlin-Wedding eine große Welle des Protestes und der Solidarität, gerade auch in kirchlichen Kreisen aus. Später kommt der Fall des Pastors Klaus Brinker hinzu, der am 9.3.1981 aus den Diensten der Landeskirche Hannover entlassen wird bzw. nicht in einen festen Pfarrdienst übernommen wird. Im Oktober 1984 beginnt die erste Maßregelung gegen den Hannoveraner Pfarrer Hans-Jürgen Meyer wegen gelebter Homosexualität, die am 14. Januar 1985 in ein förmliches Amtszuchtverfahren übergeht. Ich mache immer wieder darauf aufmerksam, dass sich jeder, der in der Kirche arbeitet, mit dem dort gültigen Kirchenrecht, namentlich dem Arbeitsrecht beschäftigen sollte, um unliebsame Überraschungen zu vermeiden. Auch Fragen, wie ich als Lesbe oder Schwuler den Beruf eines Pfarrers, Diakons, Predigthelfers etc. ausfüllen kann, sind wichtig und können am besten in eigenen »Selbsthilfegruppen« geklärt werden, die zudem auch die notwendige Diskretion gewährleisten.

Solche Gruppen gründen sich zeitversetzt in beiden großen Kirchen. 1992/93 entstehen erste Zusammenschlüsse evangelischer Pfarrer in einigen Landeskirchen, zuerst in der Rheinischen Landeskirche. Derzeit gibt es etwa acht davon, die meisten nennen sich Konvent lesbischer Pfarrerinnen und schwuler Pfarrer, bei einigen sind auch die anderen TheologInnen, VikarInnen und Diakone dabei. Schon einige Zeit früher, nämlich vor 1989 entstanden erste Gruppen katholischer Priester im Raum Köln-Aachen, auch hier meist immer auf ein Bistum beschränkt.

10 Dekret über das Apostolat der Laien, 1. Kapitel, Artikel 4, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Lateinisch und Deutsch. Kommentare, Teil II. in: Lexikon für Theologie und Kirche, Herder Verlag, Freiburg 1967, 615.

Es finden dann erste Vernetzungstreffen beider Gruppierungen statt. Die Gruppen arbeiten nicht nur an ihren speziellen Problemen, sondern geben auch Stellungnahmen zur offiziellen Dokumenten ab, so z.B. zu einer Stellungnahme des Kommissariats der Deutschen Bischofskonferenz zur Reform des Sexualstrafrechtes, d.h. der Abschaffung des § 175 aus dem Jahre 1992.

Die HuK legt natürlich Wert darauf, dass der Kontakt zu diesen Gruppen bestehen bleibt, erscheint doch in manchen Fragen eine Zusammenarbeit nötig. So nahm ich als Mitglied des HuK-Vorstandes 1993 an einem Treffen eines solches regionalen Kreises teil. Auf Kirchen- und Katholikentagen nutzen beide Gruppierungen den Raum der HuK zu bundesweiten Treffen. Oft sind die Priester und Pfarrer, die noch in der HuK mitarbeiten, gleichzeitig auch in diesen Gruppen.

Dasselbe gilt, was die Lesben angeht, auch für die folgenden beiden Gruppierungen: 1986 entstand das Netzwerk »Maria und Martha« (MuM) für lesbische Frauen, die bei der Kirche arbeiten. Und 1989 wurde in Berlin von lesbischen Theologiestudentinnen das Netzwerk »Labrystheia« gegründet.[11] Alles Gruppen, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, Lesben und Schwulen eine Heimat in den Kirchen zu ermöglichen, Wege dahin aufzuzeigen. Die Frage eines eigenen lesbischen Selbstverständnisses, die sich eher der feministischen Theologie verbunden weiß, hat gerade die HuK immer beschäftigt und zu Gruppen wie »Lesben und Kirche« (LuK) seit 1988 und »Lesben in der Kirche« (LiK) seit 1991 und des »Netzwerkes Katholischer Lesben« (NKL) seit 1996 geführt. Die Zusammenarbeit mit der HuK klappt teilweise ganz gut.

5. Schwule Gemeinden – Schwule Spiritualität

Ich habe schon ausgeführt, dass die HuK dem Wunsch nach einer größeren Spiritualität kaum Rechnung tragen konnte. Aus ihrer von Anfang an sehr starken ökumenischen Ausrichtung war es nur bedingt möglich, Formen der Frömmigkeit auf die ganze Gruppierung zu übertragen. Ich denke, dass hier nur ein gewisser Fleckenteppich vorhanden war. Viele, die in der HuK mittaten, brachten ihre Frömmigkeit und ihr religiöses Empfinden und ihr Leben aus dem Geist mit ein. Wer die verschiedenen Flugblätter, Flyer und Handzettel liest, die im Laufe der Jahre vor allem für Kirchen- und Katholikentage entstanden, wird dies erahnen können. Unterschiedlichste Theologien und Vorstellungen von religiösem Leben sprechen aus diesen Dokumenten. Mir ist das besonders deutlich an dem gelben Handzettel, den ich unter dem Titel »Ein Manifest unserer Hoffnung« für den Katholikentag 1984 in München verfasst habe und der sehr stark von einer Theologie schwuler Befreiung geprägt war.

Der neuen Satzung der HuK, die am 22. Januar 2000 hier in Frankfurt/M. auf einer außerordentlichen Mitgliederversammlung beschlossen wurde, wurde der bisherige Minimalkonsens mit einigen Erweiterungen als »Präambel« vorangestellt.

11 Vgl. Monika Barz/Geertje-Froken Bolle (Hrsg.), Göttlich lesbisch. Facetten lesbischer Existenz in der Kirche. Güterloher Verlagshaus, Gütersloh 1997.

Neu hinzugefügt wurde der Passus: »Wir wollen Lesben und Schwule einladen, spirituelles Leben mit uns zu teilen. Wir wollen als Christinnen und Christen in der lesbisch-schwulen Öffentlichkeit erkennbar sein.« Wie aber ist dies in der HuK umsetzbar? Wo ist diese HuK-Spiritualität erlebbar, erfahrbar? HuK ist keine Gemeinde, religiöses Leben findet aber doch vor Ort statt und muss beständig da sein.

Seit 1991 gibt es das Gemeindeprojekt in Frankfurt/M. Die Frage des HuK-Urgesteins Udo Kelch, warum denn diese Gemeinde sich katholisch nenne und nicht ökumenisch oder wie auch immer, hat sehr viel mit der Spiritualität zu tun. Hier treffen sich Menschen, die im katholischen Raum aufgewachsen sind und hier ihre religiös-spirituellen Wurzeln haben. An die kann man anknüpfen, in der Gestaltung des Gottesdienstes, in Riten, Liturgien, Zeichenhandlungen – einer ganzen Bandbreite verschiedener Handlungsmöglichkeiten. Deutlich wird dies auch in dem, wie die Gemeinde sich darstellt. Das eigene Liederbuch,[12] dann die entwickelten Hochgebete. Und nicht zu vergessen, weil für die Außenwirkung besonders wichtig: der Gemeindebrief. Viele Stichworte sind darin im Laufe der zehn Jahre behandelt worden. Ich nenne nur einige aus den ersten Jahren: »Eltern«, »Spiritualität«, »Liturgie«, »Ebenbild« usw.

Die Probleme der HuK-Gottesdienste lagen in der unterschiedlichen konfessionellen Ausgestaltung. Während es Katholiken etwas feierlicher haben wollen, gerne auch mit Zeichenhandlungen, z.B. einer Prozession, Salbung etc., kann dies für einen Reformierten schon des Guten zuviel sein. In der HuK haben wir allerdings in den 24 Jahren gelernt, auch im liturgischen Bereich stark ökumenisch zu denken. Das gemeinsame Abendmahl ist für uns selbstverständlich geworden. Hier haben wir, wie viele andere Gruppen auch, eine Vorreiterrolle übernommen. Und wir haben gelernt, die Traditionen anderer christlicher Kirchen zu schätzen und uns so gegenseitig bereichert. Wo gibt es das schon, dass man in einer evangelischen Kirche zusammen das »Salve Regina« singt, außer bei einer HuK-Tagung?

Ich denke, dass es kein Zufall ist, dass die meisten schwulen Basisgemeinden wie hier das Gemeindeprojekt im katholischen Raum beheimatet sind. Ich nenne die »Queer-Gemeinde«in Münster, die sich immer am zweiten Sonntag im Monat in St. Sebastian trifft. Dann der katholische Gottesdienst mit Schwulen und Lesben, der immer am dritten Sonntag im Monat in der St. Fidelis-Kirche in Stuttgart stattfindet.[13] In den Predigten und Texten wird deutlich: hier wird aus der Fülle der katholischen Tradition geschöpft.[14]

12 Gottes Lob unterm Regenbogen, Selbstverlag, Frankfurt/M. 1999.

13 Vgl. WeSTh 8 (1/2001), Thema: Eingefleischte Rituale, besonders die beiden ersten Aufsätze von Arnd Bünker und Axel Bernd Kunze, 4-19 und 20-24.

14 Vgl. hierzu z.B. in der feministische Theologie Christiane Koppers, Die dreimal Geborene... Dimensionen »weiblicher« Spiritualität, in: Christine Schaumberger/Monika Maaßen (Hrsg.), Handbuch feministische Theologie. Morgana Frauenbuchverlag, Münster 1986, 240-254.

6. Schwule Theologie

Damit kommen wir zu einem anderen Feld, in der die HuK eine Vorreiterrolle hatte: der Entwicklung einer schwulen Theologie. In der ständigen theologischen Auseinandersetzung mit kirchenamtlichen Positionen wurde deutlich, dass dies allein nicht ausreicht. Von der bisher üblich Apologetik: »Was sagt die Geschichte von Sodom eigentlich?« oder: »Was hat Paulus im Römerbrief eigentlich zur Homosexualität gesagt?« bzw. »Was sagen die Naturwissenschaften zur Homosexualität?« ist irgendwann Abschied zu nehmen. Manche bleiben dann weg, weil dies nicht mehr ihr Thema ist.

Innerhalb der HuK gab es erste Versuche, einen theologischen Arbeitskreis zu initiieren. So sollte auch ein Treffen mit feministischen Theologinnen in Düsseldorf stattfinden. Dieser Versuch scheiterte Mitte der 80er Jahre an der Nachfrage.

Während also im Ausland, vor allem den USA, Kanada, Großbritannien, den Niederlanden schon längst eine schwule Theologie entwickelt wurde, dauerte es bei uns bis 1993. Zwar gab es einige Versuche vorher seit etwa 1990/1991 zuerst im Raum Frankfurt/M., wo im Bereich der Evangelischen Theologie an der Universität nach einem Seminar von Dorothee Sölle sich ein Arbeitskreis »Frankfurter Allerlei« bildete. Von dort kam diese Idee durch Michael Brinkschröder nach Münster. In Hamburg bestand ein Arbeitskreis um Stefan Etgeton und Holger Tiedemann. Im Oktober 1993 fand in Rheine-Mesum das erste Treffen schwuler Theologen statt. Hier sollte eine erste Bestandsaufnahme der schwulen Theologie vorgenommen werden. Der niederländische reformierte Theologe und Pfarrer Rinse Reeling Brouwer informierte über die »Flikker-Theologie« und Georg Trettin referierte über die verschiedenen Ansätze der amerikanischen »Gay Liberation Theology«. Dem schlossen sich verschiedene Arbeitskreise an, die ein Stück weit die Themen skizzieren, die auch heute noch schwule Theologie interessieren:

- Schwul in der Kirche – Warum bleibe ich?
- Schwule Hermeneutik
- Ansätze einer schwulen Befreiungstheologie
- Coming Out als Exodus-/Ostererfahrung
- Theologie der Lebensformen.

Dem schloss sich eine Plenumsdiskussion an, die sich mit schwuler Theologie unter den Themen »Ansätze und Gottesbilder« beschäftigte.[15] Seitdem trifft sich der Arbeitskreis »Schwule Theologie« jedes Jahr im Tagungshaus in Mesum. Seit zwei Jahren hat die Gruppe Vereinsstatus. Seit 1994 erscheint zudem regelmäßig die »Werkstatt Schwule Theologie«. Sie hat derzeit etwas mehr als 250 Abonnenten, Tendenz steigend.

15 Michael Brinkschröder (Hrsg.), Schwule Theologie. Bestandsaufnahme und Perspektiven. Dokumentation eines Seminars vom 22.-24. Oktober 1993, Münster 1994.

Die Frage, ob es eine »schwule Theologie« gibt, kann insofern mit Ja beantwortet werden, als sie Teil einer europäischen Befreiungstheologie darstellt. In dem Sinne, wie Kardinal Lorscheider aus Brasilien der IKvu auf dem Katholikentag von unten in München bei der Schlussveranstaltung aufgegeben hat, nicht die lateinamerikanische Befreiungstheologie zu adaptieren, sondern eine eigene für uns hier zu entwickeln. In diesem Rahmen gibt es ganz verschiedene Theologien, die ihrem Kontext entsprechen müssen, in dem sie entstehen. Sie sind somit kontextuelle Theologien.[16]

Eines der Themen schwuler Theologie ist die Interpretation biblischer Texte im Kontext des schwulen Lebens. Hierbei erfahren manche Geschichten ganz neue und oft ungewohnte Deutungen. Es gibt auch Gemeinsamkeiten mit anderen Befreiungstheologien, wie z.B. der feministischen Theologie. Es gibt hier, auch gerade in der Geschichte der Theologie und Spiritualität, noch eine Menge an Traditionen zu entdecken, auf die wir uns berufen können. Ich denke an Heilige, die uns nahestehen, ebenso wie frühe Formen einer Freundschaftssegnung etc. Die Ikonostase steht schon, sie harrt nur unserer Interpretation.

7. Auf dem Wege zu einer europäischen Befreiungstheologie

Ich komme nun auf eine alte Vision von mir zurück, die ich vor allem in der Zeit vortrug, als ich für die HuK im Koordinations-Kreis der IKvu saß: ich sprach von einer europäischen Theologie der Befreiung, an der alle die Gruppen mitarbeiten sollten, die sich für die Befreiung von Männern und Frauen, von Minderheiten und Randgruppen einsetzen.[17] Diese Vernetzung der verschiedenen Kontext-Theologien klappt bisher fast überhaupt nicht. Es ist zu hoffen, dass hier alle mal über den Tellerrand eigener Probleme schauen und die gemeinsamen Punkte benennen.

Der diesjährige Deutsche Evangelische Kirchentag, der heute hier in Frankfurt/M. zu Ende gegangen ist, stand unter dem Motto: »Du schaffst meinen Schritten weiten Raum« (2. Samuel 22,37, ebenso Psalm 18,37), oder »Du hast meinen Füßen freien Raum geschenkt« (Psalm 31,9). Dieser freie Raum, ist er wirklich da und für uns erfahrbar? Und welche Möglichkeiten, diesen Raum, den Gott uns da eröffnet hat, haben wir bisher genutzt, um ihn zu füllen mit dem, was der Geist uns eingibt?

In dem »Positionspapier der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland e.V. zu Lebensformen von Frauen«, das 1994 unter der Überschrift »Frauen-Leben« verabschiedet wurde, finden sich folgende Sätze: »Die christliche Gemeinde lebt von der Vision, dass in ihr Menschen und menschliche Beziehungen in ihrer Vielfalt Raum haben und durch Gottes Geist miteinander verbunden sind. Sie ist

16 Vgl. Hans Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1985.

17 Vgl. Thomas Wagner, Wege der Befreiung gehen. Die Arbeit der HuK in den letzten Jahren. IKvu-Rundbrief Juli 1997 und HuK-Info Nr.126, 28-30.

die Gemeinschaft derer, die zum Bilde Gottes geschaffen sind, die sich in ihrer Unterschiedlichkeit achten und einander suchen und stützen. In der Pfingstgeschichte ist diese Vision besonders deutlich zum Ausdruck gebracht. Die Vielfalt im Geist ist keine Beliebigkeit. Sie orientiert sich an der Würde eines jeden Menschen, dem Schutz für die Schwachen und dem, was dem Leben der Gemeinde dient. Im Blick auf die Lebensformen heißt das: Unterschiedlichkeit der Lebensform darf in der Kirche nicht länger Anlass zu Abwertung und Ausgrenzung sein. Ebensowenig dürfen einzelne Lebensformen fälschlich idealisiert werden. Christinnen und Christen sollten sich gegenseitig in ihrer Lebensentscheidung achten und einander erzählen und voneinander hören, welche Möglichkeiten und welche Schwierigkeiten mit den unterschiedlichen Lebensformen verbunden sind. So kann deutlich werden, wo die Hindernisse liegen, einander zu verstehen und zu akzeptieren. So entsteht eine Grundlage, auf der jede und jeder sich fragen kann, wo sie in ihrer Lebensform sich zu mehr Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Freundschaft herausfordern lassen müssen.«[18] Dies ist gerade auch bei der Diskussion über das »Lebenspartnerschaftsgesetz« oder auch der »Segnung gleichgeschlechtlicher Paare« zu bedenken, auch denen gegenüber, die ihre Freundschaft nicht in einer solchen Form sehen.

Begann die Geschichte der HuK auf dem Berliner Kirchentag 1977, der unter einem Motto aus dem Galaterbrief stand »Einer trage des anderen Last« (Gal 6,2), so möchte ich mit der Vision schließen, ebenfalls aus dem Galaterbrief, wo es heißt: »Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau« (Gal 3,28). Und fortsetzen: hier ist nicht Schwarzer noch Weißer, nicht Deutscher noch Ausländer, weder Hetero- noch Homosexueller, denn wir alle sind Kinder des einen Gottes, der uns liebt, wie wir sind. Auf dass auch wir einander lieben und achten.

Das nehmen wir heute mit.

Thomas Wagner studierte katholische Theologie in St. Georgen (Frankfurt/M.). Tätig als Angestellter im Historischen Museum Saar. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt »Ein Blick auf die schwule Ikonostase« in Heft 2/2000.
Korrespondenzadresse: Graf-Simon-Straße 12, D-66117 Saarbrücken

18 Göttlich lesbisch, a.a.O., Anm.11, 183.

Andreas Schumann

Theologische Arbeit in der HuK

BEI DEM THEMA »Die HuK und ihre Theologie« ist mir nicht ganz wohl. Ähnlich wie AIDS, Schwule Priester und andere verwandte Themen scheint sich die Theologie neben der HuK selbständig gemacht zu haben. Tatsächlich bin ich aber gebeten worden, diesen Artikel zu schreiben, weil ich zu denen gehöre, die in der HuK und für die HuK theologisch arbeiten.

Ich möchte darum versuchen darzustellen, unter welchen Bedingungen theologische Arbeit in der HuK stattfindet. Selbstverständlich handelt es sich hier um meine persönliche sehr subjektive Sicht. Mir wurde dabei klar, dass es »*Die* HuK und *ihre* Theologie« so kaum geben kann. Ich möchte darum nur *eine* Theologie vorstellen, nämlich die, die sich im Laufe meiner Arbeit mit und in der HuK entwickelt hat und die ich für diese Arbeit auch einsetze.

1. Bedingungen theologischer Arbeit in der HuK

Genauer betrachtet wird in der HuK eigentlich sehr vielfältig theologisch gearbeitet. Es fällt nur nicht auf. Darum möchte ich kurz beschreiben, in welchen Zusammenhängen diese Arbeit geleistet wird.

- Die Arbeit der HuK verfolgt vor allem kirchenpolitische Ziele und will bis zu deren Verwirklichung einen Vorgeschmack auf das bieten, was sie erreichen will. Theologie spielt hier eine dienende Rolle.
- Theologisch gearbeitet wird aus bestimmten Anlässen: Kirchen- und Katholikentage, Gesetzesinitiativen, kirchenamtliche Erklärungen, Synoden etc.
- Theologisch gearbeitet wird für konkrete Projekte: Gottesdienste, Bibelarbeiten, Seminare, Workshops, Podien, Referate, Infoblätter, Erklärungen, Stellungnahmen, Leserbriefe etc.
- Theologisch gearbeitet wird zur Bestimmung des christlichen Selbstverständnisses der *Mitglieder* der HuK (Wer wir sind...).
- Theologisch gearbeitet wird zur Begründung des Selbstverständnisses und der kirchenpolitischen Forderungen der HuK (Was wir wollen).

Theologische Arbeit hat in der HuK einen stark instrumentalen Charakter: Wir brauchen sie für unsere Zwecke, meist bestimmte Projekte. Theologische Arbeit wird in diesem Zusammenhang in aller Regel von Einzelnen geleistet.

HuKlerinnen und HuKler konnten so immer situationsgerecht und aktuell mit einer für sie stimmigen Theologie für die HuK auftreten. Unter diesen Bedingungen konnte sich aber keine profilierte Theologie *der* HuK entwickeln. Vielleicht ist das aber auch dem breiten konfessionellen Spektrum, dem großen Altersspektrum und den unterschiedlichen Erfahrungshorizonten der Mitglieder gegenüber in der Frage der Homosexualität recht dogmatistisch auftretenden Kirchen völlig angemessen.

Ich möchte nicht leugnen, dass es in der HuK auch Gründe gab und gibt, theologische Arbeit zu unterlassen:

- Eine theologische Arbeitsgruppe steht vor dem Problem, für einen Austausch und eine gemeinsame Entwicklung regelmäßig bundesweite Treffen zu organisieren. Das ist nicht nur organisatorisch schwierig. Die berufliche Entwicklung erlaubt vielen HuKlerinnen und HuKlern nicht, sich dafür frei zu machen.
- Die HuK hat sich in den letzten Jahren sehr mit ihrer eigenen Verfassung beschäftigt. Hier standen organisatorische und strukturelle, also eher untheologische Fragen im Vordergrund.
- Profilierte theologische Thesen sind in der HuK schnell umstritten. Theologie ist somit auch ein erhebliches Konfliktpotential. Gerade vor dem Hintergrund der schwierigen Strukturfragen hatte es Vorteile, dass sich die HuK damit nicht auseinandersetzen musste.

2. Sexualitätserfahrung als Anlass theologischer Arbeit

Die Erfahrung, dass der Schweinkram, den Lesben und Schwule machen, sehr beglückend sein kann, veranlasst wohl die meisten von uns, Negativ-Beurteilungen der Homosexualität zu revidieren. Glück, die Erfahrung von Sinn, hängt (im Folgenden auf die Sexualität bezogen) dabei von drei Bedingungen ab:

- Zu mir stehen zu können: Die Fähigkeit, *sich* als Schwuler bzw. als Lesbe akzeptieren, d.h. annehmen zu können, und dies auch vor anderen Menschen.
- Respektvoll miteinander umgehen: Die Erfahrung als Lesbe bzw. als Schwuler akzeptiert zu sein und die Fähigkeit andere Menschen in ihrer sexuellen Orientierung und Identität annehmen zu können.
- Akzeptanz und Respekt als Bedürfnis aller anerkennen: Die Annahme der eigenen Sexualität und den Respekt vor der Sexualität anderer als Voraussetzung *jedes Menschen* zum Glück anzuerkennen.

Es ist leicht vorstellbar, dass hin und wieder beim Sex die Erfüllung dieser drei Bedingungen erlebt wird. Kein Wunder also, wenn mitunter Menschen im Sex *die Erfüllung* sehen und sich dabei göttlich fühlen: Das Erlebte ist mehr, als Menschen allein durch ihr Handeln bewirken können. Es muss vielmehr das Ja-Wort Gottes, *seine* Liebe, sein, die durch den Mitmenschen erfahrbar geworden ist.

Auch wenn der Gedanke ungewohnt ist und bei einigen Bauchschmerzen verursacht, erhält Sexualität hier eine theologische Dimension. Ich halte es für ein Interesse der HuK, diese näher zu erforschen und systematisch darzustellen.

3. Sexualität als theologisch bedeutsames Talent

Prinzip und Fundament christlichen Handelns ist die Menschwerdung des Gottes, dessen Wesen Liebe ist, in Jesus Christus. Wir sind Glieder des Leibes Christi. Durch uns, durch unser ganzes Dasein, soll die Liebe Gottes zu allen Menschen Gestalt annehmen. Überall, wo dies geschieht, beginnt das Reich Gottes.

Zu unserem Dasein gehört die Sexualität. Sie ist – unter anderem – die Fähigkeit, mit dem Körper wesentliche Gefühle zu erleben und auszudrücken. Zu diesen Gefühlen gehören Zuneigung, Liebe, die Sehnsucht nach Nähe, aber auch Hass, Dominanz und Unterwerfung. Wir sind dazu berufen, auch mit diesem Talent zu wuchern und mit unserer Sexualität Liebe zu erfahren und mitzuteilen. Homosexualität ist in diesem Zusammenhang die Begabung, das mit Menschen eigenen Geschlechts zu können.

Aus diesem Ansatz ergeben sich eine Reihe von Schlussfolgerungen, die von Kirche eine andere Einstellung zu Sexualität und Lebensformen fordern:

- Sexualität ist integraler Bestandteil christlichen Lebens. Eine argwöhnische Betrachtung der Sexualität ist genauso unsinnig wie eine argwöhnische Betrachtung der Fähigkeit zu kochen. Sie hat allenfalls ihren Sitz in der Angst vor Ungewohntem und Fremden.
- Wenn Sexualität sich in diesem Sinne nicht beurteilen lässt, so doch das sexuelle Verhalten. Entscheidend für eine Beurteilung ist die Frage, wie weit durch das sexuelle Verhalten Liebe vermittelt bzw. erfahrbar wird.
- Eine Beurteilung ist darum nur denen möglich, die miteinander Sex haben, nicht aber amtskirchlichen Moralaposteln.
- Da durch Sex ganz unterschiedliche Gefühle mitgeteilt und ausgelöst werden können, bestehen die Beurteilungsmöglichkeiten nicht nur aus gut und ungut bzw. schlecht, sondern umfassen auch das Spektrum dazwischen.
- Das Kriterium der Liebe steht sexuellen Orientierungen, Identitäten und Lebensformen neutral gegenüber. Eine Bewertung von Sex als gut oder böse anhand dieser Bedingungen geht an dem Kriterium der Liebe vorbei. Sie entspringt nicht christlichem Denken.

4. Die Bewertung von Ehe und Familie

Die Diskriminierung von Lesben und Schwulen sowie ihren Lebensformen wird in aller Regel mit der Wertschätzung von Ehe und Familie als Bausteinen der Gesellschaft begründet. Als solche entsprängen sie dem Willen des Schöpfers und seien das Leitbild im Hinblick auf Sexualität und Generativität.

Einer solch uneingeschränkt positiven Bewertung von Ehe und Familie stellt HuK sich entgegen: Jesus Christus ist das Heil der Welt, nicht Ehe und Familie. Der Glaube kommt vom Hören, nicht vom Vögeln. Die sinkende Bedeutung von Glaube, Religion und Kirche in Deutschland sollte darum nicht im Zusammenhang mit der sinkenden Bedeutung von Ehe und Familie gesehen werden. Vielmehr ist sie Folge des Mangels an Menschen, die ihr Christentum glaubwürdig leben. Unglaubwürdig sind unsere Kirchen vor allem in ihrem Umgang mit der Sexualität, und das obwohl oder besser: weil sie so großen Wert auf die Generativität legen.

Das bedeutet nicht, das Ehe und Familie grundsätzlich etwas Schlechtes wären. Ihre Qualität bemisst sich aber daran, wie weit in ihnen Liebe verwirklicht wird. Die hohe Scheidungsrate und die wachsende Aggressivität und Kriminalität von Jugendlichen sprechen für sich – eine traurige Kritik.

5. Patriarchatskritik

Die ausschließliche und unkritische Wertschätzung von Ehe und Familie entspringt patriarchalen Haltungen und Strukturen. Patriarchal sind solche Kulturen, die das Beherrschen von Menschen positiv bewerten, dies in der Dominanz des Mannes über die Frau abbilden und in diesem Verhältnis sich stetig neu reproduzieren.

Schon im Strafspruch über die Frau nach dem Sündenfall werden diese Verhältnisse als ungut, geradezu als Fluch beschrieben: »Zur Frau sprach [Gott]: Viel Mühsal bereite ich Dir, sooft Du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du Kinder. Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen.« (Gen 3,16) Aus Sicht des Autors ist dieses Verhältnis ganz und gar nicht im Sinne des Schöpfers gewesen. Vor dem Sündenfall heißt es nämlich: »Und der Mensch sprach: Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Männin soll sie heißen, denn vom Mann ist sie genommen. [Hier wird im Hebräischen ein volksethymologisches Wortspiel angewandt: das hebräische Wort für Frau scheint die weibliche Form des Wortes für Mann zu sein.] Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau und sie werden ein Fleisch.« (Gen 2,23-24) Aus dieser Stelle sprechen Gleichwertigkeit, Ebenbürtigkeit und Einigkeit von Mann und Frau.

Integraler Bestandteil patriarchalen Strukturen sind

- das Streben nach Macht, Dominanz und Herrschaft
- die Erniedrigung der Frau
- die essentielle Bedeutung der Beziehung von Mann und Frau als Institut der Reproduktion.

Charakteristika christlicher Strukturen sind
- das Streben nach der Verwirklichung von Liebe
- die Wertschätzung dienenden Verhaltens
- die essentielle Bedeutung von Glaubwürdigkeit und hingebungsvolle Liebe als Instrument des Wachstums.

Patriarchale Strukturen sind unchristlich. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihre Werte und Normen aufzwingen, während das Christentum Werte und Normen zur Annahme anbietet. Der Haken an dieser Gegenüberstellung besteht darin, dass die jüdisch-christlichen Religionen in patriarchalen Kulturen entstanden und ihre Anhänger in diesen Kulturen sozialisiert sind. Darum gilt es, sich davon zu emanzipieren: Die Kirche darf nicht mehr religiöse Subkultur patriarchalen Denkens und Handelns sein.

6. Der Umgang mit der Bibel

Die biblischen Texte sind durchaus als Produkte patriarchaler Kulturen zu betrachten. Sofern patriarchale Strukturen als unchristlich und menschenverachtend erkannt worden sind, stellt sich die Frage, welche Bedeutung die Bibel noch hat und wie ihre Texte im Einzelnen zu betrachten sind. Dazu einige Thesen:
- Die Bibel ist noch immer das meist verlegte, gedruckte (und hoffentlich auch gelesene und gehörte Buch), weil ihre Texte über die Jahrhunderte hinweg uns etwas sagen und uns beeindrucken.
- Am meisten beeindrucken uns solche Texte, in denen Schwache und Benachteiligte die Helden sind, Menschlichkeit in einer unmenschlichen Situation eingefordert und verwirklicht wird, Strukturen der ungleichen Verteilung von Macht und Reichtum scheitern.
- Es sind Texte, die patriarchale Werte und patriarchales Verhalten in Frage stellen, negieren und von ihrem Scheitern erzählen.
- In diesen Texten gründet der Charakter und der »Charme« unserer Religion.

Die Bibel enthält also durchaus wesentliche Aussagen über das, was wir glauben. Ihre Texte müssen aber kritisch gelesen werden:
- Wir müssen damit leben, dass biblische Texte in patriarchalen Kulturen entstanden sind, patriarchale Verhältnisse und Strukturen selbstverständlich und positiv beschrieben werden.
- Davon ist in der Interpretation der Texte zu abstrahieren: Was sagen sie unabhängig von ihrem patriarchalen Charakter bzw. darüber hinaus? Das kann durchaus dazu führen, dass bestimmte Perikopen uns nichts mehr sagen.
- Für uns wichtig sind solche Texte, Perikopen und Bemerkungen, die patriarchalen Strukturen und Verhältnissen nicht entsprechen, sperrig oder anstößig sind oder sie kritisieren und ihnen widersprechen.
- Dabei dürfen wir die Texte unter der Fragestellung lesen, was sie uns als in unserer Gesellschaft Benachteiligte und Diskriminierte sagen.

7. Unser Beitrag zur Kirche

Der Forderung nach bloßer Integration in Kirchen und Gemeinden ist die HuK entwachsen. Durch die theologische Reflexion unserer Erfahrungen haben wir unsere Ansprüche an Kirche weiterentwickelt. Eine Kirche, in der wir uns Zuhause fühlen können sollen, muss mehr als »nichts gegen Lesben und Schwule« haben. Im Leben der HuK konnten wir dieses »mehr« erarbeiten. Wenn wir wirklich an unseren Kirchen interessiert sind, sollten wir unsere Kirchen an den Früchten unserer Arbeit teilhaben lassen.

a) Körperlichkeit im Gottesdienst

Vielleicht ist dies das auffälligste Unterscheidungsmerkmal zwischen unseren Gottesdiensten und Gemeindegottesdiensten: Wir sind im Gottesdienst nicht nur Geist, Seele und Mund, wir sind vor allem auch Körper. Das fängt mit der Garderobe an: Angezogen wird nicht nur Sonntägliches, sondern auch, was als geil empfunden wird. Es ist bei uns nicht unanständig, wenn zwei (oder mehrere) nicht voneinander lassen können und beim Gottesdienst händchenhaltend oder sich umarmend nebeneinander sitzen. Und das Wichtigste ist der Friedensgruß: Manchmal möchte ich die ganze Welt umarmen. In der HuK bekomme ich darauf einen »Vorschuss«. Wahrscheinlich sind diese Erfahrungen der Grund, warum ich mir in »normalen« Gemeindegottesdiensten oft allein und verloren vorkomme.

b) Vielfalt der Sexualitäten und Lebensformen

Die Diskussion um die »Homoehe« macht es uns immer wieder deutlich: Mit der Zulassung von Lesben und Schwulen zur Ehe ist lediglich ein Stück Diskriminierung abgebaut. Viele von uns leben sehr verbindliche Beziehungen, aber (unabhängig vom Trauschein) keine Ehe: Sei es, dass sie keine sexuelle Ausschließlichkeit leben (wollen), sei es, dass sie mehr als einen Partner bzw. eine Partnerin haben, sei es, dass sie die Vorstellung einer wirtschaftlichen Abhängigkeit voneinander als Beeinträchtigung ihrer Beziehung empfinden. Diese Lebensweisen sind keineswegs ein homosexuelles Charakteristikum. Auch heterosexuell liebende Menschen haben nichteheliche Lebensentwürfe. Wir verlangen Respekt vor diesen Beziehungen, vor allem von unseren Kirchen.

Die Akzeptanz von Sexualitäten und Lebensformen wird besonders deutlich am Umgang mit Menschen mit AIDS. Der Ausbruch der Krankheit dokumentiert meist den außerehelichen Sex. Unsere Sorge um Menschen mit AIDS geht darum über ein Verbundenheitsgefühl aufgrund vergleichbarer Lebensweisen oder sogar Freundschaft hinaus. Sie drängt auf die Akzeptanz von Lebensformen, in denen eine Ansteckung möglich ist.

c) Gleichberechtigtes Miteinander von Frauen und Männern

Nicht, dass HuK sich in diesem Anliegen als das Gelbe vom Ei fühlen dürfte. Wir Männer in der HuK sind eher in der Situation, unser Verhalten immer wieder als frauenfeindlich zu entlarven und zu korrigieren. Ziel ist die gleichberechtigte Würdigung von Frauen und Männern. Sie drückt sich in folgenden Punkten aus:

- Wertschätzung von Fähigkeiten und Werten, die als typisch weiblich empfunden werden.
- Wahrnehmen und Berücksichtigen der Bedürfnisse und Fähigkeiten von Frauen.
- Keine Festlegung auf bestimmte Rollen.
- Verwendung von inklusiver Sprache um die Möglichkeit der gleichberechtigten Beteiligung von Frauen an allen (kirchlichen) Lebensvollzügen auszudrükken.
- Gleichberechtigter Zugang zu allen (kirchlichen) Ämtern.

d) Ökumene

Die Diskriminierung von Lesben und Schwulen ist – wie die Diskriminierung der Frauen – ein ökumenisches Phänomen, das die Kirchen als religiöse Subkultur patriarchaler Gesellschaften kennzeichnet. Es überrascht daher nicht, dass Lesben und Schwule aus unterschiedlichen Konfessionen gemeinsam gegen diese Diskriminierung arbeiten. Wir haben uns dabei kennen, respektieren und schätzen gelernt. Das ökumenische Miteinander hat in der HuK eine lange Tradition. Es ist für uns inzwischen wesentliches Charakteristikum einer kirchlichen Heimat.

7. Schlussbemerkungen

Im Laufe ihrer nun fast 25-jährigen Geschichte hat sich die HuK nicht zuletzt durch ihre theologische Arbeit von einer Bittstellerin zu einer Anbieterin entwickelt. Anzubieten haben wir Bedingungen einer menschenwürdigen Kirche und die Erfahrung damit. Manchmal habe ich den Eindruck, dass wir vor dem Hintergrund der schwindenden Bedeutung von Kirche auch als Anbieterin wahr- und ernstgenommen werden. Wir sind trotz aller Diskriminierung den Kirchen treu und heben uns so vom Trend ab. Ich möchte mit einer biblischen Geschichte schließen, die vielleicht am treffendsten unser Verhältnis zur Kirche charakterisiert.

Die Geschichte handelt von Jakob. Er ist ein Schlitzohr. Vor langer Zeit hat er seinen Bruder Esau um Erstgeburtsrecht und Erstgeburtssegen betrogen. Darum musste er vor Esau fliehen. In der Fremde hat Jakob geheiratet. Sein Schwiegervater hat ihn nach Kräften ausgenutzt. Durch eine List gelang es Jakob, seinen Schwiegervater zu übervorteilen. Die Geschichte erzählt von Jakob in der Situation, in der er sich buchstäblich vom Acker gemacht hat. Nun befindet er sich am Jabbok, einem Grenzfluss zwischen dem Einflussbereich seines Schwiegervaters und dem seines Bruders. Jakob hat Angst.

»In der selben Nacht stand er auf, nahm seine beiden Frauen und seine Mägde sowie seine elf Söhne und durchschritt die Furt des Jabbok. Er nahm sie und ließ sie den Fluss überqueren. Dann schaffte er alles hinüber, was ihm sonst noch gehörte. Als nur noch er allein zurückgeblieben war, rang mit ihm ein Mann, bis die Morgenröte aufstieg. Als der Mann sah, dass er ihm nicht beikommen konnte, schlug er ihn aufs Hüftgelenk. Jakobs Hüftgelenk renkte sich aus, als er mit ihm rang. Der Mann sagte: lass mich los, denn die Morgenröte ist aufgestiegen. Jakob aber entgegnete: Ich lasse dich nicht los, wenn du mich nicht segnest. Jener fragte: Wie heißt du? Jakob, antwortete er. Da sprach der Mann: Nicht mehr Jakob wird man dich nennen, sondern Israel, denn mit Gott und Menschen hast du gestritten und hast gewonnen. Nun fragte Jakob: Nenne mir doch deinen Namen! Jener entgegnete: Was fragst du nach meinem Namen? Dann segnete er ihn dort.« (Gen 32, 23-30)

Andreas Schumann, katholischer Theologe, arbeitet als Krankenpfleger in Freiburg. Von 1992 bis '94 als Vorstand der HuK, seitdem in verschiedenen Arbeitskreisen tätig. Korrespondenzadresse: Egonstr. 41, D-79106 Freiburg.

Udo Kelch

Die HuK und ihre Theologie?

DIESE FRAGE LÄSST SICH nicht leicht beantworten, denn in der HuK gibt es je nach Herkunft und religiöser Sozialisation ihrer Mitglieder zum Teil sehr unterschiedliche theologische Ansätze. Die HuK ist auch vornehmlich eine Laienorganisation, deren Mitglieder mehr an kirchenpolitischen Fragen und an praktizierter Spiritualität interessiert sind als an einer theologischen Auseinandersetzung, die oft als Theologengezänk abgetan wird.

Trotzdem wird in der HuK, genötigt durch ihre Zielbeschreibungen, auch theologisch gearbeitet. Dieses hat seinen Niederschlag vor allem in Formulierungen des Minimalkonsens und der Präambel gefunden. Aber vorher sollten einige Kenntnisse von der Entstehung und der Geschichte der HuK vermittelt werden.

Die HuK wurde auf dem Evangelischen Kirchentag 1977 in Berlin gegründet. Sie trat auf dem Evangelischen Kirchentag 1979 zum erstenmal in einem größeren Rahmen öffentlich auf. Das war eine Sensation. Schwule und lesbische Christen forderten selbstbewusst von den Kirchen die Anerkennung ihrer Lebensform als gleichwertig mit der heterosexuellen. Aktualisiert wurde diese Forderung am Fall des Pastors Klaus Brinker, dem aufgrund seiner homosexuellen Partnerschaft der Dienst in seiner Gemeinde untersagt wurde. Über 5000 Kirchentagsteilnehmer unterschrieben daraufhin eine Resolution in der gefordert wurde, »dass die sexuelle Orientierung bei der Einstellung von Pfarrern und anderen kirchlichen Mitarbeitern keine Rolle mehr« spielen sollte.

Dieses Ereignis kennzeichnet auch einen Wendepunkt in der theologischen Bewertung der Homosexualität. War bisher Homosexualität fast ausnahmslos eine Aufgabe für die Seelsorge und wurde entsprechend theologisch eingeordnet – auch heute noch die Meinung vieler Kirchen – so waren kirchliche Theologen nunmehr motiviert, ja sogar gezwungen, sich unter neuen Aspekten mit dem Thema Homosexualität zu befassen. Es ist ein Verdienst der HuK, dass sie durch ihr öffentliches Auftreten diese theologische Trendwende mit bewirkt hat. Von einer HuK-Theologie oder gar einer Schwulen Theologie konnte in dieser Zeit noch nicht die Rede sein. Es genügte, die bekannten antihomosexuellen Texte der Bibel historisch-kritisch zu relativieren, besonders weil sich evangelikal-fundamentalistische Kreise dieser Stellen bedienten, um uns zu widerlegen.

Weitergehende theologische Überlegungen wurden nötig, als die HuK sich als ein Verein organisierte, der seine Ziele darlegen und begründen musste, um auch die Anerkennung der Gemeinnützigkeit zu erlangen. So entstand um 1979 der Minimalkonsens, der 1999 von einer Präambel abgelöst wurde. Der Vergleich beider Texte gibt einen interessanten Aufschluss über theologische Entwicklungen in der HuK.

Im Minimalkonsens heißt es:

»Wir erfahren das Evangelium als befreiende Botschaft... Wir wollen deutlich machen, dass homosexuelles Verhalten und Evangelium einander nicht ausschließen. Der Botschaft Jesu entspricht Gemeinsamkeit und nicht Trennung, Annahme und nicht Aussonderung.«

In der neueren Präambel, die von allen HuK-Mitgliedern als verpflichtend anerkannt werden muss, heißt es dagegen:

»Gottes Handeln in der Welt, von dem die Bibel Zeugnis gibt, erfahren wir als befreiende Botschaft. Befreite Menschen lädt Gott in eine Gemeinschaft ein, in der Gerechtigkeit herrschen soll und die Menschenwürde beachtet wird.« [1]

Während im Minimalkonsens die theologische Grundlage die Botschaft Jesu ist, die zudem nur auf ihre soziale Wirkung enggeführt wird, wird in der Präambel eine breitere theologische Basis gelegt, in der leicht ein befreiungstheologischer Ansatz zu erkennen ist. Befreiung und Gerechtigkeit sind nun die biblisch-theologischen Leitworte geworden. Sie beziehen sich auf die von Israel im 1. Testament (AT) bezeugte Exodustradition und auf den Ruf Jesu in das Reich Gottes im 2. Testament (NT). Hierbei haben die Ausführungen Wolfgang Schürgers zur »Theologie der (nicht nur schwulen) Lebensformen«[2] Pate gestanden. Besonders wichtig ist dieser Aufsatz, weil in ihm nicht eine von anderen Theologien unterschiedene sogenannte Schwule Theologie im Mittelpunkt steht, sondern die theologische Begründung aller außerhalb der Ehe sich entfaltenden Lebensformen. Schwule Theologie kann demnach nur ein Aspekt einer übergreifenden Lebensformentheologie sein.

Es bleibt die Frage, ob nicht letztlich auch die Ehe in diesen Zusammenhang gehört.

1 Die Präambel wurde von einem kleinen Arbeitskreis, der nicht nur aus Theologen sondern mehrheitlich aus Laien bestand, ausgearbeitet, auf der Mitgliederversammlung diskutiert und abgestimmt. Es wurde der Vorschlag gemacht, die Aussage über Gerechtigkeit durch »und die Menschenwürde beachtet wird« zu ergänzen. Der Einwand, dass Menschenwürde kein theologischer Begriff ist, sondern aus dem säkularen Humanismus stammt und daher in einem anderen Zusammenhang in der Präambel stehen müsste, setzte sich nicht durch. Ein bemerkenswerter und nicht unproblematischer Vorgang der Theologiebildung von unten in der HuK. Die akademische Theologie musste zurücktreten. Welche Rolle spielen die Theologen eigentlich in der HuK?

2 WeSTh 6 (1/1999), 8-19.

Neu ist auch in der Präambel die Verpflichtung der HuK, mit den Kirchen zusammen eine Ethik der Sexualität, die doch wohl auch theologisch begründet werden müsste, zu suchen. Also nicht nur eine Ethik der Homosexualität! Wie lässt sich das realisieren? Eigentlich nur durch einen theologischen Arbeitskreis, den die HuK bis jetzt nicht zustande gebracht hat.

Die Werkstatt Schwule Theologie fragt nach dem theologischen Selbstverständnis der HuK. Nach den bisherigen Darlegungen ist diese Frage kaum zu beantworten. Zu vielfältig sind die theologischen Meinungen in der HuK. Auch die Formulierungen in der Präambel, die jedes HuK-Mitglied anerkennen muss, zeigen höchstens die Richtung an, in der in der HuK gedacht wird. Ein allgemeines Selbstverständnis kann aus dem Namen der HuK *Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche e.V.* abgeleitet werden. Dieser Name ist nach längerer auch kontrovers geführter Debatte in der Gründungszeit der HuK beschlossen worden. Er ist Name und Programm zugleich.

Ökumenisch

Die HuK hat sich von Anfang als eine ökumenische Gruppe verstanden. Das gemeinsame Schicksal, von den Kirchen nicht angenommen zu werden, ließ die Lehrunterschiede zurücktreten. Das christliche Gemeinschaftsgefühl bestimmte die Atmosphäre und die Aktivitäten. Erste Schwierigkeiten einer Teilnahme an der in der HuK gefeierten ökumenischen Eucharistie wurden schnell überwunden und die Lebendigkeit der Liturgie als eine gegenseitige Bereicherung empfunden.

Erst durch das Entstehen einer Schwulen Theologie und besonderer öffentlicher »Gottesdienste (nicht nur) für Lesben und Schwule« treten konfessionelle Fragen wieder häufiger in den Vordergrund. Hier könnte ein von der HuK errungenes ökumenisches Terrain wieder verloren gehen.

Die HuK versteht sich auch als eine Gruppe, die innerhalb einer kirchlichen Ökumene zu Hause ist, wie sie zum Beispiel vom ökumenischen Weltrat der Kirchen einschließlich der Katholischen Kirche und örtlicher Christenräte vertreten wird. Dazu gehören auch viele Freikirchen wie Baptisten, Methodisten, Pfingstgemeinden und in Zukunft vielleicht auch die Adventisten. Eine Zusammenarbeit mit ihnen ist im Grunde unproblematisch wenn sie diese denn wollen. Problematisch ist dagegen die Zusammenarbeit mit religiösen Gruppen, die dem Grundkonsens der oben genannten ökumenischen Kirchen nicht entsprechen wie Mormonen,

Zeugen Jehovas, Neuapostolische Kirche etc. Ein neues Phänomen ist, dass sich in einigen dieser religiösen Bewegungen auch lesbisch-schwule Emanzipationsgruppen gebildet haben, die ähnliche Ziele wie die HuK verfolgen. Auf welcher

Ebene ist eine Zusammenarbeit mit ihnen möglich? Unbestritten ist dagegen, dass jeder Mensch, unabhängig von seiner religiösen Herkunft HuK-Mitglied werden kann, so er denn die Präambel anerkennt.

Neben dieser christlichen Ökumene gibt es noch die abrahamitische Ökumene bestehend aus den drei großen monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Diese drei Religionen beziehen sich in ihren heiligen Schriften Hebräische Bibel, Neues Testament und Koran auf Abraham als den Vater des Glaubens. Mit ihnen, wie mit anderen Weltreligionen wäre ein Dialog anzustreben. Bei allem Ernstnehmen der Verschiedenheit muss eine Annäherung und Verständigung möglich sein.

Das sind aktuelle theologische Fragen, die sich der HuK stellen. Das Cruisen nach schwulen Stellen in der Bibel hilft hierbei nicht weiter.

Arbeitsgruppe

Die HuK ist in erster Linie eine Arbeitsgruppe, nicht eine Schwulenkirche oder ein Geselligkeitsverein. Obwohl sie das manchmal auch ist. Was sie z.B. auf Kirchen- und Katholikentagen geleistet hat an Beratung, Information, spirituellen Veranstaltungen, Podiumsdiskussionen und Festen, ist nicht vom Himmel gefallen, sondern von Arbeitsgruppen intensiv vorbereitet und durchgeführt worden. Gerade auch beim Vorbereiten von Gottesdiensten ist theologisch gearbeitet worden. Ihren Niederschlag hat diese Arbeit nicht in theologischen Aufsätzen gefunden sondern in Liturgien und Predigten. Hier zeigt sich einmal mehr, dass die Theologie der HuK (wenn es sie denn geben sollte) weniger systematischer dafür aber mehr praktischer Natur ist. Verschwiegen sei aber auch nicht, dass sich besonders begabte Theologen mit ihrer Meinung häufig durchgesetzt haben.[3]

Homosexuelle

Um diese Bezeichnung hat es lange Auseinandersetzungen gegeben. Unter vielen anderen Vorschlägen wurde besonders *Homosexualität* und *Kirche* favori-

3 Dass in der HuK ein bestimmter Konsens zu bemerken ist über das was theologisch möglich oder unmöglich ist, zeigt folgender Fall. Ein Gruppe bereitete auf einer Mitgliedertagung den Gottesdienst vor. Nach der theologischen Erarbeitung des Textes teilten diese den Texte unter sich auf, um zu einzelnen Sentenzen in eigenen Worten im Gottesdienst etwas zu sagen. Einer von ihnen, evangelikal-fundamentalistisch geprägt, wich von der erarbeiteten theologischen Leitlinie ab und erging sich in Sätzen, die von der Drohung Gottes über alle Sünder handelten. Das war für viele der teilnehmenden Lesben und Schwulen, denen in ihrem Leben ihre Lebensweise immer als sündhaft vorgehalten wurden, einfach unerträglich. Der Gottesdienst drohte an diesem Vorfall zu zerbrechen. Es folgten daraufhin lange Diskussionen in denen der Stellenwert einer Theologie für Lesben und Schwule deutlich wurde. Theologie von unten?

siert. Letztlich gab das Argument den Ausschlag, dass wir uns nicht abstrakt theologisch mit Homosexualität beschäftigen wollen, sondern als konkrete homosexuelle Christen in den Kirchen sichtbar werden wollen, um so eine Veränderung in den Kirchen zu erreichen. »Der Schwule zum Anfassen« nannte sich damals ein Projekt. In ihm traten z.B. HuK-Mitglieder auf Gemeindeversammlungen offen als Lesben und Schwule auf, um eine direkte Begegnung mit Betroffenen zu ermöglichen, um so eine theoretische Diskussion auszuschließen.

Abgelöst bzw. ergänzt wurden diese Aktionen durch das Projekt *Farbe bekennen*. Es wurde ein Arbeitsheft gleichen Namens erstellt und an interessierte Gemeinden und Gruppen geschickt in der Hoffnung, dass diese durch die Erarbeitung der Texte ermutigt werden, sich in einer Solidaritätserklärung mit den Zielen der HuK zu identifizieren. 29 Gemeinden (Stand 1994) haben dies auch getan. Dieses Arbeitsheft ist sicherlich die wichtigste Veröffentlichung der HuK. Aber auch sie geht theologisch gesehen nicht über eine historisch-kritische Analyse der bewussten Bibelstellen hinaus. Ein kleiner neuer Akzent wird aber doch deutlich. Unter der Überschrift, »(Homo-) Sexualität, gute Gabe Gottes!« wird Homosexualität als Teil allgemeiner Sexualität in die Charismenlehre des Paulus eingeordnet.[4] Ein eigener positiver Ansatz zu einer schwulen Theologie wird aber hierbei auch noch nicht erkennbar.

Und Kirche

Dieser Teil des Namens der HuK ist am schwersten zu erklären, versucht er doch das Verhältnis der HuK zu den Kirchen zu beschreiben. Einerseits versteht sich die HuK auch als Teil der Kirchen (wie sie im Abschnitt Ökumene beschrieben sind), andererseits ist sie aber als eingetragener Verein autonom und nicht kirchenabhängig. Dieses ambivalente Verhältnis eröffnet der HuK größere Spielräume für ihre Aktionen. Es ist auch überlegt worden, ob die HuK sich um die Aufnahme in ein kirchliches Werk (z.B. Diakonisches Werk) bemühen sollte. Zum Glück hat sich dieser Vorschlag nicht durchgesetzt. Widerspricht er doch der ökumenischen Grundhaltung der HuK. Auch könnte er ihren Aktionsradius einschränken.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass das *Weisse Kreuz*, jener unsägliche Sittlichkeitsverein der durch seine fragliche Homosexuellenseelsorge und Schwulentherapien bekannt geworden ist, die Mitgliedschaft im Diakonischen Werk besitzt. *Wüstenstrom*, eine ebenso fragwürdige Ex-Gay-Bewegung, soll sich dem Vernehmen nach um diese bemühen.

Aus dieser Analyse des Selbstbewusstseins der HuK lässt sich kaum eine HuK-spezifische Theologie ableiten. Es wird deutlich, dass die HuK ihr Schwergewicht mehr auf die kirchenpolitische Arbeit legte und weniger auf die theologische. Für die praktische Arbeit reichte eine sehr leicht verständliche und anwendbare Theologie aus. Glaubensstärkung wurde lieber aus dem spirituellen Erleben, z.B. in

4 Thomas Genetzky, (Homo-) Sexualität, gute Gabe Gottes! In: Farbe bekennen. Ein Projekt für Ihre Gemeinde, 3. überarb. Aufl. 1992, 33f.

den HuK-Gottesdiensten, gewonnen. Diese Theologie von unten steht immer in der Gefahr, ins nur aktuelle und individuelle Verstehen abzugleiten, wenn sie nicht auch von theologischen Fachleuten reflektiert wird. Dieses geschieht nun auch zunehmend in der HuK.

Ausgelöst wurde diese Entwicklung durch eine tiefgreifende Trendwende in der Geschichte der HuK, die zu einer Identitätskrise geführt hat. Diese machte sich ungefähr Anfang der 90er Jahre bemerkbar. Während die HuK sich bisher eher als eine Opfergruppe verstand, die in den Kirchen um Anerkennung kämpfte, wandelte sich ihr Selbstverständnis, ausgelöst durch zunehmende Akzeptanz von Schwulen und Lesben in Gesellschaft und Kirchen, zum selbstbewussten Auftreten mit dem Anspruch, einen Beitrag zum Aufbau der Kirchen leisten zu können. Wolfgang Schürger hat in seinen »Thesen zur Standortbestimmung Schwuler Theologie« dieses Phänomen schon klar beschrieben: »...sind wir als Schwule wirklich an einen Punkt gekommen, an dem die Diskriminierungen von außen nicht mehr die bestimmenden Faktoren unserer Selbstwahrnehmung sind? Was hätte dies dann für theologisches und politisches Arbeiten zu bedeuten?«[5] In diesem Falle müsste auch die HuK ihre kirchenpolitische und theologische Arbeit neu bedenken und intensivieren.

Ein anderer Faktor dieser Trendwende ist eine sich neben der HuK entfaltende christliche lesbisch-schwule Szene, die sich um spezielle Anliegen, die anscheinend von der HuK nicht abgedeckt werden konnten, organisierte. Die HuK, in dieser Zeit überwiegend mit der Neuordnung ihrer Struktur und der Ausarbeitung einer Satzung beschäftigt, durch die nun endlich die Gemeinnützigkeit erreicht wurde, hatte sich so verausgabt, dass sie diese Entwicklungen in ihrer Arbeit nicht genug berücksichtigen konnte. Sind diese Entwicklungen an der HuK vorbeigegangen?

Es entstanden besonders in den Großstädten »Gottesdienste (nicht nur) für Lesben und Schwule«, die überwiegend von katholischen Gruppen organisiert und in einigen Diözesen unter pastoralen Gesichtspunkten toleriert werden.

Berufsspezifische Interessen: Es bildeten sich Lesbisch-schwule Konvente von Amtsträgern und Mitarbeitern der Evangelischen Kirche und Schwule Priestergruppen. Ein ökumenischer Zusammenschluss beider Gruppen wurde versucht, ist aber nicht zustande gekommen. Beide Gruppen sind ihrem Charakter nach regionale Selbsthilfegruppen, die untereinander eine Vernetzung anstreben.

Gottesdienstgruppen wie lesbisch-schwule Konvente und Priestergruppen müssen sich fragen lassen, inwieweit sie einem kirchlichen Anpassungsdruck unterliegen und durch ihre konfessionelle Ausrichtung die ökumenischen Fragen vernachlässigen.

5 WeSTh 3 (1/1996), 8-18, hier 15.

Einen anderen Weg ist die »Basisgemeinde MCC-Hamburg – Die Kirche (nicht nur) für Lesben und Schwule« gegangen. Sie versteht sich als eine ökumenische Freikirche, die in ihrer Theologie und Struktur vielen anderen Freikirchen ähnelt. Von ihrem Grundansatz her kann sie das ökumenische Problem rein praktisch lösen. Ihre Theologie, wie sie in Artikel III ihrer Kirchenordnung von 1995 ausgeführt wird, basiert auf den drei altkirchlichen Glaubensbekenntnissen und deren theologischer Entfaltung, die keine problematischen Sonderlehren enthält, die eine ökumenische Zusammenarbeit mit dieser Kirche ausschließen würde. Es wird aber in der MCC auch theologisch gearbeitet. So heißt es in einer ihrer Broschüren: »Es bleibt eine vordringliche Aufgabe der MCC, die Theologie zu öffnen für Fragen der Sexualität. Dies ist eine Aufgabe mit hohem Risiko und vielen Unwägbarkeiten. Doch ist dies gleichzeitig eine Aufgabe, die uns zu Vorreitern in der zeitgenössischen Theologie macht.« Liegen schon Ergebnisse dieser vollmundigen Erklärung vor?

»Werkstatt Schwule Theologie« – Durch das Anwachsen der christlichen Lesben- und Schwulenbewegung und ihre Differenzierung in verschiedene Interessengruppen ergab sich auch die Notwendigkeit einer konzentrierteren freien theologischen Arbeit, die sich nicht nur an den praktischen Erfordernissen kirchenpolitischer Arbeit orientiert, sondern darüber hinaus systematisch eine Theologie reflektiert, die als Grundlage emanzipierter (homo)sexueller Lebensweisen relevant wird. Diese Aufgabe müsste m.E. die Werkstatt übernehmen, da die HuK diese Aufgabe nicht mehr leisten konnte oder wollte. Es ist bezeichnend, dass sich neubildende HuK-Arbeitsgruppen (z.B. Evangelische Kirchenpolitik, Junge HuK, Katholischer Arbeitskreis) hauptsächlich mit kirchenpolitischen oder vereinsinternen Problemen beschäftigen und weniger mit theologischen. Eine Ausnahme könnte die neugegründete Arbeitsgruppe »Lesben und feministische Theologie LUFT« sein, die nicht nur die kleine Lesbenfraktion innerhalb der HuK stärkt, sondern auch theologisch Akzente setzen könnte. Hier zeigt sich vielleicht doch wieder die integrative Kraft der HuK.

Was ist schwule Theologie?

Wolfgang Schürger hat meines Erachtens in seinen Thesen eine umfassende Beschreibung der Grundzüge dieser Theologie gezeichnet. Ausgehend von zwei Zitaten seiner Ausführungen versuche ich im Folgenden, ein Beispiel ihrer praktischen Anwendung in der Berliner Regionalgruppe der HuK zu schildern.

Schürger: »...eine Schwule Theologie ... hat ihren Zweck nicht in sich, sondern ist bezogen auf die schwule Lebenswirklichkeit. Diese will sie reflektieren und in dieser will sie dazu beitragen, daß Menschen ein erfüllteres Leben führen können... Bibel und Leben durchdringen und beleuchten sich gegenseitig.«[6]

6 WeSTh 3 (1/1996), 10f.

Eine kleine Arbeitsgruppe bereitet den CSD-Gottesdienst in Berlin vor. Das Motto der CSD-Demo lautet: »Berlin stellt sich Que(e)r gegen Rechts!« Wir überlegen, wie wir in diesem Gottesdienst der in diesem Motto anklingenden schwulen Lebenswirklichkeit (in Berlin sind in letzter Zeit viele Überfälle auf Schwule bekannt geworden) entsprechen können. Wir suchen einen passenden Bibeltext. Uns fällt die Geschichte vom barmherzigen Samariter ein. Da fällt doch ein Mann, der eine gefährliche Gegend allein aufsucht, unter die Räuber, die ihn ausrauben, schlagen und nackt(!) liegen lassen. Persönlichkeiten des gesellschaftlichen Lebens sehen sein Elend und beachten es nicht. Ein gesellschaftlicher Außenseiter aber leistet nicht nur erste Hilfe, sondern sorgt auch für die Rehabilitierung des Opfers. Das kostet allerdings auch Geld. Der Wirt respektiert die beiden merkwürdigen Gestalten, denn er ist an dem Geld interessiert. Schon die Akzente dieser kurzen Nacherzählung lassen anklingen, wie sich in unserer Perspektive Bibel und schwules Leben gegenseitig durchdringen und beleuchten. Könnte nicht der unter die Räuber Gefallene ein Schwuler beim Cruising sein, oder der Außenseiter, der hilft? Priester und Levit, Repräsentanten von Kirche und Staat? Die Räuber sind natürlich Rechtsextreme. Doch halt, projizieren wir hier nicht schwule Gedanken in einen biblischen Text, der in seiner ursprünglichen Aussage dieses nicht rechtfertigen würde. (Eine Gefahr, der Verschwulung von biblischen Texten, die auch in der Werkstatt Schwule Theologie manchmal zu beobachten ist.) Also wird zurückgefragt. Wo hat dieser Text seinen Sitz im Leben Jesu, so wie es der Evangelist Lukas beschreibt und deutet? Hier beantwortet Jesus die Frage: Wer ist mein Nächster, den ich lieben soll wie mich selbst? Jesus will mit dieser Geschichte verdeutlichen, dass diese Frage falsch gestellt ist. Nicht du bestimmst, wer dein Nächster ist, sondern der, der dich als Nächsten braucht, bestimmt dich zu seinem Nächsten. Widerspricht diese Aussage unsern ersten Assoziationen? Sicherlich nicht. Aber der Text kann auch auf andere Lebenssituationen bezogen werden, z.B. auf Ausländer, Asylanten und Obdachlose. Dieser Text will Lebenswirklichkeiten reflektieren und Lebensmöglichkeiten aufzeigen, in denen Menschen ein erfüllteres Leben führen können.

Wenn es denn keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Homo- und Heterosexualität gibt – dieser kann meiner Meinung nach nur graduell im Blick auf gesellschaftliche Anerkennung sein –, unterscheidet sich »Schwule Theologie« nicht von anderen Theologien, die sich mit dem Phänomen Sexualität beschäftigen. Die Gemeinsamkeit muss allerdings in dem Konsens bestehen, dass biblische Theologie im Grunde Befreiungstheologie ist.

Aber gerade bei dem Versuch, Schwule Theologie theologisch systematisch zu begründen, stellt sich ein Konflikt ein, der in der christlichen Dogmatik nicht zu umgehen ist. Es ist die Frage nach der »Natürlichen Theologie«. Ganz einfach formuliert lautet sie: Offenbart sich Gott nur in seinem Wort (Der Heiligen Schrift)

oder auch in der Natur und wie verhält sich beides zueinander? Thomas von Aquin und Karl Barth sind zwei Exponenten dieser Richtungen. Thomas hat sehr stark die katholische Theologie in Richtung Natürliche Theologie, Karl Barth mehr die Protestantischen Kirchen in Richtung seines Offenbarungspositivismus beeinflusst.

Was hat das mit unserem Thema zu tun? Wenn Gott sich auch in der Natur offenbart, und Sexualität ist ein natürliches Phänomen, das dem Gefühlsbereich zuzuordnen ist, dann bekommt Sexualität einen theologischen Stellenwert, ja sogar Offenbarungscharakter. Da in der Katholischen Kirche Sexualität nur in der Ehe legitim ist, ist es nur logisch, diese zu einem Sakrament zu erklären. Offenbart sich Gott nur in seinem Wort, das im Glauben angenommen wird, dann ist Sexualität »ein weltlich Ding«, wie Luther im Blick auf die Ehe sagt. Kriterium für den theologischen Stellenwert ist dann allein die Heilige Schrift, die aber behandelt Sexualität nur pragmatisch oder metaphorisch.[7]

Theologisierung der Sexualität oder ihre Enttheologisierung? Ich entscheide mich für die letztere Möglichkeit, denn sie befreit die (Homo)Sexualität von vielen Zwängen und Mythisierungen und stellt sie in die Verantwortung vor Gott wie andere Lebensvollzüge auch. Das dialektische daran ist, dass eine Enttheologisierung theologisch begründet werden muss.

Zu einem ähnlichen Ergebnis, aber auf anderem Wege, kommt auch Schürger: »Wenn Schwule Theologie Luthers Rechtfertigungslehre ernst nimmt, dann ist sie von der Notwendigkeit befreit, allem, was in der schwulen Welt geschieht, einen quasi-göttlichen Glanz zu verleihen. Sie kann Weltliches weltlich sein lassen und gleichzeitig genau hinschauen, wo in diesem Weltlichen Spuren der Gegenwart Gottes sichtbar werden.«[8]

Welche Theologie braucht die HuK?

Die HuK ist hauptsächlich eine kirchenpolitisch-ökumenisch arbeitende Gruppe, in der sich überwiegend selbstbewusste (Laien-)Christen engagieren. Sie braucht eine Theologie, die sie versteht und anwenden kann und die sich auf ihre Ziele und Aufgaben bezieht.

7 Das Hohelied ist zwar eine sexuell aufgeladene Liebesliedsammlung, aber nur als Allegorie der Liebe Gottes zu seinem Volk Israel in den Kanon der hebräischen Bibel aufgenommen worden. Eine eigene theologische Qualität hat es nicht. Sie leiht nur ihre Sprache zur Beschreibung einer theologischen Aussage.

8 WeSTh 3 (1/1996), 13.

Letztere will ich in einigen stichwortartigen Sätzen andeuten:

Aufarbeitung der religiösen Sozialisation der HuK-Mitglieder durch Einführung in die kritisch-historischen Methoden der Bibelauslegung und Vermittlung der Grundstruktur der Befreiungstheologie.

Wo liegen die theologischen Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der christlichen Ökumene und wo liegen Grenzen zu außerökumenischen religiösen Gemeinschaften?

Verhältnis der christlichen Ökumene zur abrahamitischen Ökumene und zum religiösen Ethos in den Weltreligionen.

Kenntnisse der theologischen Positionen des Fundamentalismus und Biblizismus als Grundlage für Diskussionen gegen diese in Kirchen und im Islam vordringenden Bewegungen, z.B. gegen die Ex-Gay-Bewegung *Wüstenstrom*.

Seelsorge an Lesben und Schwulen, die unter ihrer Veranlagung leiden oder Opfer von sexuellen Umpolungsversuchen geworden sind.

Spiritualität in der Bibel. Theologie des Heiligen Geistes. Theologie von unten und/oder von oben.

Gibt es eine Sexualethik in der Bibel? Theologische Problematik neuer Glaubensbekenntnisse und Gottesdienstformen.

Lesbische und schwule Christinnen und Christen in einer entchristlichten und säkularisierten Gay-Community: Einigelung-Dialog-Mission?

Verhältnis der Schwulen Theologie zu Neuthomismus und Offenbarungspositivismus.

Inwieweit diese Themen auch eine spezielle Schwule Theologie berühren, wird sich zeigen. Die HuK braucht die Arbeit der Werkstatt Schwule Theologie! Braucht die Werkstatt auch die HuK?

Udo Kelch, Jahrgang 1930, Ev. Pfarrer, arbeitete als Studienleiter in der Religionslehrerausbildung in Berlin. Er ist HuK-Gründungsmitglied und verantwortlicher Redakteur des HuK-Infos. Korrespondenzadresse: Am Jungfernstieg 7a, D-12207 Berlin.

Holger App

Wer braucht die HuK – wen braucht die HuK?

ALS DIE GRUPPE Homosexuelle und Kirche auf dem evangelischen Kirchentag 1977 in Berlin gegründet wurde, ging der Impuls von evangelischen Pfarrern aus. Schnell schlossen sich der Gruppe andere haupt-, neben- und ehrenamtliche Mitarbeiter der evangelischen Kirchen und auch der römisch- sowie der altkatholischen Kirchen an. Als ich 1982 zur HuK stieß, waren bereits zu diesem Zeitpunkt auch mehrere Frauen in der HuK aktiv. Durch das Wachstum der HuK, die Gründung immer neuer Regionalgruppen auch in der »tiefsten« Provinz schlossen sich der HuK auch immer mehr Menschen an, die mit der Kirche nicht viel am Hut hatten, sondern für die die HuK einfach die einzig erreichbare Lesben- und Schwulengruppe war. Diese Wachstumsphase der HuK dauerte bis etwa Ende der 80er Jahre. Zu Beginn der 90er Jahre kam es vor allem durch die HuK Hannover zu Auseinandersetzungen in der Gruppe, die in der Summe der Ein- und Austritte zu einer Stagnation der Mitgliederzahlen führte. Seit Ende der 90er Jahre nimmt die Mitgliederzahl der HuK kontinuierlich ab. In diesem Beitrag soll dargestellt werden, dass diese Entwicklung nicht zufällig sondern aufgrund der unklaren Zielsetzung der HuK zwangsläufig ist.

Als Wirtschaftswissenschaftler ist mein Ansatz produktorientiert, das heißt, ich versuche die HuK als Produktangebot zu verstehen und aus diesem Ansatz heraus ihre Stärken und Schwächen, ihre Chancen und Risiken zu beschreiben. Im Marketing ist es eine häufig angewandte Methode, bei der Bestimmung von Zielgruppen sogenannte Archetypen zu bilden – die Beschreibung fiktiver Personen, die in idealtypischer Weise für Werte stehen, die einer Produktwelt entsprechen oder eben nicht. Versuchen wir das mal für die HuK – da Archetypen gewisse Merkmale besonders stark ausprägen, wohnt ihrer Beschreibung eine nicht vermeidbare Komik inne.

Archetypen der HuK

Der schwule evangelische Pfarrer

Der erste in der HuK anzufindende Archetypus ist der schwule Herr Pastor. Aufgewachsen in einem eher unkirchlichen Umfeld merkte er recht früh, dass er anders ist als die anderen. Für dieses Anderssein hatte er keinen Begriff. Durch den Konfirmandenunterricht lernte er Jesus kennen – eine Person, die in ihrer Zeit anders war und gerade durch dieses Anderssein über die Jahrhunderte als positive Identifikationsfigur von einer mächtigen Institution aufgebaut wurde. Dies

imponierte unserem jungen Mann sehr, zumal dieser Jesus sich noch mit 12 anderen Männern herumtrieb. Wäre eine sexuelle Komponente dieser Männer-WG angesprochen worden, hätte ihn dies abgestoßen, doch als er las, wie »der Jünger, den Jesus lieb hatte« sich an dessen Brust lehnt, überkam ihn ein warmes Gefühl. Die pubertäre Phantasie ließ ihn diese Situation immer wieder durchleben – erotisch und doch aseptisch, auf dass seine Verunsicherung noch beherrschbar bliebe. Er verliebte sich in Jesus und stellte sich als den jungen Mann an seiner Brust vor. So konnte er die Gefühle, für die er keinen Begriff hatte, leben. Da er zu seinen Mitschülern wenig Kontakt hatte, blieb ihm in seiner Freizeit nicht viel anderes übrig, als zu lernen. Er war daher ein guter, bei den Lehrern unauffälliger und bei den Klassenkameraden nur mäßig beliebter Schüler. Nach dem Abitur war das Studium der Theologie eine logische Konsequenz – konnte er sich doch so vom Wehrdienst freistellen lassen. So sehr ihn die Männer-WG der Jünger Jesu anzog, so stark verunsicherte ihn der Gedanke an die Männer-WG der Bundeswehr. Zum Studium zog er in eine Universitätsstadt, wo er zum ersten Mal von einer Kneipe für Schwule hörte. Nach drei Semestern traute er sich zum ersten Mal dort hinein. Diese Welt faszinierte ihn und stieß ihn doch ab. Der dort gelebte pure Sex hatte mit seinen Jünglingsphantasien so gar nichts zu tun – aber dies war der Ort, wo es offensichtlich Begriffe dafür gab, was er fühlte. Sollte er sich in seiner Liebe zu Jesus geirrt haben, war dies das wahre Leben? Er durchlebte in dieser Zeit seine erste spirituelle Krise und gleichzeitig eine rauschhafte Entdeckung der Möglichkeiten seiner Körperlichkeit. Nach einem weiteren Semester wechselte er den Studienort. Dort gab es eine erste Schwulengruppe. Er suchte nach einer anderen als rein körperlichen Auseinandersetzung mit seiner Sexualität und ging deshalb dort hin. Trotz aller Krisen machte er sein Examen und kam ins Vikariat. Die Ordination war ein Höhepunkt in seinem Leben. Seine Sexualität lebte er in dieser Zeit immer versteckt, in Klappen, Parks, Saunen und den anderen Treffpunkten der homosexuellen Subkultur. Bis er sich das erste Mal richtig in einen Mann verliebte. Die Unaufrichtigkeit seines Lebens quälte ihn immer mehr. So stieß er zur HuK.

Die lesbische Ministrantin

Sie wuchs in einem sehr katholischen Milieu auf. Bei drei älteren Brüdern lernte sie früh sich durchzusetzen. Sie kletterte mit den Jungs um die Wette die Bäume hinauf und hatte häufiger aufgeschlagene Knie und blaue Flecken als ihre Brüder. Ihre Eltern meinten immer, sie sei ein halber Junge. Die Kommunionvorbereitung in ihrer Gemeinde leitete eine junge Ordensfrau aus dem nahen Nonnenkloster. Wie himmelte sie diese Frau an! Den Religionsunterricht an der Realschule leitete eine Pastoralreferentin aus dem Nachbardorf, die sie ebenfalls sehr bewunderte. Zudem war sie, da es sonst keine Angebote gab, natürlich in der KJG-Gruppe ihrer Gemeinde. Bald wurde ihr klar: sie wollte Messdienerin werden. Der konservative Priester ihrer Gemeinde war von der Idee einer Frau am Altar entsetzt, aber das spornte sie erst recht in ihrem Wunsch an. Da ihre Mutter Vorsitzende

der KFD-Diözesangruppe war, verfügte sie über einigen Einfluss und konnte letztlich dazu beitragen, ihrer Tochter den lang gehegten Wunsch am Altar zu ministrieren erfüllen. Einige Zeit später stieß ein zweites Mädchen zur Ministrantengruppe. Sofort hatten die beiden ein ganz besonderes Verhältnis miteinander, tuschelten, kicherten und gingen immer zu zweit aufs Klo. Mit wem hätte sie über ihre erste Periode sprechen sollen, wenn nicht mit dieser besten Freundin? Gemeinsam lernten sie ihre Körper kennen. Nach der mittleren Reife lernte sie Bankkauffrau. Dazu musste sie in die Kreisstadt pendeln. Da ihre Freundin im Dorf blieb und Verkäuferin lernte, wurde die gemeinsam verbrachte Zeit weniger. Als ihre Freundin ihr dann erzählte, sie habe sich in einen Jungen verliebt, blieb ihr fast der Atem stocken. Sie hatte nie darüber nachgedacht, was genau sie für ihre Freundin empfand, aber ihr war klar, dass sie zu ihrer Freundin und diese zu ihr gehörte und für einen Mann kein Platz in ihrem Leben war. Sie nahm die Nachricht scheinbar freudig auf, nutzte aber die nächste nichtige Gelegenheit zu einem riesigen Krach und trennte sich von der langjährigen Freundin, die die Welt nicht mehr verstand. In der Stadt lernte sie neue Freundinnen kennen. Als sie mit 19 immer noch keinen Freund hatte, fiel zum ersten Mal das Wort »lesbisch«. War es das, was sie bewegte? Und was meinte Gott dazu? Mit diesen Fragen stieß sie zur HuK.

Der Vorsitzende des Pfarrgemeinderates

Er ist verheiratet. Drei Kinder. Anständiger Beruf, anständiges Haus, anständiges Auto. Überhaupt: Anstand ist ein wichtiges Wort für ihn. So hat er immer gelebt. Er weiß, was sich gehört und wo er hingehört. Da er immer im kirchlichen Umfeld gelebt hat, ist er neben seiner Arbeit auch Vorsitzender im Pfarrgemeinderat. Und zweiter Schriftführer im Kleintierzuchtverein. In der freiwilligen Feuerwehr ist er natürlich auch, das gehört sich so für einen Mann im besten Alter. Und da er eine angenehme Stimme hat, ist er noch Notenwart im Gesangsverein. Jetzt haben sie ihn auch noch gefragt, ob er nicht in eine Partei eintreten und für den Gemeinderat kandidieren wolle. Für ein so engagiertes Mitglied der Gemeinde doch fast selbstverständlich. Er genießt es, diese Anerkennung zu erfahren. Und er genießt es, dass ihm diese ganzen Ehrenämter keine Zeit lassen, über sich selbst nachzudenken. Aus seiner Ehe ist eigentlich schon lange die Luft raus. Seine Frau ist ihm ein fairer und geschätzter Kamerad, aber da sollte doch mehr sein? Seit der Geburt des dritten Kindes haben sie nicht mehr miteinander geschlafen. Und davor nicht oft. Hat er einfach eine gering ausgeprägte Libido? Oder was ist los mit ihm? Eines Tages geht er auf einen evangelischen Kirchentag. Dort trifft er auf den Stand der HuK. Fünfmal geht er daran vorbei, dann erst traut er sich hin. Er nimmt wahr, dass es ein Zentrum in einer Schule gibt. Mit einer Mischung aus Faszination und Abscheu fährt er dorthin und lässt sich von einem netten jungen Mann beraten. Der junge Mann ist heute sein Freund. Seine Libido stellte sich dann als doch recht ausgeprägt heraus. So kam er zur HuK. Alles ganz anständig.

Der Jugendgruppenleiter

Seine Eltern sind katholisch, die Schule ist katholisch, die Freunde sind katholisch. Er wird katholisch getauft, geht zur Erstkommunion und in die DPSG-Gruppe. Er ist Ministrant. Ganz automatisch wird er zum Jugendgruppenleiter. Als er zum ersten Mal mit seiner Schar Wölflinge ins Lager fährt, platzt er fast vor Stolz. Er trägt die Verantwortung für diese Kinder. Er wird ihnen alles beibringen, was man als Pfadfinder so braucht. Abends sitzen die Leiter des Lagers noch bei einer Flasche Rotwein zusammen. Ein Junge seines Alters sitzt neben ihm – sie unterhalten sich über die Schule. Beide sind gut in den musischen Fächern und kommen beim Schlagballwerfen bei den Bundesjugendspielen nicht über 10 Meter. Beide hören gerne Klassik und finden Techno doof. Ungerechtigkeit empört sie, Frieden und Umweltschutz sind Themen, die für sie nicht aus der Mode sind. Es entwickelt sich eine Freundschaft. Wenn die Kleinen Abends in den Zelten sind, sitzen sie zunächst noch mit den anderen Leitern zusammen. Im Laufe der vierzehn Tage ziehen sie sich immer mehr zurück und gehen zu zweit spazieren. Es ist warm. Sie kommen an einen See. Da sie kein Schwimmzeug dabei haben, gehen sie nackt schwimmen. Sie fangen an, im flachen Wasser rumzubalgen. Sie torkeln Arm in Arm aus dem Wasser und balgen am Ufer wieder. Plötzlich merkt er, dass nicht nur er eine Erektion hat. Wer angefangen hat zu küssen, weiß er heute nicht mehr. Irgendwann liegen sie erschöpft Arm in Arm am See. Es sollte der Beginn einer wunderbaren Freundschaft sein. Aber zuhause wird er nicht verstanden. Als er seinem Pfarrer davon erzählt, dass er sich in einen Jungen verliebt hat, hört der ihm zwar zunächst ruhig zu. Aber kurz darauf wird er gebeten, die Leitung der Wölfling-Gruppe aufzugeben. Er wird auch immer seltener zum Ministrantendienst eingeteilt. Langsam wird er aus der Gemeinde heraus gedrängt und findet keinen Weg, sich zu wehren. Tief verletzt zieht er sich zurück. Später studiert er Sozialpädagogik. Da ihm die Kirche immer noch wichtig ist, schließt er sich der HuK an.

Der Pechvogel

Du musst schön sein in der Szene. Du musst intelligent sein in den Gruppen. Und überall musst Du jung sein. Er ist nicht schön. Er ist nicht intelligent. Und er ist nicht jung. Kommt er in eine Kneipe verstummen die Gespräche und die Augen richten sich mit einer Mischung aus Abscheu und Entsetzen auf ihn. In den Gruppen, in denen er war, versteht er die Gespräche nicht, die dort geführt werden. Und alle lassen ihn spüren, dass er nicht dazugehört. Er war schon in jeder Kneipe, in jeder Sauna, in jedem Park, auf jeder Klappe und in jeder Schwulengruppe seiner Stadt. Aber überall spürte er nur Ablehnung. Die letzte Gruppe, wo er noch nicht war, ist die HuK. Denn mit Kirche hat er eigentlich nichts am Hut. Dort hat er durch seine Homosexualität auch nur Ablehnung erfahren – ein Gefühl, das er in seinem Leben mehr als genug kennen gelernt hat. Aber irgendwann gibt es nichts mehr, wo er nicht mehr oder weniger deutlich heraus kompli-

mentiert wurde. Also probiert er es mal bei den Betschwestern. Immerhin, als er dorthin kommt, riecht es gut nach Kaffee und es steht Nusskuchen auf dem Tisch. So kam er zur HuK. Heute kocht er zu jedem Treffen den Kaffee und bringt den Nusskuchen mit. Damit erfährt er wenigstens ein Stück Angenommensein.

Heutige Situation der HuK

Die Kirchenprofis

Bei den hauptamtlichen Mitarbeitern der Kirchen, die sich in der HuK engagieren, überwiegt nach wie vor der Ansatz der Integration von Lesben und Schwulen in die bestehenden Gemeinden der beiden Großkirchen. Aber für diese Gruppe gibt es inzwischen neben der HuK noch jede Menge weitere Angebote: schwule Priestergruppe, Konvente der lesbischen Pfarrerinnen und schwulen Pfarrer in den Landeskirchen, die Werkstatt Schwule Theologie, Labrysthea und, und, und. Was ist bei diesem Angebot noch das Spezifikum der HuK? Doch nur das, dass sie nicht so »zielgruppenspezifisch« ist, wie ihre Wettbewerber. Doch offensichtlich sind diese Gruppen ja auch deshalb nach der Gründung der HuK entstanden, weil es genau diesen Bedarf für eine zielgruppenspezfische Arbeit gibt. Unser schwuler Pastor ist also inzwischen abgewandert in den Konvent seiner Landeskirche. Er braucht die HuK nicht mehr.

Die entinstitutionalisierten Christen

Die lesbische Ministrantin trifft heute auf eine Lesbenszene, die der »Schwanzab«-Rhetorik der 80er Jahre auch nichts mehr abgewinnen kann. So fremd wie in ihrer ersten Frauengruppe fühlt sie sich gar nicht mehr. Mit ihrer Initiation in Frauen- und Homokreise wurde die Bindung zur Institution Kirche immer schwächer. Was wollte sie noch von diesem konservativen Haufen? Gab es noch Erwartungen? Sie ist heute in einer Frauengruppe und deckt ihren spirituellen Bedarf bei den regelmäßig in ihrer Stadt angebotenen Gottesdiensten »nicht nur für Lesben und Schwule«. Sie braucht die HuK nicht mehr.

Die erfolgreichen Lesben und Schwulen

Unser Pfarrgemeinderatsvorsitzender hat durch sein schwules Coming Out und die Trennung von seiner Familie plötzlich mehr Zeit für den Beruf. Dies bleibt nicht ohne Folgen: er macht Karriere. Als er zum Hauptabteilungsleiter wird, spricht ihn ein Bekannter auf den *Völklinger Kreis* an. Dort gibt es regelmäßige Treffen für »Neue«. Er lernt Menschen kennen, mit denen er das berufliche Umfeld teilt. Bei den Vorträgen des VK kann er sich fachlich weiterbilden. Das bringt ihm mehr als die HuK. Zum CSD geht er zwar noch ab und zu in die Gottesdienste, aber sonst ist ihm der VK wichtiger geworden. Er braucht die HuK nicht mehr.

Die politisierten Lesben und Schwulen

Der Jugendgruppenleiter hat sich von seiner Diskriminierungserfahrung nie ganz gelöst. Das war doch nicht nur ein innerkirchliches Problem, vielmehr zeigte sich die Kirche als Spiegelbild der (spieß-)bürgerlichen Gesellschaft, die ihr Fundament bildet. So kam er zu den Schwusos. Als dann der LSVD seine Kampagne »Ja-Wort« startete, sprach ihm der Slogan »Liebe verdient Respekt« aus dem Herzen. Zudem war er gerade mal wieder sehr verliebt. Inzwischen ist er zweiter Schriftführer in einem Landesverband des LSVD und stellvertretender Kassierer bei den Schwusos. Für die HuK hat er dabei keine Zeit mehr. Er braucht sie auch nicht mehr.

Die Nusskuchen-Fraktion

Unser Pechvogel stieß in der HuK auf verständnisvolle Menschen, die ihn am Gruppenleben teilhaben ließen. Er fühlt sich angenommen und akzeptiert und hat eine wichtige Aufgabe im Gruppenleben, darf er doch Kaffee kochen und das Geschirr abwaschen. Bei den Diskussionen sitzt er glücklich lächelnd dabei. Er versteht zwar nicht, worum es geht, aber dass ihn so intelligente Leute in ihrer Mitte dulden, freut ihn. Er braucht die HuK. Er ist immer noch dabei.

Konsequenzen aus der Analyse

Entflechtung der HuK-Arbeit

Natürlich überspitzt das vorstehende Kapitel maßlos. Aber seit einigen Jahren rückläufige Mitgliederzahlen zeigen auch, dass einige Aspekte dieser Analyse wohl nicht ganz falsch sind. Daher haben einige HuK-Mitglieder, zu denen auch ich gehörte, bereits in den letzten Jahren ein Konzept entwickelt, das in einem intensiven Diskussionsprozess von der Mitgliederversammlung angepasst und beschlossen wurde. Auf die Frage, für wen die HuK denn nun da sein will, wenn am Ende nicht nur die Nusskuchenfraktion übrig bleiben soll, lautet die Antwort weiterhin: »Für alle«. Profilierung ohne Spezialisierung ist nicht möglich. Wer gleichzeitig Politik, Kirche und soziales Profil will, braucht sich nicht wundern, wenn er über das intellektuelle Profil des Überraschungseis nicht hinaus kommt. Und in jedem siebten Ei gibt es dann jemanden, der dann wirklich zur HuK passt. Aus der Erkenntnis heraus, dass diese Einstellung bei der HuK derzeit (und diese Einschränkung bezieht sich auf die letzten 18 Jahre, seit denen ich die HuK kenne) nicht zu verändern ist, war der Ansatz, dann wenigstens die Bereiche zu entzerren. War bis vor wenigen Jahren der einzige Zugang zur HuK die Regionalgruppe, die für alles zuständig war, war der neue Ansatz, den Regionalgruppen zu ermöglichen, sich auf das zu konzentrieren, was sie offensichtlich gut können: soziale Heimat sein. Für die Menschen, die nicht nur Kaffee und Kuchen suchen, sondern auch kirchen- und gesellschaftspolitisch aktiv sein wollen, sollte der Stand

der schon lange bestehenden Arbeitsgruppen aufgewertet werden. Eine Mitgliedschaft in der HuK, die sich »nur« über die Mitarbeit in einer oder mehreren Arbeitsgruppen manifestiert, sollte möglich werden. Da aufgrund der schwindenden Basis der kirchlich Interessierten das Aktionsfeld der HuK zwangsläufig kleiner wurde, sollte wenigstens dem verbleibenden Rest mehrere gleichberechtigte zielgruppenspezifische Arbeitsgebiete erschlossen werden. Diesen Ansatz sehe ich heute als gescheitert. Entweder hat die Mehrheit der Mitglieder nicht verstanden, was sie in Mauloff beschlossen hat (und diese Möglichkeit liegt durchaus nahe) oder der verbliebene Rest war bereits so stark frustriert, dass er für einen neuen Anlauf einfach keine Kraft mehr hatte. Wahrscheinlich stimmt beides. Auf jeden Fall hat es keine Gründungswelle von regionalen und nationalen Arbeitsgruppen zu bestimmten Themengebieten gegeben. In den Delegiertenratssitzungen jammern wir uns weiter gegenseitig vor, wie die wenigen Aktiven, die es in den Regionalgruppen noch gibt, an dem Anspruch verzweifeln, für alles zuständig sein zu sollen. Auch die Vorstandswahlen der HuK bleiben weiterhin eine Qual. Jedes Jahr wiederholt sich hier die Geschichte; was zunächst eine Tragödie war, zeigt sich längst als Farce.

Dies meine ich nicht in Bezug auf die Qualifikation und Motivation der Vorstandsmitglieder, die erstaunlich hoch bleibt, sondern im Hinblick darauf, dass aufgrund der allumfassenden Zuständigkeit des Vorstandes zu wenige Mitglieder bereit sein können, für eine solche Position zu kandidieren. Beschlüsse, den Vorstand zu entlasten, werden einstimmig gefasst und haben eine Halbwertszeit von fünf Minuten. Dann wird der nächste Antrag abgestimmt, indem es wieder mal um die Rettung der Welt geht und wenn sich kein anderer findet, wird eben doch wieder der Vorstand beauftragt, sich zu kümmern. Die Mitgliederversammlung funktioniert besser als jeder Ottomotor: sie verbrennt den Treibstoff der HuK in der Regel rückstandsfrei, d.h. nach maximal drei Jahren im Vorstand sind die meisten seiner ehemaligen Mitglieder spurlos aus der HuK verschwunden.

Inhaltliche Standbeine

Bei den Überlegungen zu den Zielen der HuK, die in einer neuen Satzung und deren Präambel formuliert wurden, wird deutlich, dass den Mitgliedern der HuK Kirchen- und Gesellschaftspolitik, die persönliche Spiritualität und der soziale Aspekt der HuK-Arbeit wichtig sind.

Am wichtigsten wurde die Kirchenpolitik gewertet: die ist das Spezifikum der HuK. Auf der Ebene der Gesellschaftspolitik tummeln sich LSVD, VK und die parteinahen Gruppen recht erfolgreich. Die persönliche Spiritualität wird bei der MV und MT, auf Kirchen- und Katholikentagen in den HuK-Gottesdiensten angesprochen. Zudem gibt es dort mit Morgenimpuls und Komplet meist noch einen geistlichen Impuls am Tagesrand. In den meisten Regionalgruppen werden Gottesdienste vorbereitet, mindestens zum CSD und dem Welt-AIDS-Tag, oft auch als regelmäßige Angebote. Aber daneben gibt es weitere, oft sehr erfolgreiche

Angebote wie die Gottesdienste der schwulen katholischen Gemeinde in Frankfurt. Eine Gruppe, wo sich Lesben und Schwule abseits der Szene treffen können, bieten auch die örtlichen Lesben- und Schwulengruppen oder die Special Interest Gruppen wie Lederklubs, schwule Väter, 40+ Gruppen u.ä. Einen organisierten kirchenpolitischen Ansatz findet man sonst jedoch nirgends, nicht einmal in der WeSTh, in der die theologische, aber meist nicht die kirchenpolitische Debatte geführt wird. Doch welche Perspektive bietet dieser Ansatz? Allgemein geht der Trend weg von Organisationen, eine Entwicklung der sich derzeit nur wenige Gruppen in sehr spezifischen Situation widersetzen können. Dies trifft die HuK in doppelter Weise: zunächst schwindet ihre eigene Anziehungskraft als Gruppe, aber auch ihr Gegenüber, die organisierten Großkirchen, verlieren an Mitgliedern. Damit wird das Reservoir, aus dem die HuK ihren Nachwuchs schöpfen kann, immer kleiner. Aber es muss auch kritisch hinterfragt werden, für welchen kirchenpolitischen Weg die HuK denn steht. Gibt es ein gemeinsames Bild, wie Kirche aussehen soll? Gibt es eine Vorstellung über ihre Funktion und Notwendigkeit als Mittlerin zwischen Gott und Mensch? Gibt es eine grundsätzliche Debatte über das Amt? Immer wieder höre ich Diskussionen in der HuK, in der einzelne, meist hinter vorgehaltener Hand, ein sehr konservatives Kirchenbild vertreten. Für sie wäre die Kirche in Ordnung, ließe sie nur die Schwulen in Ruhe. Die Partnerschaftssegnung wäre das Sahnehäubchen. Aber mehr soll sich bitte schön nicht verändern. Lieben wir doch die prächtigen Gewänder, hat der Weihrauchduft auf manchen doch fast poppersähnliche Wirkungen! Und was ein richtiger autoritärer Charakter ist, schätzt er natürlich auch die Ordnung, die ein Lehramt in die kirchliche Welt bringt, das letztendlich entscheidet. Rom hat gesprochen, der Fall ist erledigt. Ja, schlag mich, fester, bitte!!! Ich bin sicher, mancher Priesteramtskandidat hat schon einen Orgasmus bekommen, als er sich bei der Weihe vor seinem Bischof auf den Boden werfen durfte.

Auf der anderen Seite klingen Stellungnahmen der HuK oft schon so ausgewogen wie die Verlautbarungen der EKD und sind genauso langweilig. Vorsichtig wird abgewogen, der bürgerliche Mittelstand zelebriert seine Bedenken. Schwule Pfarrer und lesbische Pfarrerinnen kann es doch geben. Na ja, dass ihr Leben kein Ärgernis für die Gemeinde sein darf, das ist eine Formulierung, die man den Rechten halt zubilligen musste. Dass dies in der Praxis der Willkür Tür und Tor öffnet, zeigt sich nicht erst bei dem Fall des Dompredigers in Berlin. Die Partnerschaftssegnung wurde doch in vielen Landeskirchen erreicht. Teilweise nur hinter verschlossenen Sakristeitüren, noch nirgends über die Kasualienschwelle gehoben, aber schließlich geht es ja auch um eine persönliche Begleitung und nicht um eine emanzipatorische Demonstration. Doch genau um die geht es – und wenn ich die nicht haben kann, kann mir auch die rheinische Landeskirche den Buckel runterrutschen mit ihrem Beschluss! Ich erwarte von meiner Kirche nicht weniger, als dass sie in der Radikalität, die die Nachfolge Jesu von uns fordert, Zeichen setzt für die Emanzipation derjenigen, die bisher in der Gesellschaft benachteiligt sind. Oder war es vielleicht keine emanzipatorische Demonstration, als Jesus im Hause des Zöllners aß?

Zur Radikalität in ihren Forderungen ist die HuK jedoch nicht in der Lage, weil sie keine radikalen Fragen (mehr) stellt. Die langsamen Schritte einiger evangelischer Landeskirchen und der altkatholischen Kirche werden fast euphorisch bejubelt und es wird befürchtet, jede Kritik könne dem Lager der Gegner dieser Schrittchen in die Karten spielen. Die Unbeweglichkeit der römisch-katholischen Kirche wird achselzuckend beobachtet. Als die »Schwestern der perpetuellen Indulgenz« im Fuldaer Dom gegen Dyba protestieren, wurde in der HuK ernsthaft darüber diskutiert, ob man sich nicht für die Störung eines Gottesdienstes entschuldigen solle. Mit solchen Leuten hat man nichts zu tun, der mühsam aufgebaute Gesprächsfaden zum ZdK soll doch bitte nicht gestört werden. Im Vorfeld des Hamburger Kirchentages wurde im ZdK-Präsidium darüber beraten, ob die HuK zugelassen werden solle. Ein wesentliches Argument dafür war die Befürchtung, die HuK würde andernfalls in Hamburg zum Katholikentag eine CSD-Demo von Kölner Ausmaß aufmarschieren lassen. Welche Überschätzung der HuK! Dazu hätte es nicht mal die Idee, geschweige denn die Kraft der Umsetzung gegeben. Ein Protestbrief wäre schon viel gewesen! Auch kleine Erfolge haben wir nicht trotz sondern wegen der Existenz Radikaler erzielt.

Gibt es noch Hoffnung?

Die Hoffnung stirbt zuletzt. Trotz dieser Analyse und der Enttäuschungen: es macht immer noch Spaß, in der HuK zu arbeiten. Nach wie vor treffe ich dort nette Leute, mit denen ich mich gerne unterhalte. Ab und zu sind Diskussionen möglich, die mit großer Ernsthaftigkeit und gegenseitigem Respekt geführt werden. Nicht zuletzt in den Gottesdiensten wird für mich Versöhnung erlebbar. Ja, ich bin und bleibe in der HuK und suche weiter nach Mitstreiterinnen und Mitstreitern, die sich für eine radikal andere Kirche einsetzen. Eine Kirche ohne Amt, eine Kirche, in der die Option Jesu für die Armen und Ausgegrenzten nach innen gelebt und nach außen eingefordert wird. Eine Kirche, die im besten Wortsinne radikal ist, weil sie sich in all ihrem Tun und Reden auf ihre Wurzel Jesus Christus bezieht. Weil ich glaube, dass diese Perspektive immer noch irgendwo in der HuK schlummert, erdulde ich Kräfteverschleiß für 20- und 25-Jahr-Jubelfeiern und Diskussionen, ob die Männer auf dem HuK-Info-Titelblatt nackt sein dürfen. Manchmal fordert die HuK immer noch alles von einem!

Holger App, Diplom-Volkswirt, arbeitet in einer Dienstleistungsfirma und engagiert sich seit 18 Jahren ehrenamtlich in der HuK auf Regional- wie Bundesebene. Er wohnt und arbeitet in Bad Homburg v. d. Höhe, Korrespondenzadresse über die Herausgeberanschrift.

Thomas Wagner

Von der Geborgenheit in Gott zur Erinnerung an die Befreiung

Liebe Schwestern und Brüder,
liebe Freundinnen und Freunde,

IN DER HEUTIGEN PREDIGT beginne ich noch einmal mit dem Psalm 23, der diesem ganzen Jubiläumsjahr als Motto gegeben wurde. Er verdeutlicht etwas vom Gebetsleben, der Frömmigkeit der Juden und all derer, die mit ihnen diese Verse sprechen. Wenn in der Einleitung zu den 150 Psalmen in der Einheitsübersetzung gesagt wird, dass dies »das Gebetbuch des alten Bundesvolkes« ist, das »auch für Christus und die junge Kirche seinen hohen Rang behalten habe«,[1] so haben wir Grund, uns seiner zu erinnern.

Zugleich verdeutlicht dies etwas von unserer Spiritualität, jenem Leben aus dem Geist. »Denn alle, die vom Fleisch bestimmt sind, trachten nach dem, was dem Fleisch entspricht, alle, die vom Geist bestimmt sind, nach dem, was dem Geist entspricht.« (Römer 8,5) »Spiritualität ist also die Art und Weise, wie wir unseren Glauben verwirklichen.«[2] Das Wort »Spiritualität« ist erst in den letzten 40 Jahren gängig geworden. Das alte »Lexikon für Theologie und Kirche« von 1964 hat bei diesem Stichwort nur den Verweis auf den Artikel »Frömmigkeit«.[3] Erst 1960 hat der Theologe Hans Urs von Balthasar das Werk »Spiritualität: Verbum Caro«[4] veröffentlicht: Fleischgewordenes Wort als Definition für Spiritualität. Man fragt sich: gibt es eine spezifisch »schwule Spiritualität«? Wenn die Definition von Spiritualität sich als inkarnierten Glauben versteht, »die umfassende Lebensgestaltung und Lebensordnung aus der Haltung des Glaubens«,[5] dann ist dies zu bejahen.

1 Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Altes und Neues Testament, Pattloch Verlag, Lizenzausgabe für den Weltbild Verlag, Augsburg 1993, 611.
2 Richard P. McBrien, Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme, 2. Bd. V. Teil: Christliche Existenz, 28. Kapitel: Christliche Spiritualität, Styria Verlag, Graz-Wien-Köln 1982, 409.
3 Vgl. Gisbert Greshake, Spiritualität, in: Ulrich Ruh/David Seeber/Rudolf Walter (Hrsg.), Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, Herder Verlag, Freiburg 1986, 443-448.
4 Einsiedeln 1960.
5 Greshake, a.a.O. Anm.3, 443.

Der Psalm 23 mag uns da zum Exempel werden:

Der Herr ist mein Hirte,
nichts wird mir fehlen.
Er lässt mich lagern auf grünen Auen
Und führt mich zum Ruheplatz am Wasser.
Er stillt mein Verlangen;
Er leitet mich auf rechten Pfaden,
treu seinem Namen.
Muss ich auch wandern in finsterer Schlucht,
ich fürchte kein Unheil;
denn du bist bei mir,
dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht.
Du deckst mir den Tisch
Vor den Augen meiner Feinde.
Du salbst mein Haupt mit Öl,
du füllst mir reichlich den Becher.
Lauter Güte und Huld werden mir folgen mein Leben lang,
und im Haus des Herrn darf ich wohnen
für lange Zeit.

Troy D. Perry, der Gründer der bekanntesten Lesben- und Schwulenkirche in den USA, der Metropolitan Community Church, die inzwischen auch in vielen anderen Ländern – u.a. in Deutschland – Gemeinden hat, überschrieb 1972 seine Autobiographie mit diesem Text: »The Lord is my shepherd and he knows I'm gay«[6] – »Der Herr ist mein Hirte und er weiß, dass ich schwul bin«. Aus diesem Bewusstsein heraus konnte er eine eigene Kirche gründen, im Glauben, dass Lesben und Schwule von diesem Hirten Christus genauso geliebt sind und geweidet werden auf den schönen Wiesen und Auen. Der unerschütterliche Glaube an die Geborgenheit in Gott, trotz teilweise heftiger Auseinandersetzung mit der Kirche, in der er aufgewachsen ist und Pfarrer war, hat ihm seinen Weg gezeigt. Andere sind andere Wege gegangen. So kämpften sie um die Anerkennung lesbischer und schwuler Lebensformen in ihren Kirchen. Ihr Glaube, ihre je eigene Spiritualität, hat sich durch die Lebensumstände, ihre Geschichte gewandelt und ist reifer geworden. Und sie griffen dabei auf Formen der Frömmigkeit, des Gebetes zurück, die sie gelernt hatten. So die Psalmen. Hatten nicht auch die Schwarzen in ihren Liedern, den Spirituals und Gospels, sich auf die Psalmen und Schrifttexte besonnen und ihnen einen neuen Ausdruck verliehen? Und hatte nicht Martin Luther King in seiner berühmten Rede »Ich hatte einen Traum« quasi eine Bergpredigt für seine Zeit gehalten?

6 Troy D. Perry, The Lord is my shepherd and he knows I'm gay, Liberty Press Ed., Austin Texas 1987.

Auch Lesben und Schwule greifen auf diese Texte zurück, um ihrer Vision von einer Gesellschaft, einer Kirche Ausdruck zu verleihen, in der sie nicht nur geduldet, sondern als Schwestern und Brüder angenommen, geliebt und geachtet sind, in der ihre Fähigkeiten und Charismen gefragt sind. Bevor ich versuche, den 23. Psalm auf diesen Kontext, auf die Lebenswirklichkeit von Lesben und Schwulen zu übertragen, sei daran erinnert, dass es viele solche Versuche der Übertragung gegeben hat und gibt. Erinnert sei hier z.B. an die »Psalmen der Hoffnung« von Uwe Seidel und Diethard Zils,[7] Peter Spangenberg »Höre meine Stimme«[8] oder, besonders bekannt, Ernesto Cardenals.[9] Hier nur, ausgehend von Troy D. Perrys Eingangszeile, meine Übertragung:

»Der Herr ist mein Hirte,
er weiß, dass ich schwul bin.
Er lässt es mir nicht an Achtung fehlen,
Führt mich zur Ruhe aus Stress und Kampf um Anerkennung.
Er stillt meinen Wunsch, so genommen zu werden, wie ich bin:
Er leitet mich auf dem Weg, den er mich führt,
Treu seinem Namen, dass er immer da ist.
Muss ich auch immer wieder laufen durch Schluchten der Angst
und Verfolgung und des Hasses
ich habe keine Angst mehr:
Denn ich glaube, dass Gott mit mir ist.
Menschen, die du mir geschickt hast, geben mir Hoffnung.
Du deckst mir den Tisch der Freude und Liebe
Gegen all jene, die mich verwerfen und ausgrenzen.
Du gibst mir Achtung und Würde,
Füllst mir reichlich ein das Wasser und den Wein des Lebens.
Deine Güte und Huld werden mir folgen mein Leben lang.
Und ich werde immer zu Dir und Deiner Kirche gezählt.«

Dieser Glaube lässt uns in unseren Kirchen handeln auf Veränderung hin. Und viel hat sich seit den 70er Jahren in den Kirchen verändert. Wer hätte, als wir uns Anfang der 70er Jahre in Frankfurt/M. aufmachten, uns für die Rechte von Lesben und Schwulen in unserer Gesellschaft, besonders auch in unseren Kirchen stark zu machen, geglaubt, dass wir die Möglichkeit der Segnung lesbischer und schwuler Beziehungen in verschiedenen Kirchen haben werden? Oder eben auch hier das Gemeindeprojekt?

7 Schriftenmission Verlag Gladbeck, 1973, 1982, 39.
8 Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 1995, 33.
9 Ernesto Cardenal, Zerschneide den Stacheldraht. Lateinamerikanische Psalmen. Mit einem Nachwort von Dorothee Sölle, Jugenddienst-Verlag, Wuppertal ^{5}1970.
10 Romano Guardini, Die Annahme seiner selbst, Werkbund-Verlag, Würzburg ^{5}1969.

Ausgangspunkt all dieser Erfolge war die Gewissheit: wir sind als Lesben und Schwule von Gott geliebt und angenommen. Somit stand als erste Aufgabe im Raum, dass wir uns selbst annehmen. Für mich selbst war hier das kleine Büchlein von Romano Guardini »Die Annahme seiner selbst«[10] hilfreich und wichtig. Und somit erstaunte es mich nicht, als ich im Buch von Jens Weizer »Vom anderen Ufer. Schwule fordern Heimat in der Kirche« im VIII. Kapitel »Schwule Identität und Glauben« unter »1. Romano Guardini: Die Annahme seiner selbst« fand.[11] Weizer schreibt hier, und ich sehe es ebenso: »Für Guardini ist die Annahme seiner selbst ein Weg: Ich bin nicht ich, sondern hoffe, ich zu werden. Ich habe mich nicht, sondern bin unterwegs zu mir. Ich kenne mich nicht, sondern suche mich zu erkennen. Rückblickend kann ich sagen, dass genau das für mich der Weg des Coming-out war – und in gewisser Weise noch ist. Für jeden gilt, solange er lebt: Ich bin ›unterwegs zu mir‹.«[12]

So beginnt unser Weg. Aus der Annahme durch Gott, unserer Selbstannahme, der Erfahrung, in Gott geborgen zu sein, gehen wir den Weg der Befreiung, aus der Unterdrückung und Angst in eine Zukunft, die uns frei macht und in der wir uns mit unseren Fähigkeiten einbringen können. Hier lernen wir von der lateinamerikanischen »Theologie der Befreiung«. Einer ihrer führenden Köpfe, Gustavo Gutiérrez, formulierte schon Anfang der 70er Jahre: »Es fehlt uns eine umfassende und auf das Elementare zurückgeführte Lebenshaltung, die die Gesamtheit und jedes Detail unseres Lebens durchdringt: eine ›Spiritualität‹. Spiritualität im strikten und tiefen Sinn des Wortes ist die Herrschaft des Geistes. ›Wenn die Wahrheit uns frei macht‹ (Joh 8,32), dann wird uns der Geist, der ›uns den Weg der ganzen Wahrheit führt‹ (Joh 16,13), auch zur vollen Freiheit bringen. Unter Freiheit verstehen wir hier die Möglichkeit, uns als Menschen und Kinder Gottes zu verwirklichen, und die Chance, zu lieben und in die Gemeinschaft mit Gott und den anderen Menschen einzutreten. Der Geist wird uns den Weg der Befreiung führen, denn ›wo sich der Geist des Herrn befindet, dort ist die Freiheit‹ (2 Kor 3,17).«[13] Es ist dies ein Stück das, was die Schwulenbewegung mit den amerikanischen Begriffen Coming-out und Coming-public meint.

Die Reflexion dieser Geschichte der Befreiung findet sich ebenso in den Psalmen. Ich möchte den 126. Psalm zitieren. Die Einheitsübersetzung weist ihn der Gattung der »Wallfahrtslieder« zu, was uns wieder daran erinnert, dass wir auf dem Weg sind zu dem, was wir mit »Reich Gottes« oder auch mit der Sprache der jüdischen Bibel als »gelobtes Land« bezeichnen.

11 Jens Weizer, Vom andern Ufer. Schwule fordern Heimat in der Kirche. Patmos Verlag, Düsseldorf 1995, 184-188.

12 Ebd., 186.

13 Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung. Chr. Kaiser Verlag, München ^{7}1984, 191-192.

Als der Herr das Los der Gefangenschaft Zions wendete,
da waren wir alle wie Träumende.
Da war unser Mund voll Lachen
Und unsere Zunge voll Jubel.
Da sagte man unter den Völkern:
»Der Herr hat an ihnen Großes getan.«
Ja, Großes hat der Herr an uns getan.
Da waren wir fröhlich.
Wende doch, Herr, unser Geschick,
wie du versiegte Bäche wieder füllst im Südland.
Die mit Tränen säen,
werden mit Jubel ernten.
Sie gehen hin unter Tränen
Und tragen den Samen zur Aussaat.
Sie kommen wieder mit Jubel
Und bringen ihre Garben ein.

Den zweiten Vers dieses Psalms greift der alt-katholische Theologe Peter Bürger 1996 als Titel seines Buches über die »Befreiung für die Kirche und für Christen, die das gleiche Geschlecht lieben« auf: »Da war unser Mund voll Lachen.«[14] Die Freude über die Erfahrung von Befreiung spricht aus den Worten des Psalmes. Das Lachen, ein befreiendes Lachen, ähnelt der Tradition des Osterlachens, als in der Osternacht laut gelacht wurde, der Tod verlacht wurde. Weinen und Lachen gehören zusammen. Wie die Freude über das geborene Kind die Schmerzen des Geburtsprozesses vergessen lässt, so ist die Frucht der Träne Freude über die Ernte. Zugleich wird etwa in der Mitte des Liedes zur Erinnerung an die Befreiung Zions/Israels wieder Gott angerufen, er möge das Geschick wenden (V 4). Denn der Befreiungsprozess ist noch nicht am Ende.

Jetzt aber lesen wir so:

»Als der Herr das Schicksal von uns Schwulen änderte,
da hatten wir Träume.
Da freuten wir uns und lachten,
Jubelten, als der § 175 erst 1969 und 1973 reformiert 1994 fiel.
Da sagten viele um uns herum:
Sie sind wohl o.k, ganz normal.
Ja, wir danken Gott, dass wir nicht mehr so ausgegrenzt sind,
Wir freuen uns darüber, zeigen es beim CSD.

14 Peter Bürger, Da war unser Mund voll Lachen. Befreiung für die Kirche und für Christen, die das gleiche Geschlecht lieben. Eigenverlag, Düsseldorf 1996. – Eine kürzere Neufassung ist jetzt zum Evangelischen Kirchentag unter dem Titel: »Das Lied der Liebe kennt viele Melodien. Eine befreite Sicht der homosexuellen Liebe« bei Publik-Forum, Oberursel 2001, erschienen.

Und doch rufen wir angesichts von Rechtsradikalen und Fundamentalisten:
Hilf uns, wende unser Geschick.
Die unter Angst und Jammer gegenhalten für unsere Rechte,
sie werden Erfolg haben.
Sie gehen hin mit Angst und Zagen,
und klären auf und bringen sich dar.
Sie kommen wieder mit Jubel
Und bringen mit die Früchte von Anerkennung.«

So könnte er lauten, unser Psalm 126. In ihm erinnern wir uns an unsere Geschichte, die Erzählung unserer Befreiung.

Am Schluss meiner Überlegungen möchte ich dem großen alten Mann der katholischen Schwulenbewegung, dem ehemaligen Jesuiten John J. McNeill, das Wort geben. Nur eines seiner Bücher, das 1988 unter dem Titel »Taking a Chance on God. Liberating Theology for Gays, Lesbians, and their Lovers, Families and Friends« (Nimm eine Chance zu Gott. Befreiende Theologie für Schwule, Lesben, ihre Geliebte(n), Familien und Freunde/Freundinnen) erschien, wurde ins Deutsche übersetzt:

»›Sie küßten sich und weinten...‹ Homosexuelle Frauen und Männer gehen ihren spirituellen Weg.«[15] Der Titel greift eine Geschichte der jüdischen Bibel auf, die von Schwulen immer wieder als eine ihrer Geschichten verstanden wurde: die Erzählung von David, dem Hirtenjungen, den Jahwe zum neuen König erkoren hat, und Jonathan, dem Sohn von König Saul. Ihre Freundschaft war tief. Saul war misstrauisch gegen David und wollte ihn töten lassen. Jonathan versuchte, ihn zu schützen. David verbirgt sich, zeigt sich Jonathan erst nach einem verabredeten Zeichen. Und das 1. Buch Samuel berichtet im 20. Kapitel, Vers 41:

»Als der Diener heimgegangen war, verließ David sein Versteck neben dem Stein, warf sich mit dem Gesicht zur Erde nieder und verneigte sich dreimal tief (vor Jonatan). Dann küßten sie einander, und beide weinten. David hörte nicht auf zu weinen.« Die Geschichte einer anrührenden Freundschaft.

In diesem zitierten Buch nun erläutert McNeill, was er für lesbische und schwule Spiritualität hält:

»Schwule und Lesben mit größerem Selbstbewusstsein werden um so mehr Opposition erfahren. Sie haben daher ein besonderes Bedürfnis nach persönlicher Spiritualität, die sich auf direkte Gotteserfahrung gründet. Die sich selbst hassenden Schwulen und Lesben fügen sich gut in Gesellschaft und Kirche ein. Die sich selbst liebenden Schwulen und Lesben werden zu ›echten Feinden‹, die vernichtet werden müssen.«[16]

15 John J. McNeill: »Sie küßten sich und weinten...« Homosexuelle Frauen und Männer gehen ihren spirituellen Weg. Kösel Verlag, München 1993.
16 Ebd., 190.

»Schwule Spiritualität ist höchst dynamisch, weil geistbewegt. Sie wird besonders sensitiv für neue Wege der Bibelauslegung sein. Ein ständiger Dialog zwischen dem ›alten Wissen‹, der Tradition und dem ›neuen Wissen‹, das aus der konkreten täglichen Erfahrung erwächst, ist notwendig. Da schwule und lesbische Erfahrung häufig eine Erfahrung von unverhohlener Ungerechtigkeit und moralischer Verdammung ist, wird dieser Dialog nicht selten zur Konfrontation. Sowohl die Kirche als auch die Gesellschaft müssen in Demut jene strukturellen Übel als Teil religiöser und gesellschaftlicher Traditionen der letzten zweitausend Jahre zur Kenntnis nehmen.

Es gibt eine Tiefe in unserem Kampf, die schwierig zu greifen ist: Er ist vor allem ein Kampf für das Recht auf Liebe und Intimität. Siegen werden nicht nur Homosexuelle, sondern die ganze menschliche Gemeinschaft. Alle könnten mit weniger Ängsten vor den eigenen sexuellen Gefühlen aufwachsen, mit weniger Stress, sie unterdrücken oder verleugnen zu müssen.

Schwule und lesbische Spiritualität hat im wesentlichen zu tun mit der Tugend des Vertrauens. Dieser Kampf ist ein Kampf um Selbstvertrauen, damit wir uns als Menschen mit göttlicher Würde und Verantwortung sehen und unser Schwul- und Lesbischsein eher als Segen denn als Fluch erkennen. Wir sollten lernen, unsere Existenz zu feiern und bejahen.«[17]

Diesen Worten McNeills stimmen wir zu und entsprechen ihnen in jedem Gottesdienst hier im Gemeindeprojekt als auch in all den anderen Feiern, Gottesdiensten lesbischer und schwuler Gruppen – gerade auf dem heute hier in Frankfurt/M. zu Ende gehenden Kirchentag. Wir bejahen uns, unsere Existenz und wir feiern immer wieder in der Eucharistie das danksagende Gedächtnis an unsere Befreiung. Auf dass sie nie ein Ende findet im Reiche Gottes. Ihm sei die Ehre in Ewigkeit. Amen.

Predigt zum Jubiläumsjahr des Projektes Schwul und Katholisch in Maria Hilf am Sonntag, 17. Juni 2001. Zum Autor siehe dessen Beitrag »Aller guten Dinge sind drei« am Beginn dieser Werkstatt.

17 Ebd., 191-192.

Michael Brinkschröder

Politisch und ökumenisch?

Zu den Dogmen der HuK

in memoriam Frank

DA ICH KEIN MITGLIED der HuK bin, kenne ich sie nur aus der Außenperspektive. Mein Bild setzt sich zusammen aus der punktuellen Teilnahme an Veranstaltungen der HuK, zahlreichen Gesprächen mit ihren Mitgliedern und der Lektüre einzelner HuK-Infos aus dem letzten Jahrzehnt. Obwohl ich seit Jahren ein interessierter Beobachter bin, handelt es sich also um eher zufällige Quellen, die den Aktivitäten innerhalb der HuK und ihrer zahlreichen Gruppen in ihrer Vielfalt und Breite nicht gerecht werden können. Gleichwohl verdichten sich meine Eindrücke zu einem Gesamtbild. Trotz der Reformversuche, dürfte es weiterhin nicht ganz falsch sein, von einer Krise der HuK zu sprechen. Diese Krise kann solange nicht gelöst werden, wie an bestimmten Dogmen der HuK nicht gerüttelt wird. Mit den folgenden problemorientierten und zugespitzten Thesen möchte ich meine Meinung dazu zur Diskussion stellen.

1. Die Identität der HuK hängt an ihrem Selbstverständnis als »politisch«. Sie unterliegt deshalb dem Zwang, andere Orientierungen als ihre eigenen als unpolitisch abzuwerten.

Symptomatisch für die Identität der HuK scheint mir eine Begegnung auf dem letzten Katholikentag in Hamburg zu sein. Dort habe ich jemanden, der im HuK-Zentrum in St. Georg am Infotisch saß, danach gefragt, ob es denn eigentlich eine Theologie der HuK gebe. Er verwies mich an die AG Schwule Theologie, die sich regelmäßig in Mesum trifft, signalisierte aber gleichzeitig, dass das eine ganz unpolitische Angelegenheit sei, weswegen die HuK auch kein Interesse daran habe. Ich interpretiere diese Auskunft so, dass die HuK die theologische Reflexion von sich abgespalten hat und dabei einerseits ganz froh ist, dass jemand dieses Geschäft übernimmt, andererseits aber auch darauf herabschauen kann, weil die HuK mit ihrem politischen Engagement den höherstehenden Wert repräsentiert. Politik als Monstranz der HuK!

Ist »schwule Theologie« unpolitisch? Die AG Schwule Theologie in Münster wurde 1991 außerhalb der HuK gegründet, weil diese eine (für einige) ganz unerträgliche Larmoyanz ausstrahlte. Man hatte in einem verzweifelten Kampf um die kirchliche Anerkennung gerungen, doch war der Erfolg ausgeblieben (mein Blick ist ein katholischer!). Dennoch rannte man immer wieder gegen diese Wand. Die Fixierung auf das kirchliche Amt war dabei so groß und unüberwindlich, dass in der HuK eine ausweglose Frustration entstanden war, in der die Ursache für die von außen unübersehbare Weinerlichkeit lag. Angesichts dieser Situation war der Schritt in die Theologie gleichbedeutend damit, sich von der inneren Fixierung auf die Kirchenleitung zu lösen, um Distanz, geistige Unabhängigkeit und Freiheit zu erringen. Dieser spirituelle Gärungsprozess vollzog sich in der Gruppe in Anlehnung an Selbsthilfegruppen und die Befreiungstheologie: Austausch über problematische Erfahrungen, Abarbeiten an den kirchlichen Autoritätspersonen, Analyse der gesellschaftlichen Situation von Schwulen, Ausprobieren neuer theologischer Deutungen. Abgesehen vom letzten Punkt wahrscheinlich nicht viel anders als in HuK-Gruppen.

Ein kritischer Punkt, der einige Jahre nach der Gründung der AG wieder die praktisch-theologische Auseindersetzung mit der HuK auf die Tagesordnung setzte, hängt mit der Gründung der Queer-Gemeinde (in Münster) zusammen. Diese war erst möglich, nachdem einige HuKler, die sich beim Projekt *Farbe bekennen* engagiert hatten, ihrerseits zu dem Urteil kamen, dass dieser Weg als gescheitert zu betrachten sei. Die Mühe und der Frust, ständig hinter Hauptamtlichen herzulaufen, die einen ihr Wohlwollen spüren lassen, indem sie mit dem Anliegen der HuK mehr oder weniger beliebig umgehen und die geringe Nachhaltigkeit in den Gemeinden, wurden dabei als Gründe angesehen. Das konzertierte Engagement von Einzelnen war ohne spürbare Wirkung verpufft, bis sie ausgelaugt waren. Das HuK-Konzept »Integration von Schwulen und Lesben in die bestehenden Gemeinden« hat sich in der katholischen Kirche als ineffektiv und falsch erwiesen, weil es die spirituellen und politischen Energien in die falsche Richtung lenkt.

Aufgrund dieser Analyse wurde ein anderer Weg eingeschlagen: die Gemeinde nach dem Frankfurter Modell. Dass das Gemeindekonzept per se unpolitischer sei als das Integrationskonzept, wie einige HuKler standhaft behaupten, kann ich aufgrund dieser Erfahrungen nicht nachvollziehen. Einzelne Mitglieder der HuK mit ihren festgefahrenen Ansichten (»Wir wollen doch nicht ins Ghetto!«) von der Richtigkeit und Notwendigkeit dieses neuen Weges überzeugt zu haben, betrachte ich rückblickend als eine immens politische Angelegenheit. Die gesellschaftspolitische Emanzipationspolitik wird sich aufgrund ihres Erfolges mittelfristig totlaufen. Dann steht es an, sich der unzähligen und tiefen seelischen Verletzungen, der Tragödien hinter dem Glamour anzunehmen, die das Leben von Schwulen und Lesben individuell und kollektiv prägen.

2. Die HuK ist kein ökumenischer Verein.

Die bis heute bei vielen in der HuK anhaltende Verständnislosigkeit über die Gemeindeprojekte signalisiert noch ein anderes Problem: Die HuK schreibt sich die Ökumene zwar mit großem Stolz auf ihre Fahne, aber die theologische, spirituelle und kirchenpolitische Ausrichtung der HuK ist einseitig protestantisch geprägt. Sie wird dominiert von evangelischen Pfarrern, während die Katholiken – in den Augen mancher Protestanten sowieso ein Relikt – ein Kümmerdasein im »Katholischen AK« führen (Wieso gibt es keinen »Evangelischen AK«?). Nicht zuletzt um diese vermeintliche und keineswegs gleichberechtigte Ökumene zu bewahren, musste die theologische Diskussion geopfert und verdrängt werden (vgl. den Beitrag von Andreas Schumann in dieser Werkstatt).

Um nicht missverstanden zu werden: Die HuK ist ganz zweifellos ein Laboratorium für die ökumenische Begegnung und Praxis, aber wenn man sich die kirchen*politischen* Aktivitäten anschaut – und um die geht es doch der HuK in erster Linie – hat man offensichtlich auf katholischer Seite noch nicht die richtigen Rezepte gefunden, weil man stets der Versuchung erlegen ist, protestantische Erfolgsmodelle auf katholische Verhältnisse anzuwenden. Die notwendige konfessionelle Differenzierung wird durch die ökumenische Illusion verhindert.

Deshalb stellt sich mir die Frage, ob KatholikInnen ihre Energien zur kirchenpolitischen Veränderung im Rahmen der HuK in die richtige Richtung lenken.

3. Der kirchenpolitische Alleinvertretungsanspruch der HuK sollte durch eine Umorientierung auf Bündnispolitik ersetzt werden.

Es ist unübersehbar, dass sich das Feld der christlichen Schwulen- und Lesbengruppen in den 90er Jahren stark diversifiziert hat. Die Organisation erfolgt inzwischen stärker nach konfessionellen, spirituellen, professionellen und geschlechtlichen Gesichtspunkten. Trotzdem glaubt die HuK – zumindest tritt sie als Organisation so auf –, dass sie nach wie vor als einzige für die kirchenpolitische Arbeit zuständig ist und alle schwulen und lesbischen ChristInnen des Landes in allen Fragen repräsentiert. Diese Selbstüberschätzung hat dazu geführt, dass sich die HuK in den letzten Jahren in diesem Umfeld nicht gerade Freunde gemacht hat.

Konkret denke ich, dass die Zeit reif ist für ein katholisches Aktionsbündnis von Schwulen und Lesben. Trotz aller Kritikpunkte scheint es mir dabei immer noch die HuK (bzw. ihr Katholischer AK) zu sein, die den Zug eines solchen katholischen Aktionsbündnisses auf's Gleis hieven könnte, weil die anderen Gruppen zu klein, zu schlecht organisiert oder in den Mitteln ihres öffentlichen Auftretens eingeschränkt sind. Die HuK sollte deshalb damit beginnen, konsequent eine langfristig und breit angelegte Bündnispolitik zu betreiben mit einer Perspektive, die über die nächsten Kirchen- und Katholikentage hinausgeht. Politisch *und* ökumenisch kann sie nur werden, wenn sie den Raum dafür bereitstellt.

4. Die HuK ist sich ihrer christlichen Identität nicht gewiss.

Der politische Alleinvertretungsanspruch hängt m. E. eng mit einem weiteren Punkt zusammen: Es bereitet der HuK großen Stress, von außen wahrgenommen zu werden. Signifikant dafür ist, dass der Pressespiegel, der die öffentliche Thematisierung der Homosexualität (an sich oder im Zusammenhang mit einer Kirche) sammelt und reproduziert, stets den größten Raum im HuK-Info einnimmt. Einerseits will die HuK möglichst viel Aufmerksamkeit, andererseits möchte sie aber ihr Image möglichst total kontrollieren. Die HuK hat Angst vor Kritik. Das macht den Umgang mit ihr nicht leicht.

Was bezwecken die Homo-Watchers der HuK, die wie gebannt auf die Presse starren, um sich in jeder noch so nebensächlichen Äußerung eines Provinzblattes gespiegelt zu finden? Die Zeiten, wo das sorgfältige Stigma-Management unumgänglich war, sind doch vorbei. Mir scheint, dass die HuK immer noch viel zu sehr nach der öffentlichen und kirchlichen Anerkennung schielt und sich mit empörten Reaktionen auf beleidigende Äußerungen verzettelt statt manche idiotische Aussage souverän zu ignorieren, um die Fähigkeit zur Initiative zu gewinnen.

Hinter dem Problem der Fremdwahrnehmung und dem Wunsch nach Kontrolle über die angemessene Darstellung steckt als Ursache m. E. ein tiefgehendes Identitätsproblem: Die Homosexuellen der HuK sind sich ihres ChristIn-Seins nicht wirklich gewiss. Es scheint, dass immer noch die nur oberflächlich überwundene Angst regiert, wegen des eigenen Sexuallebens jederzeit als Sünder gebrandmarkt werden zu können. Der Name der HuK *»Homosexuelle und Kirche«* bringt wohl nicht zufällig die beiden Seiten als sich gegenüberstehende zum Ausdruck statt die christliche Identität in den Vordergrund zu rücken (wie es z. B. bei einem Namen wie »Homosexuelle ChristInnen« der Fall wäre). Von diesem Punkt aus kann die Identitätsbildung durch Politisch-Sein als Folge der unerlösten Gegenüberstellung von Homosexuellen *und* Kirche begriffen werden, denn die Kirche (warum eigentlich nur eine?) wird als eine zu erobernde Bastion angesehen; das »und« im Namen der HuK muss von ihr erst hergestellt werden und wird nicht schon vorausgesetzt.

Angesichts der so gelagerten Identitätsprobleme wäre es m. E. für die HuK besser, sich nicht länger in der Kirche und der Politik, sondern in Gott und Jesus Christus zu begründen. Das aber erfordert eine Vertiefung der Spiritualität und des theologischen Nachdenkens.

Michael Brinkschröder, katholischer Theologe, arbeitet an einer Dissertation über »Gleichgeschlechtlichkeit im christlichen Imaginären« in der Soziologie. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt in Heft 1/2001 »Vor der Neuordnung des Diskurses«.
Korrespondenzadresse: Untere Weidenstraße 2, D-81543 München.

Vorschau

[nein]

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 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.

- Werkstatt 1/März 2002: Schwule Kirchenväter – kirchengeschichtliche schwule Vorbilder – patristische Bücher und Briefe über schwullesbische Lebensformen – liturgische Freundschaftssegnungen in der (frühen) Kirche – christlich-schwule Lebensformen – Coenobitentum, Gyrovagen und Eremiten – Consuetudines und Ordensregeln – zeitgenössische schwule Patres ecclesiae.

- Werkstatt 2/Juni 2002: Schwule Literatur – die Außenseiter und die Literatur – ästhetische Qualität – die Besonderheit schwulen literartischen Sprechens – schwule Literatur und Theologie – schwule Literaten mit kirchlichem Referenzsystem – schwule Theologie und Literatur als Reflexionsweisen über existenziellen Mangel – schwule Theologie und Literatur als Analyse und Kritik – Homosexualtiät und Religion im Theater.

- Werkstatt 3/September 2002: Schwule Ordensleute – Lebenssituation – Selbstverständnis – Spiritualität – Beziehungsproblematik – Zölibat – Leben nach den evangelischen Räten.

Offene Werkstatt

Axel Bernd Kunze

Kleines Senfkorn Hoffnung?

Anfragen an die weiteren Beratungen der katholischen Bischöfe im Dialogprozess um den »Sexualitätsbrief« der Jugendkommission

Ein Nachtrag aus andragogischer Perspektive
zum Bericht über das Mainzer Hearing in der WERKSTATT vom März

»Ein neuer Frühling in der katholischen Sexualethik?« wurde in der WERKSTATT vom März gefragt.[1] Diese Frage stand über einem Bericht über ein Hearing der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz, das diese am 25. Januar im Rahmen des Dialogprozesses zum sogenannten »Sexualitätsbrief«[2] in der Mainzer Akademie »Erbacher Hof« durchgeführt hatte.[3]

1 Vgl. A. B. Kunze, Ein neuer Frühling in der katholischen Sexualethik? Der »Sexualitätsbrief« der Jugendkommission und seine Aussagen zur Homosexualität, in: WeSTh 8 (1/2001), 72-94.

2 Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik. September 1999 (ADBK; 148), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, o. O. (Bonn) o. J. (1999) [= Anhang, in: S. Gärtner, Zwischenbilanz. Eine Auswertung zum Dialog um den Sexualitätsbrief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz. Mit einem Vorwort von Jugendbischof Franz-Josef Bode (Diskussion – Praxis – Dokumentation; 5), Düsseldorf 2000, 125-146].

3 »Wir wissen um die Schwierigkeiten, ohne die Spannungen aufheben zu können.« Hearing der Jugendkommission der DBK zu ihrem Sexualitätsbrief.

Zu dieser Veranstaltung waren alle eingeladen worden, die sich im Rahmen des Dialogprozesses mit einer Eingabe[4] an der Diskussion beteiligt hatten. Rund sechzig Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aus der Jugendarbeit und Jugendbildung waren der Einladung gefolgt. Ziel des Tages war die Formulierung konkreter Handlungsempfehlungen an die Adresse der Jugendkommission. Dies erfolgte in insgesamt fünf Arbeitsgruppen, von denen sich eine auch ausdrücklich dem Thema »Homosexualität in der kirchlichen Sexualerziehung«[5] widmete.

Zum einen sind inzwischen die Arbeitsgruppenergebnisse in einer zusammenfassenden Dokumentation[6] veröffentlicht worden, zum anderen haben die Bischöfe über die Ergebnisse des Hearings beraten: am 22. Februar 2001 in Fulda im Rahmen der Jugendkommission, vom 5. bis 8. März 2001 in Augsburg auf der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz.

Vor diesem Hintergrund scheint ein kurzer Nachtrag angezeigt, der danach fragt, wie der in der vergangenen WERKSTATT skizzierte Gesprächs- und Dialogprozess[7] nach der auf dem Hearing erfolgten Zwischenbilanz[8] inzwischen weitergegangen ist: *Besteht Hoffnung auf einen Frühling, der in der katholischen Kirche neue Blüten wachsen lassen wird?*

Der Beitrag gliedert sich in vier Abschnitte: Zunächst werden einige Wertungen über das Hearing zusammengefasst (I), anschließend werden die Ergebnisse der weiteren Bischofsberatungen in der Jugendkommission (II) und der Vollversammlung (III) betrachtet. Eine Schlussbetrachtung und die Formulierung einiger Handlungsperspektiven aus andragogischer Sicht runden den Beitrag ab (IV).

4 Vgl. Quellen der Auswertung. Repräsentative Auswahl der Antworten auf den »Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik«, in: S. Gärtner, Zwischenbilanz, 47 – 123.

5 Vgl. A. B. Kunze, 91-93.

6 S. Gärtner (Hg.), »Wir wissen um die Schwierigkeiten, ohne die Spannungen aufheben zu können«. Hearing der Jugendkommission der DBK zu ihrem Sexualitätsbrief. 25. Januar 2001 in Mainz. Dokumentation der Arbeitsgruppenergebnisse, o. O. (Düsseldorf) o. J. (2001). Die Ergebnisse des Hearings sind auch im Internet über die Seiten der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz (afj), die mit der Begleitung und Auswertung des Dialogprozesses beauftragt worden war, veröffentlicht worden (www.afj.de/hearing).

7 Vgl. A. B. Kunze, 78-88.

8 Vgl. S. Gärtner, Ein Brief und seine Wirkung. Analyse der Reaktionen auf den »Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik«, in: Ders., Zwischenbilanz, 11-46.

I. Das Echo auf das Hearing

Nach Ansicht der Veranstalter habe die Arbeitsatmosphäre auf dem Hearing »einen geschützten und vertrauensvollen Dialog« ermöglicht, der auf »Schaufensterreden« verzichtete und Platz für einen »ehrlichen Austausch«[9] bot. Gleichzeitig habe man auch dem Anliegen öffentlicher Berichterstattung angemessen gerecht werden können.[10]

Ferner wird die inhaltliche Qualität der Beratungen gelobt (ein Punkt, der nicht von allen geteilt wurde, wie Pausengespräche dem Verfasser verdeutlicht haben, und an dem bereits im Vorgängerbeitrag Zweifel aufschienen). Hierzu habe die Kompetenz der Teilnehmerinnen und Teilnehmer sowie deren breit gestreute Praxiserfahrung beigetragen.[11] Diese Einschätzung wirft noch einmal ein besonderes Augenmerk auf den im Vergleich zu anderen Fällen bischöflicher Stellungnahmen deutlich höheren Partizipationsgrad der angesprochenen Adressaten und Adressatinnen, der hier ermöglicht wurde.[12] Allerdings darf nicht übersehen werden, dass hierin auch ein hohes Frustrationspotential schlummert.[13]

Von Seiten der Veranstalter werden die Ergebnisse des Hearings in drei großen Linien zusammengefasst: Vertrauensbildung und Glaubwürdigkeit (1), Berichterstattung und Entwicklung (2) sowie Aus- und Weiterbildung (3).[14]

Zum einen will man sich dem Wunsch nach einem grundsätzlichen Vertrauensvorschuss gegenüber kirchlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen, die in der Sexualerziehung tätig sind, stellen. Konflikte sollen zwar ausgetragen, aber nicht mit arbeitsrechtlichen Konsequenzen verknüpft werden:

»Diese Handlungsempfehlung wurde in dem Bewusstsein ausgesprochen, dass es zwischen den Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit und den

9 Für alle drei Zitate: S. Gärtner, Zusammenfassung der Ergebnisse, in: Ders., Dokumentation der Arbeitsgruppenergebnisse, 4f., hier: 4.

10 Das Presseecho auf das Mainzer Hearing und die im Dialogprozess um den »Sexualitätsbrief« erreichte Zwischenetappe fiel insgesamt sehr gering aus. Eine Ausnahme bildete der weiter unten erwähnte Bericht im Informationsdienst »Herder-Korrespondenz«. Eine negativ pointierte Erwähnung in den einschlägigen Nachrichtendiensten konservativ-traditionalistischer Gruppierungen fehlte – wie zu erwarten war – nicht; dabei wurde – wie ebenfalls zu erwarten stand – das Reizthema Homosexualität nicht ausgespart (vgl. z. B. Jugendkommission der Bischofskonferenz: Neubewertung der Homosexualität, in: Nachrichten Pro Sancta Ecclesia [2001], H. 3, 2f. – dieser Bericht nimmt das Hearing »in zweiter Hand« wahr und reagiert auf ein Interview, das einer der Teilnehmer aus den Reihen des Vorstands der Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden der »Westfalenpost« gegeben hatte).

11 Vgl. ebd.

12 Vgl. A. B. Kunze, 79.

13 Vgl. A. Foitzik, Nicht das letzte Wort. Konsultationsphase für ein Sozialwort der Kirchen abgeschlossen, in: HerKorr 50 (1996), 123-128, hier: 124.

14 Vgl. S. Gärtner, Zusammenfassung der Ergebnisse, 4f.

Bischöfen einen denkbar breiten Konsens in dem Anliegen gibt, die christlichen Optionen an die Jugendlichen auch in diesem jugendpastoralen Feld glaubwürdig zu vermitteln. Diese gemeinsame Basis dürfe im Angesicht tagesaktueller Spannungen nicht verlassen werden. Daneben wurde gefragt, ob nicht auch bei den Bischöfen selbst in diesen Fragen Unsicherheiten und Ängste bestehen und das Wachstum von Vertrauen behindern. Das offene Gespräch könnte hier mithelfen, den Glaubwürdigkeitsverlust der Kirche in Fragen der Sexualität zu beheben.«[15]

Zum anderen sollen die positiven Gesprächserfahrungen aus dem Dialogprozess um den sogenannten »Sexualitätsbrief«, die in der katholischen Kirche – auch nach Meinung der Jugendkommission – keine durchgängige Erfahrung darstellen, weitergetragen werden.[16]

Foitzik bedauert in einem Bericht über das Mainzer Hering, dass das Gesprächsangebot der Bischöfe – seiner Meinung nach ein Angebot weder ohne »heroische Durchhalteappelle« noch »disziplinierende Untertöne« – innerkirchlich nicht die Resonanz gefunden hat, die es verdient habe. Bereits selber vermutet er, dass dieses Gesprächsangebot zu lange auf sich hat warten lassen: »Beim Thema Sex-Jugend-Kirche ist die Luft raus.«[17]

Diese Einschätzung ist vermutlich nicht unberechtigt. Schließlich hatten bereits Erfahrungen aus dem Konsultationsprozess[18] im Vorfeld des gemeinsamen »Wirtschafts- und Sozialwortes« gezeigt, dass Gemeinden mit Zurückhaltung reagierten und Skepsis äußerten, ob ihre Beteiligung tatsächlich bei der Kirchenleitung gehört werde und überhaupt eine Wirkung zeitige.[19]

II. Die Beratung der Jugendkommission

Auf ihrer Sitzung am 22. Februar 2001 in Fulda ist die Jugendkommission ihrer Verpflichtung nachgekommen, zu der sie sich bereits im Vorfeld des Hearings bekannt hatte: über die dort formulierten Handlungsempfehlungen zu beraten und weitere Schritte zu beschließen. Den Ausgangspunkt bildeten die Berichte der Leiterinnen und Leiter der fünf Arbeitsgruppen.[20]

15 Ebd., 4.
16 Vgl. ebd., 5.
17 A. Foitzik, Rückeroberung? Jugendkommission der Bischofskonferenz diskutiert kirchliche Sexualpädagogik, in: HerKorr 55 (2001), 113f., hier: 113.
18 Vgl. A. B. Kunze, 73-76.
19 Vgl. N. Stennes/H. Zingel, Der Konsultationsprozeß im Bistum Limburg. Ein Erfahrungsbericht, in: Erwachsenenbildung 41 (1995), 131-133.
20 Vgl. S. Gärtner, Bericht aus der Arbeitsgruppe 1: Perspektiven einer Sexualerziehung aus christlicher Verantwortung, in: Ders., Dokumentation der Arbeitsgruppenergebnisse, 6f.; K. Erbe, Bericht aus der Arbeitsgruppe 2: Normen und Werte in der Sexualerziehung, in: S. Gärtner, Dokumentation der Arbeitsgruppenergebnisse, 8f.; W.

Anschließend wurden die Teilnehmer und Teilnehmerinnen des Hearings – wie in Mainz angekündigt - über die Ergebnisse der weiteren Beratungen unterrichtet. Danach will die Jugendkommission in drei Punkten weiterarbeiten:

(1) Die Jugendkommission betrachtet als ein Ergebnis des Hearings, dass die »Basis des Vertrauens« zwischen den Bischöfen und den Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit breiter geworden sei – eine notwendige Grundlage für die Glaubwürdigkeit der Kirche in der Sexualethik und Sexualpädagogik, wie ausdrücklich betont wird. Aus diesem Grund wurde die Handlungsempfehlung des Hearings aufgenommen, den Bistümern die Durchführung diözesaner Hearings zum Themenfeld Sexualität und Jugendarbeit zu empfehlen (eine Forderung, der »Jugendbischof« Bode in seinem Schlusswort auf dem Hearing damals sehr skeptisch gegenüberstand).

(2) Die Jugendkommission erkennt an, dass für einige Bereiche der katholischen Sexualethik die Möglichkeit einer »organischen Weiterentwicklung« zu prüfen ist.

(3) Die Jugendkommission stellt einen hohen Bedarf an Aus- und Weiterbildung im Themenfeld einer Sexualerziehung aus christlicher Verantwortung fest. Deshalb soll der Arbeitsauftrag vergeben werden, einen »modellhaften Ausbildungskurs« sowie Instrumente einer entsprechenden Qualitätssicherung zu entwickeln.[21]

III. Die Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz

Für den Bericht vor der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz wurden zwei sexualpädagogische und -ethische Brennpunkte herausgegriffen, bei denen ein besonders dringender Bedarf zum Weiterdenken gesehen wird:

Der eine Punkt behandelt das Stichwort »Befähigungsethik«, das bereits in der vorgelegten Zwischenbilanz eine große Rolle spielte.[22] Hier soll über das Verhältnis bestehender Normen in der kirchlichen Sexualethik zur konkreten Lebenswirklichkeit Jugendlicher weiter nachgedacht werden. Angezielt ist die (moral-)theologische Prüfung einer möglichen Weiterentwicklung der entsprechenden Normen.

Tzscheetzsch, Bericht aus der Arbeitsgruppe 3: Homosexualität in der kirchlichen Sexualerziehung, in: S. Gärtner, Dokumentation der Arbeitsgruppenergebnisse, 10f.; G. Grunden, Bericht aus der Arbeitsgruppe 4: Keuschheit und Ehelosigkeit als Themen der Sexualerziehung, in: S. Gärtner, Dokumentation der Arbeitsgruppenergebnisse, 12-14; I. Rupprecht, Bericht aus der Arbeitsgruppe 5: Die besondere Rolle des kirchlichen Mitarbeiters in der Sexualerziehung, in: S. Gärtner, Dokumentation der Arbeitsgruppenergebnisse, 15f.

21 Gärtner nennt – im Anschluss an Gesprächsbeiträge auf dem Hearing – als konkrete Themen »Sexualität und Spiritualität« sowie »Sprachfähigkeit in der Sexualerziehung« (vgl. S. Gärtner, Zusammenfassung der Ergebnisse, 5).

22 Vgl. S. Gärtner, Ein Brief und seine Wirkung, 43-46.

Der zweite Punkt wird konkreter und betrifft gleichgeschlechtliche Partnerschaften – also ein Themenfeld, das besonders spannungsgeladen ist, wie das Hearing einmal mehr deutlich gemacht hatte. Wegen der überaus sichtbaren Vorsicht, mit der die Bischöfe hier formulieren, soll an dieser Stelle wörtlich zitiert werden: Angestrebt ist die »Prüfung einer veränderten Beurteilung von auf Dauer angelegten homosexuellen Partnerschaften.«[23]

Wie die Dokumentation der Arbeitsgruppenergebnisse deutlich macht, spielte das Thema Homosexualität nicht nur in der eigens dazu gebildeten Arbeitsgruppe eine Rolle. Auch Erbe betont in seinem Bericht, dass bei der Beschäftigung mit den Normen und Werten kirchlicher Sexualpädagogik bei diesem Themenfeld ein deutlicher Problemüberhang gesehen werde.[24]

Vom 5. bis 8. März tagte dann die Deutsche Bischofskonferenz zu ihrer diesjährigen Frühjahrsvollversammlung in Augsburg. Deren Vorsitzender, der Mainzer Bischof Professor Karl Kardinal Lehmann, teilte in seinem anschließenden Pressebericht mit, dass die Vollversammlung den Auswertungsbericht der Jugendkommission zur Kenntnis genommen und ihr für die bisherige Arbeit gedankt habe. Die Jugendkommission werde sich mit weiteren Hilfen für die Sexualpädagogik am Fortgang des Dialogprozesses beteiligen, stellte er in Aussicht.

Wie dieser Pressebericht verspricht, soll also der Dialogprozess fortgeführt werden. Die Probleme eines derartigen Dialogs über ein Thema, das innerhalb der katholischen Kirche in seinen vielfältigen Facetten nicht nur brisant, sondern überdies angstbesetzt ist, sind bereits in der vergangenen WERKSTATT angesprochen worden.[25]

Doch will dieser Beitrag ein Nachtrag und kein Nachruf sein. Deshalb soll auf die Formulierung einiger andragogischer und kirchenpolitischer Perspektiven am Ende von zwei Beiträgen zu diesem Thema nicht verzichtet werden – frei nach Wilhelm Busch: *»Und die Moral von der Geschicht'...?«*

23 S. Gärtner, Zusammenfassung der Ergebnisse, 5. Hier lässt sich ein direkter Bogen zum Positions- und Diskussionspapier des Würzburger Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) schlagen, auf das die Bischöfe bei ihrem Gesprächsangebot reagieren (vgl. S. Gärtner, Ein Brief und seine Wirkung, 12f.). Dieses Papier hatte damals nicht zuletzt wegen seiner Aussagen zu gleichgeschlechtlichen Partnerschaften bundesweit für Wirbel gesorgt. Der Jugendverband forderte damals: »Die Bistumsleitung muß deutlich machen, daß Homosexuelle nicht diskriminiert werden dürfen. Vielmehr muß es einen Platz für sie in der Kirche geben (z.B. [sic!] auch im kirchlichen Dienst). Es muß überlegt werden, ob eine kirchliche Segnung homosexueller Paare ein mögliches Zeichen für die Akzeptanz und Toleranz dieser Lebensform wäre.« (Sex-Splitter. Manche Dinge kann man nur gemeinsam tun... Ein Positions- und Diskussionspapier der AG Sexualität des BDKJ Würzburg, hg. v. BDKJ-Diözesanvorstand Würzburg, Würzburg 51996, 21.)

24 Vgl. K. Erbe, 8f.

25 Vgl. A. B. Kunze, 87f. u. 93f.

IV. Anfragen und Perspektiven: *»Und die Moral von der Geschicht'...«*

Die schriftliche Rückmeldung an die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Hearings spricht von »konkreten Ergebnissen [...], die sicher noch in dem einen oder anderen Bereich der kirchlichen Jugendarbeit Spuren hinterlassen werden.« Wie diese aussehen werden, bleibt abzuwarten; zu hoch hängen sollte man die Erwartungen wohl auf keinen Fall.[26]

Vielleicht wird der neue Frühling in der katholischen Kirche – um das Bild vom Anfang aufzugreifen – zunächst nicht mehr als ein *»kleines Senfkorn Hoffnung«* zum Keimen bringen. Aber (nicht erst seit dem populär gewordenen »Sacro-Pop«-Lied) ist bekannt, dass daraus einmal ein »großer Baum« werden kann...

Zunächst einmal ist ein Teil der Verantwortung »nach unten« an die einzelnen Bistümer weitergegeben worden. Hierin liegen sowohl Chancen als auch Risiken: Einerseits können sich einzelne Bistümer oder Bischöfe auf diese Weise leichter aus dem Dialogprozess verabschieden, andererseits aber auch eine Vorreiter- oder Schrittmacherrolle übernehmen, ohne sofort nach einem übergreifenden Konsens in der Bischofskonferenz suchen zu müssen.

Allerdings besteht die Gefahr, dass ein Gesprächs- und Dialogprozess sich auf Dauer auch »totlaufen« kann, wenn keine greifbaren Ergebnisse sichtbar werden, zumal die Diskussion auf dem Hearing gezeigt hat, dass einige Forderungen weder auf nationaler, schon gar nicht auf diözesaner Ebene zu lösen sind (z. B. Änderung der »Grundordnung« im Dienstrecht oder der Katechismusaussagen in der lehramtlichen Verkündigung).

Wer Partizipation und Stellungnahmen einfordert, muss sich auch bewusst sein, welche Erwartungen er damit weckt. Zu viele Hearings auf verschiedenen Ebenen können letztlich auch nur das Motto bestätigen: *»Und wenn du nicht mehr weiter weißt, dann gründe einen Arbeitskreis.«*

Schon jetzt hat der »Sexualitätsbrief« deutlich werden lassen, wie viele sich bereits aus dem Dialog verabschiedet haben und keine Antworten mehr erwarten oder bereits eigene, überzeugendere Wege für sich gefunden haben.

Brinkschröder hat am Beispiel kirchlicher Akademiearbeit deutlich gemacht, dass eine Fortführung wissenschaftlich längst überwundener Diskurse im Raum

26 Hohmann, Dominikanerpater und Schwulenseelsorger aus Braunschweig, formulierte erst kürzlich auf einer Podiumsdiskussion in Bremen die nüchterne Einschätzung, dass das kirchliche Lehramt von seiner eindeutigen Ablehnung gleichgeschlechtlicher Beziehungen in absehbarer Zeit nicht abrücken werde: »Wer hier anderes erwartet, muss mit der Enttäuschung leben.« (Gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaft. Podiumsgespräch beim Bildungswerk der Katholiken, in: Kirchenbote, Nr. 14 v. 08. April 2001). Seiner Meinung nach führe der Weg zu Verständnis und Akzeptanz schwul-lesbischer Lebensformen über den Weg, in der Gemeinde vor Ort offen präsent zu sein (was leichter gesagt als getan ist).

der Kirche nicht weiterführt.[27] An dieser Stelle eröffnet sich ein Aufgabenfeld, das dem Selbstverständnis der Akademien (seit ihren Anfängen) als Schrittmacher und Motoren innerkirchlicher Neuorientierung und Erneuerung in bester Weise entspricht.[28]

Die Chancen, die der Ruf nach verstärkter sexualpädgogischer und -ethischer Aus- und Weiterbildung birgt, würden vertan, wenn er nur den Wunsch widerspiegelte, die eigene organisatorische Existenzberechtigung als pädagogische Einrichtung unter Beweis zu stellen, nicht aber auch den Willen offenbarte, tatsächlich inhaltlich nach neuen Wegen zu suchen und Schritte in Neuland zu wagen.

Erwachsenenbildung und Kirchenreform gehören zusammen.[29] Die pädagogischen und theologischen Ressourcen sind vorhanden, sie müssen aber gebündelt und sichtbar gemacht werden. Dazu darf sich katholische Erwachsenenbildung, die sich ihres Auftrags zu politischer und kultureller Diakonie bewusst ist, auch innerkirchlichen Tabuthemen gegenüber nicht verschließen.[30]

Es wäre wünschenswert, wenn diese Gedanken aufgegriffen würden, indem die Bistümer zur Fortführung des mit dem »Sexualitätsbrief« begonnenen Dialogs entsprechende Aufträge an ihre Bildungseinrichtungen erteilten und ihnen dann auch genügend Autonomie bei der Ausgestaltung dieser Aufgabe ließen. Teilweise haben Bistümer im Konsultationsprozess zum »Sozialwort« bereits einen solchen Weg beschritten; an diese Erfahrungen kann angeknüpft werden.

Wenn der Dialog überhaupt weitergehen und eine Chance auf Veränderung real werden soll, dann gilt es, Foren und Begegnungsräume zu schaffen, auf denen neue Türen aufgestoßen werden: Orte zum Weiterdenken, Vordenken, Querdenken...

Hier bedarf es viel Phantasie und Kreativität, Mut und vielleicht noch mehr Ausdauer, um die festgefahrenen Debatten aufzubrechen und die fast unüberwindbar scheinenden Barrieren zu überspringen. Eine andragogisch-ethische Auseinandersetzung, der dieses gelingen soll, muss zunächst einmal Differenzen sensibel begegnen und fremde Erfahrung tatsächlich an sich heranlassen. Dies müsste gleichfalls eine ethische Reflexion sein, die auch Gefühl und Intuition als

27 Vgl. M. Brinkschröder, Vor der Neuordnung des Diskurses, in: WeSTh 8 (1/2001), 95-97, hier: 97.

28 Vgl. M. Fell, Mündig durch Bildung. Zur Geschichte katholischer Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1945 und 1975 (Beiträge zur Erwachsenenbildung), München 1983, 156-167.

29 Vgl. I. Zangerle, Katholische Erwachsenenbildung: Noch immer Movens der kirchlichen Erneuerung? (Eine Art Gewissenserforschung), in: F. Henrich/M. Kaiser (Hgg.), Erwachsenenbildung. 25 Jahre Erwachsenenbildung im Spiegel einer Zeitschrift (Beiträge zur Erwachsenenbildung; 1), Düsseldorf 1980, 19-36.

30 Vgl. M. Büscher/M. Brink-Stucht/H. Saure/K.-H. Stucht, »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« – Gesellschaftspolitische Bildungsarbeit zum Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen, in: Praxis Politische Bildung 1 (1997), 102-111, hier: 108f.

intelligente und differenzierte Persönlichkeitsmerkmale[31] ernst nimmt und in ihr Urteilsvermögen einbezieht.[32]

Eine Frage vermag allerdings auch dieser Beitrag, trotz der aufgezeigten andragogischen Perspektiven zu guter Letzt nicht zu beantworten: die Frage nach der persönlichen Bilanz angesichts des langen Atems, den ein solcher Dialog unzweifelhaft erfordert. So endet dieser Nachtrag so offen wie der Bericht, auf den er sich bezieht: Den Satz *»Und die Moral von der Geschicht'...«* muss jeder Leser, jede Leserin für sich selbst fortschreiben und beenden.

Axel Bernd Kunze, Diplomtheologe und Diplompädagoge, tätig in der Bildungsarbeit, promoviert zur Zeit in Christlicher Sozialethik an der Universität Bamberg, Studium der kath. Theologie, Erziehungswissenschaft (mit den Schwerpunkten Andragogik und Sozialpädagogik), Psychologie und Soziologie in Münster (Westf.), dort Mitarbeit in der AG Queertheologie. Zuletzt Veröffentlichungen in der WERKSTATT, Heft 1/2001: Queerexistenz zwischen Exil, Verheißung und Befreiung. – »Lasst uns spielen vor Gott« – Ein neuer Frühling in der katholischen Sexualethik? Korrespondenzadresse: Ferdinand-Tietz-Straße 71, D-96052 Bamberg.

31 Diese Sicht stützt sich auf die aristotelische Philosophie der amerikanischen Ethikerin Martha Craven Nussbaum (vgl. z. B. M. C. Nussbaum, Gefühle und Fähigkeiten von Frauen, in: Dies., Gerechtigkeit oder Das gute Leben (Edition Suhrkamp; 1739/NF 739, Gender Studies. Vom Unterschied der Geschlechter), hg. v. H. Pauer-Studer, Frankfurt a. M. 1999, 131-175, hier: 144-174): Gefühle sind zum einen Persönlichkeitsmerkmale, zum anderen soziale Konstruktionen. Sie allein als irrationale Kräfte zu werten, stellt eine verkürzte Sichtweise dar. Das Gefühlsrepertoire eines Menschen entwickelt sich im Rahmen eines bestimmten sozialen Kontextes und ist Ausdruck erlernter Überzeugungen. Damit stehen Gefühle in einer Verbindung mit dem Wahrnehmungs- und Urteilsvermögen eines Menschen. In den Gefühlen offenbart sich das Eingeständnis menschlicher Bedürftigkeit und Abhängigkeit und damit das Wissen um Dinge, die für uns wichtig sind, aber außerhalb unserer selbst liegen und damit nicht völlig steuerbar sind. Der Umgang mit Sexualität und vor allem mit Beziehung ist ein sehr naheliegendes Beispiel, um diese Aussage mit Leben zu füllen. Kontingente gesellschaftliche Einflüsse können bewirken, in welche Richtung sich diese Bindungen an äußere Dinge entwickeln. Um beim Beispiel Sexualität zu bleiben, kann diese Feststellung beispielsweise auf die Biographie eines Coming-outs bezogen und konkretisiert werden. Für die Ethik ist es bedeutsam zu fragen, wo ein Grad an Abhängigkeit, Machtlosigkeit oder Bedürftigkeit beginnt, der mit einem intrinsisch Guten im menschlichen Leben nicht mehr zu tun hat.

32 Dies gilt es nicht nur innerkirchlich einzufordern. Vielmehr könnte dieser letzte Satz auch als Anstoß für das Projekt der kommenden Jahrestagung »Herausforderung: Schwule Moral« verstanden werden, diesen Aspekt einer »gender«-orientierten Ethik aus schwuler Perspektive zu buchstabieren.

kurz & gut, Wilhelm

waren in Goethes berühmtem Roman die einleitenden Worte Werthers an seinen (Brief-) Freund, um ihm klipp und klar von seiner Liebe zu berichten. Ebenso soll diese Rubrik allen die Möglichkeit geben, sich klipp und klar mit Kommentaren, Fragen und kurzen Berichten zu Wort zu melden – wenn man z.B. keine Zeit hat für ausführlichere Abhandlungen, aber dennoch nicht schweigen will.

Wo sind sie geblie-hie-ben?

Ende März erhalten die Münchner HuK-Mitglieder den »Letzten Rundbrief«, worin die Existenz einer HuK-Regionalgruppe zwar bestätigt, aber die Einstellung jeglicher Tätigkeit »mangels Beteiligung und Desinteresse« verkündet wird. Was ist passiert? oder besser: was ist nicht passiert? Hat es nicht gereicht, dass jährlich zum CSD ein HuK-Gottesdienst stattfand, bei dem es sogar Gratis-Prosecco gab? Wurde zu wenigen Lesben und Schwulen beim Hans-Sachs-Straßenfest ein Antrag auf Mitgliedschaft in die Hand gedrückt? Sind die Münchner Tucken zu bequem, als dass sie ein, zwei Mal im Monat den Weg vor die Tore der Stadt zum Treffen in Ismaning wagten? Spülten die stillen, aber doch zahlreichen Mitglieder zu viel oder zu wenig Geld in die Vereinskasse? War vergangenes Jahr das 20-jährige Jubiläum doch nur die Feier des (verbliebenen) zwanzigsten Mitglieds – oder ein vorgezogenes Trauerritual?

Wer will sich zum Richter aufspielen über zahllose Versuche engagierter HuKlerInnen, die über die Jahre hinweg ein immer steinigeres Feld beakkerten? Viele bemühten sich, den in die Jahre gekommenen Esprit kirchenpolitischer Bewegung und spirituellen Feel-goods auf die Sprünge zu helfen. Offensichtlich überwanden weder »Stammtisch« noch »Warmes Nest« die strukturell ungünstigen Konstellationen und neue Gesichter vermochten nicht ausdauernd genug mit Gründungsmitgliedern an einem Strang zu ziehen. Der Abgesang auf die HuK-Regionalgruppe München als Auftakt zum großen Gruppensterben in der Republik?

Ist es Prognose oder Ahnung, dass die HuK München just um Ostern 2001 auf Eis gelegt wurde, als die Inszenierung von »Corpus Christi« über einen Monat für ein volles Haus sorgte und zugleich rosenkranzbetende Protestierer auf die Straße rief? Zündstoff wäre gerade in Bayern, auch in München genug vorhanden. Erwartet die HuK eine Auferstehung wie Phönix aus der Asche – in Form einer schwul-lesbischen Queer-Gemeinde? – oder doch nur das ewige Leben...

Christian Herz

Kollidierende Konzepte?

Im vergangenen Jahr unternahm die Redaktion der WERKSTATT – erfolgreich – den Versuch, in Heft 3 schwule bzw. lesbische TheologInnen anderer Länder über sich sprechen zu lassen. Da die Queer Theology Großbritanniens ein fruchtbares Feld darstellt, war auch der Ertrag dementsprechend umfangreich. Bestärkt vom Erfolg planten wir dieses Jahr den Fokus auf die jüdische Religion zu lenken und lesbischen/schwulen Juden ein Forum zu bieten, über sich zu schreiben. Dies ist gescheitert. Warum?

Keine der angeschriebenen Personen beziehungsweise Organisationen (z. B. YACHAD) haben auf Norbert Recks Anfragen reagiert. Ob sie nun denken, dass es die christlichen Theologen nichts angeht, wie im Judentum das Verhältnis zwischen Homosexualität und Religion erlebt, durchdacht, erstritten wird, sei dahingestellt.

Deutschsprachig jüdisch-theologische Literatur zum Thema »Homosexualität« scheint darüber hinaus dünn gesät zu sein. Inwiefern einzelne Artikel, Äußerungen und Aktionen ein halbwegs repräsentatives Bild ergeben wäre Ergebnis eingehender Analyse. Das Konzept, Juden über ihre Standpunkte selbst zu Wort kommen zu lassen, ließ es nicht zu, an dieser Stelle aus christlich-theologischem Blickwinkel zu forschen.

Welche Konsequenzen soll die Werkstatt Schwule Theologie aus diesem Dilemma ziehen? Begraben wir die Bemühungen, ein Mal im Jahr Innenansichten zu liefern? Verabschieden wir uns vom Dogma, dass nur die Betroffenen selbst adäquat über sich und Ihre Situation sprechen und schreiben können? Öffnen wir uns aufgrund der Erfahrungen in der Frage nach dem Umgang der Juden mit Homosexualität speziell auf diesem Gebiet der Diskussion von »außen«?

Meines Erachtens gibt es keinen Grund, unser »theologisches Licht« unter den Scheffel zu stellen. Wenn es Thema und Beiträge hergeben, mögen Statements aus erster Hand ihren Platz in der WERKSTATT finden. Herrscht aber Schweigen im Walde, weil Betroffene – aus welchen Gründen auch immer – sich nicht in der Lage sehen, ihre Ansichten und Meinungen darzustellen, kann für (christlich-)theologisches Nachdenken kein Denkverbot bestehen. Mit welch anderem Anspruch trat schwule Theologie denn an die Öffentlichkeit?

Ob diese Frage weiter an dieser Stelle der WERKSTATT oder auch in Mesum debattiert wird, entscheidet Ihr Leser mit Euren Beiträgen. Der Redaktion würde Eure Rückmeldung helfen, ihr Herangehen an die weiteren Themenhefte auch in Eurem Sinne zu konzipieren.

Christian Herz

Der Speer der Homosexualität

Ein theologisch vergessener Nachtrag zum Heiligen Jahr

Inzwischen ist das Heilige Jahr, mit dem die katholische Kirche den 2000. Geburtstag Jesu beging, bereits Geschichte: ein Neuaufbruch für die Kirche, eine geistliche Erneuerung sollte es werden. Was bleibt davon übrig?

Herausgekommen ist ein spirituelles Großereignis, das mit Hilfe der Medien, einer modernen Corporate Identity, einer gezielten Marketingstrategie und einer ausgefeilten Veranstaltungsregie in alle Winkel der Weltkirche transportiert wurde. Der Verfasser konnte sich bei einem Italienurlaub im vergangenen Jahr selbst davon überzeugen, wie reibungslos die katholische Kirche funktioniert: fast kein Gotteshaus, an dessen Fassade oder in dessen Kirchenraum nicht das einprägsame Logo mit den bunten Tauben des Heiligen Geistes zu finden war.

Inzwischen ist der Millenniumskoffer der Deutschen Bischofskonferenz mit all den mehr oder weniger nützlichen Dingen, die der moderne Christ heute so braucht, wieder eingeräumt und im hintersten Winkel des Pfarrhausspeichers verstaut worden. Klappe zu, abgehakt. Halt, nicht ganz!

Wer in diesem Jahr die schwulen Buchkataloge durchblätterte, konnte merken, dass das Heilige Jahr dort seine Spuren hinterlassen hat, wo man es kaum vermuten würde: in der Rubrik »Erotik«. Mit der Verheißung »verführerisch« findet sich ein Titel, der prickelnde Stunden verheißt: »Der Junge im Vatikan«.

Das Rezept scheint Erfolg versprechend: Man nehme einen gut aussehenden Protagonisten, hochrangige Kirchenmänner mit wilden Phantasien und zwielichtigen nächtlichen Aktivitäten, Priesteramtskandidaten, die anderen Männern hinterher pfeifen, und dazu noch einige hübsche, junge Römer, deren Charme sich natürlich kein Mann entziehen kann. Als Bühne wähle man das innerste Machtzentrum der katholischen Kirche und verlege das Ganze zur Steigerung der Spannung in Geheimgänge unterhalb des Vatikans, wo klerikale Männerbünde ihr Unwesen treiben. Als besonderen Kick würze man alles noch kräftig mit Ledersex und SM und garniere es schließlich zur Krönung mit einem Schuss Satanismus. Vor dem Servieren entferne man – um den Gast nicht zu langweilen – dann noch möglichst alle Passagen, in denen bestimmte Körperregionen nicht allzu stark beansprucht werden.

Und wirklich: Das Gericht mundet. Der Autor vermag Spannung aufzubauen, den Leser auf unterhaltsame und fesselnde Weise zu entspannen. Erotische Unterhaltung und hintergründige Spannung verbinden sich zu einer leicht bekömmlichen Kost: Kirchenkritik, die nicht mit der säuerlichen Miene eines problembewussten kritischen Katholizismus dargereicht wird, sondern ein bunter Cocktail, der verheißungsvoll im Glase perlt.

Der Unterhaltungswert stimmt und wird nur an einigen Stellen getrübt, wo dem Autoren ein paar handwerkliche Fehler unterlaufen sind. Die Erzählweise ordnet sich – wie nicht anders zu erwarten – der Gattung einer erotischen Reportage unter; dadurch wirken einige Ortsbeschreibungen und Hintergrundschilderungen leicht zusammenhanglos. Diese Fehler hätten durch ein kurzes Lektorat leicht vermieden werden können, stören den Genuss allerdings erst beim zweiten Nachdenken.

Die Rahmenhandlung ist schnell erzählt: Die Hauptperson Angelo ist das uneheliche Kind eines Kurienbischofs. Mit vierzehn Jahren – also im besten jugendlichen Alter – zieht er in den Vatikan ein, wo er durch Privatunterricht gefördert wird. Doch der junge »Engel« studiert nicht nur die alten Sprachen; er lernt auch sehr schnell »das geheime, das perverse Leben hinter den Fassaden des Vatikanstaats kennen: Prügelstrafe, Unzucht, Stricher und Sexorgien« (Klappentext). Dies alles ist verbunden mit einem geheimen Satanskult, der den klerikalen Würdenträgern zur Selbstrechtfertigung ihrer unstandesgemäßen Sexualität dient.

Freundschaft, Partnerschaft und Liebe findet Angelo allerdings außerhalb der Vatikanmauern: bei Freunden aus dem Milieu der Stricher- und Callboys (»marchetti«) der italienischen Hauptstadt und in den Armen eines sehr gut aussehenden Schweizer Gardisten. Schließlich kommt es, wie es kommen musste: Das Doppelleben, das Angelo außer- wie innerhalb des Vatikans führt, bringt ihn und seinen Freund schließlich in Gefahr. Eine Verschwörung seiner »geistlichen Väter« bahnt sich an. Am Ende wird aus dem besonders geförderten Jungen kein junger Kleriker mit vielversprechenden kirchlichen Karriereaussichten, sondern ein exkommunizierter Philosophiestudent, der sich sein Studium als Callboy verdient: »Was die alten weisen Männer der Kirche nicht konnten, sollten ihm nun die alten weisen Männer der Universität vermitteln.« (Der Junge im Vatikan, 175)

Den Hintergrund des Buches bildet eine religiöse Anklageschrift, die »zwanzig römische Prälaten« – sich selber als die »Millenari« bezeichnend – in Vorbereitung des Heiligen Jahres 1999 veröffentlichten: »Via col vento in Vaticano« im italienischen Original, »Wir klagen an« in der deutschen Übersetzung.

Die zwanzig namentlich unerkannt bleibenden Kleriker klagten damals die »dunklen Seiten des Vatikans« an: Karrieresucht und Machtkämpfe in der Kurie, Betrug und Ungerechtigkeit in den höchsten Leitungsebenen der Kirche, Prunksucht und Materialismus der geistlichen Herren im Vatikan, Spitzelsystem und soziale Ungerechtigkeit auf Seiten des Arbeitgebers Kirche, sexuelle Zügellosigkeit und persönliche Eitelkeiten des Klerus. Der begierige Leser erfährt, was er schon längst ahnte.

Besonders zwei Feinde sind es, welche die Kirche bedrohen und bereits bis in ihr heiligstes Inneres eingedrungen sind: Bolschewismus und Freimaurerei. Satanskult und Schwarze Messen konnten so zur handfesten Realität im Vatikan werden. Die »Jahrtausendmänner« betonen, dass allein Gottes Vorsehung es bisher noch verhindert habe, dass diese innerkirchlichen Seilschaften in einem der letzten Konklave ungezügelt durchschlagen konn-

ten. Wilde Verschwörungstheorien lassen einen Nebel aufsteigen, der es dem Leser unmöglich macht, deutlich zwischen Fiktion und Realität zu unterscheiden.

Nicht enttäuschte, frustrierte, zornige oder resignierte Aussteiger malen hier ein düsteres Sittengemälde kirchlicher Gegenwart, sondern vorgeblich Vatikaninsider, deren Ziel es ist, die lau gewordene Kirche wachzurütteln. Die Enthüllungen werden reichlich mit Bibelzitaten geschmückt, ein unverkennbarer Moralismus durchzieht das gesamte Werk.

Entsprechend konservativ ist auch das Genesungsprogramm, das die Autoren der Kirche als Medizin verkaufen: Nur eine streng hierarchisch geordnete, in Kleriker und Laien klar getrennte Kirche, in der alle Priester keusch den Zölibat halten und sich auf die überlieferte Tradition des katholischen Glaubens besinnen, wird eine Zukunft haben und überzeugend das Evangelium verkünden können.

Beschwörend rufen die Mahner am Ende ihrer Ausführungen dazu auf, das Heilige Jahr zur Umkehr zu nutzen und die »Stunde des Herrn«, die »Stunde Mariens« und die »Stunde der Kirche« am Jahrtausendwechsel nicht ungenutzt verstreichen zu lassen.

Natürlich darf auch das Thema Homosexualität nicht fehlen, das mit einem »sportlichen Vergleich« eingeführt wird: »Im kirchlichen Umfeld, vor allem aber in der vatikanischen Kurie, taucht Homosexualität entweder als Verleumdung auf, die ihr Opfer für den Rest seines Lebens aus dem Verkehr zieht, oder sie ist einem Speerwurf vergleichbar, in den die Sportlichen all ihre Kraft legen, um sich durchzusetzen. In jedem Fall ist sie eine harte Disziplin, die von den weniger Raffinierten betrieben wird.« (Wir klagen an, 163) Einige Karrieren derartiger »Speerwerfer« werden ausführlicher geschildert.

Dabei wird deutlich, dass Schwulsein im kirchlichen Karrierepoker nicht unbedingt von Nachteil sein muss: »Aus der Liste der Anwärter hat manches Mal mehr Glück, wer sich vom Gürtel abwärts verwendet, als wer von der Taille aufwärts Herz und Geist ganz in den Dienst Gottes und seiner Mitbrüder stellt. Anmut zählt dort mehr denn Verdienst.« (ebd.) Ob beides von vornherein einen Gegensatz bilden muss, mag an dieser Stelle durchaus dahingestellt bleiben, was bei den Kurienprälaten und -kardinälen angeprangert werden soll, ist klar zu erkennen.

Nun wieder zurück zu unserem »Madonno«, um in der Sprache der »Millenari« zu bleiben: Wie das Vorwort mitteilt, ist der »Junge im Vatikan« eine der Nebenfiguren aus der innervatikanischen Anklageschrift. Aufgefunden und interviewt, vermittelt seine »unglaubliche« Biographie das Bild »einer feudalistisch strukturierten Kirchengesellschaft«: »Als Angelo seine Geschichte erzählte, musste ich sie einfach aufschreiben. Der nicht sonderlich gesellschaftsfähige Stoff bot sich geradezu an, in Form einer pornografischen Reportage publiziert zu werden. Ungeschminkt beschrieben aus der heutigen Sicht des Erzählers.« (alle drei Zitate: Der Junge im Vatikan, Vorwort)

Vor dem Auge des Lesers entsteht ein Bild des vatikanischen Mikrokosmos, in dem sich Fiktion und Realität, Roman und Reportage miteinander

verbinden. Literarische Freiheit lässt sich schwer greifen. Wir haben es doch schon immer gewusst. Für den Leser bleibt die uralte philosophische Frage: Was ist Wunsch, was Wirklichkeit? Was ist Realität, was Vorstellung? Fragen, die vielleicht weder die »weisen Herren der Kirche« noch die »der Universität« jemals zufriedenstellend werden klären können. Manchmal ist die Realität unwirklicher als der Gedanke, der Wunsch realer als die Wirklichkeit.

Die Spurensuche nach Ablauf des Heiligen Jahres jenseits der bekannten theologischen Pfade mag an dieser Stelle enden. War was? Wer weiß; aber trotzdem gut, dass wir einmal darüber geredet haben.

Ach ja, bald hätte ich noch den »Nachtrag zum Nachtrag« vergessen: Wer aus eigener Erfahrung oder selbst erlebter Phantasie eine ähnliche Geschichte beizusteuern vermag, kann dies gerne tun. Der Verlag ist weiter – wie er am Ende seines Buches mitteilt – auf der Suche nach »guten Autoren und guten Texten« und ermutigt dazu, entsprechende Angebote einzureichen.

Literaturhinweis

I Millenari, Wir klagen an. Zwanzig römische Prälaten über die dunklen Seiten des Vatikans, Berlin 1999 (ital. Orginaltitel: Via col vento in Vaticano);

Wolf Tasler, Der Junge im Vatikan. Eine aussergewöhnlich schein-heilige Erziehung aufgezeichnet von Wolf Tasler (Edition Tasler), Berlin 2000.

Axel Bernd Kunze

Prälat Obermaier würde einem schwulen Paar den Segen geben

– wenn es zu ihm käme.

Von den Schwierigkeiten, nicht diskriminieren zu wollen und es doch zu tun.

Am Schluss der Diskussion sagt ein jüngerer, offensichtlich schwuler, Mann, er sei dankbar – und hat dabei keinen Anlass gegeben, dass er das nicht auch so meinte –, dass die Kirche so an ihren Prinzipien festhalte, und er sei noch für ein zweites dankbar, dass sie ihm ermögliche, dass er sich wie ein Jugendlicher an ihr reiben kann, um so zum eigenen Standpunkt zu finden. Das mache es zwar nicht leicht, aber so finde er wenigstens leichter zu sich selbst.

Das ist vielleicht das Resümee einer Veranstaltung des SPD-internen Arbeitskreises »Kirche und SPD«, der am Fest des hl. Markus (25. April) 2001 zu einem Podium eingeladen hatte zum Thema *»Eingetragene Partnerschaft – zur Situation gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften«*. Den nur 16 Teilnehmenden stellten sich unter kompetenter Leitung der Supervisorin Irmgard Hofmann Hanna Wolf (SPD-MdB), Lutz van Raden (schwules Mitglied der evangelischen Landessynode), Marion Hölczl (Rosa Liste) und Prälat Josef Obermaier, Seelsorgereferent der Erzdiözese München und Freising. Letzterer bestimmte die Diskussion, gab genug Anlass, sich an ihm und den Posi-

tionen zu reiben, die er oft genug mit innerer Genugtuung zum besten gab.

Nein, er wolle nicht gegen etwas sein, sondern für etwas, wolle den »großen Stellenwert« langfristiger Partnerschaften anerkennen, sei auch für notarielle Vereinbarungen zwischen gleichgeschlechtlichen Gemeinschaften. Und doch ist die Versammlung immer wieder in die selbst gestellte Falle getappt. Das funktioniert dann so: Alle Anwesenden befürchten/hoffen, dass die katholische Kirche gleichgeschlechtliche Lebensweisen ablehnt. Dann wird eine Frage gestellt wie: Dürfen nun zwei Schwule miteinander Sex haben oder nicht? Und der Prälat sagt nolens volens »natürlich nicht«. Und schon redet man wieder aneinander vorbei. Das Spiel basiert auf der Rollenzuweisung: hier die Kinder, dort die Mutter/der Vater. Solange Menschen nicht aufhören, danach zu fragen, was sie dürfen, wird die Kirche nicht aufhören, ihnen zu sagen, was sie dürfen. Prälat Obermaier darf sich bestätigt fühlen. Er ist ja gefragt worden: Dürfen sie nun oder nicht. Und er hat Antwort gegeben. Keine/r der Teilnehmenden ist dabei auf die Idee gekommen, ob nicht einfach die Ehe die höherwertige, weil auf Kinder zielende Form der Partnerschaft ist, demgegenüber den schwullesbischen Paaren etwas fehlt. Und dass ein Sex anders zu bewerten ist (sozusagen objektiv), wenn er auf Nachkommenschaft zielt, würde Wohlmeinenden vielleicht sogar einleuchten. Aber da steht sich die Runde selbst im Weg. Schade, wieder einmal eine Chance vertan. Auf meine Frage hin, wie wir als Kirche denn nun *seelsorglich* mit gleichgeschlechtlichen Paaren umgehen sollten, ganz gleich, wie man im einzelnen von ihnen denkt, zeigte Prälat Obermaier auf die kirchliche Praxis, in den Prinzipien streng, im Einzelfall aber »gnädig« zu sein, und kündigte an, er würde Paaren, die zu ihm kämen und es ernst meinten, den Segen geben. Ein hörbares Aufatmen ging durch die Runde. Jetzt käme es darauf an, ob sich nicht nur zwei, sondern viele auf den Weg zur Kirche machen. Denn es gibt Schwule und Lesben, die der Kirche etwas begreiflich machen könnten: dass ihre Partnerschaft von Gott gesegnet ist.

Der Autor ist Pastoralreferent in München

Bücher Regal

Ein gelungener Auftakt

Christoph Behrens/Rüdiger Sachau (Herausgeber):
Homosexualität – Herausforderung für die Familie. Evangelische Akademie Nordelbien (Orientierung 1), Hamburg: EB-Verlag 2000, 107 Seiten, DM 19,80.

»Homosexualität – Herausforderung für die Familie« lautete der Titel einer Tagung, welche die Evangelische Akademie Nordelbien Ende 1999 mit rund 140 Teilnehmerinnen und Teilnehmern in ihrer Bad Segeberger Tagungsstätte durchführte. Mit dem gleichnamigen Band liegen die Hauptvorträge jetzt in gedruckter Form vor, ergänzt um weitere Beiträge, die eigens für die Tagungsdokumentation entstanden sind.

Die Tagung steht in einer inzwischen rund zehnjährigen Tradition ähnlicher Veranstaltungen, die den Prozess der Lebensformendiskussion innerhalb der Nordelbischen Kirche seit Ende der achtziger Jahre begleiteten. *Jutta Just* und *Elisabeth Schmidt-Brockmann* schildern in einem Nachwort die Fortschritte, aber auch Grenzen dieses Prozesses: Ihre Erfahrungen in der Diskussion um das Verhältnis von Homosexualität und Kirche beschreiben sie als einen Weg »mühsam erarbeiteter Normalität«.

Die Zusammensetzung des Herausgeberteams belegt die zwischenzeitliche Zusammenarbeit kirchlicher Erwachsenenbildung mit dem schleswig-holsteinischen Ministerium für Justiz, Frauen, Jugend und Familie: *Christoph Behrens* ist Sozialwissenschafter und Referent des an der Tagung beteiligten Ministeriums, *Rüdiger Sachau* Studienleiter an der Evangelischen Akademie Nordelbien.

Der vorliegende Sammelband beschränkt sich thematisch nicht auf das Feld Homosexualität. Die einzelnen Beiträge skizzieren vielfältige Anfragen einer weitgespannten »Theologie der Lebensformen« und einer »Politik des Zusammenlebens«. Die Aufsätze machen dabei deutlich, dass die gegenwärtige Diskussion um eine rechtliche Absicherung gleichgeschlechtlicher Lebensweisen im größeren Zusammenhang einer Neuorientierung der traditionellen Familienethik und -politik zu sehen ist.

In der Diskussion über die Perspektiven einer rechtlichen Fixierung immer stärker pluralisierter Lebensweisen spiegeln die teilweise gegensätzlichen Antworten der einzelnen Autorinnen und Autoren die Ambivalenz des aktuellen gesellschaftlichen Prozesses wider:

Während beispielsweise *Eske Wollrad* das Ziel einer Eingetragenen Lebenspartnerschaft als »Inszenierung

von Ritualen der Dominanzkultur durch Homosexuelle« und implizite »Zustimmung zu staatlicher Kontrolle [...] der Partnerschaft und zu übersichtlicher Gestaltung des Liebeslebens« wertet, erkennt Behrens darin ein »Mehr an Demokratie«. Über den Weg einer qualifizierten Differenzierung könne das neue Gesetz seiner Meinung nach einen Schritt auf dem Weg zu einer neuen »Politik des Zusammenlebens« bedeuten, welche »die Förderung der Bildung von Lebensgemeinschaften und die gegenseitige Übernahme von Verantwortung in Partnerschaften sowie für Kinder« in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellt.

Den Auftakt des Bandes bildet eine familiensoziologische Analyse des Mainzer Soziologen *Norbert F. Schneider*. Dieser vermeidet auf sehr angenehme Weise in seinem Beitrag eine im kirchlichen Raum oft anzutreffende defizitorientierte Sichtweise, bei der die spätmoderne Ausdifferenzierung an Lebensweisen lediglich unter dem Fokus eines »Werteverfalls« wahrgenommen wird. Schneider wertet die gegenwärtige Entwicklung zur Ausbildung neuer Lebensformen sozialgeschichtlich dagegen als eine »Rückkehr zur Normalität der Vielfalt«.

Die Psychologin *Susan Golombok* untersucht in ihrer Stellungnahme, wie Kinder in lesbischen Partnerschaften aufwachsen.

Uwe Sielert fragt, welche pädagogischen Konsequenzen aus der stärkeren Pluralisierung an Lebensformen zu ziehen sind. Besonders hervorzuheben an seinem Beitrag ist das Bemühen, die somatische Dimension einer christlichen Ethik partnerschaftlicher und familialer Lebensformen zu stärken. In der »traditionellen« theologisch-ethischen Rede über Partnerschaft und Familie kommen hingegen zentrale Aspekte wie Erotik, Sinnlichkeit, Leiblichkeit oder Körperlichkeit als Ausdruck von Transzendenzsehnsucht oder Quellen von Lebensenergie und -kraft kaum in den Blick.

Im Anschluss daran geht *Hans-Peter Ehmke* darauf ein, welche Folgerungen aus der veränderten und weiterentwickelten Diskussion um gleichgeschlechtliche Lebensweisen für die Auswahl schulischer Unterrichtsinhalte gezogen werden sollten.

Der Kopenhagener Soziologe *Henning Bech* steuert Erfahrungen aus Dänemark bei, die deutlich machen, welche Auswirkungen rechtliche Veränderungen auf das Selbstverständnis von Schwulen und Lesben und das gesellschaftliche Bewusstsein schwul-lesbischen Lebensformen gegenüber zeitigen können. Dabei glaubt er, dass sich die neue Variante einer »queer identity« auf Grund der spezifischen europäischen Situation hier nicht in so breiter Form durchsetzen wird, wie dies in den USA zu beobachten ist. Dies liegt für Bech daran, dass in unserem Kontext der Kontrast zwischen homo- und heterosexuellen Existenzweisen an Schärfe verloren habe.

Martin Steinhäuser liefert auf der Basis einer erfahrungsorientierten Schöpfungstheologie Bausteine für eine erneuerte Theologie der Lebensformen und der Sexualität. Aus seinen Überlegungen zieht er konkrete Folgerungen für das Projekt einer Eingetragenen Lebenspartnerschaft.

Steinhäusers Ansicht nach kann eine rechtliche Aufwertung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften u. a. helfen, unnötiges Leid zu verhindern, da es »Betroffenen« in Zukunft leichter fallen wird, eine positive sexuelle Identität zu entwickeln. Zudem hält der Theologe unter Verweis auf das »Argument der moralischen Integrität« einen Ausschluss von Schwulen und Lesben von der Ehe entlehnten Rechten nicht mehr für stichhaltig: Inzwischen habe man erkannt, dass Schwule und Lesben in ihren Partnerschaften denselben partnerschaftlichen Grundpflichten gerecht würden wie Ehepaare. Gleiche Pflichten sollten dann auch gleiche Rechte bedingen.

Mit dem vorliegenden Sammelband eröffnet die Evangelische Akademie Nordelbien ihre neue Reihe »Orientierungen«. Deren Anliegen wird zu Beginn des Buches folgendermaßen umrissen: »Sie will aufmerksam machen auf in der Luft liegende Themen und Trends, dabei anregen zu eigener Stellungnahme und die Durchlässigkeit zwischen Kirche und Gesellschaft stärken.«

Der vorliegende, thematisch äußerst anregende erste Band kann rundum als gelungener Auftakt dieser neuen Publikationsreihe bezeichnet werden. Es bleibt den Herausgebern zu wünschen, dass die Folgebände das inhaltlich wie gestalterisch sehr hohe Niveau halten können, das mit dem Titel »Homosexualität – Herausforderung für die Familie« vorgelegt wurde. Der einzige Wermutstropfen ist, dass für die Drucklegung nicht alle Beiträge mit weiterführenden Literaturhinweisen angereichert wurden.

Im Gesamtüberblick machen Behrens und Sachau mit dem von ihnen vorgelegten Band deutlich, wie die Kirche in der pluralen Gesellschaft ihrem Auftrag zu kultureller und politischer Diakonie gerecht werden und diesen mit Leben füllen kann. Die Stimme einer gläubigen Deutung gelebter partnerschaftlicher und familialer Verantwortung hat eine Chance, im Konzert der Meinungen Gehör zu finden, wenn Kirche und Theologie die Vielfalt an Lebensformen nicht als Bedrohung oder »bedauerlichen Seelsorgefall«, sondern als anerkannten Teil ihrer eigenen Existenz wahrnehmen und bejahen. Das Werk von Behrens und Sachau formuliert deshalb nicht nur gesellschaftspolitische Ansprüche, sondern fordert auch die Kirche zur Selbstvergewisserung und Weiterentwicklung ihres Handelns heraus.

Vor diesem Hintergrund ist dem sehr empfehlenswerten Band ein breiter Leserkreis in den Kirchen und darüber hinaus zu wünschen.

Für den katholischen Dialogprozess um den sogenannten »Sexualitätsbrief« der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz besitzt der vorgestellte Band überdies Vorbildcharakter: Er zeigt auf, wie die kirchliche Andragogik zum Motor und Katalysator einer kirchlichen und theologischen Neubesinnung und Neuorientierung werden kann.

Axel Bernd Kunze

Radikale Befreiung

Fernando Castillo:
Evangelium, Kultur und Identität. Stationen und Themen eines befreiungstheologischen Diskurses. Hg. von Kuno Füssel und Michael Ramminger, Edition Exodus, Luzern 2000, 351 Seiten, DM 39,00.

Es hat etwas Eigenes, ein Buch mit Texten eines Verstorbenen zu lesen. Das Geschriebene ist endgültig. Vom Autor ist nichts Erklärendes mehr zu erwarten. Die Eigentümlichkeit nimmt zu, zumal es sich auch inhaltlich um etwas »Vergangenes« zu handeln scheint. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung lebt in der Wahrnehmung der meisten Theologietreibenden nur noch in der Erinnerung. Manche wollen sie als »gefährliche Erinnerung« pflegen; aber was sich pflegen lässt, ist nicht mehr gefährlich, sondern domestiziert.

Es ist die Rede vom Ende einer theologischen und kirchlichen Epoche; die Bilanzen häufen sich und in den meisten theologischen Denkfabriken wird die geschichtliche Einordnung der Befreiungstheologie in ein- und ausbruchsichere Archive betrieben.

In dieser theologisch-konjunkturellen Gesamtlage haben Kuno Füssel und Michael Ramminger kontrazyklisch gehandelt und (zum Teil bisher unveröffentlichte) Texte des 1997 mit 54 Jahren gestorbenen chilenischen Theologen und Soziologen Fernando Castillo Larrigue herausgegeben.

Der Einblick in dessen theologische Produktion, der sich über drei Jahrzehnte seines Schaffens erstreckt, wird nicht chronologisch, sondern anhand von vier Themenpools gewährt. Ein Interview mit Castillo, das über sein Leben und Wirken Auskunft gibt, geht den vier Abschnitten voraus. Der erste Block widmet sich dem Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften. Daran schließen sich Beobachtungen zur lateinamerikanischen Kirche und schließlich systematisierende Ausführungen zur Theologie der Befreiung an. Den Abschluss bilden Überlegungen zu den Themen Evangelisation, Kultur und Modernisierung.

Castillo stellt den Zusammenhang der Wahrnehmung der Zeichen der Zeit als theologischer Herausforderung einerseits und der Analyse dieser Zeichen, konkret der Armut, mit Hilfe der Sozialwissenschaften andererseits dar. Dabei warnt er vor der verkürzten Sicht, Theologie und Sozialwissenschaften auf der Ebene der Theorie zu verbinden, und plädiert für die Wahrnehmung der tatsächlichen Subjekte, die als Arme und unter den Bedingungen der Armut handeln. Abseits ideologischer Verbarrikadierungen macht Castillo auf die Praxis der Menschen in den sozialen Bewegungen und – in Solidarität verbunden – in den christlichen Basisgemeinden aufmerksam. In der Praxis der Basisgemeinden entdeckt er den Brennpunkt der gegenseitigen Prägung von Theologie und Sozialwissenschaften.

In theologischen und soziologischen Reflexionen über die Träger der sozialen Praxis kommt Castillos doppel-

te akademische Fachkompetenz besonders zum Tragen. Die nüchterne Analyse, die sich nicht zuletzt aus langjähriger Begleitung der Basisgemeinden in Chile speist, hilft zu einem realistischen Bild des oft verklärten Phänomens dieser Gemeinden. Ihre Praxis wird aus der geschichtlichen Situation heraus verstanden, die – wenngleich sie im Licht des Glaubens betrachtet wird – nicht selbst wieder einer theologischen Eroberung zum Opfer fällt. Die Interpretation der Geschichte im Licht des Glaubens verklärt die Geschichte nicht »monophysitisch«, sondern lässt sie offen und zwingt zur ständigen Überprüfung der Realitätsnähe; genauer: zur Berührung der Leidensgeschichte in der Geschichte.

In Castillos Texten wird die ekklesiologische Bedeutung der Befreiungstheologie herausgestellt. Die theologisch interessierte Hinwendung zu den Handelnden (nicht nur in einem aktionistischen Sinn, sondern auch im pathischen Sinn des Aushaltens der Situation) und die Identifikation dieser Handelnden als Gemeinden wirft Fragen nach der Kirchlichkeit dieser Gruppen auf. Castillo führt die Konflikte zwischen Basisgemeinden und Hierarchie (insbesondere nach dem konservativen »Rollback« der Kirche) auf unterschiedliche ekklesiologische Selbstverständnisse zurück und benennt diese als klerikalistisch-autoritäre Institutionskirche auf der einen Seite und als partizipatorisch-charismatische Bewegungskirche auf der anderen Seite. Der Autor ist Soziologe genug, um einer einseitigen Option für die Bewegungskirche mit Trennung von der Institutionskirche nicht leichtfertig zuzustimmen. Abhängigkeit von und Begrenzung durch die Institution hat er gleichermaßen gesehen. Sein Vermittlungsversuch einer »relativen Autonomie« der Bewegungskirche ist jedoch in der Realität des chilenischen Kontextes an der Übermacht der Institution gescheitert.

Die Beiträge Castillos bieten viele »klassische« Positionen der Befreiungstheologie, die hier nicht im Einzelnen wiedergegeben werden. Vor allem gewinnen seine Überlegungen aber durch ihre »Nachhaltigkeit«. Castillo gehörte zu den akademischeren unter den Befreiungstheologen. Die soziologische Stärke seiner Ausführungen ist dabei nicht nur Ausdruck neutraler Beobachtung, sondern sie stimmt mit der Grundintention seiner Theologie überein: Theologie als Reflexion geschichtlicher Praxis in einem bestimmten Kontext zu betreiben. Für ihn stellt die Befreiungstheologie nicht primär das Thema der Befreiung in den Vordergrund, sondern die Bezogenheit auf die je konkrete geschichtliche Herausforderung, die den vorfindlichen gesellschaftlichen Prozessen innewohnt, und der Blick auf die Subjekte, die sich in der Praxis dieser Herausforderung stellen.

Diese Grundeinstellung der Kontextualität als Ausgangspunkt der Befreiungstheologie führt ihn für die heutige Zeit zu der Einschätzung, dass die akute Herausforderung für Lateinamerika in der konkreten Gestaltung der Modernisierung liegt, die entweder als fortschrittsgläubiges, eindimensionales und lineares Geschichtsprojekt vertreten, oder aber von der Rückseite des Fortschritts her als unterdrückendes,

Volkskulturen zerstörendes und lebensfeindliches Programm erlebt wird. Castillo sieht die Zukunft der Befreiungstheologie an dieser »neuen Front« bzw. an den vielen neuen Fronten, an denen Menschen um des Lebens, um ihrer Kulturen und ihrer Identitäten willen Widerstand üben. Deshalb lehnt er die Diagnose ab, die Theologie der Befreiung habe an Radikalität abgenommen, und sieht ihre Radikalität gerade darin gestärkt, dass sie sich immer enger an die verschiedenen konkreten Subjekte befreiender Praxis bindet.

Als Kernherausforderung gegenüber der Modernisierung thematisiert Castillo die Evangelisierung (oder die Neuevangelisierung). In deutlicher Abgrenzung zu den Hauptfehlern der vergangenen 500 Jahre (Verbindung von Glaube und Herrschaftsmacht, Ekklesiozentrik, Eurozentrik und Doktrinarismus) und in Abgrenzung zu gefährlichen Illusionen hinter Konzepten der Neuevangelisierung schlägt er eine neue Weise der Evangelisierung vor, »in der das Evangelium die lateinamerikanischen, in einem Prozess tiefer Veränderungen begriffenen Kulturen anspricht und auf ihre tiefsten Fragen antwortet.« (310)

Wenn es den Theologen Lateinamerikas gelingt, dieses Programm der Evangelisierung in der Praxis der Christen ausfindig zu machen und zu reflektieren, dann wird, so glaube ich, die lateinamerikanische Theologie erneut auch für Europas Kirchen zu einer bedrängenden Herausforderung werden. Der Streit um die richtige Modernisierungspraxis und um die Zulassung oder den Ausschluss von Partizipationsmöglichkeiten aller Menschen und aller Kulturen an der Globalisierung(sgestaltung) auch bei uns wird an Schärfe zunehmen. Die symbolischen Kämpfe um »Nationalstolz« und »Leitkultur« machen dies nur allzu deutlich. Für Christen heißt dies, sich entschieden zu zeigen in der Frage der eigenen Verortung und des eigenen Ausgangspunktes der Theologie. Die von Castillo geforderte und geübte konsequente Hinwendung zu den Trägern der Praxis an der Rückseite der aktuellen gesellschaftlichen Umbrüche muss auch als Orientierungsvorgabe für die europäische theologische Produktion dienen. »Im Zentrum der Evangelisierung aber steht die Verkündigung des ausgeschlossenen, gekreuzigten und auferstandenen Messias und die Option für diese Ausgeschlossenen heute und ihr Leben.« (322)

Arnd Bünker

Alles queer – oder was!?

Ein Wort macht in den 90ern Karriere

Annamarie Jagose:
Queer Theory. Eine Einführung, herausgegeben von Corinna Genschel, Caren Lay, Nancy Wagenknecht und Volker Woltersdorff, Berlin: Querverlag 2001, 220 Seiten, DM 29,80.

In den 90er Jahren hat ein Wort Karriere gemacht, das auch an der Schwulen Theologie, wie die Berichte oder die neue Zusammenschau von Gottesdiensten in der vergangenen WERKSTATT einmal mehr gezeigt haben, nicht vorübergegangen ist: »queer«. Die vielfältige Verwendung dieses Begriffs lässt fragen, ob es sich dabei nur um ein schillerndes »Modewort« oder einen ernst zu nehmenden Begriff in der sozialwissenschaftlichen, philosophischen oder theologischen Debatte handelt.

Die australische Wissenschaftlerin Annamarie Jagose, die an der Universität Melbourne feministische Theorie sowie schwule und lesbische Studien lehrt, hat eine Einführung in die mit diesem Begriff verbundene Theoriediskussion vorgelegt. Jetzt hat der Berliner Querverlag – mit Unterstützung der Rosa-Luxemburg-Stiftung – diese Einführung fünf Jahre nach dem Erscheinen des Originaltitels auch auf Deutsch zugänglich gemacht.

Jagoses Einführung in die »Queer Theory« geht in starkem Maße historisch-systematisch vor. Der geschichtliche Überblick wird dabei gleichzeitig zu einer Begriffsgeschichte: von »homosexuell« über »gay« zu »queer«.

Zunächst skizziert die Autorin die moderne Theorieentwicklung in der Auseinandersetzung mit Homosexualität: Wie wurde Homosexualität zu dem, was wir heute darunter verstehen? Bereits hier wird deutlich, dass die Diskussion um den Sexualitätsbegriff nicht von der Frage nach dem Naturbegriff zu lösen ist.

Ausführlich behandelt Jagose in den anschließenden Kapiteln die Entwicklung der schwul-lesbischen Bewegung: Zunächst würdigt die Autorin die Verdienste der – im Buch so bezeichneten – »Homophilenbewegung«, die vor allem auf Aufklärungsarbeit und Reformpolitik setzte. Jagose verweist auf deren Anfänge im Deutschland der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts (Karl-Heinrich Ulrichs, Magnus Hirschfeld), diskutiert im weiteren dann aber die Entwicklung in den USA.

Einen Einschnitt markiert der 27. Juni 1969, später als »Christopher-Street-Day« alljährlich gefeiert: »ein zentrales, wenn auch mythisches Datum für den Ursprung der Homo-Befreiungsbewegung«, wie die Autorin meint. Allerdings verneint sie den oft konstatierten klaren Bruch zwischen der ersten und zweiten Homosexuellenbewegung, letztere baute auf den Verdiensten der früheren Phase auf.

Die in den 60er Jahren beginnende Bewegung einer »gay liberation« verdankte ihren Erfolg nicht zuletzt den anderen gegenkulturellen Bewegungen

in ihrem Zeitumfeld. Sie verstand schwul-lesbische Identität vorrangig als politische Kraft: Es ging nicht mehr nur um Akzeptanz einer privaten Lebensform, sondern um die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen. Die losgetretene Kritik an den herrschenden Geschlechterrollen sei nicht ohne Wirkung geblieben, stellt Jagose fest.

Zwar wurde die eigene revolutionäre Kraft nach Ansicht der Autorin häufig überschätzt, aber es gelang, eine internationale – wenn auch deutlich amerikanisierte – Massenbewegung mit öffentlicher Wirkung ins Leben zu rufen, welche das Sozialgefüge der westlichen Gesellschaften nicht unwesentlich veränderte.

Bis heute behauptet der »Stonewall«-Mythos nach Jagoses Meinung ungebrochen seine Stellung und legt Zeugnis ab von den Verdiensten der homosexuellen Befreiungsbewegung. Dennoch macht die Autorin auf der anderen Seite auch »blinde Flecken« aus, die im Zuge der »Queer Theory« zunehmend ins Blickfeld gerieten: Kritik im Namen des Begriffes »queer« gegenüber der »Homo-Befreiungsbewegung« entzündete sich an der verfolgten Identitätspolitik, am Glauben an einen Weg der Emanzipation über die langfristige Veränderung gesellschaftlicher Strukturen, am polymorphen Verständnis von Sexualität sowie am negativen Machtbegriff, der diese lediglich als Unterdrückung qualifizierte.

Bevor Jagose auf die Veränderungen eingeht, welche die postmoderne Kritik für die »gay movement« mit sich gebracht hat, setzt sie sich in einem eigenen Kapitel mit der Theorie des Lesbischen Feminismus auseinander. Beide legten im Laufe der Zeit einen Teil ihrer Radikalität ab und wandelten sich zu sozialen Bewegungen: Aus dem Kampf für eine Umwälzung des »sex/gender«-Systems wurde der Einsatz für die Gleichberechtigung der schwul-lesbischen Bevölkerungsgruppe.

Es kam zur Proklamation einer alle verbindenden – gleichsam, wie Jagose sagt, »ethnisierenden« – »Community«-Identität. Diese stellte ein normatives Konzept dar, das Differenzen innerhalb der eigenen Gruppe unsensibel begegnete. Widerspruch – wie er sich unter der Fahne des Begriffes »queer« formierte – war somit fast unvermeidbar.

Ursprünglich ein Schimpfwort, ging »queer« zu Beginn der 90er Jahre in den allgemeinen Sprachgebrauch ein. Ausführlich stellt Jagose drei wichtige Wurzeln seiner wissenschaftlichen Verwendung dar: den Poststrukturalismus Michel Foucaults, die Performativitätstheorie Judith Butlers und den »HIV/Aids-Diskurs«.

Im Verlauf von Jagoses Darstellung wird deutlich, wie schwer es ist, das Konzept einer »Queer Theory« programmatisch fassbar zu machen. Die Autorin benennt im Wesentlichen fünf Zusammenhänge, in denen der Begriff »queer« verwendet wird:

(1) Die inhaltlich schwächste Variante sieht in ihm allein eine willkommene, aber unspezifische Abkürzung, um das Wortungetüm »lesbisch und schwul« zu umgehen.

(2) In anderer Form wird der Begriff eher ästhetisierend verstanden und zum Ausdruck eines neuen schwul-lesbischen Lebensstils: Es geht mehr um eine Stilfrage als die Formierung einer Identität.

(3) Als ausdrücklicher Identitätsbegriff markiert »queer« dann auch gerade den Abschied von klaren, fest umschriebenen Vorstellungen, an denen sich die Identitätspolitik der »gay community« zu orientieren habe.

(4) In einer vierten Bedeutungsvariante wird »queer« zum Ausdruck einer Offenheit, welche die Fixierung auf die Kategorie sexueller Orientierung aufsprengen und zugleich die eigene Gruppe offenhalten will für alle Formen von Sexualität, die nicht der Norm entsprechen.

(5) Schließlich tritt die »Queer Theory« für eine Entnaturalisierungsstrategie im Rahmen des Sexualitätsdiskurses ein.

Gegenwärtig wird zunehmend sichtbar, dass das »queer«-Konzept auf andere Identifikationsmuster als Sexualität und Geschlecht ausgeweitet wird: Somit wird »queer« zum Ausdruck – wie Jagose sagt – für den »Widerstand gegen alles, was das Normale auszeichnet.«

Zum Ende ihrer Darstellung geht Jagose auf die Kritik ein, die sich an der »Queer Theory« entzündet. Diese kommt vor allem von fünf Richtungen.

Ein Teil der Kritik macht sich fest an der Auflösung fester Identitätskategorien durch die »Queer Theory«. Die Auflösung einer schwul-lesbischen kollektiven Identität werde nach Ansicht der Kritiker letztlich zum Bumerang und komme als homophobe Strategie wieder zurück. Jagose wirft derartigen Positionen vor, sie reflektierten zu wenig, welchen Einfluss Diskurse auf die Entstehung von Identitätskategorien ausübten. Der auf Seiten der geäußerten Kritik dagegen oft durchscheinende Rückzug auf den scheinbar gesunden Menschenverstand könne zum Einfallstor ideologischer Strukturen werden.

Ein anderer Teil der Kritik erscheint als Generationenkonflikt innerhalb der »gay community«. Auf der einen Seite bezeichnet eine neue Generation von Schwulen und Lesben sich als »queer« und verwendet damit eine Selbstbezeichnung, die über einen homosexuellen Kontext hinausreicht. Auf der anderen Seite wird die Umdeutung dieses vormals pejorativen Begriffs gerade von Älteren abgelehnt; es wird bezweifelt, dass die Umwertung tatsächlich gelingt und politisch von Nutzen ist.

Von lesbischer Seite wird der Verdacht geäußert, entgegen der oft proklamierten Hoffnung auf neue schwul-lesbische Bündnisse stelle dieser Begriff nichts weiter als »einen heimtückischen Anschlag zur Wiedereingliederung von Lesben in eine Struktur der Ungleichheit gegenüber Schwulen« dar. Die »Queer Theory« stehe der Geschlechterfrage letztlich ignorant gegenüber.

Ein breiter Strom der Kritik an der »Queer Theory« macht sich an der Frage ihrer politischen Dimension fest: Der mit ihr vollzogene Abschied von der früheren Identitätspolitik sei auch ein Abschied von effektivem politischem Handeln. Das Ergebnis eines vollkommenen Pluralismus sei am Ende apolitisches Schweigen. Von einigen Seiten wird die Karriere dieses Begriffs als Phänomen einer konsumorientierten Mittelklasse abgelehnt. Andere sehen in »queer«-Positionen den Rückzug von Schwulen und Lesben, sich weiter im Rahmen demokratischer Strukturen für einen sozialen Wandel einzusetzen. Der neue Weg sei politisch naiv und

idealistisch, da er die realen Machtverhältnisse zu ignorieren versuche.

Den stärksten Streit entfacht der »queer«-Begriff nach Jagoses Meinung dort, wo er als Sammelbegriff für nichtnormative sexuelle Praktiken auftritt. Er berge die Gefahr, sexuelle und identitätsmäßige Unterschiede zu verwischen. Am Ende könnten Schwule und Lesben feststellen, dass sie mit Leuten in einen Topf geworfen werden, deren Ziel alles andere als der Abbau von Homophobie sei. Dies führt zu der Schwierigkeit, eine Grenzziehung vorzunehmen, wer sich unter dem Sammelbegriff »queer« einer »schwul-lesbischen Zustimmung« erfreuen dürfe: Die Ausschlusskataloge, die Jagose zitiert, zeigen die Stimmenvielfalt in dieser Frage; der breiteste Konsens wird noch beim Ausschluss von Pädophilie erzielt.

Am Ende ihrer Einführung verweist die Wissenschaftlerin auf den unabgeschlossenen Charakter der »Queer Theory«, der sich notwendigerweise aus deren eigenen Annahmen ergebe. Sie stelle eine »Identitätsbaustelle« dar, deren Verwirklichung utopischen Charakter besitze. Nach Jagoses Meinung sollte »queer« keine abgeschlossene deskriptive Kategorie werden und das Begriffspaar »schwul und lesbisch« ablösen. Dann könnten beide Begriffssysteme als »strategische Identitäten« nebeneinander bestehen.

Das Herausgeber- und Übersetzerteam hat der deutschen Ausgabe in einem eigenen Kapitel einige »Anschlüsse« hinzugefügt. Diese gehen zum einen auf verschiedene Politik- und Wissenschaftsfelder ein, in denen die »Queer Theory« aufgegriffen worden ist, zum anderen auf die bundesdeutsche Rezeptionsgeschichte dieser Theorie. Der zentrale Fokus bei diesen Ausführungen ist das Ziel, die verschiedenen Formen normierter Heterosexualität zu dekonstruieren.

Beim Blick auf die Wissenschaften, die sich mit dem Begriff »queer« auseinandergesetzt haben, reicht der Bogen von den Kultur- und Literaturwissenschaften über die Rechtswissenschaft bis zu den Sozialwissenschaften. Die Theologie, die auch sonst an keiner anderen Stelle Beachtung findet, bleibt hier wiederum unerwähnt.

Im Blick auf die politische Arbeit mit dem »queer«-Begriff weisen die Verfasser auf vier Problembereiche hin, die für sie in der »Queer Theory« bisher ungelöst sind: Sie kritisieren eine individualisierende und zu wenig gesellschaftsbezogene Ausrichtung »queerer« Identitätskritik. Ferner habe die »Queer Theory« einen zu gering ausgeprägten Blick für Formen rassistischer Ausgrenzung und »die kapitalistische Formierung von schwulen und lesbischen Identitäten und Identitätspolitiken«. Schließlich werde die Geschlechterfrage zu wenig gesellschafts- und politikbezogen angegangen.

Die bundesweite Rezeptionsgeschichte des »queer«-Begriffes wird an drei Punkten festgemacht: der kritischen Auseinandersetzung mit den Positionen Butlers, der zunehmenden Beschäftigung mit sexuellen Randgruppen und der Weiterentwicklung von Demokratietheorien.

Einige Praxisbeispiele schließen das Kapitel ab. Dabei beklagen die Herausgeber, dass das radikale und antiassimilatorische Potential der »Queer Theory«

zu wenig ausgeschöpft werde. Das Etikett »queer« halte ihrer Meinung nach dem Inhalt einer schwul-lesbischen Bürgerrechtsbewegung, deren Blick nur auf den Traualtar gerichtet sei, nicht stand. Sie fordern vielmehr Gegenantworten ein auf ein neues »Regime der Normalisierung«, das gegenwärtig gerade im Umgang mit Migranten sein Gesicht zeige. Als beziehungsstiftende Klammer einer verstärkten »queer-politischen« Mobilisierung schlagen sie dann auch einen Antifaschismus vor.

An den »Anschlüssen« der deutschen Ausgabe zeigt sich deutlich die politische Ausrichtung, vor deren Hintergrund die Übersetzung in Angriff genommen wurde. Der Leser oder die Leserin muss hier nicht mit allem übereinstimmen. Aber die verwendete linksorientierte Rhetorik sollte nicht zum Anlass genommen werden, über einige der formulierten Anfragen gedankenlos hinwegzugehen. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen schwul-lesbischer Lebensweisenpolitik auf der einen sowie Migrations- und Integrationspolitik auf der anderen Seite würde ein Nachdenken auf jeden Fall lohnen.

Insgesamt bietet Jagoses Werk einen gut lesbaren Einstieg in die »Queer Theory«. Wer sich in kurzer Form über die Hintergründe des seit den 90er Jahren immer häufiger anzutreffenden Begriffes »queer« informieren will, ist mit diesem Buch gut beraten.

An manchen Stellen kann man sich allerdings des Eindrucks nicht ganz erwehren, dass sich die »Queer Theory« mit ihrer »postmodernen Offenheit« und »programmatischen Unabgeschlossenheit« schließlich selber ein Bein stellt: In vielem entzieht sie sich einer greifbaren Darstellungsweise.

Auch wenn sich Jagose und noch mehr das deutsche Herausgeberteam darum bemühen, das kritische Potential und den politischen Gehalt der »Queer Theory« herauszustreichen, verstärkt das Werk streckenweise den Eindruck, »queer« sei doch eher ein »lifestyle«-mäßiges Modewort als ein überzeugendes Konzept, das neue politische Dimensionen zu erschließen vermag. Viele der formulierten Anfragen an die bisherige Schwulen- und Lesbenpolitik sind bedenkenswert.

Allerdings wird nicht in allem klar, warum diese nicht im Rahmen bisheriger Diskurse lösbar sein sollen und worin der eigentliche Mehrwert der neuen »queeren« Theorie besteht. Am Ende bleibt die Frage, ob die Strategie einer postmodernen Entmythologisierung und die Vorliebe für dekonstruierende Vielfalt tatsächlich ein engagiertes und ernsthaftes Interesse am Anderen und seiner Lebenswelt hervorbringen. Auch selbstbestimmte Entscheidungen jenseits normativ vorgegebener Identitätszuschreibungen erfordern Maßstäbe und Kriterien.

Stellt die vorgelegte Einführung diese Anfragen mit politischer Stoßrichtung, so wiegen sie nicht minder schwer im Blick auf den ethischen Gehalt einer »Queer Theory«. Vor diesem Hintergrund wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Autorin einige philosophische Linien, die sie zu Beginn ihres Buches kurz skizziert, auch bis zum Ende durchgeführt hätte.

Zu Beginn stellt sie beispielsweise die breit geführte Auseinandersetzung

zwischen essentialistischen und konstruktivistischen Positionen in der Moralphilosophie dar. Dabei ist positiv hervorzuheben, dass Jagose beide Richtungen differenziert betrachtet und nicht in ein »Schwarz-Weiß-Denken« verfällt. Ein Essentialismus muss nicht von Vornherein antiemanzipatorisch, ein Konstruktivismus freiheitlich-progressiv sein. Eine spätere Verortung der »Queer Theory« zwischen den philosophischen Koordinaten essentialistisch und konstruktivistisch oder universalistisch und partikularistisch sucht man leider vergebens. Es wäre zu begrüßen gewesen, wenn die ethischen Implikationen, die der Begriff »queer« aufwirft, im Buch stärker Beachtung gefunden hätten. Hier besteht m. E. noch ein starker Diskussionsbedarf.

»Alles queer – oder was«!? Ob dieser Begriff als Selbstzuschreibung übernommen wird, sollte jeder und jede einzelne selbst entscheiden. Die Annahmen, die sich mit ihm verbinden, gehen über ein reines »Modewort« hinaus. Die »Queer Theory« kann berechtigte Anfragen vermitteln und neue Perspektiven erschließen, sollte aber wegen der mit ihr verbundenen Probleme und Leerstellen, auf die Jagose deutlich hinweist, nicht zum konkurrenzlosen Alleinkonzept werden, das die bisherigen Begriffe und Sichtweisen vollständig ablöst.

Axel Bernd Kunze

Kunst & Geschichte

Wolfgang Leppmann:
Winckelmann. Ein Leben für Apoll. Propyläen-Biographie, Berlin 1996, 288 Seiten, DM 19,90.

233 Jahre nach seinem Tod ist Johann Joachim Winckelmann unvergessen. Im Verzeichnis lieferbarer Bücher sind 130 Titel aufgelistet, die sich mit dem Begründer gleich zweier Wissenschaften, der Archäologie und der Kunstgeschichte, beschäftigen. Einer dieser 130 Titel ist die Biographie des ursprünglich aus Deutschland stammenden Emigranten und sich selbst als »amerikanischer Germanist« definierenden Wolfgang Leppmann, ein durchaus regaltaugliches Buch, dessen reizvolle äußere Aufmachung mit seinem moderaten Kaufpreis in einem Sympathie erweckenden Verhältnis steht. Die dadurch ausgelöste positive Leseerwartung wird noch durch den Klappentext gesteigert, handelt es sich doch bei Mr. Leppmann um einen der »besten Biographen unserer Zeit«, auch einen der geheimnisvollsten, da dem Leser das Lebensalter des Verfassers (Jahrgang 1922) ebenso verschwiegen wird wie sein Wirkungsort (University of Oregon) und seine bisherigen Publikationen (in deutscher Sprache u. a. Monographien über Gerhart Hauptmann, Rainer Maria Rilke und – man ist fast geneigt zu sagen *natürlich* – Goethe).

Auskunftsfreudiger ist der gebürtige Berliner über seine Motive zur Abfassung der Winckelmann-Biographie. Es war kein idealistischer Jugendtraum, sich dem Lebenslauf des berühmtesten aller Altertumsforscher zu nähern, sondern ein us-amerikanischer Verleger legte ihm 1969 die Idee nahe, da es bis dato noch keine englischsprachige Winckelmann-Biographie »auf dem Markt« gab (in deutscher Sprache liegen mehrere Biographien vor, darunter als »Klassiker« diejenige von Karl Justi »Winckelmann und seine Zeitgenossen«). Das Angebot muss so verlockend gewesen sein, dass Mr. Leppmann sich eiligst an die Arbeit machte. Bereits 1970 erschien die Originalausgabe, die 1971 ins Deutsche übersetzt und seither kontinuierlich neu aufgelegt wurde, allerdings, was einen stutzig machen könnte, ohne dass der Autor entscheidende Änderungen für notwendig gehalten hätte. Bringt es die »Größe« des Verfassers mit sich, dass ihn das Gefühl nicht anficht, das einen Jeden beschleicht, der etwas Selbstverfasstes nach Jahren wieder liest, ein Gefühl aus Vertrautheit und Fremdheit, aus Bewunderung und Ekel?

Aber vielleicht ist einer der »besten Biographen unserer Zeit« ja zurecht über jeden Zweifel erhaben, wenn er die »faszinierende Persönlichkeit« Winckelmanns »porträtiert und analysiert«. Der Lebenslauf des 1717 in Stendal geborenen Aufsteigers aus dem Kleinhandwerkermilieu, des Privatlehrers und Bibliothekars, des bekennenden Homosexuellen, der sich durch seinen Übertritt zum Katholizismus eine Karriere in Rom ebnete, des Schriftstellers, der bahnbrechende Bücher veröffentlichte, die seine Zeitgenossen beflügelten und bis heute nachwirken wie sein Hauptwerk »Geschichte der Kunst des Altertums« (1764), schließlich des durch Mord gewaltsam Umgekommenen: dieser Lebenslauf *böte* genügend Stoff für ein faszinierendes Porträt. Darüber hinaus *gäbe* es neue Ansätze für eine Analyse Winckelmanns, etwa, ob er nicht auch als Begründer einer neuen Religion gelten kann, der Religion der Schönheit, verkörpert in der Kunst der griechischen Antike, deren Wesen er in dem berühmten Zitat von der »edlen Einfalt und stillen Größe« zusammenfasste. Winckelmann wäre damit der Stifter eines Kultes, der die Bedeutung eines Menschen unter Vernachlässigung seiner inneren Werte allein auf die Wirkung seiner äußeren Hülle reduziert, eine Entwicklung, an der sich gerade Homosexuelle in ausuferndem Maße beteiligen. Porträt und Analyse Johann Joachim Winckelmanns – dieser reizvollen Doppelaufgabe ist »einer der besten Biographen unserer Zeit« nur ansatzweise gerecht geworden.

Nicht, dass sich ein Biograph immer strikt an die Chronologie zu halten bräuchte, aber Mr. Leppmann leitet seine Studie in hollywoodhafter Manier mit der Ermordung des 50jährigen Winckelmann in Triest 1768 ein, als ob dessen Bedeutung für die Nachwelt geringer gewesen wäre, wenn er 20 Jahre später friedlich im Bett entschlummert wäre. Und wenn schon ein reißerischer Einstieg, dann hätte dem Autor doch der Name des Mörders (»Arcangeli« – zu Deutsch Erzengel) auffallen

müssen. Die ersten 38 Jahre der Winckelmannschen Vita, die Zeit *vor* Rom, sind quellenmäßig schlecht belegt, sie mit Leben zu füllen, ist Leppmann nicht gelungen. Er verlegt sich aufs Spekulative. So zitiert er beispielsweise über eine halbe Seite die negative Typisierung eines Schulmeisters aus dem 18. Jahrhundert und zieht den Schluss, Winckelmann »hätte aus vollem Herzen zugestimmt«, wenn er diese Zeilen gekannt hätte. Hätte Friedrich der Große um Winckelmanns asketische, seine Gesundheit nicht schonende Lebensweise gewusst, dann wäre der preußische König auf seinen Landsmann »vielleicht besonders stolz gewesen«.

Den Stil des »Hätte-Wäre« verlässt Leppmann bei der Beschreibung von Winckelmanns Jahren in Rom, dem Höhepunkt seines Lebens, wo er als Günstling mehrerer Kardinäle geschickt zu taktieren verstand und wo seine zentralen Schriften entstanden. Aber auch dieser beste Abschnitt des Buches bietet kein lebendiges Porträt, von einer Analyse ganz zu schweigen. Dies liegt auch und gerade an der Sprache von Mr. Leppmann, für die der sonst übliche Anlass für Absolution entfällt, da in diesem Fall Autor und Übersetzer identisch sind. Da heißt es »Seidenzucht« statt »Seidenraupenzucht«, »Baltisches Meer« statt »Ostsee«, da »erinnert« eine Bemerkung Winckelmanns über sein Studium an den viel später entstandenen »Faust«; Preußen sei eine »Idee« gewesen »bis in die Tage von Hitler und Hollywood«, die Studenten in Jena seien »rowdyhaft« gewesen, Winckelmanns Recherchetätigkeit für das Buch seines Gönners Heinrich von Bünau sei eine geisttötende Arbeit gewesen, »wie sie sonst allenfalls jungen Hochschulassistenten auferlegt wird«. Diese bemühten, unzeitgemäßen Modernismen gehen einher mit einer unnötigen Überfrachtung des Textes mit wenig gebräuchlichen Fremdworten.

Lächerlich bis peinlich sind die Passagen, in denen sich Mr. Leppmann zur Homosexualität äußert. Schon im Vorwort verkündet er, dass *wir* nicht »an denselben Widersprüchen krankten, die ihm das Leben schwer machten. Wir sind nicht unbedingt Proletarier oder Erzieher oder Homosexuelle«. Worin bitte besteht hier der Widerspruch? Winckelmanns »wie auch immer geartete Veranlagung« (56) sei durch »die seltsame Mischung von Kameradschaft und Homosexualität charakterisiert« (148). Sein »prekäres Trieblеben« habe ihn »immer den Qualen und Gefährdungen des Einzelgängers und vor allem des homoerotisch veranlagten Menschen ausgesetzt« (192). Dabei ist es schlicht falsch, Winckelmann als Einzelgänger zu titulieren, er hielt Kontakt zu früheren Freunden, er hatte Freunde in Rom, es gab auch, zumindest zeitweise, erfüllte Liebesbeziehungen in seinem Leben. Mr. Leppmann entdeckt bei Winckelmann Parallelen zu Friedrich dem Großen: »eine mit Homosexualität gepaarte Männlichkeit« (260). Einem Briefpartner habe der Gelehrte, der »so lange die schwere Last der Armut, Einsamkeit und sexuellen Andersartigkeit getragen« habe, »mit der spöttischen Artigkeit des Homosexuellen erwidert« (265).

Was von der Lektüre dieses Buches im Gedächtnis bleiben sollte, sind nicht die grotesken Sprachverrenkungen des Mr. Leppmann, sondern einige der gekonnten, auch witzigen Formulierungen des Porträtierten, die übrigens in methodisch äußerst fragwürdiger Weise in zwei Arten Deutsch zitiert werden, mal in dem des 18., mal in dem des 20. Jahrhunderts. So zögerte Winckelmann lange vor dem Konfessionswechsel zum Katholizismus. »Bisher habe ich aber den Pelz noch nicht gewendet!« (88), formulierte er den Stand der Dinge gegenüber einem Briefpartner. Als er diesen Schritt vollzogen hatte, fühlte er sich auch körperlich wieder besser: »Ich esse mit gutem Appetit im Speise-Hause, ich scheiße gut, ich schlafe gut.« (91) Dem Kritiker einer seiner Schriften drohte Winckelmann eine »Kopfwäsche ohne Seife« an.

Was bleibt von Winckelmann? Er selbst hat sehr bescheiden dazu geäußert: »Ich glaube, ich bin nach Rom gekommen, denjenigen, die Rom nach mir sehen werden, die Augen ein wenig zu öffnen.« (143) Da Mr. Leppmann zu keiner prägnanten Formulierung in der Lage war, soll das Fazit C. W. Ceram vorbehalten bleiben, der das Instrument der Sprache zu bedienen wusste und in seinem berühmten Roman der Archäologie »Götter, Gräber und Gelehrte« zu dem Schluss kommt: »Winckelmanns Verdienst bleibt, Ordnung geschaffen zu haben, wo nur Chaos war, Wissen gebracht zu haben, wo nur Vermutung und Sage herrschte, und [...] der Forschung die Werkzeuge zurechtgelegt zu haben, die dann eines Tages den Archäologen dazu dienen konnten, noch andere, noch ältere Kulturen dem Dunkel der Zeit zu entreißen«. Mr. Leppmanns Buch war ein Schnellschuss. Es wurde im wahrsten Sinn des Wortes auf den Markt geworfen. Es ist auf alterungsbeständigem, chlorfrei gebleichten Papier gedruckt. Dieses Buch wird uns alle überleben. Dies kann kein Trost sein.

Bernd Braun

Wissenschaft kompakt und praxisnah

Kurt Wiesendanger:
Schwule und Lesben in Psychotherapie, Seelsorge und Beratung. Ein Wegweiser.
Mit einem Vorwort von Udo Rauchfleisch,
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 142 Seiten, DM 39,80.

Dieser neue »Wegweiser« aus dem Göttinger Verlag Vandenhoeck & Ruprecht ist die praxisorientierte Kurzfassung einer umfangreichen Dissertation des Autors zu demselben Thema. Das Anliegen des Schweizer Psychotherapeuten, Supervisors und betriebspsychologischen Beraters ist es, all jenen ein Grundwissen bereitzustellen, die in Therapie, Beratung oder Seelsorge mit dem Thema Homosexualität konfrontiert werden.

Wiesendangers Buch gliedert sich in vier Teile. Über das gesamte Werk sind Zitate aus den Interviews eingestreut, die der Autor im Verlauf seiner Studie geführt hat und die dem Buch nicht unwesentlich zu einer sehr anschaulichen Darstellungsweise verhelfen.

Zunächst fragt der Autor einleitend: *»Wer sind überhaupt Schwule und Lesben?«* Durchaus sympathisch ist dabei sein Zugang, zwei »farbige Definitionsversuche« feuilletonistischer Art mit dem »nüchternen Definitionsversuch« des wissenschaftlichen Zugangs zu verbinden.

Im weiteren Verlauf folgt das Werk dann dem bekannten Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln, auch wenn diese Begrifflichkeit im Buch selbst nicht verwendet wird.

»Wo liegt das Problem?« Unter den Stichworten »Heterosexismus und Homophobie« werden verschiedene Situationen und Bedingungen ausgemacht, die Psychotherapie, Seelsorge und Beratung im Umgang mit Schwulen und Lesben spezifisch herausfordern. Behandelt werden die verschiedenen Gesichter antihomosexueller Gewalt, die vorgefundenen – teilweise mit politischen und religiösen Einstellungen korrespondierenden – Werthaltungen gegenüber Schwulen und Lesben, die scheinbar unausrottbaren Stereotypen, Vorurteile und Fehlannahmen ihnen gegenüber sowie die auf der anderen Seite vorhandene Angst, der eigene »heterosexuelle« Lebensstil werde in Frage gestellt.

Dieser Teil ist der schwächste des gesamten Buches. Vieles an der Darstellung ist aus früheren Werken bekannt und wirkt an einigen Stellen plakativ; vor allem die Aufzählung der hinlänglich bekannten stereotypen Klischees ist wenig innovativ und erweckt den Eindruck einer Pflichtübung, die der Vollständigkeit des Buches geschuldet ist. An dieser Stelle wäre es wünschenswert gewesen, wenn der Autor etwas genauer hingeschaut hätte und der Frage nachgegangen wäre, ob sich im vergangenen Jahrzehnt nicht doch bereits etwas in der öffentlichen Wahrnehmung gleichgeschlechtlicher Lebensweisen verändert hat.

Die Ausführungen zur sogenannten »Homo-Ehe« bleiben hinter dem gegen-

wärtigen Informationsstand zurück und scheinen für die Kurzfassung der Dissertation nicht mehr hinreichend überarbeitet worden zu sein.

Aufschlussreicher ist dagegen der folgende Durchgang durch die einzelnen psychiatrischen und psychotherapeutischen Schulen und Richtungen sowie deren oft problematischen Umgang mit Homosexualität. Die prozessorientierte Psychologie hebt sich bei dieser Problemanzeige positiv von den anderen Modellen ab.

»Der lange Weg aus dem Problem.« Im Mittelteil seines Buches beschreibt Wiesendanger sehr anschaulich und treffend die verschiedenen Stationen schwul-lesbischer Identitätsbildung: vom Prä-Coming-out über das »eigentliche« Coming-out bis zum integrierten Coming-out. An dieser Stelle hat auch eine kritische Auseinandersetzung mit den Sozialisationsräumen »Szene« und Kirche ihren Ort.

»Was ist zu tun?« Abschließend zeigt der Autor konkrete Perspektiven für das praktische Handeln als Psychologe, Psychotherapeut, Seelsorger oder Berater auf. Wiesendanger geht dabei von der Grundhaltung einer »bedingungslosen Akzeptanz von gleichgeschlechtlich empfindenden Menschen« aus. Nicht zu kurz kommt bei seiner Darstellung die Frage, wie der professionelle Helfer bei seiner Arbeit mit seiner eigenen sexuellen Orientierung, der Selbsterfahrung mit eigenen homoerotischen oder homophoben Anteilen und dem Problem der Übertragung und Gegenübertragung umgehen soll.

Die Überlegungen münden – entsprechend dem Entwicklungsmodell aus dem Mittelteil – in Hinweise für ein phasenspezifisches therapeutisches, seelsorgliches und beraterisches Vorgehen. Wiesendanger kommt zu dem Schluss, dass es in der Arbeit mit Schwulen und Lesben keiner »pink therapy« bedarf, also völlig neuer professioneller Ansätze. Aber es bedürfe seiner Meinung nach einer »gay-affirmative therapy«: Neben einer akzeptierenden Grundhaltung setze dies beim professionellen Helfer ein Grundwissen über das Spezifische schwul-lesbischer Lebensformen und Existenzweisen voraus.

Der Schwerpunkt des Buches liegt eindeutig auf den beiden Arbeitsfeldern Psychotherapie und Beratung. Die im Titel vorgegebene Gleichordnung des Handlungsfeldes Seelsorge mit diesen beiden Bereichen lässt sich im Buch nicht wiederfinden und scheint mir bei dem realisierten Umfang auch ein zu hoch gestecktes Ziel. Dies schließt aber nicht aus, dass das Buch nicht auch für Seelsorger wertvolle Impulse enthält.

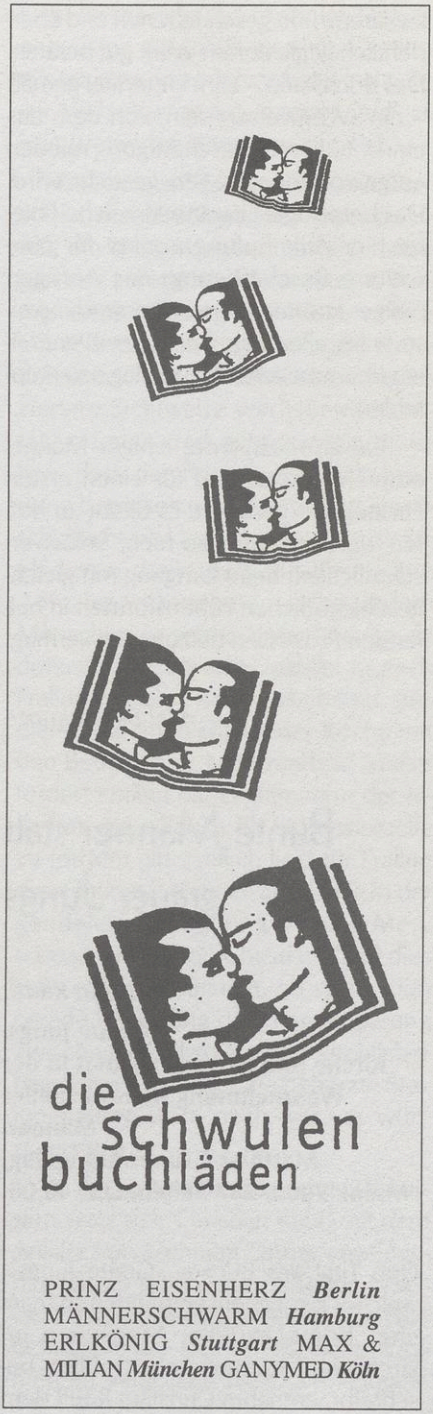
Wiesendanger macht an verschiedenen Stellen auf den problematischen Zusammenhang aufmerksam, der sich zwischen religiösen Sozialisationserfahrungen und dem Erleben kirchlicher Diskriminierung auf der einen sowie dem zunehmenden Bewusstsein des eigenen homosexuellen Empfindens auf der anderen Seite auftut. Besonders negativ wird von ihm die Situation in der römisch-katholischen Kirche und in evangelikalen Freikirchen beurteilt; auch der Vorwurf »entlarvender Doppelmoral« in Richtung der Kirchenleitungen bleibt nicht ausgespart. Leider bleiben die Ausführungen zum Thema Bibel, Kirche und Homosexualität im vierten Teil des Buches sehr holzschnittartig.

Einen möglichen Einwand gegen das vorliegende Buch nimmt das Vorwort von Udo Rauchfleisch bereits vorweg: Produziert ein derartiges Werk trotz der entgegengesetzten Intention nicht doch erneut Ausgrenzung und Stigmatisierung? – Auch wenn an einigen Stellen eine weniger problemorientierte Darstellung gleichgeschlechtlicher Lebensweisen wünschenswert gewesen wäre, bestätigt Wiesendangers Untersuchung diese Befürchtung nicht.

Grundvoraussetzung für Akzeptanz und Empathie in therapeutischen, begleitenden und beratenden Prozessen ist Aufklärung über die Lebenswelt des oder der anderen. Es ist unzweifelhaft notwendig, hier aktuell eine immer noch weit verbreitete Unwissenheit über schwul-lesbische Lebensformen abzubauen. Dieses Anliegen wird aber ebenso auf Dauer seine Berechtigung behalten, auch wenn zu hoffen bleibt, dass einige Kapitel dann noch selbstbewusster formuliert werden können.

Ein besonderes Lob verdient die Entscheidung, die umfangreiche Dissertation durch eine Kurzfassung für einen breiteren Kreis an Fachleuten aus dem Feld der Berufspraxis, aber auch für andere Interessierte zugänglich zu machen: im besten Sinne des Wortes Wissenschaft kompakt und praxisnah. Dies wäre auch bei zahlreichen anderen Promotionen wünschenswert, die auf Grund ihres Umfangs oder ihrer Darstellungsweise oft einer breiten Kenntnisnahme und Rezeption entbehren müssen.

Wer zu dem betreffenden Thema einen leicht lesbaren Einstieg sucht oder sich einen schnellen Überblick verschaffen will, ist mit Wiesendangers leicht



lesbarem, flott geschriebenen und übersichtlich gegliederten Werk gut beraten. Das Buch kann – dem Untertitel gemäß – ein »Wegweiser« sein, von dem aus eine intensivere Beschäftigung mit den aufgeworfenen Fragen gesucht wird. Das beigefügte Literaturverzeichnis bietet hier Anknüpfungspunkte für eine weitere Beschäftigung; das Anfügen einiger kommentierter Literaturhinweise wäre allerdings bei einer eventuellen überarbeiteten Neuauflage zu empfehlen.

Gesamtfazit: trotz einiger Mängel empfehlenswert und für einen ersten Einstieg gut geeignet. Es bleibt zu hoffen, dass das Buch zu mehr Selbstverständlichkeit beim Umgang mit gleichgeschlechtlichen Lebensformen in helfenden Prozessen beizutragen vermag.

Axel Bernd Kunze

Bunte Männer statt grauer Jungs

Christian Käufl:
Graue Jungs.
Kirche und Homosexualität in der Wahrnehmung homosexueller Männer.
Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 2000, 287 Seiten, DM 48,00.

Den Titel des Buches »Graue Jungs«, welches das Lebensempfinden so mancher homosexueller Menschen im kirchlichen Kontext sehr trefflich beschreibt, entnahm Christian Käufl dem Interview mit Theo. Theo beschreibt mit dem Grausein seine dunklen, gedrückten und blassen Empfindungen, ausgelöst durch die Erfahrungen mit seiner Kirche. »Ich komme mir ... gegenüber der Kirche immer wieder vor als, als ein blutleeres Wesen.« (220) Sein Ziel ist es, die »Buntheit« seines Lebens zu erspüren und zu erleben. Gibt es ein schöneres Bild für das Leben, das uns so wichtig ist, das uns mit Sehnsucht erfüllt, es mit all seinen bunten Facetten erfahren und erleben zu können? Dies scheint Theo erst dadurch zu gelingen, indem er die kirchliche Umgebung verlässt, die ihm nur Grauheit erlaubt und die Farben verzerrt.

Das in vier Abschnitte gegliederte Buch befasst sich im ersten Teil mit der gesellschaftlichen Dimension von Homosexualität, der Wahrnehmung Homosexueller durch die Kirchenleitung, den kirchenrechtlichen Regelungen, der Moral- und der Pastoraltheologie und nicht zuletzt mit den anthropologischen Erkenntnissen. Im zweiten Teil stellt der Autor das Forschungsdesign vor, erklärt die gewählte Methode und Auswertungskriterien. Ich möchte darauf verzichten, näher auf diesen wissenschaftlichen Bereich einzugehen, da der Reichtum seines Buches zweifelsohne in den Interviews liegt, welche im dritten Teil dargestellt, gedeutet und analysiert werden. Schließlich folgen im vierten Teil Zusammenfassung und Schlusswort des Autors.

Katholische Lehre und homosexuelle Identitätssuche

Christian Käufl unternimmt im ersten Teil seines Buches eine kurze, prägnante und dennoch auch – oder gerade –

für die mit dem Thema nichtvertrauten Leser, einen informativen und nachvollziehbaren Gang durch die Geschichte homosexuellen Erlebens und Erduldens in Gesellschaft und Kirche. Er verdeutlicht die Entwicklung der Sichtweise der offiziellen Kirche gegenüber homosexuellen Menschen; schwarz auf weiß nachlesbar in den in chronologisch angeordneten Auszügen der Verlautbarungen der katholischen Kirche. Diese werden im Ernstfall immer als Orientierungsmaßstab herangezogen, ansonsten zwar zur Kenntnis genommen, aber von den wenigsten gelesen bzw. ernstgenommen. Dennoch wird später deutlich, wie subversiv solche »nichtgelesenen« Schreiben eine Atmosphäre in der Kirche erzeugen, die geprägt ist von Angst, Nicht-Angenommensein und Nicht-Ernstgenommen-Werden homosexuell empfindender Menschen.

Von den meisten Homosexuellen, die im kirchlichen Kontext aufgewachsen sind, wird dies in ihrer Biographie gespürt, erahnt und erlitten. Die Haltung der Kirche beschreibt Christian Käufl im Grunde als eine monologische nichtgreifbare Stimme aus dem Off, und in keinster Weise, wie es wünschenswert wäre, als eine dialogische Haltung gegenüber den Homosexuellen. Diese Haltung ist grundlegend ablehnend und wenig hilfreich, Sexualität als integrativen Bestandteil menschlicher Identität zu sehen. Keine neuen Erkenntnisse also, es sollte wohl auch nur eine Bestandsaufnahme sein und niemand würde hier etwas anderes erwarten.

Da zwischen diesen Verlautbarungen und der individuellen Haltung kirchlicher Vertreter eine Lücke klafft, kann diese Lücke von multiplen Lebensentwürfen ausgefüllt werden. Der innerkirchliche Spielraum scheint trotz dieser Verlautbarungen immens groß zu sein (unter der Hand versteht sich).

Ein anderes Bild zeigt Christian Käufl in den moraltheologischen Ansatzpunkten, die er vorwiegend auf die Aussagen des emeritierten Würzburger Moralprofessor Fraling und des emeritierten Münchner Moraltheologen Gründel zurückführt, die beide eine differenziertere Sichtweise von Homosexualität vertreten und zumindest zugestehen, dass der Prozess der Selbstwerdung homosexueller Menschen gesellschaftlich wie kirchlich schwierig ist. Sie plädieren dafür, dass die Kirche ihre Aufgabe wahrnehmen sollte, jedem Menschen in seiner Selbstfindung zu unterstützen. Sowohl Gründel als auch Fraling, so fasst Käufl zusammen, plädieren für einen Dialog der Kirche mit den Betroffenen. Mit Wunibald Müller fordert Fraling die Legitimation der Intimität, die es auch für Homosexuelle zu fördern gilt. Freilich liegt für Fraling diese Intimität nicht zwangsläufig in der genitalen Begegnung zweier Menschen. Auch wenn Christian Käufl dies sehr objektiv darstellt, so spürt man gerade bei Fraling die Gratwanderung zwischen Wohlwollen und kirchlicher restriktiver Haltung. Eine beherzte Stellungnahme wäre nach wie vor wünschenswert.

In der pastoraltheologischen Diskussion setzt sich Christian Käufl mit dem Ansatz von Henning Luther auseinander. Dieser sieht den Menschen in seiner Identitätsfindung in einem Prozess befindlich, der sich in einzelnen Fragmenten zeigt. Die pastorale Aufgabe

besteht nun gerade darin, in diesem Prozess, an den Grenzen zwischen diesen Lebens-Bruchstücken, dem einzelnen zu begegnen und ihn nicht nur als Vertreter einer Gruppe oder als Fallbeispiel zu betrachten. Ein pastoraltheologischer Ansatz, dem eine differenziertere Betrachtungsweise zugrunde liegt, mit dem Bemühen der Lebenswirklichkeit homosexueller Menschen zu entsprechen, ihn in seinem Kontext wahrzunehmen und ihn in der Ganzheitlichkeit seiner Person zu sehen.

In einem weiteren Punkt beleuchtet Christian Käufl, wie anthropologische Wissenschaften homosexuelle Menschen sehen. Der Mensch findet sich wieder zwischen Identität und Lebensgeschichte. Anschaulich zeichnet Käufl, wie die Stigmatisierung homosexueller Lebensweisen den Prozess der Identitätsfindung erschweren und analysiert Lösungsmöglichkeiten. Er wirft in Ansätzen die Frage nach der Entstehung von Homosexualität auf und nennt Deutungsversuche aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, die letztendlich nicht befriedigen können, weil sie zu sehr heterosexuell gedacht sind und Heterosexualität als Norm ansehen.

Herauszustellen ist das Ergebnis, dass sich homosexuelles Verhalten nicht wesentlich von dem heterosexueller Menschen unterscheidet. Beide zeigen monogame, promiske, pädophile, sadomasochistische und enthaltsame Lebensweisen. Homosexuellen jedoch, so Christian Käufls These, fehlt es aufgrund ihrer heterosexuellen Erziehung an entsprechenden Vor- bzw. Leitbildern, die ihnen bei dem Prozess der Identitätsfindung helfen könnten, die ja geprägt ist von dem Wachsen der Ich-Stärke. Diese Ich-Stärke wiederum ist jedoch am ehesten in einer nicht nur tolerierenden sozialen Umgebung zu finden, sondern sie ist abhängig von einer Umgebung, die Homosexualität als eine gute und bereichernde Lebensform ansieht. Doch diese Vorgaben fehlen sowohl gesellschaftlich als auch kirchlich.

Sicherlich ist und bleibt dieser Doktorarbeit aufgrund wissenschaftlicher Ansprüche ein gewisser Rahmen vorgegeben, welcher ganz bestimmte festgelegte Gerüstpfeiler darstellt und der als Pflichtprogramm abgearbeitet werden muss. Doch das sollte nicht abhalten, sich diesem Buch zu widmen. Die Bedeutung des Buches liegt im Inhaltlichen und in der Ehrlichkeit, mit der es geschrieben ist. Käufl geht den Weg der empirischen Sozialforschung in Form von narrativen Interviews, die sich für dieses Thema und das Anliegen des Autors als am sinnvollsten bewähren. Das Herzstück des Buches liegt zweifelsohne im dritten Teil des Buches, das mich in seinen Bann gezogen hat. Nicht zuletzt, weil es dem Lesen ermöglicht, sich mit auf den Weg in die Seele der Interviewten zu machen und gleichsam sich selbst zu begegnen.

Homosexuelle in ihrer Befindlichkeit entdecken

Wenn Christian Käufl aus den wissenschaftlichen Ergebnissen die These entwirft, dass es im wesentlichen darum geht, den homosexuellen Menschen in seiner Befindlichkeit zu sehen und ihn in seiner Lebenswirklichkeit zu befragen, ist dies nur konsequent und letztlich auch der eigentliche Grund der

Arbeit, sie zu Wort kommen zu lassen. Dies geschieht durch geleitete narrative Interviews. Dadurch wird dem Leser ein Einblick in ihre Biographie, die Empfindungen und die Verletzungen ermöglicht, die ihnen durch Gesellschaft und Kirche zugefügt wurden. Das Besondere bei dieser Methodenwahl ist es eben, dass eine großangelegte Studie mit einem Querschnittergebnis sich erübrigt, da schon wenige Interviews für die Problemstellung authentische Erkenntnisse liefern. Christian Käufl geht in diesen Interviews der Frage nach, wo genau und wodurch Homosexuelle in ihrer Identitätsfindung gehindert wurden und welche Konsequenzen sie speziell innerhalb ihrer kirchlichen Sozialisierung getroffen haben.

In drei ausgewählten Interviews zeigt Christian Käufl die objektiven sowie die subversiv wirkenden Verletzungen auf, die Menschen während ihres Bewusstwerdens homosexueller Identität innerhalb der Kirche erfahren haben und wie stark diese nachwirken. Gerade darin liegt das Besondere dieses Buches, denn der Autor versteht es in äußerst sensibler und dennoch konsequenter Weise, den Interviewten dazu zu bewegen, den Leser in die tiefsten Schichten seiner (verletzten) Seele blicken zu lassen, ohne jedoch entblößt dazustehen. Vielmehr geschieht etwas anderes, dass nämlich der Leser, indem er sich mit den Lebensgeschichten der Befragten auseinandersetzt, so manche parallele Erfahrungen wiederentdeckt, die er bei sich schon vergessen wähnte. Und genau das ist das Verdienst des Autors: Deutungsmöglichkeiten aufzuzeigen, die aus dem Berichteten nicht unmittelbar erkennbar sind. Er versteht es, den Interviewten ganz nah an den Leser heranzuführen und ihm ermöglicht, dessen Situation nachzuvollziehen.

Ähnlich und doch verschieden

Wenn auch in den drei Interviews scheinbar drei unterschiedliche kirchlich-homosexuelle Biographien vorgestellt werden, so ähneln sich diese in bestimmten Verhaltensweisen signifikant. Zum einen in der bedingt erlebten Heimat in der Kirche, dem Erleben von Verletzungen, dem Auszug aus dem kirchlichen Umfeld und einer spirituellen Sehnsucht nach Angenommensein und Heimat, wo auch immer diese zu finden ist.

Da ist zuerst Olaf, aufgewachsen in einer aktiven Pfarrgemeinde, der in Anbindung an eine Schwulengruppe sein Coming Out erlebt. Vor allem im Theologiestudium findet er eine Form, mit der verletzenden Haltung kirchlicher Lehrmeinungen konstruktiv umzugehen. Er gibt sich nicht zufrieden mit einer passiven Haltung, sondern wählt eine inhaltliche Auseinandersetzung auf wissenschaftlicher Ebene. Seinen Halt findet er in der Gemeinschaft einer Schwulengruppe und wählt eine Arbeitsgruppe schwuler Theologen als eine Plattform seiner Theologie.

Oder da ist Olaf, ein von Haus aus ängstlicher Typ, der durch sein Coming Out in eine schwere Krise stürzt und der sehr lange braucht, seine Homosexualität anzunehmen. Er findet eher im (therapeutischen) Einzelgespräch Unterstützung und Sicherheit.

Und schließlich Theo, von dem am Anfang schon die Rede war, der schein-

bar erst im Nachhinein, die ihm zugefügten Verletzungen wahrnimmt und sich entscheidet, aus dieser blutleeren und grauen Umgebung innerhalb des kirchlichen Kontextes auszubrechen auf dem Weg zur lebendigen und wertvollen Erfahrung seiner Homosexualität. Und der im Kreis anderer schwuler Theologen Unterstützung und Heimat findet.

Verschiedene Biographien und doch ähnlich in der Erfahrung der Kirche vor Ort, als einen Raum, der Geborgenheit und der Heimat ermöglicht, solange das homosexuelle Empfinden nicht geäußert wird. Erst nach und nach entsteht ein sensibles Bewusstsein für die Ausgrenzung und die atmosphärische Diskriminierung, die unausgesprochen im Raum hängt, wie die schwüle Luft vor einem Gewitter.

Die Haltung gegenüber ablehnenden kirchlichen Verlautbarungen zu Homosexualität, die entweder kaum gelesen oder als inakzeptabel zurückgewiesen werden, ähneln sich ebenfalls. Bilden sie doch die Grundlage für eine Atmosphäre der Ausgrenzung.

Dies zeigt Christian Käufl durch die Interviews auf: Es müssen oftmals nicht die konträren Ansätze sein, die verletzend wirken, sondern die Ohnmacht, kein faires Gegenüber zu haben, mit dem der Homosexuelle in einen fruchtbaren Dialog treten kann. Dass dies nicht möglich ist, ist das eigentlich Zermürbende und Ungerechte und Unehrliche in der Kirche. Alle drei Befragten wählen erst einmal den Auszug aus dem Machtbereich der Kirche und schaffen sich Schutzräume. Olaf in der schwulen Gruppe, einer kirchenfreien Gruppe. Lukas wählt den inneren Auszug, ohne den äußeren kirchlichen Rahmen z.B. der Gottesdienste, ganz zu verlassen. Theo verlässt erst das Priesterseminar und später den ganzen kirchlichen Rahmen. Sie grenzen sich von der Kirche ab, um sich von nebulösen Autoritäten der Kirche in ihrer Seele nicht weiter verletzen zu lassen. Zwar wird immer wieder klar, dass Abspaltung krank und unfrei machen kann, aber Käufl zeigt auf, dass der Auszug erst einmal als notwendiger Teil des Identitätsfindungsprozesses zu bewerten ist. Denn wo keine Dialogbereitschaft und keine faire Auseinandersetzungsmöglichkeit von Seiten der Kirche besteht, ist es nötig, sich als Eigenschutz herauszunehmen.

Die Frage bleibt für den einzelnen, wie er mit den erlittenen Verletzungen umgeht. Wie können Schmerzen gelindert werden? Deutlich kommt der Wunsch nach Verbundenheit und Solidarität mutiger Mitchristen mit Homosexuellen zum Ausdruck. Dies kann helfen, Verletzungen aufzuarbeiten. Nicht zuletzt der Wunsch nach einer anerkennenden Verlautbarung von Seiten der Kirche, die menschliche Begegnung ermöglicht und die den Wert der Homosexualität anerkennt. Solange dies nicht möglich ist, bleibt immer eine unglückliche Gewissheit, einen Teil seiner Persönlichkeit nicht leben zu können. In den Wünschen der Befragten wird sichtbar, dass das Dilemma mit der Kirche solange nicht gelöst werden kann, solange von Seiten der Kirche nicht der Schritt der Versöhnung gegangen wird, sei es durch eine ernstzunehmende Entschuldigung oder/und eine wohlwollende Stellungnahme, aus der hervorgeht, dass Homosexualität wert-

voll und sinnstiftend ist und dass Homosexuelle in der Kirche willkommen sind. Es bleibt zu fragen, inwieweit jedoch der Entfremdungsprozess zwischen Homosexuellen und Kirche nicht schon zu weit fortgeschritten ist. Der Weg der Versöhnung kann ernsthaft nur von beiden Seiten begangen werden und ist kein einmaliger Akt.

So engagiert und beeindruckend Christian Käufl in seinem Buch die Analyse der Prozesse der Interviewpartner gelingt, so wenig arbeitet er Möglichkeiten integrierter Wege, Homosexualität, Religion und Spiritualität zu verbinden, heraus. Denn sowohl Sexualität, Spiritualität als auch Religion sind integrative Bestandteile in der Identitätsfindung. Das wird deutlich, wenn Olaf davon spricht, seinen Glauben zu behalten, der ihm wichtig ist (106), oder Lukas davon erzählt, dass ihm seine Gottesbeziehung viel bedeutet und sein Gott ihn nie im Stich gelassen hat, oder Theo erzählt, dass er der lange brauchte, um Sexualität und Gott zusammenzubringen, und er es sich jetzt gar nicht mehr anders denken kann, als beides wertvoll und schön zu sehen (221). Ansatzweise berichten die Interviewten davon, dass Kirche ihnen Heimat gewesen ist. Es wäre einseitig, die neben den entstandenen Verletzungen ebenso vorhandenen sinnstiftenden Glaubenserfahrungen innerhalb der Kirche auszublenden. Sicherlich darf dies nicht um den Preis der überzogene Harmonisierung geschehen. Nachdenkenswert ist es m. E. allemal, worin die Sehnsucht vieler schwuler Theologen mit dieser Gemeinschaft Kirche liegt. Die Sehnsucht, die uns bewegt, schwule Theologie zu betreiben. Die Motivation aus der heraus auch dieses Buch geschrieben wurde. Diese Sehnsucht zu verleugnen bedeutete auch, einen vielleicht ebenso wichtigen Teil seiner Identität nicht wahrzunehmen. Diese zweite Dimension ebenso zu beachtender religiöser Perspektiven näher zu beleuchten, unterlässt Käufl. Sein Verdienst ist die Analyse eines prägenden Lebensprozesses und eine Bestandsaufnahme bis zum Zeitpunkt der Interviews. Doch der Identitätsprozess geht weiter und fordert uns heraus.

Insgesamt möchte ich dem Buch von Christian Käufl viele Leser wünschen, viele homosexuelle Leser, damit sie in diesem Buch ein wenig von der Verbundenheit ähnlicher Schicksale erfahren, und viele heterosexuelle kirchliche Leser, damit sie besser verstehen, wie subtil und unterschwellig die Verletzungen angelegt sind, die homosexuellen Menschen von der Kirche zugefügt werden.

Jonathan Sutter

Fragebogen mit Cappuccino

Was ist daraus geworden?

***Hans-Peter Buba/Lazlo A. Vaskovics* (Herausgeber):**
Benachteiligung gleichgeschlechtlich orientierter Personen und Paare. Studie im Auftrag des Bundesministeriums der Justiz (Rechtstatsachenforschung), unter Mitarbeit von D. Becker und H. Weiß, Juristische Beratung G. Fischer und P. Trenk-Hinterberger, Köln: Bundesanzeiger-Verlag (Amsterdamer Straße 129, 50735 Köln) 2001, 364 Seiten, DM 128,00.

Die meisten Leser und Leserinnen werden sich wahrscheinlich noch an das kleine Tütchen Fertigcappuccino erinnern, das als Dankeschön bekam, wer sich an der Studie des Bundesjustizministeriums beteiligte, mit der das Lebenspartnerschaftsgesetz vorbereitet wurde. Der Entstehungshintergrund der betreffenden Studie liegt aber noch davor: Gleichstellungspolitische Maßnahmen der Europäischen Union ließen Mitte der neunziger Jahre im Rechtsausschuss des Deutschen Bundestages den Wunsch wachsen, die Diskussion um einen Abbau von Benachteiligungen für Schwule und Lesben durch eine verlässliche Rechtstatsachenforschung auf eine sachlich solide Basis zu stellen. Durch die rot-grüne Gesetzesinitiative zur Eingetragenen Lebenspartnerschaft wuchs dann allerdings die Bedeutung und Beachtung der 1997 begonnenen Studie, deren Umfang schließlich auch erheblich ausgeweitet wurde.

Anfang des Jahres ist das Gesetz nun im Parlament verabschiedet worden und am 1. August in Kraft getreten – nicht ohne dass über das Gesetzesvorhaben politisch und gesellschaftlich heftig gestritten wurde: Ein Antrag auf einstweilige Anordnung wurde vom Bundesverfassungsgericht vorerst abgelehnt, über die Verfassungsklage der drei Freistaaten Bayern, Sachsen und Thüringen muss aber noch entschieden werden.

Inzwischen liegt die breit angelegte Studie, die von der Sozialwissenschaftlichen Forschungsstelle (SOFOS) der Universität Bamberg durchgeführt wurde, unter dem gleichen Titel in gedruckter Form vor: »Benachteiligung gleichgeschlechtlich orientierter Personen und Paare«. Über den engen Rahmen hinaus, den der Titel vorgibt, liegen damit umfangreiche empirische Daten über die Lebenssituation von Schwulen und Lesben hierzulande vor. Wie die Autoren betonen, sind allerdings die Aussagen zur Situation von Schwulen und Lesben mit Kindern vorsichtig zu beurteilen, da an dieser Stelle nur eine kleine Zahl Betroffener erreicht werden konnte.

Ausdrücklich betonen die Herausgeber die hohe Motivation und große Sorgfalt, mit welcher der umfangreiche Fragebogen von immerhin 56 Seiten durch die Befragten beantwortet wurde. Leider konnte von den rund 2.900 Antworten nur ein Teilsample von 580 Befragten ausgewertet werden. Es bleibt den Herausgebern zu wünschen, dass ihre Bemühungen um eine Zusatzfinanzierung zur Auswertung des ge-

samten Materials erfolgreich sein werden. Zur Bewertung der Repräsentativität ihrer Studie stellen die Herausgeber einschränkend selbst fest, dass Forschungen in diesem Feld immer vor der Schwierigkeit stehen, die tatsächliche Größe der Grundgesamtheit nicht zu kennen. Man habe lediglich versuchen können, durch die Vielfalt an Zugangswegen systematische Verzerrungen und Selektionseffekte möglichst gering zu halten.

Die konsequent aus sozialwissenschaftlicher Perspektive verfasste Studie kombiniert verschiedene Erhebungsinstrumente miteinander: Neben der breit gestreuten Fragebogenerhebung wurden mündliche Zusatzbefragungen, eine Expertenbefragung sowie eine Zusatzanalyse zur Elternschaft von Schwulen und Lesben vorgenommen. Zum Vergleich wurde institutseigenes Datenmaterial über heterosexuelle nichteheliche Lebensgemeinschaften und junge Ehepaare herangezogen. Wörtliche Zitate aus den Experteninterviews finden sich in den jeweiligen Kapiteln eingestreut.

Die Vorstudie über den bisherigen Forschungsstand ist in den Anhang der Studie aufgenommen worden. Ferner sind dort die verschiedenen Erhebungsinstrumente, Tabellen zum Forschungsdesign und den ausgewerteten Vorläuferstudien sowie eine Systematik über die unterschiedlichen Formen von Benachteiligungen zu finden, wie sie bei der Datenerhebung und -auswertung zu Grunde gelegt wurde.

In verschiedenen Kapiteln behandelt die Studie Ergebnisse zur sexuellen Identität und Lebenslage gleichgeschlechtlich orientierter Personen, zu verschiedenen Aspekten gleichgeschlechtlicher Partnerschaft, zu Auffassungen über geltendes oder gewünschtes Recht sowie schwul-lesbischen Erfahrungen mit Benachteiligung oder Akzeptanz und Toleranz. Abschließend folgen – mit den oben angesprochenen Einschränkungen – Aussagen zur Elternschaft von Schwulen und Lesben sowie zu möglichen Maßnahmen, die eine Gleichstellung von Schwulen und Lesben fördern könnten. In den Blick genommen werden verschiedene Lebensbereiche von der Familie über den Freundeskreis, das Wohnumfeld und die Arbeitswelt bis zum Umgang mit Behörden und dem Feld anonymer Öffentlichkeit.

Neu und spannend sind vor allem die zahlreichen Aussagen zu den Lebens- und Partnerschaftsformen von Schwulen und Lesben sowie deren Beziehungsvorstellungen. Dabei wird deutlich, dass zwischen verschieden- und gleichgeschlechtlichen Partnerschaften weniger Unterschiede bestehen als vielfach behauptet wird. Oder anders formuliert: Die Unterschiede liegen ganz woanders. So betont die Studie: »Es ist weniger die gleichgeschlechtliche bzw. verschiedengeschlechtliche Orientierung, die die Vorstellungen und die Realität von Partnerschaft prägt; größere Auswirkung haben, wie die Ergebnisse zeigen, die Lebensform und der damit verbundene Lebensstil.« Die Erwartungen an eine gute Partnerschaft ist bei Hetero- wie Homosexuellen ähnlich.

Auch wenn die Ausbildung einer schwul-lesbischen Identität heute in aller Regel früher erfolgt, wie die Studie erklärt, sei das Coming-out für den Ein-

zelnen weiterhin ein krisenreicher, langwieriger und im Letzten nicht abschließbarer Prozess. Über Geheimhaltung oder Offenlegung der eigenen sexuellen Orientierung muss je nach Situation stets neu entschieden werden. Gerade an die Adresse von Pädagogik, Schule und Medien werden deshalb Wünsche nach mehr Aufklärung und Information über gleichgeschlechtliche Lebensformen gerichtet.

Bei der Untersuchung der Diskriminierungs- und Akzeptanzerfahrungen von Schwulen und Lesben werden Veränderungen der gesellschaftlichen Situation sowie die Unterschiede zwischen älteren und jüngeren Befragten besonders deutlich. Die Bandbreite der untersuchten Diskriminierungsphänomene reicht von rechtswidrigem Verhalten bis zu sozialer Benachteiligung. Insgesamt kommt die Studie zu dem Ergebnis, dass die explizite Ablehnung von Schwulen und Lesben tatsächlich abgenommen habe. Die gegenwärtige Situation sei dabei jedoch doppelgesichtig: »Aber in den meisten Fällen erfahren Schwule und Lesben in den untersuchten Handlungsfeldern sowohl Gleich- als auch Ungleichbehandlung, wobei Akzeptanzerfahrungen überwiegen.« Die Studie stellt fest, dass weder Benachteiligung noch Akzeptanz Randphänomene im Alltag von Schwulen und Lesben seien; entsprechend sei sowohl tolerierendes als auch ablehnendes Verhalten nicht nur auf wenige, begrenzte Bevölkerungsteile einzuschränken.

Im freiwillig gewählten Freundeskreis werde Homosexualität selten geheim gehalten; neun von zehn lebten hier weitgehend offen. Benachteiligungserfahrungen würden durch Wahl der Freunde weitgehend reduziert. In der Familie komme es dagegen häufig zu beiden Erfahrungen: Benachteiligung und Akzeptanz. Durch die besondere Intimität und Emotionalität familiärer Beziehung könne Ablehnung hier besonders schmerzlich werden.

In der Arbeitswelt sei ein mittleres, aktuell abnehmendes Ausmaß an Diskriminierungserfahrungen wahrzunehmen; Akzeptanzerfahrungen würden in diesem Bereich häufiger. Im Wohnumfeld werde die sexuelle Orientierung häufig geheimgehalten, was aber nicht zuletzt durch anonyme Nachbarschaftsformen und ein geschäftsmäßiges Verhältnis zum Vermieter bedingt ist. In der Öffentlichkeit seien die gemachten Erfahrungen stark situationsabhängig: In der anonymen Öffentlichkeit komme es häufig zu Ablehnungserfahrungen. Bei Behördenkontakten seien die Erfahrungen unterschiedlich, bei der Inanspruchnahme kommerzieller Dienstleistungen in den meisten Fällen positiv. Dies gelte umso stärker bei Ärzten, Beratern oder Helfern, die selbst ausgewählt werden können. Durch ein erfolgreiches Situationsmanagement und gegenseitige Lernprozesse verringerten sich Benachteiligungserfahrungen im Zeitverlauf.

Von gesetzlichen Maßnahmen der Gleichstellung werden der Studie zu Folge auf Seiten der Befragten nicht nur ein Mehr an Rechtssicherheit, sondern auch eine Signalwirkung sowie positive soziale Folgen für Akzeptanz und gesellschaftliche Zugehörigkeit erwartet. Ein besonders starkes Gewicht wird aber gleichzeitig der Eigeninitiative von Schwulen und Lesben sowie ihren

Interessenverbänden zugesprochen: Lobbyarbeit, »going public« und persönliche Kontakte sind aus Sicht der Teilnehmer und Teilnehmerinnen an der Studie für die gesellschaftliche Gleichstellung unerlässlich.

Bei der Einschätzung der geltenden Rechtslage und der Frage nach den gewünschten rechtlichen Veränderungen werden nach Meinung der Autoren zwei Forderungen besonders deutlich: der Wunsch nach einem Antidiskriminierungsgesetz sowie der Verwirklichung einer Gleichstellung schwul-lesbischer Paare mit Ehepaaren. Rund vier Fünftel der Befragten wünschten sich ein Rechtsinstitut, das dieses Ziel verwirklicht; eine Öffnung der bürgerlichrechtlichen Ehe finde unter den abgefragten Möglichkeiten die stärkste Zustimmung. Gerade die Vertreter kirchlich orientierter Schwulen- und Lesbenverbände sprachen in der Expertenbefragung wegen der unvermeidlich zu erwartenden Widerstände konservativer Kreise einem alternativen Rechtspakt vorerst größere Durchsetzungschancen zu.

Die Studie bietet ein vielfältiges Bild der gegenwärtigen Lebenssituation von Schwulen und Lesben. Die zahlreichen Zusammenfassungen am Ende der jeweiligen Kapitel wie auch am Ende der Gesamtstudie sowie die vorangestellte Kurzfassung zu Beginn des Werks und die hilfreichen Graphiken wie Tabellen ermöglichen einen schnellen Zugriff. Wer Informationen zu bestimmten Themenfeldern sucht, kann sich auf diese Weise ebenfalls leicht orientieren. Es bleibt zu wünschen, dass die gute Zugänglichkeit, welche die Studie in Stil wie Aufmachung bietet, durch eine breite Rezeption belohnt wird.

Nicht ganz verständlich ist allerdings, warum die Themen Kirche und Religion in der Studie nur ein Schattendasein fristen. Die Diskussion um das neue Gesetz hat gezeigt, wie stark religiöse Einstellungen und glaubensbedingte normative Vorstellungen das Verhalten gegenüber Homosexualität und homosexuellen Lebensformen bestimmen. Zwar wurden kirchliche Vertreterinnen und Vertreter im Rahmen der Expertenbefragung einbezogen, bei der Untersuchung von Benachteiligungs- und Akzeptanzerfahrungen in der Öffentlichkeit fehlen die Kirchen allerdings auffälligerweise. Allein im Kapitel über die gewünschten Gleichstellungsmaßnahmen wird der Betrachtung der Kirchen etwas mehr Raum eingeräumt: Die Befragten werfen den Kirchen vor, Vorurteile zu schüren und eine Gleichstellung abzubremsen, anstatt sich an der notwendigen Informations- und Aufklärungsarbeit zu beteiligen. Auch das »Problem« schwuler Priester wird an dieser Stelle nicht verschwiegen.

Trotz dieses »blinden Flecks« schließt die Studie wichtige Lücken in der bisherigen Forschungslage und liefert interessante Ergebnisse, die auch dann aktuell bleiben werden, wenn die Aufregung um das Lebenspartnerschaftsgesetz sich gelegt haben wird.

Axel Bernd Kunze

Herausforderung: Schwule Moral

Jahrestagung Schwule Theologie
Mesum, 19. bis 21. Oktober 2001

AUF DER diesjährigen Jahrestagung Schwule Theologie in Mesum wird es um die Herausforderung *»Schwule Moral«* gehen.

Nachdem der Kampf um Moral immer wieder gegen die Schwulen, die vermeintlich Unmoralischen, geführt wurde, möchten wir nicht länger in einer defensiven Verteidigungshaltung die Normen heterosexueller Moral zurückdrängen, sondern nach den Moral-Konstruktionen schwuler Christen fragen. Sind unter uns nicht auch »Moralisten«?

Zum Einstieg in die Arbeit konnten wir Stefan Etgeton als Referenten gewinnen. Drei Leitperspektiven sollen dazu dienen, Bausteine schwuler Moral zu entdekken und zu heben:

- Welche Normen und welche Werte leiten unser Handeln? Auf welche Regeln haben wir uns in Beziehungen kurzer oder dauerhafter Art geeinigt?
- Wie kann mein eigenes Projekt vom »schönen Leben« gelingen? Welche handlungsleitenden Aspekte verbergen sich in der Vielfalt schwuler »Lifestyle«-Entwürfe?
- Ist schwule Moral nur eine Moral des schwulen Lebensbereiches? Gibt es eine politische Dimension schwuler Moral oder bleibt sie im Raum des Privaten oder der sexuellen Intimität?
- Kann uns mit Bausteinen schwuler Moral eine theologisch inspirierte Debatte gelingen, die außerhalb des schwul-theologischen Binnenmilieus auch in Kirchen, Gesellschaft und Szene als spezifischer Beitrag wahrgenommen wird?

Das Vorbereitungsteam hat bekannte und weniger bekannte Frauen und Männer um Statements gebeten. Die ersten eingegangenen Beiträge sind in dieser Werkstatt veröffentlicht. Sie zeigen schon die vielfältigen Perspektiven des Themas. Wir bitten um weitere kurze Statements, Ideen, Widersprüche oder An- und Aufregungen, um uns und andere auf die Tagung vorzubereiten.

Titus Neufeld

Gedanken beim (Oster-)austausch mit dem Freund

Seit 21 Jahren kenne ich meinen Freund, seit 11 Jahren leben wir zusammen. Eine lange Zeit, für uns auf Dauer nur denkbar durch *Offenheit* und *Ehrlichkeit*, durch *Vertrauen* und *Risikobereitschaft*, durch *Visionen* und *Phantasie*, durch *Mut zum Experiment* und *Kreativität*.

Vier – mehr oder weniger zufällig benannte – »Tugend-Paare« (nicht nur) schwuler Moral. Auf den ersten Blick Tot-Schlagworte der tagtäglichen Logorrhoe in unserer Gesellschaft.

Tausendfach beschworen und gefordert, kaum jemals wirklich (d.h. hier wirksam) eingelöst. Abgegriffen wie alte Geldscheine, deren Wert man sich beim Händeln mit den Papierchen oft gar nicht bewusst ist.

Aber: Es lohnt sich, diese Tugenden sorgfältig durchzubuchstabieren, was hier natürlich nicht geschehen kann. Es ist aber nach allen unseren Erfahrungen ungeheuer spannend, step by step im konkreten alltäglichen Partnerschaftsvollzug die Gültigkeit dieser (und natürlich auch anderer) Regeln auf den Prüfstand zu stellen. Nicht durch ermüdendes pausenloses Theoretisieren und erbsenzählerisches Zerreden aller möglichen und teilweise auch unmöglichen Alltags-Events. Viel eher durch praktische Versuche, die von der Hoffnung auf das Gelingen des gemeinsamen Weges getragen sind. Dabei kommen Kräfte in den Blick, die (nicht nur) schwules Leben als wert-voll erweisen und nicht als sinn-schwach, als schwungvoll und trotz zügig fortschreitender Zeitabläufe nicht als alternd, als vielseitig spannend und durchaus nicht als langweilig, als anregend und trotz vieler Mühsal in der Bewältigung der täglichen Lebensaufgaben nicht als ermüdend, als tief (u.U. auch religiös) fundiert und nicht als oberflächlich.

Dabei enthüllen sich auch an- und aufregende Perspektiven für die Gesellschaft. Sie kann ja bei ihrem großen Trend zu persönlicher und sozialer Abgeschlossenheit eine weite Offenheit und Ehrlichkeit so gut gebrauchen, Vertrauen und Risikobereitschaft als Gegengewicht zur umfassend grassierenden Ab- und Versicherungsmanie, Visionen und Phantasie zur Überwindung des viele erfassenden Sogs zu Einheitsdenken und -lebensstil, Kreativität und Mut zum Experiment als Kampfansage gegen die einnivellierenden Kräfte des weithin alles bestimmenden »Man«.

Was dabei sichtbar wird und durchaus erreichbar scheint, ist vielfältig erprobt in schwulen Beziehungen, die bis heute immer noch mehrschichtigen Zerreißproben ausgesetzt sind und deswegen verpflichtet, von der Oberflächlichkeit

des Lebens wegzukommen zu tieferen Begründungs- und Verantwortungsschichten, auf denen immer wieder Tests auf Tragfähigkeit als Bedingung für gelingendes Leben notwendig sind. Zu deren positiven Ergebnis tragen die oben genannten Tugenden allerdings enorm viel bei.

So könnte ein wesentlicher Beitrag schwuler Moral aus-gerichtet sein, der die Tendenz zur Vereinheitlichung und Gleichschaltung von Geschmack, Sitte und Lebensart in unserer Gesellschaft aufzubrechen und neue Wegmarkierungen für »schönes Leben« zu setzen im Stande ist.

Wir haben es bis jetzt – u. E. mit Erfolg – versucht. Und da es uns damit gut geht, machen wir getrost weiter.

Andrea Langenbacher

Schwule Männer – schwule Männer

»Sie haben Geld und geben es gerne aus.« So charakterisierte kürzlich Die Zeit das Konsumverhalten der Homosexuellen, die gerade als neue Zielgruppe der Werbung entdeckt werden – wobei von Homosexuellen die Rede ist, im Grunde aber nur die Schwulen gemeint sind. Holger & Max kommen schon in den Genuss von Tiefgekühltem, Sabine & Birgit leider noch nicht. Die schwule Lebensweise scheint sich nahtlos einzufügen in unsere Gesellschaft.

Als *überdurchschnittlich Verdienende* gehören schwule Männer zu den Herrschenden in unserer Gesellschaft, sofern diese *kapitalistisch* strukturiert ist; als schwule *Männer*, sofern unsere Gesellschaft *patriarchal* strukturiert ist. Als *schwule* Männer allerdings stellen sie das patriarchale Männerbild gleichzeitig in Frage. Sie stehen deshalb nicht selten am Rand des Systems. Diese gleichsam »gebrochene Existenz« scheint mir als Ansatzpunkt einer »Schwulen Moral« bedeutend zu sein. Sie könnte eine Auseinandersetzung mit dem Bild einer hegemonialen Männlichkeit ermöglichen, die das gute Leben aller, durch patriarchale und kapitalistische Strukturen, nach wie vor behindert. Sie könnte zudem davor bewahren, die bestehenden Strukturen in der eigenen Community unkritisch zu reproduzieren – Strukturen, die schlussendlich auch schwule Lebensqualität mindern.

Ich denke nicht, dass eine »schwule Moral« (genau so wenig eine feministische, lesbische...) fundamental andere Werte in die ethische Diskussion einzubringen hat. Das Pfund aber, mit der »queere« Reflexion zur Moral vor allem wuchern kann, ist die Kreativität, mit der in homosexuellen Kontexten nach Möglichkeiten des guten Lebens gesucht wird, da auf überkommene Werte nicht zurückgegriffen werden kann. Ich wünsche mir, dass dieser – aus der Not der

Geschichtslosigkeit geborene – Umgang mit Werten und Normen zu einer schöpferischen Tugend wird, die den ethischen Diskurs bereichert und allen zu mehr Lebensqualität verhilft.

Andrea Langenbacher, Studium der kath. Theologie in Freiburg und Münster, Redakteurin der feministisch-theologischen Zeitschrift Schlangenbrut.

Anna Nyma

Moralische Überlegungen einer lesbisch liebenden Frau

Abgesehen davon, dass ich in meiner Beziehung zu einer Frau das versuche, was vielleicht viele andere Frauenpaare auch experimentell erproben, nämlich nicht in die klassischen Mann-Frau-Rollen zu schlüpfen, gründet unsere Beziehung im Wesen auf der *Dynamik der Wahrheit*, uns den im Hier und Jetzt entstehenden Bedürfnissen auszusetzen und die daraus resultierenden Spannungen zu nutzen. Gleichzeitig aber im erlebten, subjektiven Moment nicht das Letzte zu zementieren und dabei der Angst und Illusion Hausrecht einzuräumen. Kurz gesagt, es ist uns ein Wert und es wird uns zur Norm, das Paradox von Misstrauen und Vertrauen, von Hoffnung und Angst, von Wandel und Beständigkeit ins Wort zu bringen, es zu durchleben. Nicht nur im Augenblick zu sein und gleichzeitig ganz und gar.

Dabei ist die Frage nach Schwuler Moral für mich eine schwierige. Ich weiß nicht was Schwule Moral ist! Ich bin eine Frau, die Frauen liebt. Ich habe eine lesbische Moral, die von meiner Biographie geprägt ist. Wahrscheinlich lassen sich ähnliche moralische Ansätze/Werte bei anderen lesbischen Frauen erkennen. Wobei die gegenwärtigen gesellschaftlichen Strömungen (»postmodern«/ »kapitalistisch«) in den verschieden Generationen sicher unterschiedliche (auch besorgniserregende) Spuren hinterlassen.

Meine Moral liegt im Kern, in der Verantwortung für mich selbst, für meine Mitmenschen und für meine Mitwelt. Sie stellt sich gegen die Entfremdung von mir selbst und von allem, was Leben und Beziehung gestaltet. Zielpunkt und Reflexionspunkt dieser Moral ist eine göttliche Energie, sie ist transzendent ausgerichtet.

Diese Regeln, Werte und Normen, diese Moral ist aus der Ganzheit meines Lebens gewachsen, sie berühren somit auch die Ganzheit meines Lebens, sie

beziehen Männer wie Frauen mit ein, genauso wie Erwachsene und Kinder, Arm und Reich, Gesunde und Kranke, Mitwelt und Tiere, Gesellschaft, Politik und Kirche.

Um nur ein paar moralische Eckpfeiler zu nennen:

Liebe, Beziehungsfähigkeit, Konfliktbereitschaft, Kreativität, Verbindlichkeit, Treue, Lust, Freude, Sinnlichkeit, Spiritualität.

Toleranz und Respekt gegenüber Fremden, die Würde aller Geschöpfe und der Schöpfung achten, der Verherrlichung von Leid trotzen, Unterdrückung, Sexismus, Rassismus entgegen treten...

Bernhard Fraling

Zur Frage der Werte im Handeln Homosexueller

Übergenug wird in der gegenwärtigen Diskussion von Wertewandel, Werteverfall, Wertevermittlung usw. gesprochen. Zunahme von Gewalt, von Rücksichtslosigkeiten und Egoismen sind für viele Anzeichen eines Werteverlustes. Gibt es auch Neuentdeckung von Werten? Ich denke, die Frage ist nur zu beantworten, wenn man abklärt, was man denn unter Werten verstehen will.

Ein Beispiel kann verdeutlichen, wo und wie Werte in der menschlichen Erfahrung vorkommen. Da sagt einer zum andern: »Du bist mir lieb und wert.« Er ist fasziniert und erfüllt von dem, was er in der Begegnung mit einem andern Menschen erlebt hat – Bereicherung, Erfüllung, einfach Glück; er fühlt sich angenommen, bejaht und herausgefordert. Hier, an der Wurzel personaler Erfahrung zeigt sich, dass ursprüngliche menschliche Werterfahrung und ethische Erfahrung eng miteinander verbunden sind. Da wird nicht nur etwas theoretisch zur Kenntnis genommen, sondern da hat einer eine Erfahrung gemacht, die ihn innerlichst berührt, ja verwandelt hat. Der andere »geht ihn unbedingt an«. Er erfährt sich selber völlig neu. Sein eigenstes Wesen kommt ihm deutlicher zum Bewußtsein. Das geschieht aber ganz in der Begegnung mit dem anderen, zu dem er so ja sagen kann: »Du bist mir lieb und wert«. Zwar steht in dem Satz: Du bist mir, darin kommt die Erfüllung erlebter Sehnsucht zum Ausdruck. Das Erleben bleibt aber nicht in der egoistischen Subjektivität stecken. Du bist mir lieb und wert, das bedeutet zugleich die Bereitschaft, den Preis der eigenen Existenz zu zahlen, ja die Erkenntnis, dass dieses unabdingbare Forderung sei, den anderen um seiner selbst willen zu bejahen. In einer solchen Grunderfahrung geht das menschlich Humane, das erfüllend befreiende Erleben fast nahtlos über in die Übernahme der ethischen Konsequenz, die sich wie von selbst aus dieser Grundbestimmung

des Verhältnisses in diesem Satz ergibt. Hierin wird am unmittelbarsten sichtbar, was ethische Werterfahrung bedeuten kann. Geschenkte Erfüllung und verantworteter Vollzug gehen ineinander über, werden eins.

Das Beispiel zeigt, dass Wertverwirklichung sich in einer eigentümlichen Schwebe vollzieht: Sie existiert weder allein in der Objektivität einer vorgegebenen Wirklichkeit, noch ist sie verständlich zu machen als rein subjektives Element im Erleben des Menschen; dieser »realisiert« einen Wert, wie wir sagen (vgl. das englische »realize«) in Stufen: Werte werden zur Kenntnis genommen, sie können als solche in Erfahrungen wahrgenommen und emotional beantwortet werden. Sie können schließlich im Verhalten des Menschen, dieses bestimmend, mehr oder weniger intensiv verwirklicht werden.

Der Wert zeigt sich als eine auf ein »Bedürfnis« des Menschen bezogene Realität, die dieses Bedürfnis stillen kann. »Bedürfnis« in Anführungszeichen, das will sagen: Es darf auf keinen Fall reduziert werden auf das, was wir im Wort Bedürfnisbefriedigung andeuten; es charakterisiert vielmehr die Grundbedürftigkeit des menschlichen Wesens, das in allen seinen Dimensionen – vor allem auch in der eigentlich geistigen Dimension – eine auf Erfüllung bezogene Offenheit darstellt. Von daher geht es immer um sehr viel, wenn von Wertewandel, Werteverlust oder Wertentdeckung gesprochen wird. Es geht um Erfüllung des menschlichen Lebens. Es geht immer um ihn selbst und das Gelingen seiner Existenz. Dabei gehört in die Bedürfnisstruktur seines Wesens alles, was ihn zutiefst prägt und bestimmt, so auch die Offenheit des menschlichen Geistes für das Ganze und das Unendliche (von der z.B. die Theologie Karl Rahners spricht) und seine Angewiesenheit auf den anderen. Der Mensch ist wie ein offenes Gefäß, das darauf angewiesen ist, von anders woher erfüllt zu werden. Daraus ergibt sich, dass Werte gestuft zu verstehen sind, wobei diese Stufung der Rangskala der »Bedürfnisse« entspricht. Werte sind menschlichem Verhalten einerseits vorgegeben – andererseits werden sie in ihm realisiert, verwirklicht.

Die Sinndeutung erschließt den Wert für verantwortliches Handeln. Sie lässt darin den Wert selber, in dem jemand Verantwortung z. B. für Leben übernimmt, als ethischen Wert erscheinen und realisieren. Der konkrete Inhalt der ethischen Werte wird durch den Bezug auf vorgegebene Basiswerte mitbestimmt; es ist sinnlos, über Wahrhaftigkeit zu sprechen, wo die Basis dieses sittlichen Wertes, die Erfahrung menschlicher Kommunikation und Annahme als Grund von Vertrauenswürdigkeit nicht gegeben ist; oder: Es ist sinnlos, mit jemanden von Keuschheit zu reden, der keinerlei Erfahrungswissen von Sexualität hat.

Die Sexualität selbst ist ein fundamental bedeutsamer Basiswert, dessen ethische Relevanz sich aus seiner Bedeutung für den Selbstvollzug des Menschen und das Gelingen seiner Existenz ergibt. Für diese ist hier die Chance gegeben, dass der Mensch sich in ganz neuer Weise selbst als angenommene und bejahte

Person erfährt. Eine lange Geschichte der Bewertung hat auf diesem Gebiet immer wieder neue Aspekte bewusst gemacht, alte Werte neu entdeckt, Wertgefüge in ihren Zusammenhängen in der Perspektive verändert (in der amtlichen Verkündigung der Kirche hat es hier z.B. eine tiefgehende Wertverschiebung in den Bestimmungen der Eheziele auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegeben), Verblendungen in Bewertungen aufgedeckt und damit auch Urteile neu formulieren lassen. Diese Prozesse sind auch innerhalb der Kirche nicht abgeschlossen.

Hier nun können wir zum Thema kommen. Es bahnen sich in der theologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte erhebliche Veränderungen an in der Art und Weise, wie die Homosexualität gesehen wird. Das geht zwar nicht ab ohne innerkirchliche Auseinandersetzungen zwischen Fachleuten untereinander wie auch zwischen Theologen und lehramtlichen Instanzen. Ausgangspunkt für die Theologie bleibt in der Regel eine Überzeugung davon, dass es Wahrheitsansprüche im Ethos gibt. Freiheit ist an Wahrheit gebunden – ein Grundaxiom, dem kirchliche Moral verpflichtet ist. Um hier aber zu dieser Wahrheit zu kommen, gebietet die Redlichkeit, sich der Wirklichkeit zu stellen. Zur Lebenswirklichkeit von Homosexuellen gehört z.B. die Tatsache, dass sie über lange Zeit Opfer von Vorurteilsbildungen waren (und zum Teil immer noch sind). Ein »coming out« war (und ist noch) für viele von ihnen ein Lebensproblem ersten Ranges, welches die Identitätsfindung in nicht geringem Maß beeinträchtigt. Abbau von Vorurteilen kann zu neuen Bewertungen führen und hat dieses bereits in hohem Maß getan: Auch in den amtlichen Verlautbarungen der Kirche wird nicht eine »Bekehrung von der Homosexualität« verlangt; es wird zugestanden, dass eine Umkehrung der sexuellen Neigung nicht für alle möglich ist und somit nicht gefordert werden kann. Aber damit ist ein Anfang gemacht, der weitere Schritte wünschenswert erscheinen lässt, die aber nicht nur nicht gemacht, deren Möglichkeit bestritten wird. Welche Vorurteile sind in diesen Stellungnahmen wirksam und hinterfragbar?

Das grundlegende Axiom, das hier eine generelle Ablehnung homosexueller Lebensvollzüge führt, lautet: Es kann keinen humanen Vollzug der Homosexualität geben. Denn ihre Aktuierung richtet sich gegen die Natur menschlicher Sexualität, die grundsätzlich auf Fortpflanzung ausgerichtet ist. Dieses wird mit einem bestimmten Verständnis einschlägiger Bibelstellen einerseits und naturrechtlicher Vorstellungen andererseits begründet. An diesen beiden Orten findet heute die Auseinandersetzung in der Theologie statt. Einerseits bemüht man sich um eine angemessene Hermeneutik der biblischen Aussagen in ihrer überzeitlichen Geltung, andererseits um ein neues Verständnis des Naturrechtes. Auf beiden Gebieten ist ein theologischer Konsens noch nicht erreicht. Diese Diskussion kann hier nicht dargestellt und diskutiert werden.

Mir liegt hier vielmehr daran, der Frage nachzugehen, ob es im Bereich homosexueller Lebenspraxis Wahrnehmung von Werten gibt, die als ethisch relevant anzusehen sind. Ich gehe noch einmal aus von dem oben dargestellten Modell der Wertverwirklichung und verweise in diesem Zusammenhang auf einen Vergleich: Jemand hatte Briefe von heterosexuellen und homosexuellen Liebespaaren nebeneinander gestellt. In ihnen spiegelte sich auf übereinstimmende Weise der Wert personaler Begegnung, wechselseitiger Bereicherung, Erfüllung mit- und ineinander wider. Unterschiede hinsichtlich des ganzmenschlichen Füreinander waren nicht festzustellen. Wechselseitige Übernahme von Verantwortung des einen für den anderen war ebenso gegenwärtig wie das Bewusstsein unbedingter Zusammengehörigkeit. Ich sehe keinen Grund, der einen Beziehung die Humanität zuzusprechen, sie der andern abzusprechen, im einen Fall die Äußerung von Liebe als Lüge, im andern als Ausweis menschlicher Erfüllung anzusehen. Wenn das Konzil die Erfahrung ganzmenschlicher Liebe als zentralen Sinnwert der Sexualität neben den der Fortpflanzung gestellt hat, dann stellt sich hier die Frage, ob man diesen Sinnwert, der ja auch unabhängig vom Fortpflanzungswillen realisiert werden kann, grundsätzlich einer Beziehung unter gleichgeschlechtlich Empfindenden absprechen muss. Hieße das nicht doch, die sittliche Relevanz von Vollzügen zu einbahnig von der Biologie her zu sehen?

Bisher hat die Gesellschaft einer Entwicklung solcher Humanisierung homosexueller Beziehungen wenig Raum gegeben. Dieses muss durchaus nicht in einer rechtlichen Gleichstellung mit der durch das Grundgesetz besonders geschützten Ehe bestehen. Aber sie bedarf der gesellschaftlichen Akzeptanz, um sich entwickeln zu können.

Hier sind positive Werterfahrungen, die sich beobachten lassen, ein Ausgangspunkt für differenziertere Bewertung homosexueller Lebensformen. Hintergrund dieser Behauptung ist für mich eine von einem schwulen Paar berichtete Erfahrung. Man war einmal eingeladen zu einem Homosexuellentreff. Aber die Begeisterung der beiden bei diesem Ausflug hielt sich sehr in Grenzen. Dort war kaum etwas von dem zu finden gewesen, was ihre Beziehung wertvoll machte. Schneller Sex nach einem Glas Sekt wurde angeboten und von den meisten gesucht – ohne dass nach persönlicher Beziehung und Lebensgemeinschaft auch nur gefragt wurde. Diese Reaktion auf das Erlebte entspricht ziemlich genau dem, was man von einer gelingenden heterosexuellen Beziehung erwartet – dass sie in ein personales Begegnungsgeschehen eingebettet sein sollte und nur von dort her ihren eigentlichen Wert bekommt. Hier deutet sich die Notwendigkeit von Differenzierungen an: Homosexualität ist nicht einfach gleich Homosexualität. Sie kann auf ganz unterschiedlichem Niveau erfahren werden und gewinnt ihren sittlichen Wert von der Rückbindung an ganzmenschlich-personale Liebe her, in der der eine für den andern Verantwortung übernimmt. Je mehr das in die Lebensführung eingeht, um so erfüllter kann diese sein.

Gottes Dienste

VIELERORTS sprießen »Queer-Gemeinden« oder schwul-lesbische Gottesdienste aus dem Boden. Um diese religiösen Angebote unter schwulen Theologen bekannter zu machen, veröffentlichen wir Veranstaltungsorte und Zeiten, soweit sie uns bekannt sind. Sollten sich weitere Kreise bilden, die das WERKSTATTpublikum ansprechen und einladen wollen, bitten wir um Mitteilung.

Queer-Gottesdienst der Queer-Gemeinde in Münster
2. Sonntag im Monat, 19.00 Uhr
Münster, St. Sebastian, Hammerstraße 135

Katholischer Gottesdienst mit Schwulen und Lesben
3. Sonntag im Monat, 18.00 Uhr
Stuttgart, St. Fidelis, Seidenstraße 39 (Nähe Liederhalle)
Ansprechpartner: 0 70 31/87 82 83 (Ulrich)
E-Mail:
gottesdienst_stuttgart@eurogay.net
www.eurogay.net/mitglieder/privat/gottesdienst_stuttgart

Projekt: schwul und katholisch in der Gemeinde Maria Hilf
jeden Sonntag, 18.30 Uhr
Frankfurt, Maria Hilf, Rebstöcker Straße 70
Tel. 069/768 23 07
E-Mail: psk.ffm@t-online.de

Queer-Gottesdienst nicht nur für Lesben und Schwule
dritter Sonntag im Monat, 19.00 Uhr
Nürnberg, Heilig-Geist-Kapelle, Hans-Sachs-Platz 2 (Saaleingang)
Info: http://www.queergottesdienstnuernberg.de
Ansprechpartner: 09 51/4 53 18 (Axel B. Kunze)
E-Mail: Kunze-Bamberg@t-online.de, gerald@queergottesdienstnuernberg.de

Gottesdienst der Metropolitan Community Church
1., 3. und 5. (wenn vorhanden) Sonntag im Monat, 19.00 Uhr
München, Sub-Beratungszentrum, Pestalozzistraße 6, 1. Stock
Info: 0172/824 30 98 (Hans-Georg)
E-Mail: MCC-Muenchen@gmx.de
http://members.xoom.com/MCCMuenchen/

Thomas-Messe – Gottesdienst für Kirchenmuffel
1. Sonntag im Monat, 18.00 Uhr
München, St. Lukas, Thierschstraße 28
Ansprechpartner: 089/260 89 42 (Peter Kahle)

AG Schwule Theologie e.V.
Einladung zur Mitgliederversammlung

Am Sonntag, den 21. Oktober 2001, findet im Rahmen der Jahrestagung Schwule Theologie um 10 Uhr in der Villa Mesum, Feuerstiege 13, D-48432 Rheine-Mesum die Mitgliederversammlung der AG Schwule Theologie e.V. statt. Dazu laden wir herzlich ein! Als Tagesordnung sind bisher vorgesehen:

1. Bericht des Vorstands
2. Kassenbericht
3. Neuwahl des Vorstands
4. Werkstatt
5. Sonstiges

Für den Vorstand:
Michael Brinkschröder

Anmeldung

Bis zum 01. September 2001 bitte verbindliche Anmeldung zur Jahrestagung in Mesum erbeten an:

Arnd Bünker, Zumbroockstr. 14, 48153 Münster, Tel. 0251 / 52 66 52, E-Mail: buenker@muenster.de

Die Tagungsgebühr in Höhe von DM 135,- (ermäßigt DM 95,-) ist auf das Konto von Arnd Bünker, Kt.-Nr. 132 019 563, bei der Stadtsparkasse Münster (BLZ 400 501 50) unter Angabe des Verwendungszwecks »Mesum 2001« zu überweisen. Die Anmeldung ist nach Eingang des Teilnehmerbeitrags gültig.

✂.....

Hiermit melde ich mich zur Jahrestagung Schwule Theologie unter dem Thema »Herausforderung: Schwule Moral« in Mesum vom 19.-21.10.2001 verbindlich an. Der Tagungsbeitrag in Höhe von ..... DM wurde überwiesen.

Name	
Anschrift	
Telefon / E-Mail	
Ort, Datum	
Unterschrift	

Ich bin mit der Weitergabe meiner Adresse an die anderen Teilnehmer einverstanden:

❑ JA
❑ NEIN

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 **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 **norddeutsch**er 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
Bussardstr. 30
D-82008 Unterhaching
Tel./Fax 0 89/66 59 87 37
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

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
Tel./Fax: 089 / 890 688 38

An diese Adresse einfach den untenstehenden Coupon absenden oder faxen.

✂ .....

Ich bestelle die »Werkstatt Schwule Theologie«

- ❑ ab der nächsten Ausgabe
- ❑ Heft 3/1999 (Schwule, Lesben und ihre Gemeinden)
- ❑ Heft 2/2000 (WunschBilder)
- ❑ Heft 3/2000 (Queer Britannia)
- ❑ Heft 4/2000 (Das Gesicht der Homophobie)
- ❑ Heft 1/2001 (Eingefleischte Rituale)
- ❑ Heft 2+3/2001 (Zur Theologie der HuK)

Ich möchte die »Werkstatt Schwule Theologie«

- ❑ auf Dauer (Kündigung jederzeit möglich) zum regulären Jahresabonnement von DM 40,– oder Förderabo DM 50,–
- ❑ erstmal ein Probeheft (DM 10,–)
- ❑ 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.

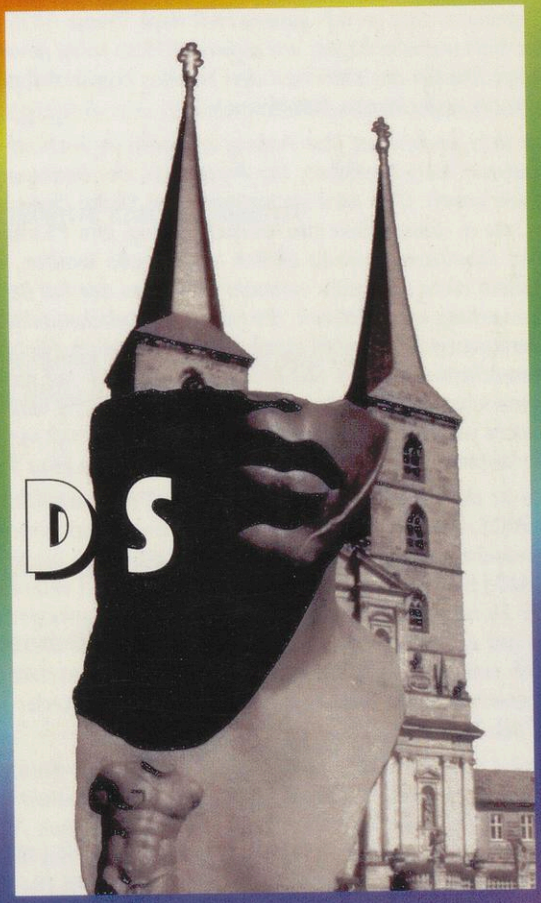
Name:

Straße:

PLZ, Ort:

Nr. 4/2001 8. Jahrgang ISSN 1430-7170 Einzelheft DM 10.-

Werkstatt Schwule Theologie



AIDS

geheilt und vergessen

Editorial

Liebe Leute,

AIDS – die tabuisierte und vergessene Krankheit? Es ist das erste Mal seit Bestehen der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE, dass wir ein ganzes Heft dem Thema AIDS widmen. Warum gerade jetzt, werden sich manche fragen, wo es um AIDS so ruhig geworden ist und die therapeutischen Möglichkeiten der Krankheit den Nimbus des Todes genommen haben. Sind auch wir, wie so oft in der Kirche, hintendran?

Die Wirklichkeit sieht anders aus. Von Anfang an waren es auch schwule Theologen, die in den verschiedenen AIDS-Bereichen, der Prävention, der Betreuung und der Politischen Arbeit engagiert waren. Dies wird im Interview mit Stefan Etgeton deutlich. Ohne schwule Theologen, die in diese Arbeit ihre Wertvorstellung, ihre Phantasie und ihr Herzblut brachten, wären Tabuthemen nie so ehrlich angegangen worden, hätte sich gesellschaftliches Bewusstsein nicht so positiv verändert, wie dies der Fall ist. Anfragen an die Ethik wie z. B. die Bewertung von Krankheit, die Frage nach Lebensqualität oder das Ausloten des Selbstbestimmungsrechts wurden durch AIDS angestoßen. Nicht zuletzt im Sozialen Management entwickelten sich aus Selbsthilfegruppierungen mit ihren zwar not-wendenden, aber doch manchmal unbeholfenen Strukturen vorbildliche Verbände und soziale Einrichtungen, die nicht wegzudenken sind aus unserer Gesellschaft und deren Erfahrungen anderen zugute kommen.

An dieser Stelle ist der Umkehrschluss gerechtfertigt, dass auch schwule Theologie ohne die Krankheit AIDS nicht das wäre, was sie ist: Eine mutige und innovative Theologie, die nicht um ihre Berechtigung buhlen muss, wenngleich sie sich nie über die Krankheit AIDS definiert hat. AIDS hat das Bewusstsein unserer Gesellschaft verändert und eine größere Akzeptanz für Homosexualität und ihre Lebensformen ermöglicht. Doch dieses Bewusstsein wurde mit einem teuren Preis erkauft. AIDS hat vor allem im sozialen und pflegerischen Bereich einen besseren Standard und menschlicheren und ehrlicheren Umgang mit Kranken hervorgebracht. Partnerschaft und Beziehung wurden durch die Krankheit hinterfragt und neu ausgerichtet.

Nach fast 20 Jahren AIDS-Pandemie wird deutlich, dass die Dimensionen dieser Krankheit weltweit nach wie vor dramatisch sind. Unser Globus ist aufgeteilt in Menschen, die sich die Krankheit leisten können und Menschen, welche auch ohne AIDS benachteiligt waren. Wir würden unsere Verantwortung verleugnen, würden wir uns diesem Ungleichgewicht nicht stellen. Schwule sind nach wie vor von AIDS betroffen! Die Artikel tragen mit ihren je spezifischen Perspektiven dazu bei, dass die Krankheit AIDS – und vor allem die von der Krankheit Betroffenen – nicht vergessen werden. In diesem Sinne nehmen wir unsere Verantwortung füreinander wahr. Dies ist nicht zuletzt der Grund dieses Heftes.

– die Redaktion

Titelbild: Igor Mitoraj, Porta Italica (1997) vor St. Michael in Bamberg.

Redaktionsschluss für die nächste Ausgabe der WERKSTATT: 15. Februar 2002

Werkstatt Schwule Theologie Nr. 4 8. Jahrgang Dezember 2001

Thema: Aids – geheilt und vergessen?

Stefan Etgeton
Lustvolle Hoffnung 228

Florian Ihsen
Produktive Fragmenterfahrung 237
Fragmente zu einer biographischen Deutung der Werke Henning Luthers (1947-1991)

Andreas Brands ofm
Ökumenische AIDS-Initiative KIRCHE positHIV 254

Barbara Kittelberger
Leben mit AIDS 259

Claus Pfuff
AIDS – heute noch ein Thema in Gesellschaft und Kirche? 264
Erfahrungen eines Aids-Seelsorgers

Peter Lack
Kirchliche Aids-Arbeit und schwules Engagement 269
Thematische Schwerpunkte und Versuch einer Neubegründung

Martin Hüttinger
AIDS – ein Jegliches unter dem Himmel 278

Axel Bernd Kunze
Memento mori, ars moriendi und Tagzeitenliturgie 284
Pastoralliturgische Reflexionen – (nicht nur) aus Queerperspektive

Offene Werkstatt

Axel Bernd Kunze
Verqueer? 301
Trialog dreier schwarzer Schafe 310

QueerVerweise

Schwuler Midrasch 313
kurz & gut, Wilhelm 314
BücherRegal 316
Aktion Jericho 337
Vorschau 340
Impressum 340
Gottesdienste 341
Adressen 342

Thema: AIDS – geheilt und vergessen?

Stefan Etgeton

Lustvolle Hoffnung

DER FOLGENDE TEXT entstand auf der Grundlage eines Interviews, das Jonathan Sutter während der Jahrestagung »Schwule Theologie« in Mesum 2001 mit Stefan Etgeton führte. Stefan Etgeton war dort als Referent zum Thema »Schwule Moral« eingeladen. Von 1996 bis 2000 war er Geschäftsführer der Deutschen Aids-Hilfe (DAH) in Berlin.

Biographisches

Ich bin evangelischer reformierter Theologe, war früher durchaus calvinistisch hochgeschlossen. Aufgewachsen bin ich in einem protestantisch, diakonischem Umfeld, wo das Christentum immer eine praktische Komponente hatte. Der Blick war immer auch auf die Menschen gerichtet, denen es nicht so gut geht und die an den Rändern unserer Gesellschaft leben. Mit diesem Hintergrund studierte ich dann Theologie. Während des Studiums hatte ich mein Coming Out. Von Beginn des Studium an der kirchlichen Hochschule in Bethel war ich im AStA engagiert.

Später studierte ich neben Theologie auch ein bisschen Sexualwissenschaften in Hamburg. Den Blick von den Rändern her habe ich dann auch auf die Sexualität übertragen. Dies hat sich vertieft und erweitert mit dem Studium und führte mich zur Kritischen Theorie. Ansatzpunkt war die Auseinandersetzung mit dem, was Gesellschaft als normal definiert oder als abnormal ausgrenzt. Sexualität als etwas zu sehen, das nicht ganz ist und nicht ganz sein kann. Was ist es, das dieses »Ganzsein« oder eben dieses »Nicht-Ganzsein« zum Ausdruck bringt? Diesem Gedanken der negativen Dialektik bin ich in meiner Diplomarbeit gefolgt. Das Weiterdenken dieses Gedankens hat mich letztendlich aus der Theologie herausgeschrieben, wie dies mein Doktorvater einmal formulierte, und mich schließlich in die Arme der Kulturwissenschaft getrieben. Darin promovierte ich wiederum über ein theologisches Thema: »Inkarnation«.

AIDS Hilfe

Eher durch Zufall kam 1995 aufgrund der Begegnung mit einem früheren Theologen die AIDS-Hilfe (AH) ins Spiel. Ich war gerade mit meiner Promotion fertig und ein Freund aus dem Studium war schon bei der AH in Niedersachsen beschäftigt. Sie suchten eine Honorarkraft für ein Gremium bei der DAH. Durch die Freundschaft zu Hans Peter Hausschild kannte ich die AH schon ein wenig. Ich verfolgte etwa seit Anfang der 90-er Jahren die konzeptionelle Entwicklung der AH. Ab Mitte der 90-er Jahre lernte ich dann die politische, praktische und organisatorische Seite der AH kennen. Ich machte bei der AH eine relativ steile Karriere von der Honorarkraft zum Bundesgeschäftsführer über einen Zeitraum von zehn Monaten. In dieser Zeit als Geschäftsführer hat die Theologie eher am Rande mitgespielt. Ich bin zu einem Zeitpunkt zur AH gekommen, an dem sich das Phänomen AIDS sehr grundlegend verändert hat. Aus der tödlichen Krankheit ist eine beinahe chronische Krankheit geworden. Wir haben uns in den ersten Jahren sehr über den Begriff »chronische Krankheit« gestritten und ich bin mir heute noch nicht ganz im Klaren, ob dies der passende Begriff ist. Es fand zumindest eine Normalisierung statt. Meine Aufgabe sah ich darin, diesen Normalisierungsprozess zu organisieren. Dabei sollte die Substanz der AH nicht verloren gehen. Was ist die Substanz der AH? Mein Ansatz war, dass es nicht nur um Prävention, um Infektionsverhütung geht, sondern um Gesundheitsförderung. Es sollten Potenziale von Gesundheit dort gefördert werden, wo welche vorhanden sind. Denn auch bei einem chronisch Kranken, der infiziert ist oder an AIDS erkrankt ist, hat Gesundheitsförderung eine partizipiale Dimension: Menschen sollen auf der Basis der Selbsthilfe beteiligt werden. Insbesondere in den letzten Jahren bedeutet dies, einen sehr schwierigen Prozess zu durchlaufen, denn im Bereich der AH hat sich Selbsthilfe stark verändert. Die klassisch politisch geselligkeitsorientierte Selbsthilfe, die es am Anfang gab, bei der sich Leute aus der nackten Not heraus zusammensetzen und auch gesellige Momente mit hinein gespielt haben, wo man sich zusammen wohler gefühlt hat, gibt es so nicht mehr. Dabei gab es sehr wohl auch politische Motive, denn über unsere Bedürfnisse hinaus

haben wir auch gemeinsame Interessen. Dieser Aspekt der Selbsthilfe ist stark zurückgetreten. Eine neue Form von Selbsthilfe, eines Arbeitens mit medizinischem Wissen, sich informieren, sich gegenseitig austauschen über Therapien u.a. hat sich herausgebildet. Eine krankheitsorientierte Selbsthilfe findet sich bei anderen chronischen Krankheiten auch.

Spiritualität und Religion

Sicherlich steht im Beginn der Auseinandersetzung mit dem Sterben auch gleichzeitig die Unfähigkeit der meisten von AIDS Betroffenen, sich kirchlicher Formen zu bedienen. Unfähigkeit nicht in der Form eines Defizits, sondern im Sinne einer wichtigen, Adorno würde sagen, »Idiosynkrasie«, eines Gefühls des Ekels gegenüber diesen kirchlichen Formen. Denn die meisten haben ja doch eher negative Erfahrungen mit der Kirche gemacht. Defizit in dem Sinne, sich dieser Formen nicht bedienen zu können und daraus die Suche und Entwicklung eigener Formen. Gerade im AIDS-Bereich ist diesbezüglich viel Kreativität freigesetzt worden. Gerade im Bereich der Trauerkultur hat sich eine Menge getan: Alternative Formen wie z.B. die bunten Berliner Särge. In diesem Zusammenhang wurde sozusagen eine schwule »Caritas« gebildet. Die Wahrnehmung von diakonischem Engagement innerhalb der Community hat zu einem schwulen Gemeindebewusstsein geführt. Was uns natürlich fehlt, ist eine Theologie der Gemeinde. Diese ist auch wahrscheinlich christlich nicht formulierbar, weil sie religiös gesehen heterogen sein müsste, wie die Community selbst. Eine christliche Theologie wäre eine Vergewaltigung. Und es fehlt der schwulen Gemeinde eine gemeinsame Hoffnung, was ich sehr bedauerlich finde. Wir sind uns nicht einig, was wir hoffen. Wir sind uns einig in dem, was wir tun sollen, meistens wenigsten. Doch worauf wir hoffen, darüber reden wir nicht einmal. Dies ist auch der AH nicht gelungen, denn sie hat ebensowenig von Hoffnung gesprochen. Sie hat zwar von Hoffnung gelebt, doch die war meistens auf das Überleben ausgerichtet, auf das »Nicht-so-schnell-Sterben«, »Nicht-so-elend-Sterben« und immer noch das gute Leben fordern. Plötzlich taucht wieder eine ethische Frage auf. Es entstanden Diskussionen über Lebensqualität. Länger leben oder besser leben. Denn zwischen Lebensqualität und Lebenserwartung klafft manchmal eine Lücke, die individuell irgendwie gefüllt werden muss. Daraus entstehen aber auch Ansprüche an die Gemeinde, an Kollektive. Wie stellen wir nun eine Beziehung her? Die ethische Entscheidung, die der eine trifft (z.B. ich nehme mir lieber einen Strick, bevor ich verblöde), die ist für den anderen nicht passend; oder manche andere sagen, wenn ich mich infiziere, springe ich vom Turm. Grundsatz der AH war immer »Leben mit dem Virus, mit AIDS«, und nun mussten wir erkennen, dass die lebensverlängernden Maßnahmen Einschränkungen bedeuten, die für manche nicht mehr tragbar sind – Stichwort »Therapieverweigerung« oder »Die verschluckten Jahre.« Über dieses Thema komme ich sehr schnell zur Frage, was der Wert des Lebens ist.

Ethische Reflexion

Aus Angst vor der Religion wurden diese Themen in der AH immer nur angetippt. Obwohl solche Fragen urreligiös sind, darf man sie in der AH nicht thematisieren. Wir haben dies manchmal mehr oder weniger geschickt getan, die einen mit einem Bekenntnisinteresse, die anderen mit dem Hinweis, dass dies auch religiöse Fragen sind. Die Reaktionen waren sowohl Interesse, aber eben auch Abwehr. Die Abwehr kam dann eher von den kirchlich gekränkten Mitarbeitern. In diesem Sinne haben sich diese theologischen Fragen durchgezogen, aber auch mitverändert. Als ich dann bei der AH aufgehört hatte, hielt ich noch einen Vortrag in der Frankfurter Paulskirche, ein im Blick auf Ort und Zeit der Darbietung eher misslungener Vortrag. Inhaltlich finde ich den Text allerdings immer noch gut. Thema dieses Vortrages war die Prävention und die Hoffnung der Prävention. Prävention möchte Leben erhalten, bei der AH jedoch nicht um jeden Preis. Prävention richtet sich an Werte, handelt im Spannungsfeld von Lebensqualität und an Glück und Freiheit. Man könnte auch sagen Wohlempfinden und Selbstbestimmung. Diesbezüglich gibt es Grenzen der Prävention, die in der AH in den Interessen der Menschen mit AIDS formuliert waren. Alles, was Menschen entmündigt, was ihnen die Entscheidung abnehmen möchte, ist unter dem Gesichtspunkt einer nachhaltigen Gesundheitsförderung eigentlich kontraproduktiv. Wie geht Prävention mit dieser Grenze um, dass Menschen gegen ihre Interessen handeln? Dabei ist unerheblich, ob dies aus Unwissenheit oder aus Lust und Laune oder auch aus höherer Vernunft geschieht. Wie geht AH damit um, dass Prävention letztlich immer scheitert, im tieferen Sinne deshalb, weil wir alle sterben werden? Oder im konkreteren Sinne, weil sich eben immer noch Menschen infizieren.

Lustbetonte Hoffnung

Prävention scheitert, und es ist Aufgabe mit diesem Scheitern umzugehen. Für die Funktionäre der AH ist es gar nicht so einfach, mit dem Prestigeverlust, den AIDS erlebt, umzugehen. Die Frage ist doch, wie verbinden wir unsere Anliegen auf eine lustbetonte Hoffnung oder lustbetontes Engagement mit der Unausweichlichkeit des Todes? Wir propagieren doch ein hedonistisches Engagement, z. B. Safer Sex und all diese Dinge, die Lust nicht einschränken, sondern sie ermöglichen soll. Wie verbinden wir diese Hoffnung mit der Unwiederbringlichkeit der Zeit? In dieser Diskussion bin ich auf den Begriff der »Auferstehung der Leiber« zurückgekommen. Eine alte jüdisch-christliche Hoffnung. Und ich halte sie im Grund für eine hedonistische Hoffnung. Die eigentliche hedonistische Hoffnung ist die, die dem Tod standhält. Dies sind jedoch Gedanken, die in der AH nicht leicht definierbar sind. Ich habe mich damit auch von der AH verabschiedet, weil ich gemerkt habe, dass ich das, was ich an theologischen Gedanken einzubringen habe, in der AH nicht umsetzen kann.

Rechtfertigung und Gnade

Ich hätte gerne den Protestanten in mir mehr eingebracht. Durch das Studium in Hamburg – einem eher lutherischen Fachbereich – wurde ich sehr stark mit der Rechtfertigungslehre konfrontiert. Zum Ende meines Studiums und auch danach bin ich zum Schluss gekommen, dass es in der Protestantischen Theologie eine Engführung auf die Rechtfertigungslehre gibt. Die Begriffe, um die es immer noch geht: Eschatologie, Christologie, usw. sind immer mehr in den Hintergrund getreten oder rechtfertigungstheologisch eingedreht worden.

Trotzdem muss ich sagen, fand ich in dem Ansatz der akzeptierenden Lebensweisen, den die AH verfolgt hat, sowohl in der Sexualität wie auch im Bereich Drogengebrauch, viel von der Gnadentheologie wieder. Nicht nur im Sinne von »Gott liebt alle«, das jedoch eingeschränkt wird auf »Gott liebt die Sünder, aber er hasst die Sünde«. Ich wurde darin geschult zu sagen: Wenn ich den Sünder liebe, muss ich auch seine Sünde lieben, oder besser, ich muss ganz neu darüber nachdenken, was nenne ich eigentlich Sünde.

Ein anderer theologischer Ansatz der Prävention ist die Ausbildung gegenseitiger Rücksichtnahme. Jede Maßnahme, die wir ergreifen, um Menschen davor zu bewahren – oder besser, Menschen zu befähigen –, sich nicht zu infizieren, muss sich rechtfertigen vor denen, die davon verletzt sein könnten. Innerhalb der AH gab es diesbezüglich heftige Auseinandersetzungen über Kampagnen, die regional durchgeführt werden sollten. In manchen sahen wir als Dachverband diese Prämisse überschritten. Es sind zwar fachliche Fragen, die aber ethische Dimensionen beschreiten. Auch hier taucht mein Grundansatz wieder auf: »Denken von den Rändern her«. Wenn man so will, stellt sich hier eine erwählungstheologische Frage, sozusagen der Gott, der den Geringsten erwählt hat, das kleinste Volk, den Zweitgeborenen, den Zimmermannssohn aus Galiläa. Nicht die Menschen, die im Zentrum stehen, sondern die am Rande, sind von Gott erwählt.

Barthianischer Ansatz

Wir haben hier einen typischen befreiungstheologischen Ansatz vor uns, der aber in gleicher Weise ein bundestheologisch reformierter Barthianischer Ansatz ist. Gerade hier habe ich große Sympathien für Barth gehabt. Ich stimme nicht allem zu, was Barth gesagt hat oder getan hat, vor allem nicht dem Barthschen System. Jedoch habe ich seinen Ansatz der Erwählungstheologie sehr einleuchtend empfunden. Der Gedanke, dass die Verdammnis nicht weggenommen ist, sondern dass Gott sie auf seine Kappe nimmt, gefällt mir sehr gut. Es ist unsere Aufgabe, nicht das Dunkle zu ignorieren, sondern es mit aller Schärfe zu sehen – »beim Negativen verweilen« heißt es bei Hegel –, aber es eben nicht gegen bestimmte Menschen zu benutzen. Besser ist es, ihre Potentiale zu entwickeln, das

Gottes-Geschöpf als erwähltes Geschöpf zu sehen und ernst zu nehmen. Sicherlich ist dies nicht immer einfach, aber in dieser Haltung finde ich sehr viel von meiner Theologie wieder.

Das von AIDS veränderte Gesicht

Mein Hauptanliegen war es, aus der Normalisierung von AIDS Konsequenzen für andere Bereiche abzuleiten und das gesundheitspolitische Profil der AH zu schärfen. AIDS ist schon immer eine privilegierte Krankheit gewesen und sie ist es noch immer. Sicherlich anders als vor 10 Jahren, da muss man sich nur Fördertöpfe und Spendenaufkommen betrachten. Doch gerade darin liegt eine bestimmte Verpflichtung der AH, eben nicht nur an sich zu denken. Dort wo AH gut gearbeitet hat, richtete sie ihren Blick immer auch auf andere Bereiche. Wie ist dies mit Präventionsansätzen, wie ist dies mit Drogenpolitik, wie fördern wir bessere Situationen in Gefängnissen, wie fördern wir schwule Kultur?

Die AIDS-Kampagne, die der Bund zusammen mit der DAH und der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung durchgeführt hat, ist das erste Beispiel für eine gelungene Präventionskampagne. Wir können hier auf etwas verweisen, das wirklich funktioniert hat. 15 Jahre gut evaluierte, epidemiologisch gut nachweisbare Prävention, die dazu führte, dass Deutschland im europäischen Vergleich gut dasteht.

Wir haben zeigen können, dass Selbsthilfe in der Lage ist, Strukturen aufzubauen, welche dauerhaft Leistungen anbieten können. Wir haben gezeigt, dass Dienstleistung und Selbsthilfe sich nicht ausschließen, sondern dass sie, sicherlich konfliktreich und mit großen Problemen, zusammen gehen kann. Dies hat Vorbildfunktion für andere Bereiche, vor allem für Verbände für chronische Krankheiten.

So gesehen hat die Arbeit der AH Modellcharakter für andere. Vor allem das Zusammenspiel von Hauptamtlichen, Ehrenamtlichen und Selbsthilfeaktivisten ist beispielhaft für andere Bereiche. In dieser Dialektik der drei Gruppen hat die AH gute Organisationsarbeit geleistet. Diese hat sich in Fachtagungen, Dokumentationen und Publikationen niedergeschlagen, welche anderen jederzeit zur Verfügung stehen. In den aktuellen Diskussionen im Rahmen der Gesundheitsreform, jedoch auch schon früher, sind diese Erfahrungen relevant. So z.B. die Frage nach der Verteilung von ambulant und stationär. Die integrierte Versorgung, die heute diskutiert wird, gibt es in den größeren Städten schon seit 10 Jahren: Über die Schwerpunktapotheke zum Schwerpunktarzt, von der Tagesklinik bis zum Pflegedienst. All diese Angebotsbereiche müssen miteinander verbunden werden. Die AH fungiert oftmals als Lotse zwischen diesen Bereichen, sie ist sozusagen die Koordinationsstelle. Dieses Modell dient anderen ebenso. Das heißt nicht, dass die AH alles erfunden hätte. Das Verdienst der AH besteht darin diese Ideen konsequent umgesetzt zu haben.

Politische Dimension

Die AIDS-Hilfe hat politische Innovation eingebracht. Sie hat sich stark gemacht für das Sichtbarwerden von Homosexualität in der Gesellschaft, für die Akzeptanz von Schwulen. Schwule traten jetzt nicht mehr nur als die Fordernden oder die Schrillen auf, sondern sie wurden sichtbar als diejenigen, die etwas tun, etwas vorbildlich tun. Dies führte zu einem Imagegewinn.

Ganz stark hat sie im Drogenbereich eine Dynamik freigesetzt. Ohne AIDS und die AH gäbe es heute keine Methadonprogramme, es gäbe keine Spritzen im Knast. Die ganze Frage der Drogenkonsumräume, all die Fragen der akzeptierenden Drogenarbeit. Auch dies ist nicht von der AH erfunden worden, aber ohne die AH wären sie in vielen Städten nicht realisiert, wären sie politisch nicht durchgesetzt worden. Hier muss man sagen, dass AIDS auch instrumentalisiert wurde, jedoch für einen guten Zweck, was ich für gerechtfertigt halte.

Globale Dimension

Die Bedeutung von AIDS ist auch übertragbar in bezug auf Migration und Gesundheit. Es gehört zum veränderten Krankheitsbild, dass die Gruppe der Kranken stärker wird. Auch in diesem Bereich tauchen politische Fragen auf: Aufenthaltsstatus, Duldung oder inwieweit kann eine HIV-Diagnose ein dauerhaftes Bleiberecht begründen? Wie steht es in diesem Zusammenhang mit der Prävention?

Global gesehen sind die Infektionszahlen politischer Sprengstoff. Dies muss ein Thema internationaler Verantwortung sein. Es geht nicht darum, unsere Zahlen zu ignorieren, denn wir sind ein Teil dieser weltweiten Epidemie. Doch im Vergleich zur globalen Ausweitung von AIDS steht Deutschland wunderbar dar. Wir sind inzwischen ein Einwanderungsland und wir können das Problem nicht abschaffen, es wird uns immer wieder einholen.

Niemand kommt allerdings nach Deutschaland, weil er hier eine bessere HIV-Versorgung bekommt. Menschen kommen aus ganz anderen Gründen hierher. In vielen Fällen wird die HIV-Infektion ja erst hier festgestellt. Wie wir mit diesem globalen Problem umgehen, wird die zukünftige Aufgabe der AH sein. Doch sie ist durch die gut geleisteten bisherigen Aufgaben bestens gerüstet.

Schwindende Aufmerksamkeit

Die Präsenz von AIDS in den Medien scheint ein gewisses Desinteresse zu zeigen. Doch dieses Problem hatten wir ja schon in den 90-er Jahren, wo allein mit dem Thema AIDS keine Aufmerksamkeit mehr erreicht werden konnte. Es bedeutet richtig Arbeit damit umzugehen. Rückschläge mussten eingesteckt werden. Es fanden Pressekonferenzen der AH statt, an denen gerade mal zwei Journalisten teilnahmen. Wir dürfen uns jetzt nicht darüber beschweren, wenn AIDS ein Thema unter anderen ist. Die Entskandalisierung von AIDS wurde von uns ja

immer betrieben. Man muss da auch immer ein wenig aufpassen, worum es dem Einzelnen wirklich geht. Es gab die Idee der Reskandalisierung von AIDS. Hier ging es nicht um das Thema an sich oder um die Betroffenen, sondern vielmehr um Fundrasing, Geldmachen. Ich sage nicht, dass dies nicht wichtig sei, man sollte es nur dann auch so benennen. Oder es ging darum, mit der narzisstischen Kränkung fertig zu werden, nicht mehr im Herzen des Taifuns zu sein. Solche Kampagnen sind kontraproduktiv und zerstören vieles, was bisher gut gelaufen ist. Sicherlich ist es ärgerlich, dass die Öffentlichkeit vieles nicht mehr so wahrnimmt, doch letztendlich stehen am Welt-AIDS-Tag die Journalisten ja doch wieder Schlange.

Schwule Theologie und AIDS

Schwule Theologie hat es so damals ja gar nicht gegeben, ich weiß gar nicht, ob es sie heute gibt. Etwas anderes ist es, dass viele schwule Theologen in der AH engagiert sind, mehr als man denkt. Und es gibt auch viele Schwule in der AIDS-Arbeit, die irgendwie durch die Kirche geprägt wurden, im Positiven wie im Negativen. Ich denke, dass gerade der Ansatz der akzeptierten Lebensweisen nie diese Durchschlagskraft in der AH gehabt hätte, wären da nicht Leute, die sich mit Nichtakzeptanz auseinandersetzen mussten. Schwule, die diese Dialektik von Sünde und Sünder hautnah erlebt haben und dadurch sehr feinfühlig geworden sind.

Damit hängt vielleicht auch die Vorliebe für den Ansatz der »humanistischen« Psychologie zusammen: »Du bist ganz, du bist gut, du bist schön!« Gerade hier hat die Haltung von Schwulen, die in irgendeiner Weise mit Kirche zu tun hatten, etwas erleichtert. Sicherlich ist dies später auch umgeschlagen. Vor allem in der Lobbyarbeit mit der Kirche hat diese kirchliche Sozialisation einiges erschwert. Das Thema »Kirche« war innerhalb der AH sehr schwer durchzusetzen. Ich habe mit dem Präsidenten des deutschen Caritasverbandes wunderbar zusammengearbeitet, er hat vom Thema viel verstanden und ist wirklich ein sehr sympathischer Mensch. 1997 hat die DAH eine Aktion gestartet, da ging es um straffällig gewordene Ausländer, die abgeschoben werden mussten. Also die allerletzten, von denen alle Gruppierungen bis in die Grünen hinein sagen, die müssen raus aus unserem Land. Die Tatsache, dass wir diese Aktion mit Pax Christi zusammen durchgeführt hatten, war in der AH nicht unumstritten.

Ein anderer Punkt: Ich bin ein Freund der Psychoanalyse, zumindest theoretisch. Das hängt auch damit zusammen, wie ich Sexualwissenschaft gelernt habe. Bei der AH war Psychoanalyse überhaupt nicht gut angesehen. Da war ein ähnlicher Reflex wie gegenüber der Kirche: die einen wollen es ja immer wegtherapieren, und die anderen akzeptieren es ja nicht. Gegenüber der »humanistischen« Psychologie war meiner Meinung nach die Psychoanalyse immer überzeugender. Die Idee, gerade die dunklen Seiten der Sexualität genauer anzusehen, hat doch auch etwas mit Theologie zu tun, mit augustinischer Theologie. Die Abgründe

in denen wir uns befinden, wenn wir über Lüste reden, über das Verlangen, die Begierde, all diese wunderschönen Worte, sind Ebenen, die in der AH gerne ignoriert werden. An diesem Punkt wirkt, glaube ich, die kirchliche Sozialisation erschwerend. Ich wünschte mir ein entspannteres Verhältnis zur eigenen Kirchlichkeit. Doch ich denke, die kann man bei den 40-50-jährigen schwulen Männern in der AH nicht erwarten. Ich glaube, dass der hemmende, der schädliche Einfluss momentan stärker ist. Ich hoffe auf eine neue Generation von AH-Leuten, die vielleicht nicht mehr diese belastenden Erfahrungen mit der Kirche gemacht haben.

Zukunftsperspektive

Ich würde mir wünschen, dass die AH ihren hedonistischen Ansatz behält und auch weiterentwickelt. Ich bin gerade bei einem Projekt dabei, wo wir uns überlegen, wie wir schwule Präventionsarbeit vor Ort als Kulturveranstaltung gestalten können. Prävention als ästhetische Raum- und Zeitgestaltung. Mich beschäftigt die Frage: Ist die Lust, die wir uns hier bereiten, eigentlich die, die wir wollen? Konkreter also die überaus hedonistische Frage nach der Qualität und der Nachhaltigkeit von Lust.

Stefan Etgeton, Jahrgang 1963, ist evangelisch-reformierter Diplomtheologe und promovierter Kulturwissenschaftler. Von 1996 bis 2000 Bundesgeschäftsführer der Deutschen AIDS-Hilfe arbeitet er derzeit am Aufbau eines europäischen Masterstudiengangs in Gesundheitsförderung an der Fachhochschule Magdeburg-Stendal.
Korrespondenzadresse: Bergmannstr. 96, D-10961 Berlin, (030) 691 33 24, etgeton@gmx.de

Florian Ihsen

Produktive Fragmenterfahrung

Fragmente zu einer biographischen Deutung der Werke Henning Luthers (1947-1991)

IM JAHR 2001 jährt sich der Todestag des Praktischen Theologen Henning Luther[1] zum zehnten Mal. Der Tod Henning Luthers im Lebensalter von knapp 44 Jahren wäre für sich genommen zwar tragisch, aber für die Theologie im allgemeinen noch nicht von größerem Interesse, stünde er nicht am Ende eines Krankheitsprozesses, der durch eine HIV-Infektion[2] (mit-)ausgelöst wurde. In der Endphase seines Lebens und wissenschaftlichen Wirkens radikalisierte Luther seine früheren Thesen, wodurch seine Themen noch stärker in das Bewußtsein wissenschaftlicher Theologie traten. Luther lieferte hierbei wertvolle Denkanstöße, die gerade auch für Menschen im Umkreis von Aids und Tod von Bedeutung sein können, zumal seine Theologie – so meine Vermutung – durch die Erfahrung von Aids, eigener Todesnähe und des Todes eines sehr nahen Menschen maßgeblich beeinflußt wurde.

1 Eine ausführliche Bibliographie Luthers findet sich in ThPr 27 (1992), 251ff. Luthers wichtigsten Gedanken sind zusammengefaßt in seinem erst postum veröffentlichten letzten Buch: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992. Des weiteren der erst jüngst von Kristian Fechtner überarbeitete und veröffentlichte letzte Vortrag Luthers für die Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie im Mai 1991: Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: ThPr 33 (1998), 163-176.

2 Hierüber herrscht in allen biographischen Angaben zu Henning Luther einmütiges Schweigen, was insofern ungewöhnlich ist, als landläufig ja gerade die Todes*ursache* eines jung verstorbenen Menschen von besonderem Interesse ist. Es spricht jedoch für sich, daß zwar überall bekannt war, daß Luther schwer krank war (wie auch der Sekundärliteratur zu Luther zu entnehmen ist), daß aber beharrlich darüber geschwiegen wird, an *welcher* Krankheit Luther litt. Dieses Schweigen der Literatur und die zahlreiche »Mundpropaganda« in TheologInnenkreisen sollen mir als Stütze für die Tatsächlichkeit der HIV-Infektion Luthers dienen; das wachsende Interesse für Aids in seinen späten Schriften läßt sich von daher erklären, ist aber selbst auch Indiz für seine eigene Infektion.

Nach einem kurzen skizzenhaften Lebenslauf Luthers möchte ich im folgenden einige ausgewählte Themen Luthers – darunter seine Skizzen zur Poimenik – nachzeichnen und sie biographisch[3] deuten.

1. Biographische Daten[4]

Henning Luther wurde am 31. August 1947 in Lüneburg geboren. Nach seinem Abitur studierte er Evangelische Theologie in Bethel, Heidelberg und Mainz und ab 1972, nach seinem Ersten Theologischen Examen, Pädagogik. Seit 1977 war Luther Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Praktische Theologie in Mainz bei Gert Otto, der seine Dissertation (»Wissenschaft als kommunikativer Bildungsprozeß. Die Reform des Theologiestudiums im Rahmen einer diskursiven Hochschuldidaktik«) und seine Habilitation (»Religion – Subjekt – Erziehung. Grundbegriffliche Voraussetzungen der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls«) betreute, seit 1981 Hochschulassistent und seit dem 23. 9. 1986 Professor für Praktische Theologie an der Philipps-Universität Marburg.

1972 heiratete Luther seine erste Frau Renate Clabes, die am 2.2. 1981 durch Suizid verstarb. Am 31. Juli 1991 starb Henning Luther an den Folgen von Aids, kurz vor seiner geplanten zweiten Hochzeit.

Seine frühere Kollegin Ursula Baltz-Otto, die zweite Frau Ottos, beschreibt Luther als »leise, dennoch herausfordernd, zurückgenommen, zuhörend. Henning läßt sich erzählen, der Zuhörer, der sparsam Nachfragende, der Mitdenkende«[5]. Seit dem Tod seiner Frau wurden Biographie, Tod und Grenzerfahrung zu

Ob Karl-Josef Pazzini (»Wenn alles vieldeutig wird ...« Zum Andenken an Henning Luther, in: ThPr 27 (1992), 248) auch die Aids-Infektion/-Krankheit Luthers meinte, wenn er über seine Begegnung mit Luther wenige Wochen vor seinem Tod und den Vortrag »Das Leben als Reise« resümiert: »Es war gut darüber zu schweigen und in den Worten des Reisens weitersprechen zu können«?

3 Eine biographieorientierte Lutherdarstellung hätte bereits bei Grethlein/Meyer-Blanck (Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, Leipzig 1999) erfolgen können, die sich der konstitutiven Mitberücksichtigung der Biographien der dargestellten »Klassiker« verschrieben haben. Daß Luther, als bereits verstorbener und für die Gegenwart keineswegs unbedeutender Praktischer Theologe hier keine Aufnahme findet, zeigt die sehr beschränkte und konventionelle Vorstellung von Klassikern bei den Herausgebern.
Ansonsten finden sich in den Arbeiten zu Luthers Werken nur sehr spärliche Hinweise auf ihre (auto-) biographische Dimension, am ehesten noch bei Gerhard Marcel Martin, Homiletik – Ästhetik – Subjektivität. Zu Henning Luthers Predigttheorie und Predigtpraxis, in: PTh 81 (1992), 356-365 und Dietrich Stollberg, Seelsorge nach Henning Luther, in: PTh 81 (1992), 366-373.

4 Vgl. ThPr 27 (1992), 177-180; Klaus-Gunther Wesseling, Artikel »Luther Henning« in: BBKL V (1993), 442-447.

5 Ursula Baltz-Otto, Unvergeßlich. Unverlierbar, in: ThPr 27 (1992), 240-242, hier 241. Interpunktion von mir.

wichtigen Dimensionen seiner wissenschaftlichen Arbeit. Dies bedeutete für ihn jedoch keine Abwendung vom Leben, im Gegenteil: auf die verwunderte Frage nach seiner so intensiven Zeitgenossenschaft auf so vielen Gebieten (Literatur, Politik, Musik, Kunst) an vielen Orten (Frankfurt, Düsseldorf, Berlin, New York) reagiert Luther folgendermaßen: »Henning schweigt nachdenklich. Dann ein Satz: ›Man kann Leben nicht aufschieben‹«[6].

Luthers Reflexionen zum Tod intensivierten sich ab etwa 1990 zunehmend. So hielt er etwa im Wintersemester 1990/91 ein fachdidaktisches Seminar zu »Tod und Sterben als Thema des Religionsunterrichtes«. In diese Endphase gehören auch die beiden Aufsätze, auf die hier noch verstärkt eingegangen wird (siehe 3.). Auch äußerlich zeichnete sich an ihm seine Krankheit deutlich[7] ab. Seine letzte Predigt hielt Luther einen Monat vor seinem Tod über 1 Thess 4,13ff[8].

2. »Subjekt«, »Fragment« und »(Auto-)Biographie« als Leitgedanken Luthers

Im Mittelpunkt steht bei Luther das Subjekt. In der Praktischen Theologie will Luther durch die radikale Ernstnahme des Subjekts die bisherigen ekklesialen Paradigmata ablösen. Er steht dabei in der Tradition seines Lehrers Gert Otto, der Praktische Theologie als »kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft« versteht. Nicht mehr »*die*« Kirche sollte das Subjekt sein, wie das praktisch-theologische Selbstverständnis seit C. I. Nitzsch in der Rezeptionsperspektive Ottos und Luthers behauptete, sondern die tatsächlichen Subjekte religiöser Praxis in ihrer jeweiligen spezifischen Lebenssituation wollte Luthers Praktische Theologie in den Blick nehmen, wobei er bei der Fokussierung des Einzelnen vor allem auch emanzipatorische Interessen verfolgte. Nicht Anpassung, sondern Freiheit ist für Luther erstrebenswert. Dabei darf der Subjektgedanke nicht im Sinne von Egoismus o.ä. mißverstanden werden. Denn Subjektivität hat für Luther vor allem auch eine kommunikative Dimension, die »erst dann wirklich ernst

6 Ebd, 242.

7 Pazzini (ThPr 27, 248) beschreibt seine Begegnung mit dem moribunden Luther auf einer Tagung der evangelischen Akademie in Tutzing folgendermaßen: »Als ich ihn begrüßte, bemerkte ich, daß er todkrank sein müsse. Zunächst Empörung: Warum kommt jemand, der so krank ist, zu einer Tagung? Muß das denn sein? ... Dann dachte ich: Wenn ich so krank wäre, möchte ich den Mut finden, genauso wie er, solange es geht, das *Reisen* möglich ist, präsent zu sein im Dialog mit anderen«.

8 Dies verwundert insofern, als Luthers Predigtpraxis, wie sie sich in seinem Predigtenband (Frech achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne Predigten, Stuttgart 1991) darstellt, eine erstaunliche Nähe zur offiziellen Perikopenordnung und zum inhaltlichen traditionellen Proprium der jeweiligen Sonn- und Feiertage aufweist. Ende Juni, heortologisch in den ersten Wochen nach Pfingsten und Trinitatis, ist 1Thess 4,13ff nicht vorgesehen. Somit ist diese Predigt auch ein homiletischer Ausdruck von Luthers Todesnähe, die Subjektivität des Predigers tritt in verdeckter (der Predigttext) und gleichzeitig auffälliger (Abweichung von der Predigttextordnung für die Sonntage) Weise in Erscheinung.

genommen (wird), wenn sie radikal als Subjektivität des anderen und als Subjektivität vom anderen her verstanden wird«[9], ein Gedanke, den Luther vor allem von der Dialogphilosophie, insbesondere von E. Levinas übernommen hat. Seinen lebensweltlich-lebensgeschichtlichen Ort hat das Subjekt im Alltag und nicht in einer sakral überhöhten Sonderwelt. Religion ist nach Luther »*bezugnehmende* Differenz zur Welt«[10]. An den Rändern des eigenen normalen Alltags scheint die religiöse Dimension auf, und diese Ränder und Schwellen werden bei der Begegnung mit anderen Menschen erfahrbar[11].

Seit 1985 tritt bei Luther, angeregt durch Bonhoeffer, der ursprünglich der Ästhetik entstammende Fragmentbegriff zunehmend in den Vordergrund. In seinem Aufsatz »Identität und Fragment«[12] setzt sich Luther mit den Identitätstheorien Eriksons und Meads auseinander und kritisiert dabei »eine bestimmte Version des Identitätsbegriffs, wonach es um die Ausbildung und Bewahrung einer *vollständigen, ganzen und integrierten* Identität zu gehen habe«[13]. Zu den konstitutiven Merkmalen von Vollständigkeit, Ganzheit und integrierter Dauerhaftigkeit bemerkt Luther, »daß die in sich geschlossene und dauerhafte Ich-Identität theologisch nicht als erreichbares Ziel gedacht werden kann – und darf«[14]. Der herkömmlichen Auffassung des Fragments als defizient setzt Luther eine Deutung als Offenheit und Bewegung entgegen, die dem Fragment – gerade wegen seiner Unabgeschlossenheit eignen.

In diese gegenseitige Bezogenheit von Subjekt und Fragment gehört bei Luther auch sein Verständnis von Biographie und Autobiographie. Denn zeichnet sich das Subjekt als Fragment durch die bewußte prinzipielle Differenz gegenüber Idealen – und somit durch Schmerz, Sehnsucht und Offenheit – aus, so ist die Autobiographie »mithin die (unterschiedliche) *Bearbeitung* von Differenzen, nicht die Reproduktion von Identität«[15]. Während sich die literarische Biographie an tatsächliche Adressaten wendet, woraus sich »die nicht-triviale Einsicht (ergibt), daß das gegenüber Anderen dargestellte ›Ich‹ immer stilisiertes Ich ist«[16], so

9 Kristian Fechtner, Mikrologischer Blick und Empathische Praxis. Hinweise zu Henning Luthers Praktischer Theologie des Subjekts, in: ThPr 27 (1992), 184-193, hier 188.
10 Religion und Alltag, 215.
11 Vgl. Religion und Alltag, 217.
12 Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: Religion und Alltag, 160-182. Zu diesem Aufsatz Luthers und möglichen Konsequenzen für eine »schwule« Identität vgl. Peter Annweiler, Schwule Identität? Henning Luthers Thematik ›Identität und Fragment‹ und die Frage nach einer schwulen Identität, in: WeSTh 3 (1996), 44-50. Den Hinweis hierauf verdanke ich Michael Brinkschröder.
13 Religion und Alltag 160.
14 Religion und Alltag, 165.
15 Religion und Alltag ,124; kursiv von mir.
16 Ebd., 115.

daß »das darstellende Ich ... nicht in dem dargestellten Ich auf(geht)«[17], richtet sich die autobiographische Selbstreflexion an einen »fiktiven Anderen«, der den Entwürfen und Brüchen des autobiographisch tätigen Subjekts mit Liebe und Kritik begegnet. Dieser »fiktiv Andere« ist in der christlichen Tradition Gott. Solche autobiographische Reflexion geschieht darum nicht als um Anerkennung ringenden Selbstrechtfertigung, sondern als Selbstsuche im Angesicht Gottes. Prototyp so verstandener Selbstsuche sind in den Augen Luthers die Konfessionen Augustins.

3. Die Radikalisierung des Fragmentbegriffs in Luthers »Spätphase«

Bei vielen Theologen hat es sich als nützlich erwiesen, zwischen Früh- und Spätphasen zu unterscheiden. Damit können etwaige Spannungen zwischen »frühen« und »späten« Gedanken erklärt werden und der Theologe bleibt in jeder Lebensphase unter veränderten biographischen Umständen ein authentischer Denker, so daß eine Kategorisierung der Gedanken in »echt« und »verfälscht« höchstens einen dogmatischen Standpunkt verrät, der die jeweilige situationsbedingte originäre Eigenleistung verkennt.

Bei Henning Luther lassen sich, soweit ich sehe, keine Widersprüche zwischen »früheren« und »späteren« Werken feststellen, wohl aber eine Radikalisierung früherer Gedanken, die mit seiner eigenen Lebensgeschichte und dem Wissen um seinen baldigen Tod zusammenhängen. »Daß er (sc. Luther) auf seinen Tod zuging, ließ die Sinnlichkeit, die er von der Theologie einforderte, noch einmal mehr konkret werden«[18]. Diese Radikalisierung, die ich an zwei Aufsätzen exemplifizieren möchte, ist selbst eine Konsequenz des Lutherschen Ansatzes insofern, als frühere Gedanken zur Weiterführung (nicht zur »Vervollkommnung«!) offen sind.

Am 7.11. 1990 hält Luther einen Vortrag bei den Kernergesprächen der Lutherischen Stadtpfarrkirche Marburg zum Thema »Leben als Fragment«[19]. Luther greift dabei wortwörtlich seine früheren Gedanken zum Fragment von 1985 auf, richtet sich jedoch jetzt nicht mehr so sehr gegen den Vollkommenheitsanspruch der neueren Identitätstheorien, sondern sucht nun kritisch nach den Wurzeln des in seinen Augen verfehlten Ganzheitsstrebens in der griechischen Antike.

Dem Vollkommenheitsideal – Luther bezeichnet es als »Lebenslüge« – steht das Fragment gegenüber. »Leben als Fragment verstehen, heißt nicht, erniedrigt zu werden, auf die Unvollkommenheit *festgelegt* zu werden, also klein gemacht zu werden. Dies meint keine falsche Bescheidenheit. Leben als Fragment zu ver-

17 Ebd.

18 Peter Stolt in: PTh 81 (1992), 347 (Vorwort zu den Lutherdarstellungen von Daiber, Martin und Stollberg).

19 Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit, in: WzM 43 (1991), 262-273.

stehen, soll vielmehr eine Befreiung sein, die uns von falschen Idealen erlöst«[20]. Luther bestimmt hier den Fragmentbegriff vor allem von der Unausweichlichkeit und Unplanbarkeit des Todes her. Die Fragmentarität menschlichen Lebens wird von Luther darin gesehen, daß die Vergangenheit der Ich-Entwicklung nicht als Erfolgsgeschichte oder Wachstumsprozeß, sondern als Verlustgeschichte gedeutet wird. Auch der Blick in die Zukunft als Hoffnung und Sehnsucht drückt die Fragmentarität der Gegenwart als Angewiesen- und Verwiesen-Sein auf Andere und Anderes aus.

Nur die bewußte, eingestandene und angenommene Fragmentarität kann die Gleichgültigkeit und Selbstabschließung gegenüber den Anderen vermeiden, wie auch Levinas meint. Ein rundes, abgeschlossenes Leben in Ganzheit ist nur bei Verlust auf Trauer, Hoffnung und Liebe möglich.

Luther kann den Fragmentbegriff auch in den wichtigsten Loci traditioneller Dogmatik fundieren[21]. So bedeutet der Fragmentgedanke etwa für die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, daß diese keinen faktischen Zustand beschreiben, sondern über die gegenwärtige Lebenssituation des Menschen hinausweisen will. Das Aus-Sein auf Ganzheit ist Sünde, die Fragmentarität Voraussetzung der Rechtfertigung, der Verzicht auf dauerhafte Ganzheit der zentrale Inhalt der Verkündigung Jesu. Die Fragmentarität ist in der Inkarnation und am Kreuz bejaht, in Jesu Leben und Tod ihre Annahme exemplarisch verwirklicht und erniedrigt. Ostern korrigiert den Karfreitag nicht, sondern bewahrt ihn und bestätigt, daß erst in der Fragmentarität wahres Leben zum Vorschein kommt. Die Sehnsuchtsdimension des Fragments spannt einen Bogen von der Schöpfungslehre zur Eschatologie als dem einzig theologisch verantwortbaren Horizont für die Erfüllung der Sehnsucht, indem der eschatologische Vorbehalt ausdrückt: »(A)n uns als Fragmenten ist *schon* abwesend lesbar, was wir noch nicht sind, aber sein werden... Wir sind schon Gottes Kinder – aber es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Dies ist das eschatologische Moment an unserer fragmentarischen Existenz«[22].

Noch deutlicher wird der Tod in seinem Aufsatz »Tod und Praxis«[23] zum Thema. Dieser Text war ursprünglich als Rede entworfen und gehalten und wurde erst nach seinem Tod veröffentlicht. Dieser erst postum veröffentlichte Aufsatz erweckt auf die Nachwelt den Eindruck, »als (wolle) der tote Henning Luther ...

20 WzM 43, 263.

21 Ebd., 271-273; mit gerinfügig anderer Akzentsetzung in der Eschatologie auch in: Religion und Alltag, 171-176; vgl. auch Annweiler, WeSTh 3, 49f.

22 Luther, WzM 43,273. Dieser Gedanke der Gotteskindschaft ist gegenüber den früheren theologischen Gedankensplittern zum Fragment (Religion und Alltag, 171-176) neu.

23 Voller Titel: Tod und Praxis. Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns. Eine Rede, in: ZThK 88 (1991), 407-426.

uns eine Rede halten«[24]. Luther beginnt mit den Sätzen: »Mit diesem Thema muß ich scheitern. Muß jeder scheitern. Am Tod endet jedes Handeln. Auch kirchliches Handeln«[25]. Er wendet sich sodann dem »Gerede« zu, das er wegen der häufigen Versüßlichung von Leid und Tod als zweites Töten der Toten entlarvt. Ebenso tödlich ist aber auch das Schweigen und Verstummen. Dem Gerede und dem Verschweigen entsprechen die kirchlichen Reaktionen auf den Tod, nämlich Wort und Ritual. Kirchliches Handeln läuft dabei Gefahr, im verbalen Bereich durch traditionell-überindividuelle Worte die individuelle Betroffenheit zu ignorieren bzw. die Entlastungsfunktion des Rituals als »Abwehrritual *gegen* die Toten«[26] fungieren zu lassen. Somit entsteht die Frage: »Können wir den Tod also verdrängen, ohne ihn zu verdrängen?«[27] Dies gelingt nach Luther durch ein Todesbewußtsein, das den »Tod als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit, Gleichheit und Gelassenheit«[28] sieht, denn »mit dem Todesbewußtsein erwacht das Bewußtsein fürs Leben«[29]. Trotzdem bleibt der Tod für Luther ein Skandal. Der Protest, der sich hier erheben soll, hat sich jedoch auch gegen »eine reaktionäre Indienstnahme des memento mori« zu richten, womit Luther solche Stimmen meint, die den Aidsvirus als Strafe für bestimmte Formen von Lust und Glück deuten.

Weiter differenziert Luther zwischen dem eigenen und dem Tod des Anderen und entfaltet die eschatologische Hoffnung primär als *Hoffnung für die Anderen*, als Inbegriff des Protestes gegen *deren* Tod. Sichtbarer Ausdruck des Protestes ist das Gedächtnis.

Für die kirchliche Praxis bedeutet das, daß Kirche als Gedächtnisgemeinschaft den Sprachlosen Sprache geben und jeglicher Ausgrenzung und Verdrängung von Leiden und Sterben, aber auch von gesellschaftlich nicht normierten Lebensmustern widersprechen und wehren muß. Das Abendmahl eröffnet einen solchen Raum des Gedächtnisses und der Begegnung von Tod und Leben.

Vor dem Hintergrund seiner Biographie zeigen gerade diese beiden letzten Aufsätze, daß sich hier ein Theologe zu Wort meldet, den das Thema Tod selbst existentiell betrifft und aus dieser eigenen Betroffenheit heraus denkt und schreibt. Waren die Themen »Fragment« und »Tod« schon in früheren Aufsätzen präsent, so gelangen sie doch erst in Luthers letztem Lebensjahr zu radikaler Entfaltung. Auffällig ist vor allem in »Tod und Praxis« der Ich-Stil, wo sich Luthers eigene Erfahrung zu Wort meldet. In diesen letzten Werken spiegelt sich bereits Luthers eigenes Wissen um seinen baldigen Tod wieder, das wohl zugleich auch die Erinnerung an den Tod seiner ersten Frau († 1981) wieder präsent macht. So

24 Stollberg, PTh 81, 370.
25 ZThK 88, 407.
26 Ebd., 414.
27 Ebd., 415.
28 Ebd.
29 Ebd., 416.

taucht in »Leben als Fragment« das Stichwort »Freitod« zweimal in Nebensätzen auf. Auffällig ist dabei, daß der Freitod zwar genannt, gedanklich aber nicht ausgeführt wird. Was könnte dahinterstecken? Möglicherweise will Luther dadurch den Suizidtoten eine negative Brandmarkung dahingehend ersparen, als der geplante Freitod ja als Ausdruck menschlichen Ganzheitsstrebens gedeutet werden könnte und somit dem Ideal der Fragmentarität widerspräche. Oder aber der Freitod bewiese, daß die Fragmentarität auch vernichten kann, womit der von Luther tendentiell positiv verstandene Fragmentbegriff in seiner Wertung verkehrt würde. Biographisch denkbar wäre auch, daß Luther die Fragmentarität seines eigenen Lebens und Leidens aushalten will und sich bewußt gegen die Möglichkeit des Freitodes und für ein Durchhalten der Leidenszeit entschieden hat, möglicherweise mit Erinnerung an das größere Leid (und die Schuldgefühle?), das er angesichts des *Frei*tods seiner Frau verarbeiten mußte[30]. Bei aller Mutmaßung dürfte eines gewiß sein, daß Luther beim Stichwort »Suizid« bestimmt auch an seine (erste) Frau dachte.

Insgesamt hält der Aufsatz »Tod und Praxis« Luthers eigene Lebenssituation kurz vor seinem Tod sehr deutlich vor Augen, er »liest sich wie ein Vermächtnis«[31].

Daß die Fragmentarität als Grundfaktum menschlichen Lebens nicht nur theoretisch (durch literarische Veröffentlichungen), sondern auch praktisch gegen das gesellschaftliche Ideal von Ganzheit, Vollkommenheit und Gesundheit einzubringen ist, hat Luther selbst zeichenhaft vorgelebt. Obwohl schon schwer von Krankheit gezeichnet, war er bis zum Schluß im theologischen Fachdiskurs und im universitären Betrieb nicht nur literarisch, sondern auch »mit letzter Kraft«[32] persönlich präsent – was teilweise auch befremdete[33].

30 An anderer Stelle zeigt Luther, wie Selbstmörder Opfer »unserer kommunikativen Intersubjektivität« auf Kosten »radikaler Individualität« sind und der Selbstmord »insofern immer noch vom Erbe einer totalisierenden Vernunft zehrt, der das Individuelle als bloß privates und damit pejorativ als Idiotisches erscheint. *Nicht der Selbstmörder verweigert uns in seiner Einsamkeit das Gespräch, sondern wir ihm.* Der Selbstmord als *Extrem der Außenseiterperspektive* deutet an, daß Individualität nicht aufgeht in der kommunikativ hergestellten Subjektivität« (Religion und Alltag 70f; kursiv von mir). Dieser Aufsatz (Ich ist ein Anderer. Zur Subjektfrage in der Praktischen Theologie, in: Religion und Alltag, 62-87) liegt in »Religion und Alltag« als Erstveröffentlichung vor. Allerdings habe ich den Eindruck, als ob Teile des Aufsatzes, darunter die Passagen zu Tod und Selbstmord, schon zu einem früheren Zeitpunkt entstanden sind, möglicherweise Mitte der 80er Jahre, denn die Art und Weise, wie Luther hier vom Tod spricht, ist weitaus weniger provokant als in den späten Schriften der letzten beiden Jahre. Dies ist jedoch nur eine Vermutung!

31 Stollberg, PTh 81, 370.

32 Zum Lebenslauf Henning Luthers, in: PTh 81(1992), 348.

33 Vgl. Pazzini, ThPr 27, 248.

4. Luthers Skizzen einer solidarischen Seelsorge und Diakonie

In der zweiten Hälfte der 80er Jahre hat Luther den Fragmentbegriff vor allem auch für die Seelsorgetheorie fruchtbar gemacht[34]. Luthers Beiträge zur Poimenik treten disziplingeschichtlich in einer Phase der Aporie auf: Mehr und mehr wurden in den herrschenden antipodischen Paradigmen kerygmatischer und therapeutischer Seelsorge Gemeinsamkeiten in Form von strukturähnlichen Defiziten[35] sichtbar. Die von Luther besonders kritisierten Defizite bisheriger Seelsorgekonzepte betreffen die Asymmetrie zwischen »starken Helfenden« und »schwachen Hilfsbedürftigen«, die soziologisch-systemische Bedingtheit vermeintlich zu kurierender Konflikte und die fehlende Ernstnahme des Alltäglichen.

Insofern nach Luther die Fragmentarität wesentlich zu jedem menschlichen Leben dazugehört, werden Situationen der Fragmenterfahrung um ihre *individuelle* Anormalität gebracht. Seelsorge bearbeitet Grenzsituationen, aber nicht mehr im überkommenen Sinn, daß Krankheit und Leid an einzelne Menschen am Rande der »gesunden« Gesellschaft und Welt delegiert bzw. ausgegrenzt werden. Denn »(d)iese Ausblendung der verzweifelten Situation unserer Welt nenne ich Fassadenwelt. Wir basteln uns eine heimelige und gemütliche Kulisse, in der es sich mehr oder weniger gut leben läßt, beruflich, privat. Und denjenigen, die nicht ganz so gut zurechtkommen, sollen Therapie und Seelsorge auf die Beine helfen«[36] Vielmehr geht es in diesen Grenzsituationen um echte Wahrnehmung des Anderen und das Sich-Einlassen auf dessen Situation. Seelsorge muß sich von ihrem traditionellen ausgrenzenden Blick, der den anderen degradiert und die eigene Schwäche verdrängt, verabschieden. Nur so kann es echte Betroffenheit und echte Solidarität geben, die das Helfer-Bedürftiger-Gefälle aufbricht, ja sogar zu einer neuen Asymmetrie verkehren kann: »Die ›Helfer‹ lernen von den ›Hilflosen‹, die Schwachen, Kranken, Sterbenden ... werden zu Lehrmeistern für die Starken, Gesunden, Lebenden...«[37]. Diese Umkehrung des Gefälles begründet Luther mit der eigenen spezifischen Erfahrung des Leidens, mit der die Seelsorgesuchenden den Seelsorgern voraus sind. In besonderer Weise exemplifiziert Luther dies am Umgang mit Sterbenden. Mögen sich die Lebenden noch soviel mit thanatodidaktischem Fachwissen vertraut machen, um damit scheinbar den Tod zähmen zu können: »Es sind hier die Sterbenden (Trauernden), die den Lebenden stützende Therapie geben – nicht umgekehrt.«[38]. Hier zeigt Lu-

34 Zu Luthers Seelsorgeverständnis vgl. auch Godwin Lämmermann, Wider ›die gesellschaftliche Verdrängung von Schwäche‹. Zu Henning Luthers Verständnis von Seelsorge und Diakonie, in: ThPr 27 (1992), 218-231; Kristian Fechtner, Sich nicht beruhigen lassen. Seelsorge nach Henning Luther, in: Uta Pohl-Patalong/Frank Muchlinsky (Hrsg.), Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert, Hamburg 1999, 89-101; Stollberg (siehe Anm. 3).

35 Nach E. Hauschildt, Artikel »Seelsorgelehre« in: TRE 30 (1999), 54-75, hier bes. 67ff.

36 Luther, ThPr 33, 164.

37 Religion und Alltag, 235

38 Ebd., 236.

ther ein damit korrespondierendes Anliegen seiner Poimenik: Auch die Seelsorgenden sind »schwach« – eine Dimension, die nach Luther zu Unrecht verdrängt wird und zur ausgrenzenden Gefällestruktur in der Seelsorge beiträgt.

Seelsorge wird somit zu einem kommunikativen und diskursiven Geschehen unter Subjekten, bei dem es nicht um Wiedereingliederung und Anpassung, sondern um Freiheit geht. Hierin unterscheidet sich Seelsorge von »Alltagssorge«[39], der es nur um Realitätsertüchtigung und Rückkehr in die alten Strukturen geht.

Im Rahmen seiner Ausführungen zu einer »diakonischen Seelsorge«[40] plädiert Luther für eine Überwindung der traditionellen Trennung von Seelsorge, Diakonie und Sozialarbeit und einem Verständnis diakonischer Seelsorge als »konkrete, d.h. leiblich werdende Theologie«[41]. Als exemplarische Konkretion dient dabei immer wieder die Lebenssituation im Kontext von Aids, die mit ausgewählten theologischen Topoi bedacht wird, die »hilfreich wirken (können), indem (sie) gegen vorherrschende Denkmuster, Vorurteile, Wertvorstellungen«[42] einschreiten: So werden Schöpfung, Versöhnung und Erlösung diakonisch-poimenisch als Kritik gegen vorherrschende Konventionen fruchtbar gemacht, indem der Schöpfungsgedanke »zu einem angstfreien Umgang mit Leiblichkeit und Sexualität, zum Beispiel im Umfeld des psychosozialen Aids beiträgt«[43], der Versöhnungsgedanke »den sozialen Tod durch Ausgrenzung und Verabsolutierung von Normen verhindert (und) hilfreiche Gemeinschaft stiftet durch Einfühlung in den anderen *als* anderen (z.B. psychisch Kranke, AIDS-Kranke)«[44] und der Erlösungsgedanke »helfende Zuwendung nicht am Maßstab des möglichen Erfolgs und der Machbarkeit orientiert, (Problem der nichtheilbaren Krankheiten) ... (und) Glück nicht aus dem Vergessen des Leidens zieht«[45]. Als Beispiele diakonischer Seelsorge nennt Luther unter anderem auch »die Einrichtung einer Wohnung für HIV-Positive, ... Diskussion und Beratung z.B. eines Gesetzgebungsvorganges (z.B. ... zur Maßnahmepolitik im Zusammenhang mit AIDS), ... in einer Unterrichtsreihe (im Religions- oder Konfirmandenunterricht), in der Ängste, Vorurteile, Tabus im Blick auf Sexualität aufgearbeitet und damit dem psychosozialen AIDS entgegengewirkt wird«[46].

Hier werden einige konkrete diakonisch-seelsorgerliche Hilfsmaßnahmen genannt, die offensichtlich auch das ein wenig wiederspiegeln, was sich Henning Luther selbst zu erfahren wünschte. Ansonsten bleiben konkrete Vorstellungen, wie der »Leidenszustand« *beseitigt* werden kann, selten. Verwiesen hier etwa die traditionellen Poimeniken entweder auf Gebet, Beichte und Zuspruch oder auf

39 Vgl. Ebd., 231
40 Diakonische Seelsorge, in: WzM 40 (1988), 475-484.
41 Ebd., 481.
42 Ebd. 482f. Diese Wendung taucht hier insgesamt dreimal wortwörtlich auf.
43 Ebd., 482.
44 Ebd., 483.
45 Ebd.
46 Ebd.

therapeutische Methoden, so entlarvt Luther bereits das Anliegen der Leidreduktion als Verdrängung der zum Leben konstitutiv zugehörigen Schwäche. Auch diakonisch-seelsorgerliche Handlungen finden hier ihre Grenze und sind nach Luther nur dann sinnvoll, wenn sie die prinzipielle Fragmentarität menschlichen Lebens aufdecken und im Auge behalten, sie aber nicht zu verdrängen oder zu beseitigen versuchen.

Kann denn der Glaube »helfen« und »trösten«? Dieser Frage geht Luther wenige Wochen vor seinem Tod in einem Vortrag nach[47]. Eine Antwort muß sich der Erfahrung der Sinnlosigkeit stellen. Wo Seelsorge sich der Situation von Verzweiflung und Sinnlosigkeit nicht stellt, sondern stattdessen Sinn sucht, »Tröstung« spendet, deutet und hilft, wird sie – im Gewand vermeintlichen Trostes – zur Lüge. Denn die Absicht, Lebensgewißheit (D. Rössler) im Leiden und trotz des Leidens zu stärken, droht, das Leiden zu verharmlosen, ja noch zu vermehren durch die »Unfähigkeit, diesen Sinn, den die Tröster behaupten, nicht erkennen und nachvollziehen zu können«[48]. Das Helfende und Tröstende des Glaubens besteht nach Luther gerade nicht in der Behauptung von Sinn, Geborgenheit und Heimat, sondern in der anhaltenden Beunruhigung, in der Möglichkeit zu Klage und Verzweiflung, in der Befreiung vom Zwang, lügen, beschönigen und verteidigen zu müssen und damit ständig den allgemeingültigen vermeintlichen »Sinn« des Daseins zu affimieren. Hiob und seine Freunde sind ein Beispiel dafür, wie gutgemeinte Sinngebungsversuche scheitern und in Lügen umschlagen können. »Von Hiob könnten wir lernen, nicht zu leidigen Trostern zu werden und Gott zum Sinnbeschaffer zu machen, der uns beruhigt. Das Hiobbuch verwehrt uns die einfache Gleichung Gott und Sinn«[49]. Glaube heißt für Luther Ruhelosigkeit und Heimatlosigkeit, er tröstet, indem er sich an eine Verheißung klammert, deren Erfüllung jenseits der gegenwärtigen Leiderfahrung noch aussteht, die beruhigt insofern, als die Gegenwart in ihrer Sinnlosigkeit ernstgenommen und beklagt und nicht durch angebliche Sinnangebote umgedeutet wird. Unglaube, Trostlosigkeit, Zweifel und Verzweiflung angesichts der Leiderfahrung im eigenen Leben und in der Welt sind damit notwendige Momente des Glaubens. So kann Luther mit den Worten Levinas' sagen: »Vielleicht ist nur eine Menschheit des Trostes würdig, die sich seiner auch enthalten kann«[50].

5. Luthers Lebenserfahrung als Chance und Grenze seiner Theologie

Henning Luthers Theologie ist authentische Theologie. Wer Luthers Aufsätze liest, kann Luthers eigene Betroffenheit heraushören, oder mit den Worten Daibers zu

47 Vgl. ThPr 33 (1998), 163-176, bes. 169ff.
48 Ebd., 170.
49 Ebd., 172.
50 Ebd., 176.

reden: »Nachdenken als Existieren, theologisches Reflektieren nicht als handlungsanweisende Perspektiven eröffnend, sondern sich selbst bedenkend im Angesicht des Todes«[51]. Luther schreibt und denkt nicht *über* etwas in abstrakter Weise, sondern seine Arbeit ist stets von echter Anteilnahme an seinem Gegenstand bestimmt und bemüht sich, nahe an der Realität zu bleiben. Die eigene Lebenserfahrung wurde für ihn dabei zum kritischen Maßstab und zur Bewährungsprobe, an der sich seine theoretische Reflexion messen lassen mußte. Seine Theologie »erweckt nicht den Anschein, am Schreibtisch in der Gelehrtenstube eines Marburger Fachwerkhauses entstanden zu sein. Vielmehr merkt man und frau ihr die Tuchfühlung mit der Praxis gelebten Lebens an. Henning Luthers Aufmerksamkeit auf die fremde wie auf die eigene Biographie hat sich in seine Aufsätze und Bücher, in seine Theologie hineingeschrieben und dort Spuren hinterlassen«[52]. In dieser seiner eigenen Arbeits- und Denkweise liegt auch die Wurzel seiner Kritik an jeder Form abstrakter Verobjektivierung und Vereinnahmung eines Gegenübers. Daher verwundert es nicht, daß Luther sich zu einigen Fachbereichen der Praktischen Theologie gar nicht oder kaum geäußert hat, etwa zur Liturgik oder Pastoraltheologie[53]. Dies könnte seinen Grund nämlich darin haben, daß beide Disziplinen in seiner Biographie und seiner theologischen Arbeit – Luther war kein Gemeindepfarrer – nur eine geringe Rolle spielten und Luther sich somit nicht anmaßte, diese ihm aus eigener (aktiver) Erfahrung eher unbekannten Themen zu vereinnahmen.

51 Karl-Fritz Daiber, Henning Luthers Verständnis der Praktischen Theologie als Wissenschaft, in: PTh 81 (1992), 348-355, hier 354.

52 Gunter Volz, Theologie auf der Straße gelebten Lebens, in: ThPr 27 (1992), 248-250, hier 249.

53 Luther (Pfarrer und Gemeinde. Protestantische Gedanken zu einem ungeklärten Verhältnis, in: EvTh 44 (1984), 26-44) kritisiert die neu aufkeimende Pastoraltheologie (gegen Josuttis: Der Pfarrer soll *eben nicht ›anders‹* sein), da sie das asymmetrische Gefälle Pfarrer-Gemeinde fördert statt einebnet. So sehr Luthers Anliegen von seiner Theologie her verständlich und auch für die konkrete pastorale Praxis bzw. die Ausbildung einer »pastoralen Identität« entlastend sein mögen, hat er den Kontext der neueren Pastoraltheologie und Josuttis' nicht genügend berücksichtigt. Die evangelische Pastoraltheologie seit den 70er Jahren bemüht sich gerade nicht, eine abstrakte Amtslehre zu entwerfen, sondern die über die Kirchenmitgliedschaftsumfragen ermittelten Vorstellungen und Desiderate zum Pfarrberuf konstruktiv zu verarbeiten und damit gerade die Vorstellungen der Gemeinde konstitutiv mitzuberücksichtigen. Die neue Richtung der Pastoraltheologie ist durchaus fähig, Luthers Anliegen aufzunehmen, etwa so, daß die Andersartigkeit sich gerade in der Solidarität mit der fragmentarischen Existenz der Gemeindeglieder zeigt (etwa mit Gräb als »Chance gelebter Rechtfertigung«), ja daß die faktische Fragmentarität des Pfarrers/der Pfarrerin seine/ihre Andersartigkeit gegenüber traditionellen Vorstellungen von besonderer Heiligkeit, Würde und Perfektion repräsentiert – ein Zusammenhang, den Luther nicht hinreichend erkennen konnte, vielleicht gerade wegen seiner relativ geringen eigenen Erfahrung mit der pastoralen Rolle.

Indem Luthers eigene Fragmenterfahrung sein Denken in all seinen Facetten bestimmt, erhält nun durch die Lutherrezeption der neueren Praktischen Theologie die Perspektive des »Schwachen« eine neue intensivere, da biographisch fundiertere Bedeutung. Es bleibt zu hoffen, daß auch die »anstößigen« Gedanken Luthers wie Fragmentarität und Tod konstruktive Resonanz finden und in der Rezeption ihren biographischen Hintergrund nicht einbüßen, damit es auch denen, die Luther nicht persönlich kannten, künftig möglich sein wird, »das Ungesagt-Gesagte, das im Geschriebenen Nichtgeschriebene zu ent-decken«[54] (G.M. Martin).

Wenn es wahr ist, »daß das ›Subjekt‹ bei Henning Luther, das Zentrum seines theologischen Denkens, immer auch ein Stück er selbst ist«[55], so läßt sich gerade in der Seelsorgelehre Luthers die produktive Kraft seiner eigenen Lebenserfahrung erkennen. Denn seine poimenischen Überlegungen sind »auch als indirekte Selbstmitteilungen«[56] zu lesen, zumal sie ja primär den ›ausgegrenzten Hilfsbedürftigen‹ als Subjekt in den Mittelpunkt stellen. So litt auch Luther selbst unter tendentieller Vereinnahmung und Ausgrenzung, wie aus den knappen persönlichen Erinnerungen Stollbergs hervorgeht[57]. Seine eigene Biographie machte ihn sensibel für das Bedürfnis echter Solidarität. Wohl vorrangig das eigene Durchschreiten gesellschaftlich tabuisierter Grenzbereiche, wie der Suizid eines nahen Menschen (sowie eventuell damit aufbrechende Schuld- und Sinnfragen), Trauer, Leiden, Krankheit, Aids und die Naherwartung des eigenen Todes[58] inmitten ei-

54 PTh 81, 356.

55 Hanno Gerke/Jens Teuber, Lernen als Reise. Erinnerungen an Henning Luther als Lehrer, in: ThPr 27 (1992), 243-245, hier 244.

56 Stollberg, PTh 81, 366.

57 »Henning Luther wollte selbst nicht gerne vereinnahmt werden. ... Er war jedoch Mitglied unseres Kollegiums und speziell unseres Fachgebiets, auch wenn er sich immer wieder zu entziehen wußte, sobald es ihm zu ›dicht‹ wurde. Man könnte eine Reihe persönlicher Beobachtungen in dieser Richtung mitteilen. Trotzdem und deshalb gilt in mehrfachem Sinn, was er insgeheim doch auch gerne gehört hat und *hätte*: Er war ›einer von uns‹.« (PTh 81, 373, kursiv von mir).

58 Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Universitätsandacht Luthers vom 9.2. 1990, in der eine Todesglocke erwähnt wird. Lukas, der Verfasser der Apostelgeschichte, sitzt zuerst mit Karl Barth und Thurneysen, danach mit zwei jungen engagierten Theologen am Tisch eines Frankfurter Weinkellers. Hierbei versucht Lukas, den theologisch selbstsicheren Vikaren etwas von der Athener Rede des Paulus über den *unbekannten* (man beachte Luthers Einwände gegen Vereinnahmung und Verobjektivierung) Gott wiederzugeben. Als diese ihn nach dem Fortgang der Paulusrede fragten, antwortete Lukas: »Ich habe auch nicht mehr alles verstehen können. Vom nahen Paulusplatz läutete nämlich um die Zeit mit einem Mal eine Glocke. Sie sagten, es sei eine Todesglocke. Der Wind trug die Litanei einer langen Liste von Namen herüber. Von Verstorbenen, sagten sie. Die Stimmung war an diesem Abend dahin. Die jungen Theologen ratlos.« (Predigtende; Frech achtet..., 116).

ner lebens-, spaß- und gesundheitsorientierten Gesellschaft, hat in Luthers wissenschaftlicher Arbeit diese neuen Perspektiven für die Praktische Theologie entstehen lassen. Die Unabänderlichkeit der Schicksalsschläge im Leben Henning Luthers könnte dazu geführt haben, daß Seelsorge nach Luther eben nicht kuriert, sondern mitten im Leiden Freiheit schafft und der Schwäche als Grundfaktum jedes menschlichen Lebens eine positivere Deutung gibt. Die Erfahrung der Unheilbarkeit der Aidserkrankung stand Luther jedoch noch in anderer Weise vor Augen als heutigen Betroffenen; die medizinische Forschung hat m.W. seitdem beachtliche Fortschritte gemacht, so daß sich die sehnsuchtsvolle Offenheit des Fragments heute mehr auch auf eine Zukunft innerhalb *dieser* Welt ausrichten darf.

In einer Hinsicht jedoch begrenzt die Aids-Erfahrung Luthers auch seinen poimenischen Denkhorizont, was gerade an seinen Vorschlägen zur Konkretion einer diakonischen Seelsorge[59] ansichtig wird: Daß auch die Aids-*Prävention* eine wichtige Aufgabe ist, die im Unterricht sowie ggf. in Predigten und in seelsorgerlicher Begleitung einen angemessenen Ort haben kann. Hier liegt die Gefahr biographischer Einseitigkeit in Luthers Denken, das die »Gesunden« nur noch als Vertreter vermeintlicher Ganzheit im Blick hat, obgleich doch auch sie – auf ihre Weise – an der Fragmentarität des Lebens partizipieren. Überhaupt droht Luthers Ansatz, das Fragment so zu prinzipialisieren, daß fraglich wird, ob die leidvolle Fragmenterfahrung des Einzelnen überhaupt noch zur Geltung kommt[60] – vielleicht ein Einwand, den Luther aufgrund seiner Lebenssituation nicht mehr als sachgemäß anerkennen konnte.

Als 1991 die Predigtsammlung »Frech achtet die Liebe das Kleine« erschien, erklärt Luther unter den »Hinweisen« auf der letzten Seite, daß diese Glocke »aus Anlaß einer Demonstration von HIV-Positiven und AIDS-Kranken geläutet« (128) wurde. Diese Anmerkung fiel auch Luthers Marburger Kollegen Gerhard Marcel Martin (PTh 81, 364) sowie Albrecht Grözinger (Die Predigt soll nicht Antworten geben, sondern Antworten finden helfen. Zum Verständnis der Predigt bei Henning Luther, in: ThPr 27 (1992), 209-218, hier 218) auf, die dies beide zwar am Ende ihrer Darstellung von Luthers Homiletik zwar erwähnen, jedoch unkommentiert lassen. Indem Martin und Grözinger den biographischen Hintergrund dieser Bemerkung (bewußt?) nicht beleuchten, bleibt diese mehrdeutig, erschließt sich in ihrer Tiefe nur »Eingeweihten« und trägt damit indirekt auch zur Verdrängung (nämlich der HIV-Infizierung Luthers) bei. Möglicherweise inszeniert Luther in dieser Andacht auch seine eigene Ratlosigkeit angesichts mancher »hoch überzeugter«, selbstsicherer junger TheologInnen im Vergleich mit seiner eigenen, durch den HIV-Virus mitveranlaßten Fragmenterfahrung.

59 Vgl. WzM 40, bes. 481-483.

60 So erkennt beispielsweise auch W. Härle bei Luther, daß »gelegentlich die – paradoxe – Gefahr der Verabsolutierung des Fragmentarischen« droht (Dogmatik, Berlin – New York 1995, 602 Anm. 6).

Biographische Erfahrung ist immer individuell und einmalig. Hierin liegt die Chance und zugleich die Grenze der (auch) auf autobiographischer Reflexion gründenden Theologie Luthers. Denn nur dort, wo die Grenze zum Anderen *wahrgenommen und überstiegen* wird, um sich auf das Gegenüber einzulassen, kann echte Kommunikation stattfinden. Eine biographische Deutung der Werke Henning Luthers hat somit primär die Aufgabe, diese Grenze zum Anderen, hier zum Denken und zur Biographie Luthers zu *übersteigen*, um sich in Luther hineinzuversetzen. Gerade aber nach Luther, für den das Anderssein des/der Anderen eine ebenso wichtige Rolle spielt, ist es sachgemäß, solche Strukturen Luthers zu kritisieren, die aus einer *anderen* biographisch-denkerischen Perspektive als zu einseitig oder nicht nachvollziehbar erscheinen.

Daß bei Luther das Fragment im Vordergrund steht, ist auf dem Hintergrund seines wissenschaftlichen Ansatzes und seiner Biographie plausibel. Daß jedoch das Fragment notwendig von der Ganzheit lebt, ja sich von dieser her erst als Fragment konstituiert, bleibt bei Luther etwas unterbelichtet. Will man Luther konstruktiv weiterdenken, so sollte m.E. *die Ganzheit* bzw. *die Pluralität von Ganzheitsvorstellungen* den Ausgangspunkt bilden. Wogegen Luthers Fragmentbegriff Einspruch erhebt, ist ja nicht so sehr die Ganzheit überhaupt, sondern die fremde, vereinnahmende und ggf. ausgrenzende Ganzheit, die dem Subjekt als Maßstab und vermeintliches Ideal übergestülpt wird. Alles Leben in seiner individuellen Vielfalt ist jeweils umso mehr Fragment, je kleiner die Pluralität an vorgegebenen Idealen und je einheitlicher die Vorstellung von Ganzheit ist. Daß das Leben prinzipiell fragmentarisch ist und bleibt, darin kann ich Luther zustimmen. Es ist jedoch ein Unterschied, ob man hinter *eigenen* Vorstellungen, Wünschen und Lebensträumen zurückbleibt oder stattdessen einen *fremden, nicht-selbstgewählten* Maßstab anlegt, nach dem sich das eigene Leben als Verlustgeschichte, Fragment etc. bemißt. Allerdings partizipieren die eigenen Lebensvorstellungen auch immer am öffentlichen Diskurs der vermeintlich einheitlichen Lebenskonzepte und sind durch diesen mitbeeinflußt.

Auch als theologischer Begriff bemißt sich das Fragmentarische des Fragments an einer Ganzheit, nämlich einer *eschatologischen Ganzheit*, nach der sich die Sehnsucht und die Hoffnung des Fragments ausstreckt. Auch Luther konnte das so denken, indem »(a)lles, was ist, im Lichte der Verheißung, vom Standpunkt der Erlösung her zu betrachten«[61] ist. Bei genauem Hinsehen zeigt sich somit Luthers Absicht, mit einem streng theologisch-eschatologischen Begriff von Ganzheit jedes innerweltliche (auch pseudo-religiöse) Ideal zu relativieren und vor allem dann zu entmachten, wenn es in seiner beanspruchten Normativität andere direkt oder indirekt zu vereinnahmen versucht. Daß Luther in theologisch-eschatologischen Zusammenhängen jene (innerweltlich negativ konnotierte) Begriffe wie »Ganzheit«, »Ideal« o.ä. vermeidet, zeigt die Einzigartigkeit der eschatologischen Verheißung, die mit angeblichen innerweltlichen Vollkommenheitsidealen nicht einmal terminologisch verglichen werden könnte.

61 Religion und Alltag, 223.

Problematisch erscheint mir ferner, daß die Möglichkeit, den (innerweltlichen) Fragmentzustand durch aktive Maßnahmen zu beseitigen, bei Luther eine zu geringe Rolle spielt. Dies mag damit zusammenhängen, daß, wenn überhaupt, die irreversiblen Schicksalschläge in Luthers eigener Lebensgeschichte nur durch solidarisches Mit-Leiden und echte Anteilnahme zu verarbeiten waren. Es gibt jedoch auch Fälle, in denen eine Krise, egal welcher Art, tatsächlich gelindert oder beseitigt werden kann. Diese »heilbaren« Fragmenterfahrungen bedenkt Luther kaum, vielmehr ist ihre »Heilbarkeit« des Ganzheit-Wahns verdächtig. Aber darf Seelsorge nicht auch heilen, darf sie, wie Luther an manchen Stellen suggeriert, vor lauter Solidarität konkretes Helfen unterschlagen? Ist es nicht – unter dem Vorzeichen prinzipieller Parität und der beidseitigen Anerkenntnis der grundsätzlichen Fragmentarität des Lebens – legitim, wenn ein »Kranker« in der Hoffnung auf Reduktion seines Leidens den »Helfer« um Beistand bittet und sich so bewußt (!) und vertrauensvoll in die Rolle des Hilfsbedürftigen begibt? Diese Möglichkeit liegt in Luthers Denkrahmen, wird jedoch nur im Rahmen diakonisch-seelsorgerlicher Maßnahmen knapp angesprochen. Heilung und Linderung des Leidens sollten jedoch m.E. grundsätzlich ernsthaft denkbare Handlungsmöglichkeiten sein können, *ohne* der Verdrängung von Schwäche verdächtig zu werden. Ansonsten wird das Leid glorifiziert, sein schöpfungstheologisch (die ursprüngliche *Güte* der Schöpfung!) notwendiger Skandalcharakter, den die Erfahrung der Leidenden bestätigt, verkannt.

Luther wendet sich gegen die Vereinnahmung der Hilfsbedürftigen durch das Überstülpen von Sinndeutungsmustern durch die Helfer; vielmehr geben die Hilfsbedürftigen den Helfern *ihren* Sinnhorizont vor, der je nach Situation auch von Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung bestimmt wird und in den sich die Helfenden in Solidarität mit den Kranken hineinfinden sollen. Luther ging es um den *Sinnhorizont der Hilfsbedürftigen*, den er tendentiell als von innerweltlicher Resignation geprägt sieht, und der Schmerz und Sehnsucht als vor allem eschatologische Kräfte in sich trägt. Dies war möglicherweise Luthers eigener Sinnhorizont, der jedoch auch nicht die Individualität *anderer* Hilfsbedürftiger, die sich konkrete Heilung erhoffen, vereinnahmen darf.

Kritik an Luther darf nicht übersehen, daß Luther weder ein umfassendes praktisch-theologisches Konzept noch ein vollständiges Poimenikkompendium vorgelegt hat und auch gar nicht vorlegen wollte, sondern sich vielmehr mit literarischen Fragmenten zu Themen zu Wort meldete, die ihn selbst existentiell angingen. Somit lassen sich seine Beiträge als provokative Einwürfe verstehen, die auf die Vieldeutigkeit des Lebens hinweisen und davor bewahren (wollen), eine Perspektive zu verabsolutieren.

Luthers Aufschrei gegen Ganzheitsvorstellungen richtet sich provokativ gegen den Machbarkeitswahn und erinnert an die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens. Wie ohnmächtig das Leben und wie übermächtig Fragment und Tod

sein können, hat Luther selbst erfahren, und diese Erfahrung steht im Hintergrund seiner Theologie. Den Fragmentbegriff Luthers in seiner originalen Fassung können daher wohl nur diejenigen ganz nachvollziehen und nachempfinden, die aufgrund biographischer Erfahrung an einem ähnlichen Sinnhorizont teilhaben. Diese Erfahrung *eines* Menschen darf jedoch die unverfügbare, individuelle Erfahrung und den Lebenskontext eines *anderen* Menschen nicht vereinnahmen wollen. Daher sei – auch Luther selbst – seine Warnung vor einer direkten oder indirekten Vereinnahmung des Anderen erinnert. Denn auch kranke und leidende Menschen können die »Gesunden« so vereinnahmen, daß diese auf ihre Weise, etwa durch psychische Überbelastung, zu neuen Opfern werden, indem »das Beunruhigende« der Fragmentarität der »Kranken« die Subjektivität der »Gesunden« völlig in Beschlag nimmt. Es gibt Kranke und Alte, die ihre Hilfsbedürftigkeit so zur Schau stellen, um Aufmerksamkeit und Mitleid zu erlangen, daß das von Luther programmatisch als »asymmetrisch«[62] beschriebene Verhältnis zwischen Helfern und Hilfsbedürftigen erpresserische und ausbeuterische Züge annimmt. Wer in helfenden Berufen (Kranken-, Altenpflege, Sterbendenbegleitung, Seelsorge) arbeitet oder einen nahen Angehörigen über längere Zeit betreut, kennt vielleicht solche subtilen Mechanismen. Diese Formen von Vereinnahmung, die in Luthers Konzept ansatzweise als legitim angelegt sind, drohen Luthers Grundanliegen der Solidarität mit den »Leidenden« zu entstellen, denn Asymmetrie muß Vereinnahmung nicht notwendig nach sich ziehen.

Die Achtung vor dem Anderssein der Anderen, die Luther so wichtig war, erfordert *gegenseitige* Empathie und Sympathie. Dies ist m.E. nur dann möglich, wenn die Grenze zur Lebenserfahrung des Gegenübers *erkannt, anerkannt und überschritten* wird. Denn nur wo *beidseitig* das Andersein des Anderen auch tatsächlich *als Anderssein* wahrgenommen, und somit die Grenze zur Erfahrung des Anderen überschritten wird, ist echte Empathie im Sinne aktiven und bewußten *Sich-Hineinversetzens* möglich. Grundsätzlich konnte das auch Luther so sehen: »Der Andere ist nicht ein alter Ego, sondern Alter. Der Andere bleibt fremd und different. Indem ich mich von dieser nackten Fremdheit des Anderen angehen lasse, wird diese Differenz zur Nicht-Indifferenz, zur Nähe der Nicht-Gleichgültigkeit, die – in der doppelten Negation – die Differenz nicht aufhebt«[63].

Florian Ihsen wohnt derzeit in München und ist ab März 2002 Vikar in der bayrischen Landeskirche. Kontakt über die Redaktion.

62 Vgl. ThPr 33, 174.
63 Religion und Alltag, 79.

Andreas Brands ofm

Ökumenische AIDS-Initiative KIRCHE positHIV

DAS PROJEKT KIRCHE positHIV wurde 1993 zunächst auf ehrenamtlicher Basis der evangelischen Pastorin Dorothea Strauß und ihrem Ehemann Klaus Hägele gegründet und bald in Zusammenarbeit mit Pater Norbert Plogmann ofm vom Franziskanerkloster Pankow ökumenisch verantwortet. Schon nach kurzer Zeit zeigte sich die Unmöglichkeit, die Arbeit rein ehrenamtlich weiterzuführen; auch drohte die Initiative wegen mangelnder Finanzen zu scheitern. Der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (EKiBB) war es wegen des allgemeinen Stellenbesetzungsstopps nicht möglich, eine Stelle zu schaffen. Der Franziskanerorden hat daraufhin beschlossen, die Initiative mit einer Anschubfinanzierung voranzubringen und hat der EKiBB eine Lohnzahlungsgarantie für drei Jahre (1995-1999) für die Sicherung einer Teilzeitstelle gewährt. Frau Strauß wurde daraufhin von der EKiBB für die Arbeit mit Menschen mit HIV und AIDS beauftragt. Bis Ende 2002 werden die Lohnkosten aus einer amtlichen Kollekte der EKiBB finanziert. Danach ist die Arbeit noch nicht weiter gesichert.

Die gesamte Arbeit wird aus Spenden finanziert. Alle Projekte, die wir planen, sind davon abhängig, ob genug Geld dafür zur Verfügung steht. Bei Katholiken- oder Kirchentagen sammeln unsere Mitarbeiter-innen Spenden. Ebenso bei der jährlichen Straßensammlung zum Welt-Aids-Tag.

Ansprechpartner-in sind Pastorin Dorothea Strauß als hauptamtliche Mitarbeiterin und Bruder Andreas Brands ofm, der ehrenamtlich tätig und vom Orden freigestellt ist. Im Basisteam arbeiten derzeit 15 Mitarbeiter-innen, im Verteilausschuss zur Zeit 5 Mitarbeiter-innen und beim Verein »Denk mal positHIV« 18 Mitarbeiter-innen.

Zielsetzung

Gemäß unserem Leitbild wollen wir Menschen mit HIV und AIDS in den Kirchen eine Heimat geben. Unsere Zielgruppe sind Menschen mit HIV und AIDS, deren Zugehörige/Angehörige und Freund-innen. Unser Name »KIRCHE positHIV« zeigt unsere Zielrichtung an. Wir sind tätig im Spannungsfeld von Kirche und AIDS und führen diese oftmals einander entfremdeten Welten – Kirche einerseits und

AIDS andererseits – zusammen. In Berlin leben mit Abstand die meisten von AIDS in irgendeiner Weise Betroffenen in Deutschland (ca. 16.000). Viele von Ihnen haben nach verletzenden Erfahrungen mit Kirchen und Gemeinden diesen den Rücken gekehrt, weil sie mit ihren Lebenswirklichkeiten dort keinen Raum finden konnten und können, obwohl sie in ihrer existentiell verletzlichen Situation oft in besonderer Weise die Frage nach Gott, nach christlicher Hoffnung und christlicher Gemeinschaft bewegt. Dies begreifen wir als ökumenische Herausforderung.

Kurzbeschreibung

Seelsorge

Wir begleiten Menschen mit HIV und AIDS, deren Angehörige und Zugehörige seelsorgerlich. Dies umfasst auch Krisenintervention, Sterbebegleitung und die gemeinsame Gestaltung von Trauerfeiern. Es bestehen regelmäßige Gesprächsangebote für Angehörige. Monatlich trifft sich ein Bibelgesprächskreis.

Auch wenn es nicht von vornherein so geplant war, hat sich gezeigt, dass wir de facto Gemeindeaufbau betreiben. Den Kern der entstehenden kleinen Gemeinde bildet ein Kreis ehrenamtlicher Mitarbeitenden, der mehrheitlich aus Infizierten und AIDS-Kranken besteht (Basisteam).

Wir feiern monatlich einen Sonntagabendgottesdienst mit Predigt und Eucharistie/Abendmahl, der von einem Liturgiekreis vorbereitet und mitgestaltet wird. Die Predigenden sind in der Regel Gäste, die in unterschiedlicher Weise mit dem Thema HIV – AIDS in Berührung sind. Manche, die unsere Gottesdienste besuchen, haben nach ihren eigenen Aussagen seit Jahren keine Kirche mehr von innen gesehen. Zu unserem Gottesdienst zum jährlichen Welt-Aids-Tag, den wir im Wechsel entweder römisch-katholisch oder evangelisch/anglikanisch als Requiem mit Totengedenken feiern, kommen bis zu 400 Personen.

»Spirituelle Reisen«, z.B. nach Assisi oder zu den evangelischen Benediktinerinnen auf den Schwanberg und »Stille Tage« im Franziskanerkloster sind fester Bestandteil unserer Arbeit geworden.

Viele Menschen mit HIV und AIDS leben von Sozialhilfe oder ergänzender Sozialhilfe zu ihrer geringen Rente. In Einzelfällen kann durch einen Kollektenfonds finanzielle Unterstützung gewährt werden.

Wir führen ein AIDS-Gedenkbuch, in das die Namen von an den Folgen von AIDS Verstorbenen eingetragen werden können. Die im jeweils vergangenen Jahr eingetragenen Namen werden in unserem jährlichen Requiem mit Totengedenken zum Welt-Aids-Tag verlesen. Bis jetzt sind darin ca. 450 Namen verzeichnet.

Zum Ökumenischen Kirchentag 2003 planen wir ein evangelisch-franziskanisches Zentrum zum Thema »AIDS und Eine-Welt« in der Kirchengemeinde »Am Lietzensee«.

KIRCHE positHIV und die Community

Wir sind inzwischen in der AIDS-Subkultur selbstverständlich präsent und dort auch als Kirche erkennbar: wir haben einen monatlichen Stammtisch im Berliner Positivencafe der AIDS-Hilfe, sind im Positivenplenum der Berliner-Aids-Hilfe vertreten; unser jährliches Requiem mit Totengedenken ist fester Bestandteil des Veranstaltungskalenders zum jährlichen Welt-Aids-Tag in Berlin; bei verschiedenen Anlässen der Szene (z. B. Straßenfesten) sind wir mit einem Informationsstand vertreten; bei den jährlichen Bundesversammlungen der Menschen mit HIV und AIDS, die von der Deutschen AIDS-Hilfe veranstaltet werden, bringen wir uns mit christlich-kirchlichen Themen – auch in AIDS-politischen Zusammenhängen – ein. Wir vertreten somit Kirche in der Öffentlichkeit, die als Subkultur strukturiert und gegenüber kirchlich gebundener Religiosität besonders sensibel und abwartend, teilweise auch ablehnend ist.

Information und Bildung

Darüber hinaus sind wir in Kirchengemeinden beider Konfessionen zum Thema HIV/AIDS präsent, um darüber zu erzählen, wie Menschen mit AIDS leben, über Vorurteile und Ängste ins Gespräch zu kommen und über präventive Maßnahmen zu informieren. Wir gestalten Themengottesdienste und besuchen Gemeindegruppen auch im Firm- und Konfirmandenunterricht. Aus einer kleinen Präsenzbibliothek können Bücher zu den verschiedenen AIDS-relevanten Themen und für den Religionsunterricht ausgeliehen werden.

Die Einbindung von Ehrenamtlichen / Freiwilligen

Die Arbeit wird größtenteils von ehrenamtlich Mitarbeitenden geleistet. Die Mitarbeiter des Basisteams verpflichten sich nach einer vierteljährlichen Probezeit zur regelmäßigen Teilnahme an der monatlichen Dienstbesprechung und einem Mitarbeitenden-Wochenende jährlich. Sie werden im Gottesdienst vorgestellt und eingeführt und bei Beendigung ihrer Tätigkeit auch dort verabschiedet. Die Arbeit wird von Pastorin Strauß koordiniert. Alle Mitarbeitenden haben jedoch ein Mitsprache- und Mitgestaltungsrecht. Welche Vorhaben, Ideen oder Projekte begonnen werden und welche nicht, wird gemeinsam entschieden. Entscheidend sind jeweils auch die personellen und finanziellen Ressourcen und die vorhandenen Kompetenzen.

Neben dem Basisteam gibt es noch viele Menschen, die in anderer Weise eingebunden sind. Beispiele unserer ehrenamtlich geleisteten Arbeit:

- Der Liturgiekreis ist für die Vorbereitung der Gottesdienste verantwortlich. Der Gottesdienst wird immer von Ehrenamtlichen mitgestaltet.
- Unser Organist arbeitet ehrenamtlich und ist verantwortlich für die gesamte musikalische Gestaltung (Einladung von Musikern, Chören etc.).

- Ein Team ist für den äußeren Rahmen des Gottesdienstes verantwortlich (Herrichten der Kirche, Begrüßung, Vorbereitung der Getränke danach, Aufräumen).
- Ein Team gestaltet in Zusammenarbeit mit der Berliner-Aids-Hilfe regelmäßig an Feiertagen das Café Victoria auf der AIDS-Station des Auguste-Victoria-Krankenhauses mit selbstgebackenem Kuchen.
- Eine Kommission bestehend aus 5 Mitarbeiter-innen entscheidet über Anträge von bedürftigen Personen aus einem Kollektenfond für die Einzelfallhilfe.
- Eine Pfarrerin im Ruhestand ist verantwortlich für die Angehörigenarbeit. Es bestehen ein monatliches Gesprächsangebot für Trauernde, die ihre Angehörigen an den Folgen von AIDS verloren haben und ein Gesprächsangebot für Menschen, die mit einem HIV-positiven Angehörigen leben. Außerdem ist sie ehrenamtlich auf der AIDS-Station des AVK als Seelsorgerin tätig.
- Ein Mitarbeiter ist verantwortlich für die Einrichtung, Gestaltung und Unterhaltung der Homepage.
- Ein Redaktionsteam ist verantwortlich für den Inhalt unseres regelmäßigen Infobriefes »Hängematte« für den Freundschaftskreis. Mitarbeiter kopieren, falten und versenden den Infobrief.
- 18 Ehrenamtliche gehören zu unserem Verein »Denk-mal-positHIV«. Dieser unterhält eine Patenschaft über eine denkmalgeschützte Grabstätte auf dem St. Matthäus-Friedhof. Dies entstand aus der Notwendigkeit, einen Ort des Gedenkens und der Bestattung für Menschen mit HIV und AIDS zu haben, die sich sonst anonym bestatten lassen müssten weil z.B. niemand das Grab pflegen kann.
- Ehrenamtliche sind regelmäßig auf Kirchen- und Katholikentagen, auf Stadtteilfesten etc. mit einem Informationsstand präsent.
- Einige Ehrenamtliche mit Auto sind bereit, Schwerkranke oder nicht Mobile zu unseren Veranstaltungen abzuholen und wieder nach Hause zu bringen.
- Ein Ehrenamtlicher hilft einem an den Folgen von AIDS erblindeten Mann bei seinen Einkäufen.
- Ehrenamtliche, die mit AIDS leben, sind zum Gespräch bereit. Wir besuchen Konfirmandengruppen, Gemeindekreise, Gottesdienste, den Unterricht an Schulen etc.

Ergebnis

- Eine enge evangelisch-franziskanische Zusammenarbeit. Wir arbeiten ökumenisch, weil unsere Arbeit in einem entchristlichten Umfeld in einer Großstadt wie Berlin und einer Zielgruppe wie der unsrigen gar nicht anders möglich ist. Es wird hier weniger nach Konfessionalität gefragt, sondern nach dem gemeinsamen christlichen Zeugnis und der gemeinsamen christlichen Hoffung. Innerkirchliche und zwischenkirchliche Problemstellungen und Streitigkeiten stoßen demgegenüber auf wenig Interesse und Verständnis und gehen an der Lebenswirklichkeit der meisten Menschen vorbei.

- Ein überaus hohes ehrenamtliches Engagement. Ehrenamtliche arbeiten nicht als »Handlanger« von Hauptamtlichen, sondern arbeiten eigenverantwortlich. Menschen mit HIV und AIDS sind nicht »Objekt von Zuwendung«, sondern gestalten Arbeit selbstbestimmt mit. Dies fördert Hilfe zur Selbsthilfe.
- Unsere Arbeit ist innovativ, weil sie den sich ständig verändernden Herausforderungen von HIV/AIDS Rechnung tragen muss.
- Wir arbeiten trotz ständiger finanzieller Unsicherheit.

Kontakt über:
Ökumenische AIDS-Initiative KIRCHE positHIV
Herbartstr. 4-6
D-14057 Berlin
030 - 30 12 77 95/-96
Fax 030 - 32 60 33 11
www.kirche-positHIV.de

Franziskanerkloster Berlin-Pankow
Wollankstr. 19
D-13187 Berlin
030 - 488 39 60

Unsere Gottesdienste:
Jeden letzten Sonntag im Monat, 18.30 Uhr
Evangelische Kirche am Lietzensee, Herbartstr. 4-6

Br. Andreas Brands ofm, katholischer Priester und Leiter des Franziskanerklosters Berlin-Pankow, seit August 2001 Mitarbeiter bei KIRCHE positHIV.
Korrespondenzadresse: Franziskanerkloster Berlin-Pankow, Wollankstr. 19, D-13187 Berlin.

Barbara Kittelberger

LEBEN MIT AIDS

AIDS ist noch immer ein Thema!

AIDS geht noch immer jeden an, von Entwarnung kann keine Rede sein. Die Dramatik der Siebziger und Achtziger Jahre, das schnelle Sterben, die Hoffnungslosigkeit und Hilflosigkeit aller Beteiligten gibt es nur noch selten. Aber: ein unbekümmerter Umgang mit AIDS, das sorglosere Verhalten hinsichtlich der Wahl von Sexualpartnern und sexuellen Praktiken führt zum Anstieg von Neuinfektionen in allen Bevölkerungsgruppen. Erschreckend sind Unwissen und Leichtsinn. Anscheinend haben wir uns an AIDS gewöhnt und sind gleichgültig geworden. Die Angst vor Ansteckung und Krankheit wird ausgeblendet. Nachdenklich sollten die vergleichsweise hohen Zahlen an Neuinfektionen machen. Heilung ist (noch) nicht in Sicht.

Veränderungen in der Arbeit mit HIV und AIDS

HIV und AIDS ist teilweise zu einer chronischen Erkrankung geworden, nicht zuletzt durch antiretrovirale Therapien, die vielerorts Infizierten und Erkrankten helfen, ein normales Leben zu führen. Menschen leben mit AIDS. Es gibt Perspektiven, mit Infektion und Erkrankung zu leben.

Das Leben neu gestalten lernen.

Neue Lebensperspektiven und Chancen entstehen. Das Planen macht wieder Sinn. Träume und Wünsche an den eigenen Lebensentwurf und die Beziehungen erhalten eine neue Dimension. Nicht die Frage: »Wie und wann werde ich an AIDS sterben?« beherrscht das Denken, sondern z.B. Fragen der Organisation des Alltags zwischen Arztterminen und dem Arbeitsplatz; oder Fragen nach reduzierten Beschäftigungsverhältnissen. Nicht die Organisation der Beerdigung, sondern die Organisation des Lebens steht im Vordergrund. Hin- und hergeworfen zwischen Hoffnung und Verzweiflung, zwischen Leben und Aufgeben gilt es zu leben und sich einzurichten. Es gilt: »Den Jahren Leben geben«, so der Titel eines

Plakates der Deutschen AIDS-Hilfe. Es gilt, mit der realen Begrenzung des eigenen Lebens vor Augen, die gegebene Lebensspanne ganz zu leben. Auch in Beziehungen lässt sich diese neue Ambivalenz erkennen. Partner lebten in der Vergangenheit oft unter dem Verdikt des nahenden Todes. Jetzt kann und muss das gemeinsame Leben wieder neu geplant werden. Die Klärung von Wünschen und Erwartungen an eine gemeinsame Beziehung, in der ein Partner krank ist, erfahren eine neue Brisanz. Das kann Auswirkungen auf die Beziehungsmuster und Rollenverteilung (bedürftiger Kranke und versorgender Partner) haben. Hilfe bei der Neuorientierung beider Partner ist notwendig. Neue Dimensionen wie etwa die Frage des Kinderwunsches oder der Belastbarkeit des Partners und der Partnerin kommen wieder in den Blick. Das Leben auf Abruf wird durch die medizinische Weiterentwicklung zu einem Leben mit der Erkrankung.

Abschied nehmen vom vertrauten Krankheitsbild und Krankheitsgewinn

Diese so hoffnungsvollen Aussichten bergen aber auch Zündstoff. Mit AIDS einher gingen bisher Identitätsgefühle und Lebenskonzepte, die ich folgendermaßen beschreiben möchte: AIDS führte in relativ kurzer Zeit zum Tode. Die Betroffenen leiteten daher ihr Lebensgefühl ab, noch möglichst viel von dem machen zu wollen, was einmal nicht mehr möglich sein würde. Man plante die letzte große Urlaubsreise. Man ließ sich relativ schnell in Rente schicken, um das bisschen Leben noch ohne Arbeit und Druck zu genießen. Provokativ gesagt: Wir, die Betroffenen haben alles Recht der Welt, noch etwas vom Leben zu haben. Das Denken – auch im Umfeld von AIDS, bis hinein in Seelsorge und Beratung war davon geprägt. Ratsuchende und Betroffene sollten noch soviel Lebensqualität und -intensität wie möglich genießen können. Die Identität und das Selbstverständnis des einzelnen Betroffenen war stark durch die absehbare Begrenzung bestimmt. Nun aber erleben Menschen mit HIV und AIDS, dass sie mit ihren Wünschen, Erwartungen und Verpflichtungen länger leben. Sie geraten damit unter mehrfachen Druck, sei es finanzieller Art, sei es sozialer Art bis hin zur Auseinandersetzung mit dem eingeschränkten Leben mit dieser Krankheit. Wie gelingt es, ein dermaßen eingeschränktes Leben als gelungen und wertvoll anzunehmen? Denn es gilt: Auch ein eingeschränktes Leben kann heil und ganz sein. Diese Dimension kommt mehr und mehr in den Blick. Die Frage nach dem Sinn der Krankheit und des eigenen Lebens beschäftigt Betroffene. Die eigene Mitte, die Beziehung zu Gott, oder einer höheren Macht zu halten, ist oft lebensnotwendig. Es fällt auf, dass Spiritualität hoch im Kurs steht. Dabei vermischen sich synkretistisch manche Elemente aus der christlich abendländischen Tradition mit fernöstlichen Religionen und esoterischen Anschauungen. Die Sehnsucht nach Liebe, Geborgenheit und Ganzheit ist oftmals ein entscheidender Beweggrund, sich der Religiosität zuzuwenden.

Die Therapie bestimmt den Lebensrhythmus

Im Mittelpunkt des Denkens steht nun die Hoffnung auf eine mögliche Heilung. Die Virus-load (d.h. Anteil des Virus im Blut pro cml) und somit die Virusaktivität werden für viele Patienten zu wichtigen Daten und beherrschen ihr Denken. Eine Medizinisierung der Diskussion unter Betroffenen ist zu beobachten. Medikamente werden teils euphorisch gefeiert und unter größten Entsagungen und mit großer Disziplin geschluckt, teils aber auch skeptisch und misstrauisch beäugt oder gar verweigert. Denn wenn man einmal begonnen hat, eine antiretrovirale Kombinationstherapie zu schlucken, bedeutet dies, es für den Rest des Lebens tun zu müssen. Hinzukommt, dass eine Medikamenteneinnahme unter Umständen den subjektiven Gesundheitszustand zunächst verschlechtert und jede Pille eine Erinnerung an die HIV-Infektion darstellt. Der Wechsel zwischen Euphorie, Ernüchterung und Misstrauen macht allen zu schaffen, auch denen, die diese Medikamente verschreiben und genauso angewiesen sind auf die Beobachtung und die Zeit der Versuche, bis eines Tages eine Heilung in Sicht sein wird.

Konsequenzen für Seelsorge, Theologie und Beratung

Das Leben mit AIDS ist eine Herausforderung für Betroffene. Die geschenkte Zeit und das geschenkte Leben bekommen unter diesen Bedingungen eine neue Qualität, die es mit Seelsorge und Beratung zu gestalten gilt. Einerseits wird das Leben alltäglicher, andererseits ist es immer wieder Leben im Ausnahmezustand und dadurch oftmals schwierig. Therapie »ja oder nein« und zu welchem Preis beschäftigt Betroffene immer wieder, und das über lange Zeit. Den Selbstwert und die Identität für sich selbst unabhängig von der Virusaktivität anzuerkennen, fordert alle Kraft. Seinen und ihren eigenen Weg zu finden und zu gehen, vielleicht auch gegen die Meinung von Freunden und der Familie, braucht Entschlossenheit und innere Stärke.

Das Leben mit AIDS ist eine Herausforderung für Seelsorge

Es gilt auch für Seelsorge und Beratung zu verstehen, dass AIDS zu einer chronischen Erkrankung neben anderen Erkrankungen geworden ist. Nicht die Krankheit ist das Besondere, sondern nach wie vor unser Umgang mit den Betroffenen, deren Angehörigen und Freunden. Folgende Themen – hier noch einmal zusammengefasst – sind in der Seelsorge virulent:

- Angst vor Erkrankung, Sterben, Tod
- Konfrontation mit der Endlichkeit des Lebens
- Angst vor dem sozialen Tod vor Diskriminierung und Ausgrenzung
- Konflikte in Partnerschaft und Familie
- Das (Wieder-)Erlernen sozialer Kompetenzen infolge verbesserter medikamentöser Therapien
- Veränderung in der Lebensplanung, -entwicklung und -perspektive

Das Leben mit AIDS ist eine Herausforderung für Theologie und Gesellschaft

Themen wie Homosexualität und Prostitution sind noch immer mit vielen Ängsten verbunden und werden theologisch sehr unterschiedlich beurteilt. AIDS ist nicht nur als diakonisches Thema, sondern auch als ethisches, als medizin-ethisches und als sozialpolitisches Thema zu verstehen. Es geht darum, sich einbinden zu lassen in den Diskurs, um Fragen und Anfragen an unsere Werte, auch an unser Gesundheitssystem. Unsere Glaubwürdigkeit ist gefragt. Schließlich verbindet sich mit AIDS auch die Frage, wie die Lage auf dem Arbeitsmarkt für Menschen mit chronischen Erkrankungen aussieht. Wieviel Rücksicht wird auf chronisch kranke Menschen genommen? Wer denkt daran, auch für diese Menschen Stellen zu fordern? Wir sind aufgefordert, Menschen, die in Frührente geschickt wurden, auf der Suche nach dem Sinn ihres Lebens zu unterstützen, ihre Armut, ihre Sinnlosigkeit zu sehen und uns als Partnerinnen und Partner anzubieten.

Für Kirchengemeinden

Prävention und damit verbunden das Reden über Sexualität ist notwendig. Konzepte für Aufklärungsarbeit in Schulen, Konfirmandenarbeit und kirchlicher Jugendarbeit sind zu entwickeln. Kirche muss sich deshalb auf vielfältigere Weise als bisher dem Thema AIDS stellen. Es ist nicht allein damit getan, Kinder und Jugendliche aufzuklären und vor einer Infektion mit dem HI-Virus zu warnen, sondern einem Betroffenen auch eine Heimat im Kindergarten, in der Kinder- oder Jugendgruppe zu geben. Leben mit AIDS bekommt eine neue Dimension und erfordert eine deutliche klare Sprache der Kirche. Es muss für alle selbstverständlich werden, dass AIDS – eine chronische Erkrankung und eben nicht die Pest – auch unter uns vorkommt.

Ausblick

Bei AIDS allein auf die medizinische Schiene zu setzen, hat in der Vergangenheit nicht geklappt und wird auch in der Zukunft nicht möglich sein. Auch wenn manche Mediziner meinen, nachdem die ersten 10 Jahre entscheidend von der psychosozialen Beratung und Betreuung mitbestimmt und getragen wurden, sei jetzt das Zeitalter der Medizin angebrochen, ist dem zu widersprechen. Es ist richtig: Menschen mit AIDS leben in den westlichen Industrieländern länger und besser. Die Ausgrenzung findet bei uns häufig subtil statt, z.B. durch Nichtbeachtung der Fragen oder Abgrenzung. Kirche nimmt die eigene Kompetenz nicht wahr und verweigert sich Fragen nach Trauer und Ritualen, nach Sterben und Tod und nach Lebensformen und Sexualität; Theologie und Kirche hat hier die Chance im Dialog mit den Betroffenen Formen der Begleitung zu entwickeln und Werte in unserem Zusammenleben und unserer Gesellschaft wieder neu ins Bewusstsein zu rücken. Es geht darum, gemeinsam zu entdecken nicht FÜR ihn, sondern MIT ihr und ihm zusammen. Und schließlich ist bei allem Sorgen für den

eigenen Teil auch der Blick nach Afrika und Asien zu richten. Bisher haben wir uns auf den Standpunkt gestellt: Für die Gesundheit ist uns nichts zu teuer. Wir werden lernen müssen, dass dieser Satz nicht mehr stimmt. Dass sich das als erstes in den Entwicklungsländern bemerkbar macht, ist eine peinliche Angelegenheit. Das Recht des wirtschaftlich Stärkeren ist ein Kriterium für Gesundheit und Therapie. Es darf nicht dabei bleiben, dass die Menschen Pech haben, die sich Medikamente nicht leisten können.

Schlussbemerkung

»Endlich – leben mit AIDS« gilt scheinbar nur für wenige – zu wenige – meine ich. Deshalb dürfen wir nicht an den eigenen Türen Halt machen, sondern es muss auch Aufgabe der Kirche sein und bleiben, die zu vertreten, die ohne Lobby und Interessenvertreter sind, und uns zu überprüfen, auf wessen Kosten sich das eigene Leben gründet.

Barbara M. Kittelberger, Pfarrerin, Lehrersupervisorin, DGfP, tätig in Paar- und Familientherapie sowie der Immunambulanz des Schwabinger Krankenhauses in München. Korrespondenzadresse über die Redaktion.

Claus Pfuff

Aids – heute noch ein Thema in Gesellschaft und Kirche?

Erfahrungen eines Aids-Seelsorgers

JA, ES IST STILL geworden um Aids. Was vor Jahren noch Zeitungen füllte, scheint heute nicht mehr aktuell. »Es interessiert niemanden mehr«, so die Auskunft einer großen deutschen Tageszeitung auf die Anfrage hin, ob sie über eine Veranstaltung zum Welt-Aids-Tag 2000 berichten werde.

Es interessiert scheinbar niemanden mehr. Es gibt da ja Medikamente, die helfen sollen. Den Kranken geht es ja wieder besser. Und außerdem trifft es mich ja doch nicht. So spukt es in vielen Köpfen zum Thema Aids.

Der Welt-Aids-Tag erinnert dann doch immer wieder daran. Es gibt sie doch noch, diese Krankheit, hier in Deutschland und vor allem in Afrika, und damit verbunden die vielen Menschen mit ihren je eigenen Schicksalen.

Aber was bedeutet das Thema Aids für die Theologie, ja besonders im Blick auf schwule Theologie, wie die Anfrage lautet?

Veränderungen im Bereich HIV und Aids.

Als ich vor 10 Jahren mit der Begleitung HIV-positiver und Aids-kranker Menschen begann, da war in den meisten Fällen ganz klar, was von einem Begleiter, noch dazu aus dem kirchlichen Bereich, gefragt war. Ein positives Testergebnis war für viele verbunden mit der unausweichlichen Perspektive eines Todes in absehbarer Zeit. Für viele Erkrankte und deren An- und Zugehörige bedeutete dies eine schwere Krise. Viele Fragen tauchten auf. Die Frage nach dem Warum wurde immer drängender und die Suche nach zuverlässigen Begleitern für viele Betroffene lebenswichtig. Angesichts des ungewissen Krankheitsverlaufes und der unsicheren Zukunftsperspektive war bei vielen HIV-positiven Menschen der Wunsch da, sich zu organisieren und zu treffen. In dieser Zeit war viel Abschied und auch Feier. Freudige Ereignisse von Betroffenen, wie z.B. Geburtstage wurden besonders gefeiert, angesichts der verbleibenden Restzeit.

Ein Wandel im Bereich HIV und Aids trat in den vergangenen Jahren ein durch die medikamentöse Behandlung dieser Krankheit. Für viele HIV-Positive haben sich dadurch neue Lebensperspektiven ergeben mit neuen Hoffnungen, aber auch Sorgen und Ängsten. Gerade Bereiche, die durch die akute Krankheitskrise unbearbeitet blieben, mussten wieder angegangen werden. Das bedeutete für einige Betroffene, sich erneut mit ihrer finanziellen Situation auseinander zu setzen. Für andere kamen neue Herausforderungen in ihrer Partnerschaft auf sie zu. Es galt Abschied zu nehmen von einer in näherer Zukunft sicher geglaubten Perspektive, dem Tod, und sich neu der Gestaltung der zur Verfügung stehenden Lebenszeit zu widmen.

Zur Zeit erleben wir eine neue Phase in der Aids-Arbeit.

Ein ehemals im Sterben gelegener HIV-Positiver möchte seinen Rentenstatus aufgeben und erneut ins Berufsleben einsteigen. Andere leiden unter den Nebenwirkungen der Medikamente so stark, dass sie vor der Entscheidung stehen, die Therapie abzubrechen oder sie bereits abgebrochen haben. Ein weiterer Teil der Betroffenen ist durch die Behandlungsmöglichkeiten auf einem Status angelangt wo es »zu viel zum Sterben und zu wenig zum Leben« ist. Sie erleben ihre Lebenssituation als lähmend, weil sich nichts verändert, weder zu einem Mehr an Leben noch hin zum Sterben. Ein anderer Teil HIV-Infizierter lebt mit der Hoffnung und dem Druck, bald neue Medikamente zu erhalten, da sich Resistenzen gebildet haben.

In diesem Spektrum bewegt sich heute Aids-Seelsorge, die nicht nur HIV-positve Menschen im Blick hat, sondern auch ihre An- und Zugehörigen begleitet. Wo liegen heute Themenschwerpunkte gerade für Theologen in diesem Bereich?

1. Solidarität

Wenn man die Geschichte der Aidshilfen in Deutschland betrachtet, so stellt man fest, dass viele dieser Einrichtungen von Homosexuellen gegründet wurden. Ein Teil davon war selber HIV-positiv oder von der Situation Aids-kranker Freunde und Bekannten berührt. Gerade diese Solidarität und das daraus entstandene Engagement hat viel in der Gesellschaft und in den Kirchen bewirkt.

In den vergangenen Jahren haben sich viele wieder zurückgezogen. Sei es, dass durch die neuen Behandlungsmöglichkeiten sich für sie auch neue Lebensperspektiven ergeben haben oder durch ihr Engagement in den vergangenen Jahren müde geworden sind. Viele HIV-Positive leben nach wie vor versteckt aus Angst vor Ausgrenzung. Selbst wenn sich in den letzten Jahren das Bild im Bereich der Neuinfektionen gewandelt hat, so berührt diese Erkrankung nach wie vor Tabuzonen unserer Gesellschaft, wie Sexualität, Krankheit, Tod, Sucht.

Ebenso ist auch die Solidarität in der Gesellschaft zurück gegangen. Viele Menschen sind heute der Überzeugung, dass Aids bereits eine heilbare Krankheit sei und dass Erkrankte daher keine besondere Unterstützung bräuchten.

Somit liegt eine Hauptaufgabe von Seelsorge darin, immer wieder für Solidarität zu werben und diese auch zu leben. Immer wieder merke ich, wie wichtig es ist, Begegnungsmöglichkeiten zu schaffen zwischen HIV-positiven Menschen und Menschen, die mit dieser Krankheit noch nicht in Kontakt gekommen sind. Dabei stelle ich fest, dass ein sehr reger Austausch entsteht. Plötzlich bekommt diese Krankheit ein Gesicht, eine Geschichte. Und daraus kann eine neue Betroffenheit und Solidarität entstehen. Ich glaube, dass darin gerade im kirchlichen, sowie im gesellschaftlichen Kontext noch viele Möglichkeiten wären, um Vorurteile zu beseitigen und Beziehung zu schaffen.

Wichtig ist, so glaube ich, in einem Kontext der viel mit Verwundungen und Enttäuschungen zu tun hat, ein heilenden Gottesbild zu vermitteln. Das Sprechen von »Aids als Strafe Gottes« hat bei vielen Infizierten und Nicht-Infizierten tiefe Spuren hinterlassen, die weiterhin fortwirken. Gerade hier gilt es die Sorge und den Eifer Gottes für die Schwachen, Kranken, sich ausgeschlossen Fühlenden immer wieder zu betonen. Besonders anrührend finde ich in der Begleitung die persönliche Begegnung mit dem Ps 23 oder mit Jes 43,1-7. Wo dies in einer passenden Situation jemandem persönlich zugesagt wird, da kann ein Stück Heilung und Aufatmen geschehen.

Zuletzt möchte ich noch an die Solidarität mit HIV-Positiven außerhalb unserer westlichen Welt erinnern. Ich denke, dass wir vor deren Schicksal nicht die Augen verschließen dürfen. Allzu leicht bleiben wir bei uns stecken und kreisen um uns selber. Theologie und Glaube hat für mich etwas Ganzheitliches und Universelles an sich. Ich merke, wie die Partnerschaft und der Austausch mit unserem Partnerprojekt in Namibia immer wieder neue Ideen ins Spiel bringt. Für manchen Aids-Kranken hier ist es eine Möglichkeit sich zu engagieren, seine Zeit positiv einzusetzen und dabei seine eigene Situation neu zu bewerten und manche Probleme in einem anderen Licht zu sehen und zu relativieren. Gerade hier bekommt unser Sprechen von Brüdern und Schwestern eine ganz neue Gewichtung und einen Bezug zur eigenen Lebenswelt.

2. Prävention und Verantwortung

In letzter Zeit wird auch die Frage nach Prävention wieder aktueller und damit verbunden auch die der Verantwortung. Aids ist nach wie vor eine unheilbare Krankheit, und das ist bei vielen Menschen leider aus dem Blick geraten. Ich denke, eine von christlichen Grundsätzen getragene Prävention erinnert immer wieder an den Menschen, an seine Würde als Ebenbild Gottes, und damit auch an seine Verantwortung sich und seine Mitmenschen als solche zu behandeln und zu schützen. Nach Jahren von Safer-Sex-Kampagnen erleben wir zur Zeit einen Gegentrend. Zum einen reagieren viele Menschen mit Verdrängung dar-

auf, gerade Jüngere. Für sie, so habe ich den Eindruck, hat diese Krankheit wieder den Status von etwas erreicht, das scheinbar mit ihrem Leben nichts zu tun hat. Die anderen betrifft's, aber nicht mich.

Auf der anderen Seite werden Neuansteckungen bewusst in Kauf genommen. Auf dem Bundes-Positiven-Kongress in Berlin wurde von den NZIs gesprochen, von den Noch-Zu-Infizierenden.

Ich glaube, dass gerade hier eine weitere Aufgabe von Theologen steckt, eine Ethik für ein Miteinander in Verantwortung zu entwickeln, ohne dabei einen positiven Umgang mit Sexualität aus den Augen zu verlieren.

3. Lebensfördernde Spiritualität

Gerade in diesem Bereich sind heute Theologen wieder neu angefragt. Während wir in den Anfangszeiten vor allem mit Themen um den Tod herum beschäftigt waren, kamen mit den neuen Therapiemöglichkeiten Anfragen fürs Weiterleben auf uns zu. »Was mache ich mit der mir verbleibenden Lebenszeit? Was gibt meinem Leben einen Sinn? Wie lebe ich mit den Unsicherheiten und Ängsten angesichts von Resistenzen und Nebenwirkungen?«

Pastorale Begleitung unter diesen Anfragen bedeutet für die Begleiter auch, sich persönlich anfragen zu lassen, was mir Kraft und Mut gibt, wo meine eigenen Wurzeln gründen. Ich glaube, es liegt hier nicht nur eine Herausforderung, sondern auch die Chance sich von Formeln zu lösen und eine dem Lebensalltag der Menschen angemessene Sprache und Sprechen von Gott zu finden. Zum anderen erinnern uns kranke Menschen auch an unsere Aufgabe, die Frohbotschaft zu verkünden und zu leben. Sie fordern uns auf, unser Urteilen und Sprechen zu überdenken, ob es eher ausgrenzend und verletzend oder wirklich integrierend und heilend ist. Für mich ist dabei eine schöpferische Spiritualität eine große Hilfe. Für viele Aids-Kranke war es nach den Therapie-Erfolgen wie ein Neubeginn. So, wie es bisher gelaufen war, konnte es nicht mehr weiterlaufen. Für mich war es eine große Hilfe, den Schöpfungsbericht in Gen 1 neu zu entdecken und für mich durchzubuchstabieren. Es ist die Einübung in diese Sichtweise Gottes, der immer wieder innehält nach jedem Schritt, das Gewordene betrachtet und es wertschätzt. Ich glaube, eine solche Sichtweise stärkt in einer schwierigen Situation und ermutigt, Neues auszuprobieren und zu wagen.

4. Entwicklung und Wiederentdeckung von Riten und Gesten

Sprechen von Gott und seiner Zuwendung zu den Menschen ist das eine, die persönliche Erfahrung und Verortung im Leben eines jeden einzelnen ein anderes. Unsere Glaubenstraditionen sind dabei sehr reich an Riten und Gesten, die leider oftmals in Vergessenheit oder einfach so vollzogen werden.

Eine Salbung, zum Beispiel, wenn sie zum passenden Zeitpunkt gespendet wird, berührt nicht nur den äußeren Menschen, sondern auch seine inneren Wunden. Ein Gebet oder ein Segenszuspruch kann durch Handauflegung eine weitere Tiefung erfahren. Eine Waschung kann für einen Menschen, der sich durch Schuld oder Schuldgefühle unrein vorkommt, ein ausdrucksstarkes Zeichen sein, wenn es stimmig aus der Begegnung heraus erwächst.

Eine weitere wichtige Entdeckung war für mich die Aufgabe Bote zu sein, Wegweiser zu Orten heilender Gottesbegegnung. Ein solcher Ort ist für mich Assisi und die Gestalt des Franziskus. Durch das Leben dieses Heiligen entstand eine Atmosphäre der Offenheit, wo die eigene Lebensgeschichte ein Stück bearbeitet werden konnte.

Aids, nicht nur eine Krankheit einiger weniger. Aids hat mit uns allen zu tun, mit unseren Vorurteilen, dem Verdrängen der eigenen Vergänglichkeit und Begrenztheit, mit unserem eigenen Umgang von Lebenszeit im Blick auf den Tod. Und Aids hat auch mit meinem Bild von Gott zu tun, wie ich von ihm spreche und mit ihm handle. Eine spannende Herausforderung unser Leben lang, bereichert durch die vielfältigen Begegnungen auf diesem Weg.

Claus Pfuff, Aids-Seelsorger in der Diözese Augsburg, Weiterbildung in Integrativer Therapie und Familienaufstellung, Mitarbeit im Hospizbereich und Trauerarbeit.

Korrespondenzadresse: Judenberg 13, D-86150 Augsburg

Peter Lack

Kirchliche Aids-Arbeit und schwules Engagement

Thematische Schwerpunkte und Versuch einer Neubegründung

DIE JÜNGSTE Entwicklung (kirchlicher) Aids-Arbeit ist geprägt vom Rückgang der Morbiditäts- und Mortalitätsstatistiken in den industrialisierten Ländern. Währenddem im Jahr 1994 in der Schweiz 686 Menschen an Aids starben, waren es im Jahr 2000 noch 43 Personen. Dasselbe gilt für die Aids-Erkrankungen: Im Jahr 1997 wurden 565 Personen als neu an Aids erkrankt gemeldet, im vergangenen Jahr waren es 257 Personen. Diese Veränderung hat mit den neuen, sogenannten antiviralen Medikamenten bzw. der Kombinationstherapie (»Cocktail«) zu tun, bei der verschiedene, komplementär wirkende Substanzen die Ausbreitung des HI-Virus im Körper hemmen und damit auch eine zu grosse Beeinträchtigung des Immunsystems (namentlich dem Rückgang von CD4-Zellen) verhindern. Die Folge ist, dass seit 1996-97 merklich weniger Menschen an Aids erkranken oder sterben.

Kirchliche Aids-Arbeit bedeutete seit ihren Anfängen (in Basel im Jahr 1987) bis etwa 1998 wesentlich Beistand für schwerkranke, jüngere Menschen[1], die meistens in der Auseinandersetzung standen mit dem nahenden Tod. Praktisch hiess das, dass die Arbeit eines Aids-Seelsorgers vor allem aus Sterbebegleitung zu Hause und in meistens spezialisierten Pflegeeinrichtungen wie z.B. dem Basel Lighthouse bestand. Das war in Basel und Zürich so und soweit ich informiert bin, trifft das auch auf die meisten Orte in Deutschland und sonst wo zu, wo es Aids-Pfarrämter oder Aids-Seelsorgestellen gab.

Der Rückgang der Todesfälle hat für die Aids-Pfarrämter mit etwas Verzögerung eingesetzt, denn zum Zeitpunkt der Lancierung der neuen Medikamente waren viele aidskranke Frauen und Männer schon so geschwächt, dass die neuen Medikamente für sie zu spät kamen und sie in der Ära der neuen Medikamen-

1 Ich bin mir bewusst, wie unpräzis es ist, von jungen oder jüngeren Menschen zu sprechen. Bis heute aber scheint mir dies etwas zu sein, was die Aids-Erfahrung so entscheidend geprägt hat: dass nicht betagte, lebenssatte Menschen im hohen Alter starben, sondern Menschen, die in einem Lebensabschnitt standen, der nicht mit dem Tod in Verbindung gebracht wird.

te (trotzdem) starben[2]. Für uns in Basel war diese Veränderung ab 1998 merklich spürbar. Konkret hiess das für die Aids-PfarrerInnen ein deutlicher Rückgang an Bestattungen und weniger häufig Begleitungen von Menschen in der letzten Lebensphase.

Für eine Institution, die in der Öffentlichkeit so stark über die Themen Unheilbare Krankheit und Sterben definiert war, stellte dies auch Fragen an die Existenzberechtigung von Aids-Pfarrerinnen und -Pfarrern. Wenn nun die Krankheit plötzlich nicht mehr tödlich war (immer wieder wurde auch davon gesprochen, dass sie nun »heilbar« sei, was ja nicht stimmt, dies sei hier ausdrücklich festgehalten), wozu braucht es dann noch Aids-PfarrerInnen?

Diese Frage erreichte auch uns Aids-Seelsorger und zuweilen machte sie uns zugegebenermassen zu schaffen. Dabei war es nicht so, dass wir zu diesem Zeitpunkt (oder jetzt) keine Arbeit mehr hätten, vielmehr hat sie sich verlagert. Aber es ist wohl so, dass auch wir selber in der anstrengenden und überwältigenden und auch schrecklichen Zeit des Sterbens unsere Arbeit vor allem im Sterbebeistand sahen und einen Moment lang von den gelegentlich auch angriffig formulierten (An-)Fragen zuerst einmal ratlos dastanden[3]. Heute kommt es mir vor, wie wenn wir – uns kaum erholt von den vielen schrecklichen Bildern des Aids-Todes – schon gefragt worden wären – und wie jetzt weiter?

Eine neue Ära kirchlicher Aids-Arbeit: Lebens- statt Sterbebegleitung

Wie bereits erwähnt, war und ist es nicht so, dass es keine Arbeit für Aids-Seelsorgerinnen mehr gäbe. Ich will im folgenden eine Auswahl wichtiger Themen anführen, die für HIV-Positive und ihre BegleiterInnen erhalten blieben oder neu aufgetaucht sind.

2 Es gab auch gegenteilige Erfahrungen: ich erinnere mich an einen Mann, der Ende 1996 bereits zum zweiten Mal schwer erkrankt war und mit seinem Tod rechnete. Im Januar 1997 erhielt er die neuen Medikamente und innert Tagen setzte eine Besserung ein. Nach ein paar Wochen hatte er zu neuen Kräften gefunden. Es war, wie wenn er »zu neuem Leben auferstand«. Ich brauche bewusst diese Worte in Anlehnung an die biblische Tradition, denn es war ein unglaubliches und überwältigendes Ereignis. Dieser Mann hat sich übrigens in den letzten Jahren so weit erholt und stabilisiert, dass er in diesem Jahr wieder eine Arbeit aufgenommen hat.

3 Über die möglichen Motive, die hinter dem Bestreben liegen, die Überflüssigkeit eines Aids-Pfarramtes darzulegen, kann man natürlich nur Vermutungen anstellen. Einige will ich hier äussern: Mir selber kam es vor, als wollten Teile der Bevölkerung und der Kirchen (in diesem Fall nicht die Kirchenleitung) das Thema HIV/Aids vom Tisch und erledigt haben. Meiner Einschätzung nach war (und ist) das Aids-Pfarramt für einen Teil der Kirchenmitglieder störend. Und irgendwie kann ich das sogar verstehen, denn Aids-Arbeit hat die Eigenschaft, immer wieder auf Unangenehmes und Tabuisiertes hinzuweisen. Man spricht über Sex(ualverhalten), über schwule Lebensweisen, über Sexualpraktiken, über Prostitution, über Drogen, über Sexualität bei Jugendlichen, über das Kondom, alles Themen, die intim und tabuisiert sind. Zudem hatte

• Zu Beginn der neuen Ära kamen Frauen und Männer ins Aids-Pfarramt (übrigens dies etwas neues, denn in den Jahren vorher war es schlicht aufgrund der schweren Krankheit meist der Fall, dass wir die Menschen zu Hause oder in Pflegeeinrichtungen besuchten), um über die neuen Fragen und Probleme zu sprechen, die sich neu stellten. Dazu gehör(t)en beispielsweise: Mit der HIV-Therapie beginnen?; Schwierigkeiten im Befolgen der HIV-Therapie (Übelkeit, Durchfall, verminderte Lebensqualität); Therapie weiterführen oder abbrechen?; Was ist, wenn die Therapie nicht mehr wirkt? usw.

• Viele hiv-positive Menschen waren damit konfrontiert, eine grundsätzlich neue Lebensperspektive einnehmen zu müssen, nämlich eine, die nicht mehr auf das Sterben und den Tod ausgerichtet ist, sondern auf das Leben und auf das Leben mit einer (chronischen) Krankheit. Dies kam für die meisten hiv-Positiven Menschen völlig unerwartet![4] Viele hatten sich (manche schon mehrfach) auf ihr Sterben, auf ihr Lebensende eingestellt und mit ihrem Leben abgeschlossen. Viele hatten schon Jahre vorher ihre Arbeit krankheitshalber aufgeben müssen und ihr Vermögen aufgebraucht. Ungewohnt waren manchmal auch die Reaktionen von Freunden und Bekannten: Ich erinnere mich an einen Mann, der mir erzählte, wie oft er zu hören bekam, dass er jetzt (dank den Medikamenten) nicht mehr krank sei und deshalb ein »normales« Leben führen könne. Im krassen Gegensatz dazu stand seine eigene Befindlichkeit: er fühlte sich oft krank, schlapp, ohne Energie und ohne Lebenslust, ja sogar depressiv. Immer wieder äusserte er Suizidwünsche und -phantasien in unserer Begleitung.

• Beziehungsfragen sind in der Zeit der neuen Medikamente ein häufiges Thema: wann orientiere ich einen neuen Partner oder eine neue Partnerin über meinen Serostatus? Die Angst, abgelehnt und damit persönlich verletzt zu werden spielt eine wichtige Rolle, genauso wie die Überzeugung, dass ein Partner oder eine Partnerin darüber informiert sein soll. Erving Goffman hat es Stigma-Managament genannt[5], den äusserst anstrengenden Prozess der Informationsregulierung mit einer sozial nicht akzeptierten Form der Abweichung. Diese »Aufgabe« hat mit den neuen Medikamenten sogar noch mehr Gewicht erhalten als

Aids von Anfang an die Eigenschaft das aufzudecken, was bisher verborgen war. Dieses »Aufdeckende« ist aber auch unangenehm.

4 Wenn ich heute zurückdenke, finde ich es verrückt. Ich glaube, niemand hat mit dieser Wende der Aids-Behandlung im Jahr 1996 gerechnet. Ich selber habe 1996 an der Aids-Konferenz in Vancouver teilgenommen. Ich kann mich daran erinnern, dass neue Wirkstoffe vorgestellt wurden, die sehr erfolgversprechend waren. Im Allgemeinen herrschte aber Skepsis, ob die optimistischen Prognosen der Mediziner sich bewahrheiten würden. Ich denke, zu viele hatten noch die Schrecken von AZT in Erinnerung, das ab 1989 eingeführt wurde und kaum Wirksamkeit entfaltete und vor allem schwerste Nebenwirkungen bis hin zu Resistenzen mit sich brachte. Deshalb standen viele (vor allem nicht-medizinische) Aids-Organisationen und HIV-Positive diesen Neuigkeiten skeptisch gegenüber.

5 Goffman, Erving. Stigma: Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt 1967. Hier S. 116-131.

in den Jahren vorher. In den Jahren vor den neuen Therapien haben viele hiv-positive Menschen ihr soziales Umfeld über ihre Situation orientiert, weil sie annahmen, dass in nicht allzu ferner Zukunft ihr Positiv-Sein (aufgrund einer schweren Erkrankung) nicht mehr geheimzuhalten sei. Weil dank der neuen Medikamente immer weniger hiv-positive Menschen erkranken, besteht dieser »Zwang« nicht mehr und viele HIV-Positive leben mit dem Wissen um ihre Seropositivität allein oder allenfalls gemeinsam mit ihren Partnern. Manchmal sind die Kinder von hiv-positiven Eltern nicht informiert. Der »Kreis der Eingeweihten« ist kleiner und damit die Belastung für diese auch grösser geworden.

- Auch heute noch kann eine hiv-positive Person nicht davon ausgehen, dass sein/ihr Umfeld ohne Angst und verständnisvoll auf die Information einer HIV-Infektion reagiert. Immer noch ist HIV und Aids eine »anstössige Krankheit«, die bei vielen Menschen (auch bei Professionellen!) Fragen nach dem Lebensstil und der Verantwortung oder Schuldhaftigkeit der infizierten Person aufwirft[6]. Diese Fragen in Bezug auf Infektionsweg und Verantwortung sind latent immer da und sind der deutlichste Unterschied zu anderen schweren aber nicht-infektiösen Erkrankungen wie z.B. Krebs, MS usw.

- Weiter kommt erschwerend dazu, dass es im schweizerischen Sozialversicherungsrecht offenkundige Diskriminierungen von hiv-positiven Personen gibt, die es z.B. verhindern, dass eine hiv-positive Person in die Krankentaggelds-Versicherung aufgenommen wird oder bewirken, dass sie bei der Pensionskasse (Alters- und Krankheitsvorsorge) mit Einbussen rechnen muss. Diese Ungerechtigkeiten erschweren hiv-positiven Menschen einen offenen Umgang mit ihrem Serostatus und verstärken die Tendenzen, diesen Freunden gegenüber und am Arbeitsplatz geheimzuhalten. Zusammen mit der gesellschaftlich-moralischen Herabsetzung erschweren diese einen selbstbewussten, bestärkenden und gesundheitsfördernden Umgang mit der eigenen Infektion.

- Last but not least ist zu erwähnen, dass der Segen, der mit den neuen Medikamenten über unsere Länder hereingebrochen ist, 95% der von HIV betroffenen Weltbevölkerung nicht zugute kommt. Die Situation in Ländern des Südens (vor allem im subsaharen Afrika, in Südostasien und in Teilen Lateinamerikas) und auch in Ost-Europa hat sich im Gegenteil verschlimmert, ja sie ist auf dem Weg, in einer totalen Katastrophe zu münden (vor allem in Afrika). Dort sind die neuen Medikamente nicht zugänglich, weil sie zu teuer sind und die ökonomischen, sozialen und medizinischen Bedingungen für eine HIV-Behandlung nicht gegeben sind. Aber selbst die Behandlung opportunistischer Erkrankungen ist in vielen der von HIV am stärksten betroffenen Länder nicht oder nur mangelhaft möglich. In vielen Ländern ist die arme hiv-positive Bevölkerung von medizinischer Betreuung ausgeschlossen[7] oder die medizinische Betreuung ist

6 Solche Fragen sind z.B.: Wo hat er/sie sich das Virus »geholt«? Ist er schwul? Ist er bisexuell? Hat er/sie häufig wechselnde PartnerInnen? Frequentiert er Prostituierte? Ist sie eine Sex-Touristin? Konsumiert er/sie Drogen?

7 Dies trifft selbst auf das immer wieder als Vorbild zitierte Schwellenland Brasilien zu: Tatsächlich ist es so, dass der »Cocktail« hiv-positiven Personen abgegeben wird. Op-

mangelhaft oder fehlt schlichtweg. An vielen Orten stehen die am stärksten von HIV betroffenen Länder vor einem Aussterben der produktiven Bevölkerung. Viele wirtschaftlich und politisch instabile oder schwache Länder stehen vor Problemen, die sie aus eigenen Kräften nicht bewältigen können.

Gerade der letzte Punkt hat für das Ökumenische Aids-Pfarramt beider Basel, das sich als Teil der weltweiten Kirche versteht (dies trifft für die katholische wie auch für die reformierte Kirche zu!) immer auch daran erinnert, dass die »Entwarnung« (Rückgang der Krankheits- und Sterbefälle) geographisch sehr beschränkt und nur unter grossem therapeutischen Aufwand möglich wurde. Aufgrund persönlicher Kontakte zu Aids-Gruppen in Peru, Brasilien und Südafrika wurde das Thema Nord-Süd-Solidarität in Sachen HIV/Aids ab 1998 ein Arbeitsfeld.

Die Arbeit des Aids-Pfarramtes in dieser neuen Ära

Aufgrund dieser beschränkt aufgeführten Themenkreise will ich einige m.E. wichtige Aufgaben zukünftiger kirchlicher Aids-Arbeit festhalten:

»Das Thema hüten«

Weiterhin braucht es Personen, die in den Kirchen beauftragt sind, das Thema HIV/Aids mit all seinen Implikationen zu »hüten«. Allein schon die Erfahrung, dass in den Kirchen kaum andere Stellen (vielleicht aufgrund des schwierigen Verhältnisses zu Sexualität?) beispielsweise die sozial-ethische Entwicklung in Sachen Aids beobachten[8] oder spezifisch die Themen Sexualität, Homosexualität, Prostitution immer wieder einbringen, machen die Aids-Pfarrämter zu einer notwendigen Einrichtung. Es gibt im Moment keine sachlichen Anhaltspunkte, die es nahe legen würden, das Thema HIV/Aids gesellschaftlich oder kirchlich »abzuschliessen«. Allein aufgrund der therapeutischen Erfolge der letzten Jahre zu meinen, alle Probleme mit HIV/Aids seien gelöst, verkennt die Situation.

portunistische Infektionen aber können bei armen Personen ohne Krankenversicherung nicht behandelt werden. Dazu kommen regionale Unterschiede. Währenddem die Versorgung in den grossen Zentren wie São Paulo und Rio de Janeiro relativ gut funktioniert, werden in den ärmeren Nordosten und Norden (Amazonas) die HIV-Medikamente oft über längere Zeit nicht geliefert. Solche Unterbrüche sind aber nach heutigem Wissensstand für die HIV-Therapie äusserst schlecht und evtl. sogar bedrohlich (Resistenzentwicklung).

8 Seit Beginn von Aids geht es auch um brisante sozial-ethische Fragestellungen, z.B. in den Bereichen Testing und Screening. Der in den ersten Jahren gewonnene Konsens, dass ein Screening (der ganzen Bevölkerung oder von Bevölkerungsteilen) ethisch nicht vertretbar sei, wurde immer wieder in Frage gestellt. So erst kürzlich in der Schweiz, als gefordert wurde, alle Rekruten (Männer, die in den Militärdienst eintreten) auf HIV zu testen. In diesem Dialog braucht es Personen, die in der ethischen Argumentation versiert sind. Dies ist eine Chance der Kirchen und von Theologen und Theologinnen. In diesem Bereich wird den Kirchen immer noch eine spezifische Kompetenz zugesprochen. Es ist sinnvoll und nötig, dass diese heiklen Fragestellungen zu Persönlichkeitsschutz-Diskriminierung-Gesundheitsförderung kritisch begleitet werden.

Sexualität, Beziehungen und Lebensformen

Ein offener, vorurteilsfreier Umgang mit Schwulen, Bisexuellen und Lesben haben von Anfang zu kirchlicher Aids-Arbeit gehört. Die Auseinandersetzung mit HIV/Aids hat in den Kirchen die Reflexion über schwules Leben eröffnet. Dies hat eine neue Haltung schwulem (und lesbischem) Leben gegenüber ermöglicht, besonders in Kirchen protestantischer Provenienz. Aber selbst in der katholischen Kirche hat (bei den SeelsorgerInnen und bei den Mitgliedern) ein Umdenken beim Thema »Schwules Leben« bewirkt. Dies ist natürlich nicht allein das Verdienst kirchlicher Aids-Arbeit, sondern geht einher mit einem breiteren gesellschaftlichen Prozess[9]. Jedenfalls hat das Nachdenken über schwules Leben überhaupt erst durch Aids Eingang in die Kirchen gefunden. In der Arbeit des Aids-Pfarramtes Basel war über lange Zeit das Reden über Aids kaum zu trennen vom Reden über schwules Leben. Viele Pfarreien und Kirchgemeinden haben dieses Angebot genutzt um mit den Aids-PfarrerInnen über Sexualität, schwules Leben, und später dann auch über Drogenkonsum, Prostitution etc. zu reden. Jetzt ist der Zeitpunkt gekommen, um diese Themen zu entflechten. Schwules Leben ist nicht gleich Aids und Sexualität geht nicht im Thema HIV/Aids auf. Es braucht weiterhin eine kirchliche Sexualarbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen. Viele Pfarrerinnen und Pfarrer suchen nach kompetenter seelsorgerisch-theologischer Orientierung, die sich nicht in den Forderungen nach vorehelicher Enthaltsamkeit und monogamer heterosexueller Ehe erschöpft.

Seelsorge und Begleitung von Lesben und Schwulen

Das Aids-Pfarramt war zu Beginn ein Ort, wo schwule Männer seelsorgerische Begleitung erhielten und sicher sein konnten, dass ihre Lebensweise nicht negativ bewertet wird. Für viele (auch hiv-negative) schwule Männer war das Aids-Pfarramt auch ein »schwules Pfarramt«. Nach wie vor kann ein schwuler Mann oder eine lesbische Frau nicht sicher sein, welches Urteil sie trifft, wenn sie einem Seelsorger/einer Seelsorgerin von seinem Schwulsein oder ihrem Lesbischsein erzählt. Viele schwule Männer und lesbische Frauen suchen in ihrer (christlichen) Spiritualität Begleitung. Es muss kirchliche Orte und Personen geben, wohin sich

9 HIV und Aids haben einen neuen Umgang mit dem Thema Sexualität und vor allem mit den tabuisierten Formen der Sexualität gefordert. Dies war für eine erfolgreiche Prävention zentral. Das frühe Engagement von Schwulen wurde in der Gesellschaft wahrgenommen und damit Schwule als Menschen, die soziale Verantwortung übernehmen. Überhaupt wurde das breite Spektrum schwulen Lebens sichtbar. Darunter auch viele mit Biografien, die sich von einem »gewöhnlichen« heterosexuell-bürgerlichen Leben nicht stark unterscheiden. Das grosse Leiden, das zu Begin vor allem schwule Männer traf, hat bei grossen Teilen der Bevölkerung eine Solidarisierung mit schwulen Männern ausgelöst. Vgl. dazu das Referat von François Wasserfallen *»Du militantisme gay au militanstisme sida«* vom 13.5.2000, gehalten an der Generalversammlung der Aids-Hilfe Schweiz.

lesbische Frauen und schwule Männer wenden können (ohne von HIV betroffen sein zu müssen) und kompetente Beratung und Begleitung erhalten. Dies steht in keinerlei Konkurrenz zu Basisinitiativen wie z.B. HUK oder in Basel die Lesbische und Schwule Basiskirche (LSBK). Durch den kirchlichen Auftrag an einen Seelsorger oder eine Seelsorgerin drücken die Kirchen die Achtung vor Lesben und Schwulen als Teil ihrer Kirchen aus und anerkennen die unheilvolle Geschichte im Umgang mit Homosexualität.

Einzelberatung und -begleitung

Weiterhin aktuell bleibt die eigentliche Aids-Seelsorge, d.h. die seelsorgerische Begleitung von Menschen, die mit HIV oder Aids leben. Seelsorge hat verschiedene Funktionen. Sie funktioniert oft als konkretes Hilfsangebot durch Gespräch. Kirchlich ist sie (wie zu Beginn der Aids-Krise) ein lebendiges Zeichen, dass den Kirchen Menschen mit HIV und Aids und ihre Lebensgeschichten wichtig sind. Aids-Seelsorge ist die kirchliche Präsenz in Lebensbereichen, die gesellschaftlich tabuisiert und kirchlich problematisiert sind (Drogenkonsum, Sexualität, nicht-Monogame Lebensweisen, Homo- und Bisexualität, Prostitution etc.) Theologisch gesprochen ist sie die »Hilfe für den Nächsten«. Sie kann Beratung, finanzielle Hilfe oder auch spirituelle Begleitung umfassen. Speziell letzterem gilt auch besondere Aufmerksamkeit. Wir haben festgestellt, dass es wenige Angebote nur gibt für HIV-Positive, wo sie ihrer eigenen Spiritualität, ihrem Glauben nachgehen können, diesem Raum geben und ihn pflegen können. Viele haben sich von einer traditionellen Gemeinde/Pfarrei distanziert. Die Aids-Pfarrämter haben die Aufgabe und die Möglichkeit, Spiritualität als lebensstärkende Kraft gemeinsam mit Betroffenen diesen Quellen nachzugehen und sie zu erschliessen.

Familien, die von HIV und Aids betroffen sind

In einer besonders schwierigen Lage befinden sich Kinder und Jugendliche, die von HIV oder Aids betroffen sind. Sei es, dass ihre Eltern oder ein Elternteil hiv-positiv sind oder sie selber mit dem HI-Virus leben (und evtl. auch antivirale Medikamente einnehmen), sie sind mit einer ausserordentlichen Belastung konfrontiert. Oft werden sie unter grossem Druck zum Befolgen der Therapie angehalten. Eltern haben oft Schuldgefühle und wollen (verständlicherweise) um jeden Preis verhindern, dass ihr Kind erkrankt. Unglücklicherweise wird damit der schon vorhandene Druck noch weiter verstärkt. Die Kinder und Jugendlichen selber leben mit Gefühlen der Unsicherheit, und der Bedrohung. Die Entdekkung und die Gestaltung ihrer eigenen Sexualität ist belastet mit dem Wissen um das Virus. Oft ist in den Familien das Reden über HIV/Aids erschwert oder das Thema wird verschwiegen. Treffen, Ferienwochen, Gesprächskreise, in denen Jugendliche in einer ihnen entsprechenden Art Möglichkeiten finden, über HIV/Aids, Therapie und ihre Lebensgestaltung reden können, Gemeinschaft, Unterstützung und Begleitung finden, haben eine wichtige und entlastende Funktion.

Aids im Süden

Zum letzten Punkt gehört sicher auch die Öffentlichkeitsarbeit in den reichen Ländern über die Aids-Situation in armen Ländern des Südens. Nach Möglichkeit sollte auch die konkrete Solidarität mit Organisationen und Menschen im Süden (Unterstützung von Projekten durch: Wissenstransfer, Starthilfe, emotionale Unterstützung und Anerkennung, Erfahrungsaustausch usw.) dazugehören. Für manche Hilfswerke ist zudem HIV/Aids als eigenes Thema noch ungewohnt und es gibt Unsicherheiten oder eine Scheu, eine klare Sprache zu benutzen, weil sie mit Sexualverhalten zu tun hat. Auch Hilfswerke sind nämlich mit der gesellschaftlichen Tabuisierung der Sexualität und den kirchlichen Widerständen oder Dillemata konfrontiert. Vor allem fehlen an vielen Orten Erfahrungen in Aids-Arbeit , besonders auch emanzipativ-kirchlicher. Auch in diesem Bereich braucht es theologische Grundlagenarbeit zu den Themen: Körperlichkeit, Sexualität, Homosexualität, usw. Durch Erfahrungsaustausch und Zusammenarbeit mit Hilfswerken kann viel erreicht werden für hiv-positive Menschen in der südlichen Hemisphäre. Die Nord-Süd-Partnerschaft hat eine besondere Legitimation in den Kirchen und sie verfügen oft über ausgezeichnete (und oft besser funktionierende) Netzwerke bis hin zu den Menschen »an der Basis« (z.B. über Pfarreien und Gemeinden). Kirchliche Entscheidungsträger und jedeN einzelneN GläubigeN (hier und dort!) durch sachliche Information und Verkündigung zu überzeugen, dass die Solidarität mit hiv-positiven und aidskranken Menschen der evangelischen Tradition entspricht, ist Aufgabe und Chance kirchlicher Aids-Arbeit.

– und die Gay Community?

Ich stelle fest, dass schwule Männer als Ehrenamtliche oder Hauptamtliche in der Aids-Arbeit immer seltener anzutreffen sind. Distanzieren sich die Schwulen von Aids? Haben schwule Männer den Eindruck, dass sie nicht mehr von HIV/Aids betroffen seien? Oder betrachten sie das Engagement der neuen Medikamente wegen als nicht mehr notwendig? Oder sind Schwule der Meinung, dass ein gesellschaftlich-solidarischer Umgang mit HIV-Postiven gesichert ist?

In den ersten Jahren von Aids waren rund die Hälfte aller Aids-Erkrankungen bei schwulen Männern. Es sind heute immer noch 30% (in der Schweiz). Aufgrund der kleineren Population schwuler Männer ist die HIV-Prävalenz unter schwulen Männern weiterhin hoch. 40% von den neu gemeldeten Infektionen unter Männern betreffen Schwule (2000: 40% Heterosexuelle, 13% Drogengebraucher). Diese Zahlen sollen verdeutlichen: Schwule sind weiterhin stark betroffen von HIV und Aids. Die Gay Community ist deshalb gut beraten, HIV und Aids – mit allen Implikationen – nicht aus dem Auge zu verlieren. Dies heisst sicher auch, als Community und als Einzelner sich die Frage zu stellen, in welcher Form Verantwortung übernommen wird. Ich meine es sei für die Gay Community auch von Vorteil, wenn sich schwule Männer in der Aids-Arbeit engagieren und den öffentlichen Umgang mit HIV und Aids wachsam verfolgen.

Schwule Theologie kommt nicht darum herum, HIV und Aids ins Nachdenken mit einzubeziehen. Historisch gesehen ist es ein nicht zu übersehender Einschnitt in der schwulen Geschichte mit gesellschaftlichen und theologischen Konsequenzen. Die Antwort der grossen Kirchen (in Basel und andernorts) angesichts des immensen Leidens war: menschliche und seelsorgerische Unterstützung jenseits von »Bekehrung« und kirchlicher Besserwisserei. Das ist eindrücklich und kirchenhistorisch auch bedeutsam. Das Erinnern an dieses erfreuliche Ergebnis, das nebst dem Guten Willen einzelner auch aus der »Gunst der Stunde« möglich war, ist weiterhin ein guter Ausgangspunkt für schwul-emanzipatives theologisches und kirchliches Arbeiten.

Persönliche und kollektive Wünsche, dass das Aids-Problem gelöst sei, sind menschlich verständlich. Trotz der Erfolge der letzten Jahre ist es aber (noch) nicht soweit. Darum sollten die vergangenen 15 Jahre nicht vergessen und die Präsenz von HIV heute nicht verdrängt werden. Wird HIV ausgeblendet, so ist u.a. keine wirksame Prävention mehr möglich. Wird die Realität von HIV und hiv-positiver Menschen aber negiert, besteht die Gefahr, dass Anliegen und Rechte hiv-positiver Männer nicht mehr geachtet und geschützt sind. Wir alle leben *auch heute!* mit HIV. In dieser Hinsicht ist *leider!* keine Entwarnung möglich.

Am Aufbau einer solidarischen Aids-Arbeit in der Schweiz (und ebenso an vielen anderen Orten) waren zuerst und zuvorderst schwule Männer beteiligt. Sie haben sich der Bedrohung durch eine heimtückische Krankheit gestellt ohne Menschen ihrer Würde und elementarer (Menschen-)Rechte zu berauben. Geschickt haben sie unverhältnismässige und diskriminierende Angriffe zu verteidigen gewusst und damit die Lebenssituation schwuler Männer und hiv-positiver Menschen verbessert. An der Entwicklung *kirchlicher* Aids-Arbeit waren auch schwule Theologen massgeblich beteiligt und haben in den Kirchen für Verständnis, Toleranz und Mitgefühl geworben. Manche von ihnen sind gestorben, viele von ihnen sind müde geworden und ziehen sich aus der Arbeit zurück. Vielleicht kann ja diese doppelte Hinterlassenschaft der Schwulenbewegung und schwuler Theologen Ansporn und Wegweiser sein für ein zukünftiges Engagement schwuler Männer, auch solcher, die ihre Kraft und Inspiration aus der christlichen Überlieferung schöpfen.

Peter Lack (*1968) ist katholischer Theologe und seit 1991 in der kirchlichen Aids-Arbeit tätig, von 1991 bis 1993 als Spitalseelsorger in San Francisco und von 1995 bis 2001 im Ökumenischen Aids-Pfarramt beider Basel.
Korrespondenzadresse: Ökumenisches Aids-Pfarramt beider Basel (www.apbs.ch), Peterskirchplatz 8, CH-4051 Basel, E-Mail: lack@apbs.ch
(ab 1.1.2002: Nufenenstrasse 8, CH-4054 Basel, E-Mail: luckylack@bigfoot.com)

Martin Hüttinger

AIDS – ein Jegliches unter dem Himmel

» Ein Jegliches hat seine Zeit, und alles Vornehmen
unter dem Himmel hat seine Stunde. Geboren
werden und sterben, pflanzen und ausrotten,
was gepflanzt ist, würgen und heilen, brechen
und bauen, weinen und lachen, klagen und tanzen,
Steine zerstreuen und Steine sammeln, herzen
und ferne sein von Herzen, suchen und verlieren,
behalten und wegwerfen, zerreißen und zunähen,
schweigen und reden, lieben und hassen,
Streit und Friede hat seine Zeit.«
Kohelet 3,1-8

DIESE ZEILEN der alttestamentlichen Weisheitsliteratur trage ich beinahe pathetisch vor, während mich die christlichen Väter Augustinus von Hippo und Johannes von Damaskus teils zustimmend, teils kopfschüttelnd taxieren. Und schon hagelt es konträre Dementis, dissonante Entgleisungen und gepredigten Pessimismus.

1. Augustinus – von den Frustrationen von Zeit und Raum befreit

»Was also willst du dagegen einwenden, wenn ich konstatiere, dass der von AIDS heimgesuchte Mensch sich dieser Zeit erfreuen sollte, da er, wie alle Zeitphänomene dem Nichtsein zuflieht?«,[1] philosophiert der in Thagaste/Numidien geborene Bischof von Hippo Regius aus Nordafrika. »Diese Zeit der Prüfung ist doch als gegenwärtige Zeit kaum auf eines Tages Dauer eingeschwunden.«[2] Und er fährt fort: »So gehört meine Knabenzeit, die nicht mehr ›ist‹, der Vergangenheit an, die nicht mehr ›ist‹!«[3] Ich wiederum sehe diesen Sachverhalt völlig anders und halte ihm entgegen, dass aufgrund des schwulenfeindlichen Milieus vielerorts erhebliche Verletzungen und Schädigungen bei der Entwicklung eines gesunden Selbst bei homosexuellen Jungen erfolgen konnte. AIDS sei vor diesem Hintergrund ein erneuter Anschlag auf das Selbst vieler schwuler Jungen und Männer, der nicht nur eine akute Zerrüttung bis hin zum Zusammenbruch des

1 Vgl. Aurelius Augustinus, Confessiones – Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart. Mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück, Frankfurt a.M. ^{6}1992, S. 627. – Conf. 11.14,17.
2 Vgl. Conf. 11.15,20.
3 Conf. 11.18,23.

Subjekts[4] mit sich bringe, sondern auch die genannten alten Wunden homophober Gehässigkeiten aufreiße. Die scheinbar vergangene Geschichte ist doch wieder da.[5] Vergangenheit gräbt sich in die Gegenwart ein und das fatalerweise sogar so weit, dass aus Liebe zu einem Menschen, wenn man eben Pech hat, eine lebensbedrohliche Krankheit resultiert. »Dann lass es mich noch einmal anders formulieren«, kontert der Wahl-Manichäer. »Zeiten sind ›drei‹: eine Gegenwart von Vergangenem, eine Gegenwart von Gegenwärtigem, eine Gegenwart von Künftigem.«[6] Aber AIDS, so deklamiere ich, bestehe gerade in seinem Kern aus nichts anderem als der Angst davor, vor der Zeit zu sterben.[7] Seine Zeitkategorisierungen greifen hier einmal grundsätzlich nicht! Er favorisiere das Eins-Sein des Menschen mit der Zeit, einerlei ob nun in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft. AIDS bedeute Angst, weil der Betroffene keine Zeit mehr hat, zu leben und zu sterben, da man nicht mehr lebt und doch noch nicht gestorben ist, weil man sozial schon gestorben ist und dennoch weiterleben muss, da Lebenszeit und Tod bis zur Indifferenz einander gleichen. »Man ist in dem Maße un-eins mit Aids, indem man uneins ist mit der Zeit, ja, indem man im Un-eins-Sein der Zeit existiert und kein zeitliches Maß ausmachen kann, das die Konstitution einer Lebenszeit noch ermöglicht.«[8], weiß ich aus meiner Nachttischlektüre zu zitieren. In einem durch AIDS schicksalhaft gestalteten Leben kann sich nichts mehr ereignen und zeitigen.

Da setzt der hochbetagte Pater ecclesiae mit beschwörendem Gestus an: »Mir brennt der Geist danach, dies ungemein verwickelte Rätsel zu entwirren.«[9] Und ein Wortschwall über die Ausdehnung der Zeit und ihre Parameter strömt auf uns Teilnehmer des kleinen Runden Tisches ein. In Anlehnung an den Psalm 30 Vers 11 hält er plötzlich inne, und das, was er jetzt ausspricht, lässt uns aufhorchen: »Noch aber ›schwinden meine Jahre in Seufzen dahin‹, und Du nur bist mein Trost, Herr, mein Vater, und Du bist ewig; ich aber splittere in Zeit und Zeit und kenne ihre sinnvolle Ordnung zur Einheit nicht, und im aufgeregten Unbestand der Dinge werden meine Gedanken, wird das tiefste Leben meiner Seele hierhin, dorthin gezerrt, bis ich, in der Glut Deiner Liebe zu lauterem Fluss geschmolzen,

4 Vgl. Alexander Garcia Düttmann, Uneins mit Aids. Wie über einen Virus nachgedacht und geredet wird, Frankfurt a.M. 1993, S. 12.

5 Vgl. Michael Bastian, Die soziopsychologische Lage von HIV-Infizierten und AIDS-Kranken. Hilfen für Betroffene und Mitbetroffene. In: Hanspeter Heinz u. Hans Mendl (Hg.), AIDS. Eine Herausforderung für die Theologie, Augsburg 1997, S. 18-27; hier S. 20 f.

6 Conf. 11.20,26.

7 Martin Dannecker, Der homosexuelle Mann im Zeichen von Aids, Hamburg 1991, S. 31. – N. Nixon, People With Aids, Boston 1991, S. 2: »Ich fühle mich hintergangen (...). Und ich werde sterben, bevor ich dazu bereit bin. ›Vor meiner Zeit‹ – sagt man nicht so?«

8 Alexander Garcia Düttmann, Uneins mit Aids. Wie über einen Virus nachgedacht und geredet wird, Frankfurt a.M. 1993, S. 10 f.

9 Conf. 11.22,28.

in Dir ein ungeteiltes Eines werde.«[10] Nun erkenne ich, dass sein Verständnis der eschatologischen Hoffnung im Erfassen seiner metaphysischen Dichotomie zwischen Zeit und Ewigkeit liegt, zwischen dem jetzigen menschlichen Dasein in historischer Dimension, beispielhaft die schicksalhafte Passion einer AIDS-Erkrankung mit all ihrer Ambivalenz, »und dem ersehnten endgültigen Dasein, wenn wir von den Frustrationen von Zeit und Raum befreit und in beständiger Erkenntnis und Liebe mit Gott, unserem Ausgang und unserem Ziel, vereint sein werden.«[11]

»Allerdings meine ich«, hebt Augustinus dezidiert hervor, »werfen die für die Endzeit prophezeiten Belohnungen und Strafen in unseren gegenwärtigen Erfahrungen ihren Schatten voraus. Das letzte Gericht Gottes über alle Geschöpfe mit seinem Richten und Strafen vollzieht sich bereits bei sündigen Einzelmenschen.«[12] Diesen dogmatischen Tun-Ergehen-Zusammenhang kann ich indes so nicht stehen lassen und kontere, dass nach Hiob 9,22 Gott den Frommen und Frevler zugleich tilgt und damit noch lange nicht AIDS und seine Folgeerscheinungen mit Hilfe menschlicher Schuld erhellt und geklärt werden können. Ich verweise ihn darauf, dass Hiob in seinem Unglück auf seine Unschuld besteht: »Fern sei es mir, recht euch zu geben, ich gebe, bis ich sterbe, meine Unschuld nicht preis. An meinem Rechtsein halt ich fest und lass es nicht; mein Herz schilt keinen meiner Tage.« (Hiob 27,5 f.) Der versierte Rhetoriker und gemäßigte Chiliast, der zudem die eschatologischen Erscheinungsweisen in Mt 24,14 als veritable Endzeitkonstitutiva interpretiert, fährt unbeirrt fort: »Ein von AIDS Betroffener ist auf kurz oder lang der gewaltsamen Trennung der Seele vom Leib ausgesetzt, da er den ›ersten Tod‹ in der Zeit durch sündhaftes Treiben bereits antizipiert hat.«[13] Innerlich aufgebracht teile ich ihm mit, dass seine weisheitliche Schultheologie ein gescheitertes Glaubens- und Denkmodell vertritt. Seine Ausführungen seien letztlich nichts anderes als eine Ideologie, die menschlicher Lebenserfahrung nicht standhalten könne. Das von ihm aus der Tradition Apostrophierte sei Gedachtes und Postuliertes, auf dem er beharre, weil man es in der Kirche immer schon so gedacht und weitergegeben habe - AIDS aber ist etwas tatsächlich Erfahrenes zu einer menschlichen Un-Zeit.[14]

Ich stelle ihm zuletzt eine Gegenfrage und insistiere darauf, wie er es wohl mit dem stellvertretenden Leiden oder mit der heilenden und kathartischen Wirkung von AIDS halte! Darauf meint er lapidar: »Im Allgemeinen schrecke ich

10 Conf. 11.29,39.

11 Brian Daley, Patristische Eschatolgie. In: Michael Schmaus, Alois Grillmeier, Leo Scheffczyk, Michael Seybold (Hg.), Handbuch der Dogmengeschichte IV. Faszikel 7 a: Eschatologie. In der Schrift und Patristik. Von Brian Daley, Josef Schreiner u. Horacio E. Lona, Freiburg-Basel-Wien 1986, 84-248; hier: S. 193 f.

12 Vgl. Aurelius Augustinus, De civitate Dei 20,1 (425/426).

13 Vgl. De civ Dei 13,3 (417/418); Serm 65.4,5; De Trin 4.3,5 (401/407).

14 Vgl. Rudolf Kilian, Biblische Orientierung in der AIDS-Krise? Ijob und seine Freunde. In: Hanspeter Heinz u. Hans Mendl (Hg.), AIDS. Eine Herausforderung für die Theologie, Augsburg 1997, S. 54-61; hier: S. 55-57.

davor zurück, die Bestrafung der Sünde als Reinigung oder als Heilmittel zu bezeichnen. Ich verachte die Versuche anderer ›weichherziger‹ Christen, alle Strafen als reinigend und daher vorübergehend zu betrachten. Bestrafung ist die Rache Gottes; die Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes verlangen, dass ein Geschöpf, das sich von ihm abwendet, dafür leiden soll; in Wirklichkeit leiden sie unter ihren eigenen Übeln.«[15] Im Grunde, so stelle ich abschließend fest, denke er in der Schablone der Kritiker des Dulders Hiob. Seine Lösung des AIDS-Problems liege in der simplifizierten Vereinbarkeit seiner persönlichen Gottesvorstellung und menschlichem Leid und Leiden. Ich skizziere ihm schemenhaft, dass Gott auf die existentiellen Anfragen und Hinterfragungen Hiobs (Hiob 38-39) nicht eingeht. Statt dessen befragt Gott ihn über Erde und Himmel, über Sterne und Wetter, Wolken, Winde und Tiere. Und jede Frage nimmt den leiderfahrenen Hiob mehr und mehr aus seiner bekannten Zeit, seiner vertrauten Welt. Ebenso verhalte es sich, so führe ich weiter aus, mit dem AIDS-Patienten: Gott fragt sich ihm an, nicht als der vertraute Bekannte, sondern als der Unbegreifliche. In seinen Fragen begegnet der AIDS-Kranke dem Unbegreiflichen, dem Fremden, dem Mysterium Gottes. »An ihm scheitern menschliche Weisheit, vernünftige und menschlich verständliche Argumentationen und Rechthabereien, aus denen er implizit herausgefragt wird, herausgefragt wird aus seinem menschlichen Denkgehäuse, hineingefragt wird in die Welt und Möglichkeiten Gottes, hineingefragt wird in das Göttliche, das über ihm zusammenschlägt, das ihm den Boden seiner Klage und Anklage entzieht. Er kennt jetzt Gott nicht mehr nur vom Hörensagen, auch nicht mehr nur von seiner eigenen Leidenserfahrung her. Er begegnet in den aufgeworfenen Fragen dem schon seit Urzeiten Nicht-Begreifbaren, der in seiner Schöpfung nicht auslotbar und in seinem Planen gar nie ergründbar ist. Gott ist ihm anders geworden.«[16] Des weiteren gebe ich Augustinus zu verstehen, dass ich mir sehr gut vorstellen könne, dass er mit dieser Lösung des AIDS-Problems nicht einverstanden sei, zumindest nicht zufrieden sei, da sich daraus keine probaten theologischen Antworten ableiten lassen. Als er sich noch einmal zu Wort melden will, falle ich ihm ins Wort und verweise darauf, dass das Verstummen und das Schweigen angesichts menschlicher Leidenserfahrung und der Unbegreiflichkeit Gottes nicht Sache der Theologen zu sein scheine.[17]

2. Johannes von Damaskus – kein billiger Optimismus

Endlich sieht sich Johannes von Damaskus (ca. 650-750) veranlasst, in die Debatte einzusteigen. »Darin stimme ich völlig überein,« raunt der Mönch des Klosters Mar Saba bei Jerusalem, »dass es unmöglich sei, abgesehen von den göttlichen Worten des Alten und Neuen Testamentes, etwas über Gott zu sagen oder über

15 Vgl. De civ Dei 21,17-27; Enarr in Ps 44,18 (403); Serm 19,2 (419); Enarr in Ps 7,16 (392); Enarr in Ps 5,10 (392); Contra Julianum 5,16 (423).

16 Rudolf Kilian, Biblische Orientierung in der AIDS-Krise? S. 60.

17 Vgl. Alexander Garcia Düttmann, Uneins mit Aids, S. 76. 114 f.

haupt im Verstand zu begreifen.«[18] »Vor dem Geheimnis Gottes muss die Ratio des Menschen verstummen!«[19] Ich greife den Gedankengang des orthodoxen Presbyters auf und führe aus, dass der AIDS-Kranke womöglich zum Zeugen für Gott und den Glauben an ihn wird, da der Betroffene selbst sich auf kein verlässliches Wissen und Begründen mehr verlassen kann, sein augenblickliches Leid die ›Fülle der Zeit‹ in sich sammelt und so an das Ewige rührt - ein Paradoxon ganz und gar. Und Glauben per se erschließt sich dem Wissen nie und ist geknüpft an den Akt des Bezeugens.[20] Kein Gegenargument? Es tut so gut, einmal unwidersprochen Recht zu haben.

Ich befrage den klassischen Dogmatiker der Ostkirche daraufhin, weshalb ein so unabwendbares Todesschicksal den AIDS-Patienten ereilen müsse. Als er anhebt zu sprechen, sehe ich ihm förmlich an, dass er darin eine Koryphäe ist: »Gottes Schöpfertat besteht im Hervorbringen des Seins und keinesfalls des Nicht-Seins.[21] Den Tod hat Gott nicht auf den Schöpfungsplan gerufen! Er schuf den Menschen ursprünglich unschuldig, rechtschaffen, tugendhaft, leidenschaftslos, sorgenfrei,[22] allein dazu bestimmt, Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen.[23] Jene engelgleiche Anschauung Gottes war die Garantie für die Unsterblichkeit des Menschen.«[24] Schon glaube ich zu erahnen, was jetzt kommt. Der Damaszener fährt munter fort: »Das Geschöpf verwirkte jedoch das Geschenk der Unsterblichkeit, indem es das heilsame Gebot des Schöpfers übertrat. Schließlich sollte das Böse nicht unsterblich sein. Daher verhängte Gott den Tod über den Menschen, ohne diesen eigens verschuldet zu haben.«[25] Verflixt noch mal, ist diesen Kirchenvätern die stupide Do-ut-des-Moral überhaupt nicht auszutreiben? Aus den Augenwinkeln heraus erspähe ich das hämische und Beifall-bekundende Grinsen Augustins. »Auf den von AIDS gezeichneten Menschen hin konkretisiert heißt das,« doziert der Kirchengelehrte, »dass seine Sünden die Ursache des auf ihn zukommenden Todes sind und vergleichbar mit einem wilden Tier sein menschliches Leben verwüsten. Freilich sind diese vom Teufel in den von der Krankheit Stigmatisierten gesät, aber er kann sich ja dagegen zur Wehr setzen.[26] Der Erkrankte bezeugt somit selbst seinen Abstand von Gott, dem Lebendigen. Als Krone der Schöpfung zog er den Leib und dessen Lüste der Seele vor, verkannte seine Würde, wurde den unvernünftigen Tieren gleich, und verfällt

18 Vgl. Johannes von Damaskos, Expositio fidei. In: Die Schriften des Johannes von Damaskos II. Hg. v. Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. Besorgt von Bonifatius Kotter, Berlin-New York 1973 (= Patristische Texte und Studien 12), S. 1-239. E I 2, 36 ff. (Kotter II 10).

19 Vgl. E IV 11,19 f. (Kotter II 187).

20 Vgl. Sören Kierkegaard, Philosophische Brocken, Frankfurt a.M. 1984, S. 22. 55. 57.

21 Vgl. E III 23,2-9 (Kotter II 165).

22 Vgl. E II 12,24 f. (Kotter II 76); E II 11,25 f. (Kotter II 72).

23 Vgl. E II 11,27 ff. 41-50 (Kotter II 72 f.).

24 Vgl. E II 11,50 f. (Kotter II 72 f.).

25 Vgl. E IV 9,27-30 (Kotter II 182 f.).

26 Vgl. E III 1,19 f. (Kotter II 107); E III 20,4-7 (Kotter II 162).

deshalb dem Tod und Verderben, dem Leiden und dem elenden Leben.«[27] Diese klassische Drohpredigt, in der sich die unanfechtbare Gewissheit des Glaubens von Johannes Damaszenus dokumentiert, will ich ad absurdum führen. Zudem bringt er sie in distanzierter Form vor: ihr AIDS-Kranke dort, ich da. Das lässt sich so nicht durchhalten. Deshalb berichte ich ihm vom langen qualvollen Sterben des schwarzen Elfjährigen Nkosi aus Südafrika in diesem Jahr, der von Geburt an HIV-infiziert war. Er könne »es sich mit der Sinngebung des Leidens nicht länger derart leicht machen, bloß distanziert auf die Leute einreden, noch dazu so konventionell-mittelalterlich argumentieren, objektivistisch-dogmatisch nichts als ›doktrinale Theodizee‹ (Kant) betreiben.«[28] Ich schleudere ihm die Worte Schopenhauers entgegen: »Wenn ein Gott diese Welt gemacht hat, so möchte ich nicht der Gott sein: ihr Jammer würde mir das Herz zerreißen.«[29] Inzwischen frage ich mich mit Fug und Recht, ob scheinbar nach theologischem Sinn suchende Diskussionen über AIDS und seine human-anthropologischen Konsequenzen überhaupt statthaft oder vielmehr nur hilflos und verblendet sind.

3. Was soll das heißen, AIDS? Es ist ein Jegliches unter dem Himmel, das ist alles.

Ungeachtet aller Probleme mit der Theodizee erwähne ich die aktive Solidarität und unerlässliche tätige Hilfe, beispielsweise der AIDS-Hilfe in Deutschland, aus einer Fähigkeit der Compassion, des Mitempfindens heraus. Ich erkläre den erlauchten Kirchenvätern des Orients und Okzidents, dass aus dem Uneins-Sein mit AIDS, nämlich leben zu wollen und sterben zu müssen, genug Unerhörtes entspringt. Die Krankheit ist nicht die letztgültige dominierende Macht und übermäßiges Leiden hat etwas Ehrfurchtgebietendes und Offenbarendes. AIDS ist darüber hinaus eine bedeutungsvolle Veränderung des Selbst, die eine letzte Metamorphose vorbereitet. Dabei ersuche ich die beiden Autoritäten, diese Aussage aber nicht als leichtfertige zynische Diktion zu missverstehen. »Aber was soll das nun heißen, AIDS?«, fragen beide verunsichert. »Lest bei Kohelet! ›Es ist ein Jegliches unter dem Himmel‹, das ist alles!«

Martin Hüttinger, Dipl. Theol., ist Lehrer im Raum München. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt »Heilig, Queers, sollt ihr sein« in WeSTh 1/2001. Mitglied der Redaktion.

27 Vgl. E II 30,46-50 (Kotter II 105).

28 Hans Peter Balmer, Sinn der Krankheit? Reflexionen im Anschluss an Camus´ Roman »Die Pest«. In: Hanspeter Heinz u. Hans Mendl (Hg.), AIDS. Eine Herausforderung für die Theologie, Augsburg 1997, S. 96-105; hier: S. 100.

29 Hans Peter Balmer, Bedürfnisartikulation. Schopenhauers antitheistische Gegenrechnung. In: Alois Halder, Klaus Kienzler u. Joseph Möller (Hg.), Auf der Suche nach dem verborgenen Gott, Düsseldorf 1987, S. 215-236; hier: S. 226.

Axel Bernd Kunze

Memento mori, Ars moriendi und Tagzeitenliturgie

Pastoralliturgische Reflexionen – (nicht nur) aus Queerperspektive

ANGESICHTS DES sicheren, aber zeitlich ungewissen Todes (»mors certa, hora incerta«) sind die regelmäßige Auseinandersetzung mit dem Tod und die lebenslange Vorbereitung auf das Sterben Grundbestandteile christlicher Spiritualität. Die beiden Frömmigkeitsfelder einer »Ars moriendi« und eines »Memento mori« (frei übertragen: »Gedenke, Mensch, dass du sterblich bist«) scheinen aber in den letzten Jahrzehnten auch aus dem Bewusstsein vieler Christen verschwunden zu sein.[1] Die Eucharistiefeier um einen guten Tod, die das Messbuch noch kennt, fristet heute ein kaum noch beachtetes Schattendasein. Die Bitte um eine gute Sterbestunde war früheren Generationen geläufiger. Ist die »Ars moriendi« selbst unter Christen zu einer verloren gegangenen »Kunst« geworden?

Teilweise sind im »säkularen« Kontext neue Rituale und Formen des Totengedenkens entstanden, mit denen die Erinnerung an die Toten wach gehalten werden soll: Meyer-Hanno hat zum diesjährigen Christopher-Street-Day (CSD) auf eine solche Form hingewiesen. Er beschreibt, wie auf dem Frankfurter CSD ein Gedenken für die Aidstoten gehalten wird – nach seinen Worten das einzige größere Gedenken dieser Art auf einem deutschen CSD: »Indes gibt es ein Moment, das ihn bis heute von allen anderen CSDs unterscheidet – ein Moment, das gerade an seine politischen Anfänge erinnert: Die Gedenkminuten an die Aids-Toten in Frankfurt, die Schweigephase in all dem Trubel, die das stolze Auftreten, das Sichtbarmachen der Schwulen und Lesben verbindet mit der persönlichen Trauer. Schwarze Luftballons – für jeden Toten und für jede Tote – werden in den Himmel gesandt.«[2] Ein »Memento mori« besonderer Art – mitten im lauten Trubel ausgelassener Partystimmung.

1 Vgl. P. Harnoncourt, Die Vorbereitung auf das eigene Sterben. Eine verlorene Dimension spiritueller Bildung, in: H. Becker/P. Einig/P.-O. Ullrich (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium 2, St. Ottilien 1987, 1371-1389.

2 A. Meyer-Hanno, »Die Seele loslassen«. Schwarze Luftballons und ein rosa-lila Fahrrad, in: D. Grumbach (Hg.), Over the Rainbow. Ein Lesebuch zum Christopher-Street-Day, Hamburg 2001, 53-58, hier: 55.

Ein Ort, wo das tägliche »Memento mori« bis heute einen Platz im christlichen Leben hat, ist die Feier der Tagzeiten. Der folgende Beitrag schließt mit seinen Gedanken über den Zusammenhang von Tagzeitenliturgie[3] und »Memento mori« an die Überlegungen zu den Preces in der Tagzeitenliturgie an, die Hüttinger zu Beginn des Jahres in der WERKSTATT vorgetragen hat.[4] Dabei verstehen sich die folgenden Reflexionen nicht allein als queertheologische Überlegungen. Ihnen liegt aber die Überzeugung zu Grunde, dass der reiche Schatz der Tagzeitenliturgie[5] – mit ihrer durchaus wechselvollen Geschichte – auch für die noch relativ junge Queerliturgie und -spiritualität fruchtbare Impulse bieten kann. Die folgende Untersuchung versteht sich als Anstoß, beide Formen – traditioneller und sich neu entwickelnder – christlicher Liturgie miteinander ins Gespräch zu bringen.[6]

1. »Memento mori« in der Tagzeitenliturgie

Das französische Sprichwort »Toujours partir un peu mourir« verweist auf das Bewusstsein, dass wir stetig in unserem Alltag die Erfahrung von Endlichkeit und Begrenzung, Ungewissheit und Unwiderrufbarkeit und somit angedeutetem Sterben machen: beim Verrinnen der Zeit, im bewussten Erleben des Jahreskreises oder Tagesverlaufs mit deren Wechsel von »hellen« und »dunklen« Phasen, beim Abschiednehmen und auf Reisen, in eigener oder fremder Krankheit, bei der Sterbebegleitung usw. Beispielsweise bringen viele Menschen vor einer Reise ihr Haus oder ihre Wohnung in Ordnung. Zumindest unbewusst verbirgt sich dahinter die Vorstellung, jede Reise sei ein Abbild der »letzten Reise« des Menschen, bei der es keine Wiederkehr mehr geben wird.

3 Die Begriffe Tagzeiten- oder Stunden*liturgie* sind m. E. sachgerechter als die Begriffe Tagzeiten- oder Stunden*gebet*, da sie stärker deren dialogisches Grundmuster und deren katabatisch-soterische Dimension betonen. Der Begriff Tagzeitenliturgie betont stärker die kathedral-pfarrliche Tradition der Feier der Tagzeiten und damit die Bedeutung der Tagzeitenliturgie als gemeinschaftlich gefeierte Gemeindeliturgie. Der Begriff »Stundenliturgie« rekurriert v. a. auf die monastische (und für Kleriker) übernommene Tradition der sieben bzw. acht über den Tag verteilten Gebetsstunden (Horen). Der Begriff der Tagzeiten ist nicht eingeschränkt auf Feiern nach dem »Stundenbuch«.

4 Vgl. M. Hüttinger, Heilig, Queers, sollt ihr sein. Überlegungen zu einer wechselvollen Geschichte der Preces im Tagzeitengebet der Kirche, in: WeSTh 8 (2001), 54-70.

5 Das approbierte liturgische Werk für die Feier der Stundenliturgie in den deutschsprachigen katholischen Bistümern ist: Die Feier des Stundengebetes. Stundenbuch. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, 3 Bde. [= STB I-III], hgg. i. A. d. Deutschen u. d. Berliner Bischofskonferenz, d. Schweizer Bischofskonferenz, d. Österreichischen Bischofskonferenz sowie d. Bischöfe v. Luxemburg, Bozen-Brixen, Lüttich, Metz u. Straßburg, Einsiedeln/Köln/Freiburg i. Brsg. u. a. 1978.

6 Zu dem von mir bei der Arbeit an diesem Beitrag vorausgesetzten Liturgieverständnis vgl. A. B. Kunze, »Lasst uns spielen vor Gott« – Plädoyer für eine leibhaftige Liturgie mit allen Sinnen. Fundamentalliturgische Anmerkungen zur Begründung schwuler Rituale und Feierformen, in: WeSTh 8 (2001), 33-49, hier: 34-37.

Werden diese symbolischen Erfahrungen, in denen das »Memento mori« seinen »Sitz im Leben« unseres Alltags hat, bewusst wahrgenommen und existentiell miterlebt, können sie zum Ausgangspunkt für die Vorbereitung auf ein christliches Sterben werden. An solche Erfahrungen vermag auch die Feier der in den Tagesrhythmus eingebetteten Tagzeitenliturgie anzuknüpfen, in der das »Memento-mori«-Motiv an vielen Stellen zum Tragen kommt.

1.1 Der Zeichencharakter der Tagzeiten

Jeder Tag verläuft nach einem natürlich vorgegebenen Rhythmus: Nacht – Morgen – Mittag – Abend – Nacht. Unser Leben ist – auch wenn uns dies heute weniger bewusst erscheinen mag als früheren Generationen – eingebunden in diesen natürlichen Zeitablauf. Dabei kommt den einzelnen Zeiten des Tages ein Gleichnischarakter für bestimmte anthropologische Grundgegebenheiten unseres Lebens zu. Der Tag ist ein Bild unseres Lebens; beide sind geprägt durch den Wechsel von hellen und dunklen Stunden, von Licht- und Schattenseiten. Die Psalmen (z. B. Ps 90, 12) kennen den Tag als Zeitmaß für das menschliche Leben überhaupt. Leben ist das Voranschreiten von Tag zu Tag, der Wechsel von Licht und Dunkel, von Arbeit und Fest.

Besonders der Abend mit seinem schwindenden Tageslicht verweist uns auf unsere Endlichkeit und Begrenztheit: »Jeder Abend ist in diesem Sinn ein Vorbote des Todes, der uns auf den Abend unseres Lebens und auf den Abend der Welt verweist.«[7] Der Abend ist die Zeit des Loslassens, des Heimkommens, der Sammlung und des Ausruhens.[8]

Die Nacht hat einen ambivalenten Charakter: Einerseits ist sie die Zeit des Schlafes, in welcher »der Schlafende [...] einem Sterbenden«[9] gleicht, andererseits ist sie aber auch die Zeit, in welcher der Mensch neue Kräfte für den folgenden Tag sammelt.

Nach der Ruhe der Nacht erwacht das Leben am Morgen wieder von Neuem: »Über jedem Morgen liegt etwas vom Schimmer des ersten Schöpfungsmorgens.«[10] Die Dynamik, die jedem Morgen innewohnt, steht in Spannung zum Abend: So kennen die Psalmen die Hoffnung, dass am Morgen vollendet wird, was am Abend des vergangenen Tages unvollendet und unvollkommen geblie-

7 P. Ringseisen, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle (Gemeinde im Gottesdienst), Freiburg i. Brsg./Basel/Wien 1994, 57.

8 Allerdings ist auch realistisch zu sehen, dass der Abend seinen Charakter als Zeit der stillen Töne, der Besinnung und der Muße nicht selten verloren hat. Oft geht das Leben am Abend genauso weiter wie am Tag. Wer kennt nicht die Erfahrung, beim Blick in den Terminkalender feststellen zu müssen, dass wieder einmal alle Abende der Woche »ausgefüllt und verplant« sind.

9 Ebd. 49.

10 Ebd., 62.

ben ist: »Wenn man am Abend auch weint, am Morgen herrscht wieder Jubel.« (Ps 30, 6)[11] Dank und Lob nach der »todesähnlichen« Nacht des Schlafes und Bitte für den neu aufgegangenen Tag sind Motive, die beim morgendlichen Gottesdienst zum Tragen kommen. Das Bild des Sonnenlichtes, das unaufhaltsam das Dunkel der Nacht durchbricht und beendet, wird zum verheißungsvollen Zeichen für die Rettung aus den Dunkelheiten und Nächten unseres menschlichen Lebens. Für Christen ist dieses Bild vom rettenden Morgen ganz zentral verbunden mit der Botschaft des Ostermorgens (vgl. Mk 16, 2 ff.).

So wie der Abend dem Gedenken an das »Abendopfer Christi« (vgl. AES 39) gewidmet ist, ist der Morgen »Gedächtnis der Auferstehung des Herrn Jesus« (ebd. 38). Die niedergehende und wieder aufsteigende Sonne ist ein österliches Symbol für den gekreuzigten, in die Nacht des Todes hinabgestiegenen und zum neuen Leben auferstandenen Christus. Gleichzeitig werden Menschen, die sich von dieser Botschaft anstecken lassen, selber zu Spendern dieses Lichtes (vgl. 2 Kor 4, 6).[12] Vor diesem Hintergrund wohnt jedem Morgen, den wir bewusst wahrnehmen, eine tiefe Verheißung inne: Der »irdische Sonnenaufgang weist in seiner natürlichen Transparenz den lichthungrigen Menschen über sich hinaus: in Richtung auf einen ewigen Morgen, einen Tag ohne Ende [...]«[13].

Der Mittag ist der Scheitel- und Höhepunkt des Tages: »In alle Stunden spricht die Ewigkeit, aber dem Mittag ist sie Nachbar. Da wartet die Zeit und tut sich auf. Der Mittag ist reine Gegenwart, die Fülle des Tages.«[14] Dennoch macht das Mittagshoch dem Menschen auch bewusst, »daß er die Höhe seiner Schaffenskraft erreicht und damit überschritten hat.«[15] In der Mittagspause muss er neue Kraft tanken für die zweite Tageshälfte; nachmittägliche Trägheit und Müdigkeit beginnen. Der Mittag symbolisiert den Scheitelpunkt des Lebens.

Am Nachmittag, wenn die Sonne allmählich schwächer wird, steigt der Tag bereits wieder zum Abend hinab. Der Abend ist zugleich auch ein Hoffnungsbild der Vollendung: Alles Ungewisse, Unvollkommene und Unzulängliche, alles Trübe, Unruhige und Brüchige, alles Wechselhafte können und dürfen wir vertrauensvoll Gott überantworten, der unser Mühen, auch wenn es uns noch so brüchig und gebrochen erscheint, zu einem guten Ende führen kann. Der Mensch ist für den Tag geschaffen. Und so ist es auch schöpferische Grundbestimmung des Menschen, dass das letzte Ziel des Menschen nicht der Abend oder die Nacht, sondern der Tag ist, der keinen Abend mehr kennt (vgl. Offb 21, 25; 22, 5).

11 Nicht verschwiegen werden sollte, dass es im menschlichen Leben aber auch die gegensätzliche Erfahrung gibt: »Am Morgen wirst du sagen: Wenn es doch schon Abend wäre! und am Abend: Wenn es doch schon Morgen wäre!« (Dtn 28, 67)

12 Vgl. P. Ringseisen, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde, 52.

13 Vgl. ebd., 63. Vgl. auch N. Föhr, Homilie zum Laudes-Hymnus (Stundengebet mit der Gemeinde; 8), in: Gd 14 (1980), 16.

14 R. Guardini, Von heiligen Zeichen, Mainz o. J. (1946), 56 f.

15 B. Doppelfeld, Symbole II. Mensch und Zeit (MKS; 70), Münsterschwarzach 1993, 47.

Unter Hinweis auf eine lange Tradition wird der Stundenliturgie als eine besondere Aufgabe die »Heiligung der Zeit« zugeschrieben (vgl. AES 10). Um diesen Charakter der Stundenliturgie wieder deutlicher herauszustreichen, war es ein besonderes Anliegen der Liturgiereform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils, die »veritas horarum« – also den möglichst »zeitgerechten Ansatz« (AES 11) der einzelnen Horen – wiederherzustellen.[16] Für die Praxis heißt das, dass die Vesper auch tatsächlich am Abend (und nicht am Nachmittag), die Komplet zum Tagesabschluss (und nicht am Abend) oder die Laudes am Morgen (und nicht am Vormittag) gefeiert werden sollten.[17] Es widerspricht dem Zeichencharakter der Liturgie, nur auf den ritualistischen Vollzug, nicht aber auf das »Wie« der Feier zu achten. Eine Stundenliturgie, die sich ihrer liturgischen Zeichenhaftigkeit bewusst ist, wird sich eingebunden wissen in den natürlich vorgegebenen und sozial gestalteten Rhythmus eines Tages.

Das »Memento-mori«-Motiv taucht im Zeichencharakter der unterschiedlichen Tageszeiten auf und spiegelt sich in den Texten der zugehörigen Tagzeiten; die beim Rückgriff auf deren Symbolgehalt abgesteckte Sinngebung des Todes wird dadurch im Alltag appräsentiert.

1.2 Die Grundbestandteile jeder Hore: Hymnen und Psalmen

Zwischen Eröffnung und Psalmodie steht in jeder Hore ein durch seinen »lyrischen Charakter« (AES 173) gekennzeichneter Hymnus. Diesem »volkstümlichen Element« (ebd.) wird ein großer emotionaler Einfluss auf den Beter zugeschrieben. Die Abendhymnen der Vesper[18] bringen oft den Gedanken des Sonnenuntergangs und des schwindenden Tageslichtes zum Ausdruck und schlagen dabei auch die Brücke zum »Abend unseres eigenen Lebens«. Christus erscheint als der auferstandene Herr, der die Nacht des Todes bezwungen hat, und als die »Sonne unseres Heiles«, die nicht mehr untergehen wird.

Die Morgenhymnen in den Laudes sind erfüllt von einer Licht- und Sonnensymbolik, mit der immer wieder die Treue Gottes zu seiner Schöpfung und die österliche Rettung der Welt zum Ausdruck gebracht werden. Christus erscheint als Morgenrot, Morgensonne oder Morgenstern[19] – allesamt »Symbol für Chris-

16 Vgl. K. Richter, Die Reform des Stundengebetes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: M. Klöckener/H. Rennings (Hgg.), Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe (PLR-Gd), FS L. Brinkhoff, Freiburg/Basel/Wien 1989, 48-69, hier: 52 f.

17 Vgl. G. Fuchs, Singet Lob und Preis. Stundengebet mit der Gemeinde feiern, Regensburg 1993, 72 u. 74.

18 Vgl. z. B. die Hymnen »Wenn uns die Sonne untergeht« (STB III, 191 u. ö.), »Des Lichtes guter Schöpfer du« (ebd., 209 u. ö.) oder »Phos hilaron« (ebd., 406 u. ö.).

19 Zum Beispiel: »Das Morgenrot steigt höher schon, / wie Morgenrot geh ER uns auf: / [...]« (STB III, 218 u. ö.), »Da steigt der Morgenstern empor, / erhellt das schwarze Firmament, [...]« (ebd., 200 u. ö.), »[...] Das Licht erscheint, / der Tag erhebt sich: Christus naht.« (ebd., 253 u. ö.).

tus, der in seiner Auferstehung die Nacht des Todes besiegt hat.«[20] Ferner wird der Morgen in den Hymnen besungen als Verheißung und Abbild der Vollendung von Welt und Schöpfung in Gott: »Und jener letzte Morgen einst, / den wir erflehen voll Zuversicht, / er finde wachend uns beim Lob / und überströme uns mit Licht.«[21]

Das Kernstück der Tagzeitenliturgie ist das Gebet der dem Ersten Testament entnommenen Psalmen. In ihnen bringt der Beter die ganze Fülle menschlichen Lebens – alles, was das Leben des einzelnen, der Menschen untereinander und in ihrer Beziehung zu Gott bewegt – vor Gott zur Sprache. Von daher ist es selbstverständlich, dass auch in den Psalmen der Tod bedacht und ausgesprochen wird. Als markantestes Beispiel für ein »Memento mori« in den Psalmen sei der Psalm 90 (89) herausgegriffen: »Unsere Tage zu zählen, lehre uns! Dann gewinnen wir ein weises Herz.« (Vers 12)[22]

1.3 Die Nachtwache: Vigil oder Lesehore

Die Lesehore (in ihrer erweiterten Form vor Sonn- und Festtagen wird sie Vigil genannt) soll im Chor als Nachtgebet gefeiert werden, kann aber sonst grundsätzlich zu jeder anderen Tageszeit verrichtet werden (vgl. AES 57-59). In den geistlichen Lesungen aus den Vätern und Kirchenschriftstellern taucht an mehreren Tagen das Motiv des »Memento mori« auf.[23] Wer sich auf diese Zeugnisse christlichen Lebens, Denkens und Glaubens einlässt, findet eine reiche »Fundgrube« für sein eigenes spirituelles Leben. Die hagiographischen Lesungen an den Heiligenfesten und -gedenktagen laden zur Betrachtung des Lebens und Sterbens des oder der Tagesheiligen ein: für Harnoncourt eine Möglichkeit, »auch die eigene Endlichkeit wahrzunehmen.«[24]

20 V. Stebler, Vom Gebet im Tageslauf, in: J. G. Plöger (Hg.), Gott feiern. Theologische Anregung und geistige Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet, FS T. Schnitzler, Freiburg i. Brsg./Basel/Wien 1980, 376-383, hier: 379.

21 STB III, 270 u. ö.

22 Vgl. E. Zenger, Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen, Freiburg i. Brsg./Basel/Wien 1991, 204-214.

23 Drei Belege sollen an dieser Stelle beispielhaft angeführt werden: Am Samstag der zweiten Fastenwoche (Jahresyklus I) dient der Abschnitt aus der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« des Zweiten Vatikanums, der über das Geheimnis des Todes spricht, als Zweite Lesung (Stundenbuch.Le I/2, 87 ff). Die Zweite Lesung am Donnerstag der 23. Woche im Jahreskreis (Zyklus II) ist Cyprians Buch »Über die Sterblichkeit« entnommen (Stundenbuch.Le II/7, 80 ff). Am Mittwoch der 33. Woche im Jahreskreis (Zyklus II) steht die Zweite Lesung – entnommen aus dem Buch »Über den Wert des christlichen Todes« von Ambrosius – unter dem Leitgedanken »Wir tragen das Todesleiden Jesu an unserm Leib« (Stundenbuch.Le II/8, 177).

24 P. Harnoncourt, Die Vorbereitung auf das eigene Sterben, 1386.

1.4 Die Morgen- und Abendliturgie: Laudes und Vesper

Vesper und Laudes – also das Abend- und Morgengebet – werden als die »vornehmsten Gebetsstunden« (AES 37) bezeichnet. Unter Verweis auf Zitate aus der Patristik benennt die Allgemeine Einführung in das Stundengebet als Themen der Vesper unter anderem das Erlösungsopfer (»Abendopfer«) Christi und seine Wiederkunft als »unvergängliches Licht« (ebd. 39).

Die Reform der Stundenliturgie hat für die Laudes und die Vesper wieder »Preces«[25] eingeführt, die vor dem abschließenden Gebet des Herrn, der Schlussoration und der Segensbitte ihren Platz haben: am Morgen Bitten zum Tagesbeginn (Ersatz für die frühere Tagesweihe der Prim), am Abend Fürbitten.[26] Die letzte Fürbitte in der Vesper ist dabei immer dem Gebet für die Verstorbenen vorbehalten (vgl. ebd. 186); die vorangehende Bitte tritt nicht selten für die Sterbenden ein.[27] Die feste Intention der letzten Bitte »ersetzt das formelhafte Totengedächtnis, mit dem einst alle Horen des Stundengebetes schlossen.«[28] Es ist durchaus denkbar, dass hierbei auch Namen ganz konkreter Personen genannt werden, derer man gedenken und für die man bitten will.[29] Die Segensbitte am Ende von Laudes und Vesper lautet: »Der Herr segne uns, er bewahre uns vor Unheil und führe uns zum ewigen Leben.«[30]

1.5 Die Nachtliturgie: Komplet

Die Gebetsstunde, die »unmittelbar vor der Nachtruhe gehalten werden« (AES 84) soll, heißt Komplet. Da jede Nacht, wie oben bereits gezeigt wurde, immer auch auf die »Nacht des Todes«[31] verweist, laden vor allem die Texte dieser letzten Hore eines jeden Tages zur »Einübung in das ›Memento mori‹«[32] ein: »Jedes Einschlafen verweist auf das Entschlafen, jedes vorübergehende Schließen der Augen auf das endgültige, jede Nachtruhe auf die ewige Ruhe.«[33] Das Bild vom

25 Vgl. ausführlich den Beitrag M. Hüttinger, Heilig, Queers, sollt ihr sein.

26 Vgl. J. Baumgartner, Die »Preces« in Laudes und Vesper. Ein zurückgewonnenes Element christlichen Gebetsgutes, in: M. Klöckener/H. Rennings, Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe, 368-397, hier: 374 f.

27 Vgl. ebd., 376.

28 B. Fischer, Die Schluß-Bitten in Laudes und Vesper des neuen Stundengebetes: LJ 29 (1979), 14-23, hier: 19.

29 Vgl. ebd. 19; J. Baumgartner, Die Preces in Laudes und Vesper, 385, sowie T. Schnitzler, Was das Stundengebet bedeutet. Hilfe zum geistlichen Neubeginn, Freiburg i. Brsg./Basel/Wien ^{2}1980, 154.

30 STB III, 129 u. ö.

31 T. Maas-Ewerd, Pastorale Erwägungen zur Komplet, in: M. Klöckener/H. Rennings, Lebendiges Stundengebet, 431-441, hier: 437.

32 G. Fuchs, Singet Lob und Preis, 89.

33 H. Rennings, Zwischen Wachen und Schlafen (Stundengebet; 8), in: Gd 13 (1979) 104. Rennings betont, dass der Gedanke des Schutzes und des Vertrauens auf Gott im Vordergrund stehe. Er schreibt der Komplet als »Ritus einer bewussten Annahme des Schlafes« sogar psychohygienisch eine schlaffördernde Wirkung zu.

Schlaf als »imago mortis« findet sich bereits in der griechischen Mythologie (hier sind Hypnos und Thanatos beide Zwillingsbrüder der Nacht) und wird auch von den biblischen Schriften bezeugt.[34] Huonder sieht deshalb auch die Komplet als besonders geeignet an, in eine »Ars moriendi« einzuführen; er hält in ihrem Fall (vor allem für die Feier des Einzelnen) »eine ganz schlichte Form«[35] für angemessen. Benedikt von Nursia mahnt in seiner Regel ein tägliches »Memento mori« an (Bened. reg. IV, 47)[36] – eine Übung, die in der Komplet verwirklicht ist und in ihren Texten immer wieder aufscheint.

Zwischen der Eröffnung der Komplet und dem Hymnus besteht die Möglichkeit, eine Gewissenserforschung und einen Tagesrückblick einzuschieben (vgl. AES 86). Das bewusste Wahrnehmen eigenen Versagens und eigener Schuld kann für uns ein Hinweis auf unsere Begrenztheit und Sterblichkeit sein.[37]

Immer wieder scheint in den Komplethymnen das Motiv des »Memento mori« auf. Im Dienstagshymnus betrifft der Aufruf zum Bedenken des Todes nicht nur den »betenden Menschen«, sondern »die gesamte Schöpfung«[38]. Der Hymnus in der Komplet am Donnerstag mündet in den Ruf: »[...] laß uns nicht versinken in des bittern Todes Not. Kyrieleison.« Im Hymnus am Freitag – der auch als Hymnus zur Non gesungen werden kann – bittet der Beter Gott als den Herrn der Zeiten darum, am Ende seines irdischen Lebens von ihm in das ewige Leben aufgenommen zu werden.[39] Der Hymnus am Mittwoch greift ausdrücklich die Vorstellung vom Schlaf als Bild des Todes auf: »Der Schlaf des Todes sanftes Bild führt uns dem Grab des Schlummers zu.« Der Liturgiewissenschaftler Maas-Ewerd sieht in der Tatsache, dass die jüngste Reform derartige Hymnen nicht aus der Komplet entfernt hat, einen Hinweis darauf, dass heutige Versuche, den Tod zu verdrängen, bei der Erneuerung der Stundenliturgie keine Rolle gespielt haben.[40]

Im Psalm 31 (30), der in Teilen in der Mittwochskomplet gebetet wird, findet sich der Vers »In deine Hände lege ich voll Vertrauen meinen Geist«. Dieser wird im Responsorium der Komplet aufgegriffen, das auf die jeweilige Kurzlesung folgt.

34 Vgl. B. Einig, »Somnus est imago mortis«. Die Komplet als allabendliches »Memento mori«, in: H. Becker/B. Einig/P.-O. Ullrich, Im Angesicht des Todes 2, 1299-1320, hier: 1300-1303. Der 1992 erschienene – und 1995 v. a. durch die gleichnamige Kinoverfilmung bekannt gewordene – Roman »Schlafes Bruder« von Robert Schneider (Leipzig 121995) greift bereits im Titel auf dieses aus der Bach-Kantate »Ich will den Kreuzstab gerne tragen« entnommene Bild zurück.

35 V. Huonder Die Psalmen in der Liturgia Horarum (Studi Friburgensia. NF; 74), Freiburg i. Ue. 1991, 200.

36 Vgl. G. Hügen, »Den drohenden Tod sich täglich vor Augen halten«, in: EuA 66 (1990) 106-115.

37 Vgl. P. Harnoncourt, Die Vorbereitung auf das eigene Sterben, 1380 f.

38 B. Einig, Somnus est imago mortis, 1314.

39 Vgl. T. Maas-Ewerd, Motive für die Ars moriendi in der katholischen Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: H. Wagner, Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens (QD; 118), Freiburg i. Brsg./Basel/Wien 1989, 136-155, hier: 142 f.

40 Vgl. ebd., 142.

In der Lesung am Montag (1 Thess 5,9-10), aber vor allem am Dienstag (1 Petr 5,8-9) wird der Beter aufgerufen, auch während der Zeit des Schlafens wachsam zu sein. »Memento mori« heißt eben auch, im adventlichen Sinne wachsam zu sein für die Wiederkunft Christi.

Das Responsorium der Komplet ist an jedem Tag (ausgenommen vom Gründonnerstag bis zum Weißen Sonntag) gleich. Sein Text greift das aus der jüdischen Tradition stammende »commendatio«-Motiv auf, das uns auch in der Passion Christi begegnet (vgl. Lk 23, 46): »Herr, auf dich vertraue ich, in deine Hände lege ich mein Leben. – Laß leuchten über deinem Knecht dein Antlitz, hilf mir in deiner Güte. In deine Hände lege ich mein Leben. [...]«[41]

»Commendatio« geht auf das lateinische Verb »commendare« zurück. Es meint soviel wie »in die Hand geben«, »zu treuen Händen übergeben« oder »in die Hände legen«. Im Deutschen wurde es vielfach auch mit befehlen im Sinne von »anempfehlen«, »bergen« oder »anvertrauen« übersetzt. Es meint in diesem Sinne den gläubigen Menschen, der sein Leben Gott übergibt und anvertraut.[42]

Der Text des Responsoriums ist Ausdruck eines radikalen Vertrauens auf Gott. Das mehrmalige Sprechen dieses Verses in der Komplet »ermutigt den Beter, den unwiderruflich verflossenen Lebenstag – wie er war – von sich zu geben und in die Hand Gottes zu legen.«[43]

Der Beter übergibt, bevor er zu Bett geht, sein Leben der Hand Gottes.[44] Das Responsorium kann eine Einübung sein, den abgeschlossenen Lebenstag gleichsam aus den Händen zu geben.[45] Erfahrene Sterbebegleiter können davon berichten, wie schwer die Annahme des Todes fallen kann, wenn der Sterbende sich noch krampfhaft an sein Leben klammert.

Auf das Responsorium folgt in der Komplet das »Nunc dimittis«, der sogenannte »Lobgesang des greisen Simeon«. Simeon steht am Ende seines Lebens; der Beter, der dieses Canticum Abend für Abend singt, am Ende des Tages, an der Schwelle zur Nacht, die ihn an seinen eigenen Tod erinnert. In der Glaubensgewissheit um das Heil, von dem das »Nunc dimittis« spricht, können wir die Nacht und hoffentlich später auch einmal unseren Tod in Frieden annehmen.[46]

Maas-Ewerd weist noch einmal auf die Linie hin, die sich vom Responsorium über die Antiphon bis zum »Nunc dimittis« erstreckt. Durch diese Verbindung wird klar, dass hier nicht nur vordergründig auf die Ruhe des Schlafes Bezug

41 STB III, 695 u. ö.

42 Vgl. T. Mass-Ewerd, Motive für die Ars moriendi in der katholischen Sterbe- und Begräbnisliturgie, 140.

43 H. Rennings, Das Gebet vor dem Schlaf (Stundengebet; 7), in: Gd 13 (1979), 96.

44 Vgl. T. Maas-Ewerd, Motive für die Ars moriendi in der katholischen Sterbe- und Begräbnisliturgie, 140.

45 Vgl. H. Rennings, Das Gebet vor dem Schlaf, 96.

46 Vgl. R. Kreitz, Homilie zum Nunc dimittis (Stundengebet mit der Gemeinde; 9), in: Gd 13 (1979), 168.

genommen wird, sondern auch die »ewige Ruhe« des Todes gemeint ist.[47] Die Oration, welche die Komplet am Freitag beschließt, vertieft noch einmal ausdrücklich diesen Zusammenhang zwischen Tagesschluss, Lebensende sowie Tod und Auferstehung Christi. Sie mündet in die Bitte, dass auch »wir einst mit [Christus] auferstehen zum neuen Leben.«[48] Hier wird deutlich, dass christliches Sterben erst von Ostern her seinen vollen Sinn erhält.[49]

Die Segensformel der Komplet erbittet nicht nur den Segen für die kommende Nacht, sondern greift auch die Bitte um einen »guten Tod« auf: »Eine ruhige Nacht und ein gutes Ende gewähre uns der allmächtige Herr.«[50]

Auf die Komplet (oder auch auf die Vesper) folgt die Marianische Antiphon (vgl. AES 92), ein Erbe aus dem sogenannten »marianischen Frühling« des Hochmittelalters. Besonders im »Salve Regina«, das für die Zeit im Jahreskreis (allerdings nicht ausschließlich) vorgesehen ist, wird Maria gerade auch um ihre Fürsprache für die Todesstunde angerufen: »[...] und nach diesem Elend zeige uns Jesus, die gebenedeite Frucht deines Leibes [...]«[51] Die Formulierungen dieses Mariengebetes haben ihren Hintergrund im mittelalterlichen Gerichtswesen: So wie am Gerichtstag königliche Beamte advokatorisch die Klage der sogenannten »kleinen Leute« vor dem Herrscher vertreten sollten, »soll Maria sich vor dem göttlichen Herrscher zum Anwalt ihrer Menschenbrüder und -schwestern machen, besonders in der ›letzten Not‹.«[52]

Das deutschsprachige Stundenbuch sieht auch das »Ave Maria« als Marianische Antiphon vor. Der zweite Teil bittet ausdrücklich die Gottesmutter um ihre Fürsprache für die »Stunde unseres Todes«. Dieses in der Volksfrömmigkeit weit verbreitete Mariengebet (gerade auch als Bestandteil des Rosenkranz- oder Angelusgebetes) war früher ein täglich sogar mehrmals gebetetes »Memento mori«.[53]

Der bildhafte Zusammenhang zwischen Schlaf und Tod kommt in der Komplet an vielen Stellen zum Tragen. Dieses Bild darf aber weder als ein Modell, das die Unaussprechbarkeit der vollen Wirklichkeit von Tod und Sterben aufheben

47 Vgl. T. Maas-Ewerd, Motive für die Ars moriendi in der katholischen Sterbe- und Begräbnisliturgie, 141.

48 STB 720 u. ö.

49 Vgl. T. Maas-Ewerd, Motive für die Ars moriendi in der katholischen Sterbe- und Begräbnisliturgie, 142 f.

50 STB III, 696 u. ö.

51 Ebd., 149 u. ö.

52 A. Heinz, Die marianischen Schlußantiphonen im Stundengebet, in : M. Klöckener/H. Rennings, Lebendiges Stundengebet, 342-367, hier: 357.

53 Vgl. P. Harnoncourt, Die Vorbereitung auf das eigene Sterben, 1389. Harnoncourt tritt in diesem Zusammenhang einem heute oft vorherrschenden Vorbehalt gegen ein häufiges »Memento mori« entgegen: Nicht eine regelmäßige Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod im Gebet mache krank und lebensuntüchtig, sondern der Verzicht auf ein solches Beten führe zu Ängsten.

könnte, noch als ein naiver oder zynischer »Beruhigungsmechanismus« missverstanden werden.[54] Wie jede Metapher ist auch diese unvollkommen. Aber sie kann verstanden werden in der im Paschamysterium begründeten Hoffnung auf Heil über den Tod hinaus. Einig spricht von einer Relativierung des Todes auf Gott, den Schöpfer und Erlöser, hin, die vor Verharmlosung oder Verdrängung des Todes bewahren kann.[55]

Durch die Tagzeitenliturgie hallt die österliche Botschaft an jedem Tag von Neuem auf: »Von Anfang an wollte die Tagzeitenliturgie dieses österliche Geheimnis unserer Erlösung in Christus im Alltag gegenwärtig und lebendig erhalten.«[56] Lob und Dank, Klage und Bitte richten sich an den österlichen Gott, der im Paschamysterium seine Zustimmung zu Welt und Mensch endgültig besiegelt hat. Tag für Tag bezeugt die Feier des »Tages-Paschas« (P. Ringseisen) immer neu die Gegenwart des österlichen Heils: »Feier der alltäglichen Unheilsgeschichte als Gnadengeschichte von Ostern her ist das Thema der Tagzeitenliturgie.«[57]

1.6 Das Gedächtnis der Verstorbenen

Am 2. November, dem Allerseelentag, dessen Wurzeln bis ins ausgehende zehnte Jahrhundert zurückreichen, gedenkt die Kirche aller verstorbenen Gläubigen. Das Stundenbuch bietet unabhängig von diesem festen Gedenktag auch ein vollständiges Formular für das Gedächtnis der Verstorbenen an, das sogenannte »Totenoffizium«.[58] Die Texte rufen dem Beter immer wieder die Verbindung mit den Verstorbenen durch das gleiche bevorstehende Schicksal des Todes in Erinnerung. Am eindringlichsten geschieht dies in der vorletzten Fürbitte der Vesper: »[...] erbarme dich dessen, den du als den nächsten aus unserer Mitte vor dein Angesicht rufen wirst.«[59] Auch wenn diese Bitte »unbequem« klingt, sollte auf sie auf keinen Fall verzichtet werden.

Sowohl der Allerseelentag als auch das Verstorbenengedenken sind Anlässe, sich damit vertraut zu machen, dass auch wir denselben Weg noch vor uns haben, den die Verstorbenen, derer wir gedenken, bereits gegangen sind. Hier kommt einem ein alter – in verschiedenen Fassungen überlieferter – Friedhofsspruch in den Sinn: »Ihr seid, was wir einst waren, und ihr werdet sein, was wir jetzt schon sind.«[60]

54 Vgl. B. Einig, Somnus est imago mortis, 1299.
55 Vgl. ebd., 1318 f.
56 P. Ringseisen, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde, 83.
57 Ebd.
58 Vgl. L. Kunz, Art. Totenoffizium, in: LThK_ 10 (1965), 277. Der Artikel in der Vorgängerausgabe stellt eine Verbindung her zu dem sehr frühen Brauch, »an der Bahre der Christen Psalmen zu singen« (E. K. Stahl, Art. Totenoffizium, in: LThK1 10 [1938], 228-230, hier: 228).
59 STB III, 1298 u. ö.
60 Vgl. P. Harnoncourt, Die Vorbereitung auf das eigene Sterben, 1385.

2. Pastoralliturgische Schlussgedanken

2.1 Liturgie und Spiritualität

Hoffnung, die über den Tod hinaus geht, gründet in lebendigen Beziehungen, die sich nicht damit abfinden, dass der Liebe und Treue Gottes Grenzen gesetzt sein sollen.[61] Eine lebendige Spiritualität für eine praktische »Ars moriendi« kann deshalb nicht allein theoretisch entworfen werden. Sie bedarf der lebenslangen Erfahrung und Einübung im geistlichen Leben des einzelnen, das getragen wird vom Zeugnis der Glaubensgemeinschaft. Das tägliche Gebet kann hier vielleicht sogar als eine »conditio sine qua non« bezeichnet werden; aber niemand wird behaupten dürfen, vor der entscheidenden Stunde bereits ans Ziel gekommen zu sein.[62]

Da das Sterben und der Tod unabweisbarer Bestandteil der »conditio humana« sind, ist es unmöglich, dem eigenen Lebensende auszuweichen oder die Gedanken daran unaufhörlich zu verdrängen. Ein »Memento mori« – beispielsweise in der Feier der Tagzeitenliturgie oder auch in anderen Formen des Gebetes – bedarf der Einordnung in eine ganzheitliche und umfassende Spiritualität und Glaubenspraxis.

Die Tagzeitenliturgie stellt einen – ganz sicher nicht den einzigen – Weg dar, sich auf einen solchen Weg des Glaubens und der Christusbeziehung einzulassen. Von Zeit zu Zeit wird es in einführenden Worten, beim Tagesrückblick oder in der Homilie bei der Feier der Tagzeiten möglich sein, das Thema »Memento mori« anzusprechen.

Ringseisen betrachtet gerade die Tagzeiten als »gute Schule des Betens«, da hier die Menschen Gelegenheit finden, »sich einzureihen in das Beten ungezählter Generationen des Gottesvolkes vor ihnen, an ihren Erfahrungen mit Gott teilzunehmen und sich mit ihrer Sprache und in ihren Worten auszudrücken.«[63] Wir müssen nicht »ganz von vorn« beginnen, sondern dürfen schöpfen aus einer langen Tradition gläubigen Betens, Suchens und Fragens.

Allerdings kann es nicht darum gehen, überkommene Muster allein um ihrer selbst willen zu tradieren. Damit überlieferte Bilder und Metaphern, Zeichen und Traditionen zu aktueller Sinnerfahrung werden können, müssen sie offen bleiben für die heutige Lebens- und Erfahrungswelt. Leider finden sich in der Literatur trotz der wahrgenommen Problematik noch kaum Ansätze, die praktisch aufzeigen, wie die heutigen Lebensumstände überzeugend in die Tagzeitenliturgie eingebunden werden können und wie umgekehrt die Liturgie im modernen Lebensrhythmus ihren Platz finden kann. Hier kann nur dazu ermutigt werden, sich

61 Vgl. H. Vorgrimler, Der Tod im Denken und Leben des Christen, Düsseldorf 1982, 139.

62 Vgl. P. Harnoncourt, Die Vorbereitung auf das eigene Sterben, 1389.

63 Beide Zitate: P. Ringseisen, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde, 160.

kreativ und phantasievoll dieser Spannung von Situation und Tradition zu stellen und eigene Schritte auszuprobieren.

2.2 Die Tagzeitenliturgie in der Gemeinde

Die Liturgiereform hat wieder bewusst werden lassen – auch wenn in einigen Punkten sicher noch eine deutlichere Korrektur wünschenswert gewesen wäre –, dass die Tagzeitenliturgie nicht nur eine Feier für Priester und Ordensleute ist.[64] Jedoch bedarf es noch vieler Anstrengungen, »die Gemeinden tatsächlich mit diesem Beten vertraut zu machen.«[65] Die Feier der Tagzeiten ermöglicht viele Freiheiten: Zahlreiche eigene – auch ökumenische – Formen sind denkbar. Überall dort, wo sich Christinnen und Christen versammeln, ist ihre Feier ohne große Voraussetzungen möglich.

Für die Feier der Stundenliturgie mit der Gemeinde, die einer geeigneten Hinführung bedarf, muss eine Auswahl hinsichtlich der gemeinschaftlich zu feiernden Gebetsstunden getroffen werden. Dabei sind die jeweilige Situation der Gemeinde vor Ort und deren Möglichkeiten zu bedenken und zu beachten. Auch ist es vorstellbar, dass bestimmte Gruppen zur Feier der Tagzeiten zusammenkommen oder ihre Begegnungen mit einer solchen beginnen bzw. enden lassen (z. B. Gemeindegruppen, Arbeitskreise). Als Tagesabschluss bietet sich hierzu auch gerade die Komplet an. Schützeichel meint, dass es um eine Neubelebung der Komplet in der Gemeinde gar nicht so schlecht bestellt sei: Zum einen sei sie von ihrer Länge her gut als Tagesschluss geeignet, zum anderen komme sie dem Lebensgefühl des heutigen Menschen, für den sich der Tag insgesamt verlängert habe, entgegen.[66]

In jüngerer Zeit haben sich neue Formen einer gemeindlichen Tagzeitenliturgie herausgebildet: Frühschicht, Spätschicht, Jugendvesper, Liturgische Nacht usw. Auch besinnliche und meditative Angebote (z. B. eine kurze Orgelmusik, »Fünf vor zwölf« oder »Zehn-Minuten-Andacht« zum Geschäftsschluss), die stärker der Kirche Fernstehende ansprechen, sind noch an die Tagzeiten angelehnt: Eine Eröffnung, eine kurze Lesung, vielleicht auch ein Psalm, ein Gebet (oft das Vaterunser), Segen und Sendung geben solchen Gottesdiensten eine – wenn auch vielleicht rudimentäre – liturgische Struktur.[67]

64 Vgl. K. Richter, Die Reform des Stundengebetes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 54.

65 K. Küppers, Zur Teilnahme der Gemeinde am Tagzeitengebet im deutschen Sprachgebiet während des 19. und 20. Jahrhunderts, in: M. Klöckener/H. Rennings, Lebendiges Stundengebet, 34-47, hier: 45.

66 Vgl. H. Schützeichel, Die Feier des Gottesdienstes. Eine Einführung, Düsseldorf 1996, 177.

67 Vgl. G. Fuchs, Singet Lob und Preis, 136-140.

Die Entwicklung, wie die Feier einer erneuerten Tagzeitenliturgie in den Gemeinden – ihren jeweiligen Möglichkeiten und Verhältnissen entsprechend – aussehen kann, ist auf keinen Fall abgeschlossen und wird es auch nie sein können. Jede Gemeinde und jede Zeit muss – in der Polarität von Tradition und Situation – ihre Form der liturgischen Feier je neu finden und mit Leben füllen.[68] Wie gezeigt wurde, lässt sich auch ein Totengedächtnis gut in die Feier einer Tagzeit – sei es eine Nachtwache oder Komplet, eine Abend- oder Morgenliturgie – einbetten.

Dabei sind für diese Form der Liturgie, die nicht auf einen Amtsträger als Vorsteher angewiesen ist, viele Formen – auch experimenteller Art – denkbar. Zu diesen vielfältigen Formen gehören auch viele sinnenhafte Elemente und rituelle Zeichen, die in den Tagzeiten zum Tragen kommen können: Weihrauch, Weihwasser, Kerzen, Musik, Stille, Prozessionen, Bildbetrachtungen, um nur einige zu nennen.

Die vorstehenden Überlegungen konnten nur fragmentarisch umreißen, wie die Tagzeitenliturgie wirklich wieder von den Gemeinden in Besitz genommen werden könnte. Eines der Ziele dieses Beitrags wäre aber erreicht, wenn er Mut machen würde, Schritte in diese Richtung zu wagen oder bereits vorhandene Aufbrüche fortzusetzen und auszubauen.

Auch in den vielfältigen Gruppen der bestehenden (und hoffentlich weiter wachsenden) schwul-lesbischen Gottesdienst- und Queergemeinden besteht meiner Meinung nach ein Potential, den Schatz der Tagzeitenliturgie zu heben und seine lange christliche Tradition um queertheologische und -liturgische Akzente zu bereichern (in Münster hat ein solcher Weg alternierend zur monatlichen Eucharistiefeier bereits eingesetzt) – oder anders formuliert: Lasst uns als schwule Christen »[v]om Leben singen, beten und bitten mit Leidenschaft«[69].

2.3 Liturgie und Diakonie

Liturgie steht dabei nicht für sich. Christen leben aus einer langen Kette an reichen »Traditionen des guten Lebens«[70], die in den biblischen Bildern, Erzählungen, Gesängen, Gleichnissen und Lebensentwürfen einen Niederschlag gefunden haben. Dieser Traditionsstrom wird immer wieder von Neuem wachgehalten und genährt durch die Feier des Glaubens in der Liturgie. In ihrer diakonalen Praxis sind die Glaubenden aufgerufen, sich diese Traditionen hermeneutisch anzueignen, anderen gegenüber zu bezeugen und kreativ umzusetzen.

68 Vgl. F. Kohlschein, Den täglichen Gottesdienst in den Gemeinden retten, in: LJ 34 (1984), 195-234, hier: 221.

69 M. Hüttinger, Heilig, Queers, sollt ihr sein, 70.

70 F. Hengsbach, Der Prozeß ist die Botschaft. Zur Pluralität der Subjekte kirchlicher Soziallehre, in: M. Heimbach-Steins/A. Lienkamp/J. Wiemeyer (Hgg.), Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden, FS F. Furger, Freiburg i. Brsg./Basel/Wien 1995, 69-85, hier: 81.

Mystik und Politik, Liturgie und Diakonie, Aktion und Kontemplation sind nicht voneinander zu trennen: In der Liturgie erfährt der Mensch seine Lebenswirklichkeit als verdankt, und durch diese Haltung wird er frei, die Welt zu verändern. Die liturgische Feier hält die eschatologische Dimension offen, die es dem gläubigen Menschen unmöglich macht, sich mit der Welt, so wie sie ist, bereits zufrieden zu geben. Liturgie hat eine zentrierende Funktion: Sie realisiert die »Vertikale« zwischen Gott und Mensch und ist zugleich Kraft und Verpflichtung für die »Horizontale« der Menschen untereinander. Erlösung und Befreiung sind gegeneinander nicht ausspielbar.

Die Auseinandersetzung mit der »Memento-mori«-Thematik ist demnach nicht nur ein individuelles »Kreisen um sich selbst« oder eine »Zweisamkeit zwischen dem Menschen und seinem Gott«. Dies hieße, die religiöse Heilsfrage, individualistisch zu verengen (im Sinne eines »Rette Deine Seele!«), auf eine »Vertröstungsfunktion« zu reduzieren und damit den weltgestaltenden Auftrag der »Reich-Gottes-Botschaft« zu verraten.[71] Theologisch fundierter und christlich motivierter Rede vom Tod muss es immer auch darum gehen, deren gesellschaftskritische Relevanz zur Sprache zu bringen und in kritisch-stimulativer Weise Handlungsperspektiven aufzuzeigen. Christliche »Ars moriendi« darf nicht allein »private« Heilsversicherung sein, sondern muss ihre rettende und tröstende Kraft ebenfalls sozial zur Geltung bringen.

Wer in der Liturgie mit der eigenen Sterblichkeit konfrontiert wird, ist auch herausgefordert, danach zu fragen, wie die christliche Gemeinde mit Sterbenden, Verstorbenen und Trauernden umgeht und durch ihr Verhalten dabei Anderen Zeugnis gibt. Christen tragen hier eine besondere Verantwortung.[72] Die diakonale Sorge um die Trauernden und die Toten hat eine lange christliche Tradition und wird bereits von frühen altkirchlichen Kirchenordnungen bezeugt: »Immer schon bildete es eine zentrale Aufgabe des Christentums, Menschen im Sterben zu begleiten, sie im Übergang von der Welt der Menschen in die Welt Gottes nicht allein zu lassen. Die Toten zu begraben und die Trauernden zu trösten, galt als Tugend der Barmherzigkeit.«[73]

Christliche Gemeinden sollten sich fragen, was ihr Proprium im Umgang mit Tod und Trauer ausmacht und wie sie auf Tendenzen einer Tabuisierung, »Privatisierung« oder Trivialisierung des Todes reagieren sollen. Die Sorge um Tod und Trauer ist nicht nur eine Frage bezahlter Bestatter, so wichtig deren Aufgabe auch ist. Diese Fragen gehören in das Zentrum christlicher Gemeinden und auch schwul-

71 Vgl. H. Vorgrimler, Der Tod im Denken und Leben des Christen, 141 f.

72 Vgl. K. Richter, Der Umgang mit Toten und Trauernden in der christlichen Gemeinde. Eine Einführung, in: Ders. (Hg.), Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde (QD; 123), Freiburg i. Brsg./Basel/Wien 1990, 9-26.

73 P. M. Zulehner, Sterben und Tod, in: Ders., Übergänge. Pastoral zu den Lebenswenden (Pastoraltheologie; 4), unter Mitarbeit v. A. Heller, Düsseldorf 1990, 29-58, hier: 29. Zulehner beruft sich auf das Beispiel einer altsyrischen Kirchenordnung aus dem fünften Jahrhundert (vgl. ebd., 28).

lesbischer Gottesdienst- und Queergemeinden, denen ein Zeugnischarakter in der Szene nicht abzusprechen ist. Zu nennen sind hier aber auch die zahlreichen Gedenk- und Aidsgottesdienste, die in vielen Städten stattfinden und ein Zeugnis christlich-gläubiger Hoffnung geben.

Dieses christliche Zeugnis wird immer wichtiger in einer Gesellschaft, die bestrebt ist, die Frage nach dem Tod zum Verstummen zu bringen. Die paulinische Mahnung »Trauert nicht wie die, die keine Hoffnung haben« (1 Thess 4, 13) ist Aufruf, auch angesichts des Todes den Glauben an die Auferstehung in Wort *und* Tat zu bezeugen. Konkret geht es hier um Fragen von Sterbebegleitung und Hospizarbeit, Hilfen für Sterbende und Hinterbliebene, Formen der Bestattung und des Totengedenkens, der Trauerbegleitung und Thanatagogik usw.

Im Rahmen schwul-lesbischer Gottesdienstgemeinden stellt sich m. E. noch einmal auf sehr spezifische Weise die Frage, welche Verantwortung ihnen in der Trauer- und Sterbebegleitung dort zufällt, wo Menschen auf Grund ihrer gleichgeschlechtlichen Lebensweise oder Lebenssituation familiäre Brüche oder Beziehungsverluste hinter sich haben und nicht selten auch weiter tragen müssen.

Eine Gemeinde wird natürlich keinesfalls alle Fragen auf einmal angehen können. Vielmehr ist ein Prozess heilsamer Unruhe in Gang zu setzen, sich immer wieder derartigen Fragen zu stellen und damit auseinander zu setzen. Alarmieren sollte es jedoch, wenn derartige Themen in einer christlichen Gemeinde überhaupt nicht (mehr?) zur Sprache kommen.

Die Neubelebung eines »Memento mori« sowie die Herausbildung einer »Ars moriendi« für unsere heutige Zeit müssen teilweise auch in der Wirklichkeit unserer Kirche und ihrer Gemeinden um Rechtfertigung ringen. Dabei scheint gerade eine solch existentiell bedeutsame spirituelle Haltung ein wichtiges Korrektiv gegenüber Tendenzen einer Banalisierung des Lebens zu sein, in der der Tod keinen Platz mehr hat. Der Beschäftigung mit diesen Fragen – im vorliegenden Beitrag versucht am Motiv des »Memento mori« in der Tagzeitenliturgie – kommt daher meines Erachtens kein musealer oder historischer Wert zu, vielmehr ist sie von großer, vielleicht sogar erschreckender Aktualität.

Christlicher Glaube kann in der Auseinandersetzung mit Tod und Sterben Hilfen anbieten, die aus einer langen Tradition christlicher Spiritualität, gläubigen Betens, Suchens und Fragens schöpfen. Allerdings blieben solche Überlegungen fruchtlos, wenn sie nicht von Einzelnen wie von Gemeinden mit Leben gefüllt würden. Die praktische Auseinandersetzung mit den aufgeworfenen Fragen beginnt eigentlich erst dort, wo dieser Beitrag enden muss.

Die Feier der Tagzeiten lässt den Betenden mit ihrer Mahnung an die Endlichkeit nicht allein. Sie nimmt ihn hinein in den Traditionsstrom der betenden Kirche und in die heutige Gemeinschaft der Glaubenden. Die Tagzeiten sind tägliche Feier und Aktualisierung des Paschamysteriums, in welchem der Mensch dem österlichen Gott begegnet. In der Auferweckung seines Sohnes haben wir das feste Vertrauen, dass sich auch an uns das Wort Jesu erfüllt: »Ich bin die Auferste-

hung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben.« (Joh 11, 24 f.) Diese Hoffnung verkündet und nährt die Feier der Tagzeiten immer wieder – in den dunklen wie hellen Stunden unseres Lebens, in Lob und Dank, Klage und Bitte.

Der Liturgie geht es, wenn sie die Sterblichkeit des Menschen vor Gott zur Sprache bringt immer um das Leben: um das Leben *vor* wie *nach* dem Tod. Beides gehört zusammen. Wer sich auf das Sterben vorbereitet, flieht nicht aus dieser Welt. Vielmehr kann er gerade damit einen neuen Zugang zum Leben erlangen. Das »Jetzt« des Menschen vermag dadurch an Ernsthaftigkeit und Tiefe zu gewinnen. So kann sich bereits heute für uns das Wort des Paulus erfüllen: »Wir sind wie Sterbende, und seht: Wir leben.« (vgl. 2 Kor 6, 9). Und diese Erfahrung, so glauben, hoffen und bekennen wir als Christinnen und Christen, wird auch einmal über der letzten Stunde unseres Lebens stehen.

Axel Bernd Kunze, Diplomtheologe und Diplompädagoge, tätig in der Bildungsarbeit, promoviert zur Zeit in Christlicher Sozialethik an der Universität Bamberg, Studium der kath. Theologie und Pädagogik in Münster (Westf.), Mitarbeit im Vorbereitungsteam des Nürnberger Queergottesdienstes. Zuletzt Veröffentlichung in der WERKSTATT, Heft 2+3/2001 »Kleines Senfkorn Hoffnung?«
Korrespondenzadresse: Ferdinand-Tietz-Straße 71, D-96052 Bamberg.

Offene Werkstatt

Axel Bernd Kunze

Verqueer?

Lebenspartnerschaftsgesetz und katholische Kirche[1]

Bundestag gibt der Homo-Ehe seinen Segen«, »Bundestag macht Weg zur Homo-Ehe frei« ... – so oder ähnlich lauteten die Schlagzeilen in den Tageszeitungen, nachdem der Bundestag am 16. Februar 2001 mit seiner rot-grünen Mehrheit dem Lebenspartnerschaftsgesetz zugestimmt hatte. Das neue Gesetz löste aber auch heftigen Protest aus. Das Gesetzesvorhaben hat die Frage nach gleichgeschlechtlichen Lebensweisen einmal mehr ins Blickfeld der Öffentlichkeit gehoben. Seine Verabschiedung markiert einen Einschnitt in der bisherigen Rechts- und Familienpolitik – sogar von einer »historischen Zäsur« war in der politischen Debatte die Rede.

Verqueer!? In der Werbung kochen inzwischen Holger und Max im trauten Heim die Produkte einer bekannten Tiefkühlfirma, in Fernsehserien sind Schwule bereits fast alltäglich geworden. Berlin hat seinen ersten schwulen Regierenden Bürgermeister. Und die anfängliche Aufregung um zwei Männer vor dem Standesamt wird sich auch bald gelegt haben. Die Kirchen tun sich damit allerdings scheinbar deutlich schwerer.

1 Die folgenden Gedanken sind zum großen Teil einem gleichnamigen Vortrag entnommen, der im Rahmen einer Kooperationsveranstaltung der Katholischen Hochschulgemeinde (KHG) Bamberg, der Evangelischen Studentengemeinde (ESG) Bamberg und des Katholischen Bildungswerks (KBW) Bamberg im Sommer d. J. gehalten wurde. Der Manuskriptausschnitt wurde für die Drucklegung stark überarbeitet. Dank gilt Dr. Wolfgang Schürger für die Ermöglichung des damaligen Vortrags.

Die folgenden Gedanken versuchen, einige Reaktionen der katholischen Kirche auf das neue Gesetz einzufangen: von der weltkirchlichen Ebene bis zur Pfarrei vor Ort. Mehr als eine kurze Skizze kann dies nicht sein, aber vielleicht ein Anstoß, die Diskussion weiter kritisch zu verfolgen. Abschließend soll ein kurzer Ausblick in Richtung einer erneuerten Theologie der Lebensformen gewagt werden.

1. Ausgangslage

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Ehe-, Familien- und Moraltheologie neue Türen aufgestoßen.[2] Eine positive Sicht gleichgeschlechtlicher Sexualität und gleichgeschlechtlicher Beziehungen ist aber bisher nicht erreicht. Unverändert wird in den kirchlichen Äußerungen ein unhintergehbares Junktim von Ehe und Familie veteidigt: eine Tatsache, die dazu beigetragen hat, dass eine eigenständige und differenzierte Familientheologie bis heute ebenfalls ein katholisches Desiderat geblieben ist. In der Sexual- und Familienethik tritt das nicht hinreichend geklärte Verhältnis zwischen Theologie und Humanwissenschaften besonders deutlich zu Tage.

Seit dem Konzil sind verschiedene welt- und ortskirchliche Stellungnahmen zur Homosexualität erschienen.[3] Deutlich unterscheiden die lehramtlichen Texte und auch die meisten moraltheologischen Stellungnahmen zwischen »homosexueller Orientierung« und »homosexuellen Handlungen«. Die Vorbehalte gegenüber gleichgeschlechtlichen Partnerschaften ergeben sich nicht zuletzt aus der katholischen Lehre vom sakramentalen Status der Ehe und dem traditionell tief verwurzelten Naturrechtsdenken in der katholischen Moraltheologie.

Die Erfolge der bisherigen Lobbyarbeit im katholischen Raum bleiben deutlich hinter den evangelischen Erfahrungen zurück. Seit Mitte der neunziger Jahre – etwas später als in den evangelischen Kirchen – ist innerhalb der katholischen Theologie ein verstärktes Nachdenken über Homosexualität festzustellen. 1996 löste ein Beitrag des Pastoraltheologen Heinz in den »Stimmen der Zeit« eine letztlich bis heute nicht verstummte Debatte über die überdurchschnittlich hohe Zahl schwuler Priester aus.[4] In kirchlichen Verbänden haben sich schwul-lesbische Initiativen gegründet (z. B. KJGay, KolPink). Mancherorts sind schwul-lesbische konfessionell gebundene, aber ökumenisch offene Gottesdienstgemeinden entstanden. (Und wann werden in den Queergottesdiensten die ersten Hochzeiten gefeiert?)

2 Vgl. Marianne Heimbach-Steins, Ehe – Partnerschaft – Familie: Kirche in einem schwierigen Lernprozeß, in: Zeitschrift für Familienforschung 11 (1999), 5-20, hier: 11.

3 Vgl. beispielsweise Christian Käufl, Graue Jungs. Kirche und Homosexualität in der Wahrnehmung homosexueller Männer, Mainz 2000, 22-25.

4 Vgl. Hans-Peter Heinz, Homosexualität und geistliche Berufe, ein pastoraltheologischer Zugang, in: StZ 214. Bd. (1996), 681-692.

Nach dieser knappen Skizze über die Ausgangslage innerhalb der katholischen Kirche soll kurz das jüngste weltkirchliche Dokument vorgestellt werden, mit dem sich der Vatikan in die gegenwärtig in den westlichen Ländern laufende familienpolitische Diskussion eingeschaltet hat.

2. Eine Stellungnahme aus dem Vatikan

Ende 2000 wurde unter dem Titel »Ehe, Familie und ›Faktische Lebensgemeinschaften‹« ein Schreiben des Päpstlichen Rates für die Familie veröffentlicht (rückdatiert – wie bei päpstlichen Dokumenten nicht unüblich – auf den 26. Juli 2000, den Gedenktag der Großeltern Jesu Joachim und Anna). Das Schreiben bündelt die Ergebnisse mehrerer vatikanischer Studientagungen aus den Jahren 1999 und 2000, die sich mit der »steigenden Zahl von faktischen Lebensgemeinschaften und der daraus folgenden Abneigung gegen die Ehe« – so das Vorwort – beschäftigten.

Der verwendete Begriff der »faktischen Lebensgemeinschaft« ist ein vatikanisches Kunstwort. Er bezeichnet – in der Sprache der Verfasser – alle Formen des menschlichen Zusammenlebens unter Einschluss der sexuellen Gemeinschaft ohne vorherige Eheschließung.[5]

In erstaunlich scharfer und polemischer Form[6] wird die sogenannte »Gender-Ideologie« verurteilt. Der mit Ende der sechziger Jahre einsetzende Geschlechterdiskurs in Politik, Kultur und Wissenschaft wird für eine »Deinstitutionalisierung der Ehe« und eine in den westlichen Gesellschaften zunehmende »Zerstörung der Familie« verantwortlich gemacht. Wörtlich heißt es:

»Die ›Gender-Ideologie‹ hat in der individualistischen Anthropologie des radikalen Neoliberalismus einen fruchtbaren Boden gefunden. Die Beanspruchung des gleichen Status für Ehe und faktische Lebensgemeinschaften (und dies sogar für homosexuelle) wird heute allgemein durch den Rückgriff auf Kategorien und Begriffe der Gender-Ideologie gerechtfertigt. So gehen manche sogar so weit, dass sie jede konsensuale Verbindung ›Familie‹ nennen und die natürliche Neigung der menschlichen Freiheit zur gegenseitigen Hingabe und deren Wesensmerkmale verschmähen. Diese bilden aber das Fundament der Ehe als Institution und gemeinsames Gut der ganzen Menschheit.«[7]

Was als Anerkennung oder Entdiskriminierung faktischer Lebensgemeinschaften bezeichnet wird, ist nach Ansicht des Päpstlichen Familienrates »in Wirklichkeit eine Diskriminierung von Ehe und Familie, wird sie doch mit allen anderen

5 Vgl. Ehe, Familien und »Faktische Lebensgemeinschaften«, Abs. 2.

6 Der Präsident des Päpstlichen Familienrates, Alfonso Kardinal Lopez Trujillo, und sein Sekretär, Bischof Francisco Gil Hellin, bezeichnen hingegen in ihrem Vorwort die dargelegten Ausführungen als »nüchterne und verantwortungsbewußte Überlegungen«.

7 Ebd., Abs. 8.

Formen eheähnlichen Zusammenlebens auf eine Stufe gestellt, ohne dass der vorhandenen oder fehlenden Verpflichtung zur gegenseitigen Treue und zur Zeugung und Erziehung von Kindern Rechnung getragen wird.«[8]

In seiner anthropologischen, theologischen und ethischen Reflexion fordert das Vatikandokument immer wieder den unlösbaren Zusammenhang von Ehe und Familie ein. Staat und Gesellschaft werden ausdrücklich an ihre Verpflichtung erinnert, die in der Ehe (!) begründete Familie zu schützen und zu fördern.[9] Die Aufgabe der Christen sei es, in einer weithin säkularisierten Welt »auf der natürlichen Ordnung der Schöpfung« zu beharren: Der Ehebund – so der Text in Formulierung der katholischen Ehelehre – begründet zwischen Mann und Frau eine Gemeinschaft des ganzen Lebens, welche durch ihre natürliche Eigenart auf das Wohl der Ehegatten und auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet ist.[10]

Vor diesem Hintergrund verwundert die negative Wertung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften nicht: Ihre Anerkennung oder Gleichstellung verschlimmere die ausgemachte Situation eines Werte- und Kulturverfalls nur noch weiter. »Die Ehe darf nicht mit einer homosexuellen Beziehung auf eine Ebene gestellt werden; das widerspräche dem gesunden Menschenverstand.«[11]

Als Gründe werden die fehlende Zeugungsfähigkeit und die vermeintlich nicht mögliche interpersonale Komplementarität auf physisch-biologischer und psychologischer Ebene angeführt. Weiter heißt es unter Berufung auf eine Rede Papst Johannes Pauls II.:

»›Die faktische Lebensgemeinschaft von Homosexuellen ist einerseits eine bedauernswerte Entstellung dessen, was eine Liebes- und Lebensgemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau in der gegenseitigen, für das Leben offenen Hingabe, sein sollte‹. [...] An die soziale Transzendenz der Wahrheit über die eheliche Liebe erinnern und demzufolge betonen, dass die Anerkennung oder – schlimmer noch – die Gleichstellung homosexueller Beziehungen mit der Ehe ein schwerer Fehler wäre, ist keine Diskriminierung dieser Menschen. Das Gemeinwohl der Gesellschaft verlangt, dass die eheliche Gemeinschaft als Fundament der Familie gesetzlich anerkannt, gefördert und geschützt wird.«[12]

Ein Kommentar erübrigt sich an dieser Stelle. Aus Praxiserfahrung sei lediglich angemerkt: Nicht nur einmal hat der Verfasser bei seinen Vorträgen erlebt, dass kirchliche Stellungnahmen gar nicht mehr kommentiert zu werden brauchen, sondern allein durch bloßes Zitieren wie »Realsatire« wirken und das Auditorium zum Lachen reizen. Die katholische Sexualethik steckt in einer tiefen Akzeptanz-

8 Ebd., Abs. 10.
9 Vgl. z. B. ebd., Abs. 17 f.
10 Vgl. ebd., Abs. 31.
11 Ebd., Abs. 23.
12 Ebd.

und Glaubwürdigkeitskrise; eine Umkehr wird immer drängender. Durch die unbewegliche Haltung des Lehramtes und die zunehmende innerkirchliche Polarisierung fällt es immer schwerer über das zu sprechen, was Christen und Theologen konstruktiv in Fragen der Partnerschafts-, Sexual- und Familienethik aus ihrer Glaubensmotivation zu sagen haben.

3. Ansätze zum Dialog auf Ebene der Deutsche Bischofskonferenz

Der vorangegangene Blick in das vatikanische Schreiben bestätigt eine Einschätzung der Bamberger Sozialethikerin Heimbach-Steins. Diese hatte festgestellt, dass in gesamtkirchlichen Texten ein Ehe- und Familienideal entworfen und normativ vorgegeben werde, das mehr Homogenität verspricht, als faktisch vorhanden ist. Lebensformen, die diesem Ideal nicht entsprechen, werden entweder als Objekt christlicher Fürsorge oder als Bedrohung – Stichwort Werteverfall – wahrgenommen. Näher an der konkreten Realität und der vielgestaltigen Wirklichkeit gelebter partnerschaftlicher und familialer Verantwortung sind ihrer Meinung nach dagegen die Ortskirchen.[13]

Der induktive Weg von Konsultationsverfahren – einer noch relativ jungen Methode katholischer Sozialverkündigung – scheint der Notwendigkeit einer sorgfältigen Vermittlung zwischen Ideal und vielgestaltiger Wirklichkeit, zwischen gläubiger Deutung und gesellschaftlicher Praxis angemessener zu sein als viele frühere kirchliche Stellungnahmen.[14] Die katholischen Bischöfe in Deutschland haben sich mit dem sogenannten »Sexualitätsbrief«[15] auf einen derartigen Weg eingelassen, um die diagnostizierte Sprachlosigkeit in der kirchlichen Sexualmoral zu überwinden – bisher ein Novum für die individualethische Verkündigung der Kirche.[16] Die Chancen und Risiken des Dialogprozesses um den »Sexualitätsbrief« sind in der WERKSTATT bereits ausführlich besprochen worden.[17]

13 Vgl. Marianne Heimbach-Steins, Ehe – Partnerschaft – Familie, 7-10.

14 Vgl. Axel Bernd Kunze, Soziale Verantwortung zum Thema machen! Das Sozialwort der Kirchen und die kirchlich soziale Bildungsarbeit (Akademische Abhandlungen zu den Erziehungswissenschaften), Berlin 2001, 69-77.

15 Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik. September 1999 (ADBK; 148), o. O. (Bonn) o. J. (1999). Vgl. Stefan Gärtner, Zwischenbilanz. Eine Auswertung zum Sexualitätsbrief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik. Mit einem Vorwort von Jugendbischof Franz-Josef Bode (Diskussion – Praxis – Dokumentation; 5), Düsseldorf 2000.

16 Vgl. Axel Bernd Kunze, Sexualpädagogik: Die Sprachlosigkeit überwinden, in: Kirche Intern 15 (2001), H. 6/Juni 2001, 22 f.

17 Vgl. Axel Bernd Kunze, Ein neuer Frühling in der katholischen Sexualethik? Der »Sexualitätsbrief« der Jugendkommission und seine Aussagen zur Homosexualität, in WeSTh 8 (2001), 72-94, hier: 73-78; Ders., Kleines Senfkorn Hoffnung? Anfragen an die weiteren Beratungen der katholischen Bischöfe im Dialogprozess um den

Dabei ist deutlich geworden, wie klein und mühsam die Schritte sind, mit denen das innerkirchliche Gespräch an dieser Stelle vorangeht. Das Thema ist nicht nur brisant und mit traditionellen Vorurteilen belastet, sondern überdies in höchstem Maße angstbesetzt.[18] Wiesendanger urteilt: »Für Schwule und Lesben, die selbst in kirchlichen Diensten stehen – insbesondere beim katholischen Klerus sind überproportional viele Schwule, was der Thematik eine zusätzlich brisante Note der entlarvenden Doppelmoral verleiht –, wird das Problem natürlich noch verstärkt.«[19]

Auch wenn kirchliche Dokumente nach Außen hin scheinbar nicht mehr so leidenschaftlich diskutiert werden, vielleicht im Wortlaut gar nicht mehr zur Kenntnis genommen werden, rufen sie weiterhin subtile Verletzungen hervor. Pastorale Begleitung muss dort unglaubwürdig bleiben, wo ein wichtiger Teil der Persönlichkeit tabuisiert oder abgelehnt wird. Ein verbindlicher Dialog über das Thema Homosexualität innerhalb der katholischen Kirche, der ernst und ehrlich geführt werden soll, wird auf eine begleitende Versöhnungsarbeit nicht verzichten dürfen.

In der Praxis der katholischen Kirche wird eine Doppelstrategie gefahren: im Leitbild »streng«, im seelsorglichen Einzelfall »gnädig«. Öffentlich wird das Leitbild »Ehe *und* Familie« vehement verteidigt, privat ist vieles möglich – alles nach dem Motto: »Nichts wird so heiß gegessen, wie es gekocht wird.«

Die Frage, wie die Kirche dienstrechtlich und praktisch mit dem neuen Gesetz umgehen will, ist noch nicht offen diskutiert worden; die Fragen, die gegenwärtig auf der katholischen Tagesordnung stehen, liegen zeitlich noch davor. Viele Diskurse, die im katholischen Raum geführt werden, atmen noch unverkennbar den Geist alter Debatten, die andernorts schon überwunden sind. Der bisherige Dialogprozess um den »Sexualitätsbrief« hat gezeigt, wie viele sich deswegen bereits aus der innerkirchlichen Diskussion demotiviert zurückgezogen haben.

4. Bewegung in der Gemeinde vor Ort

Vor Ort können derartige Lern- und Diskussionsprozesse durchaus möglich sein, wie das Beispiel eines Bildungsabends auf Pfarrebene beweist. Dort referierten der hiesige Amtsgerichtsdirektor und der Gemeindepfarrer über das neue Gesetz aus juristischer und theologisch-pastoraler Perspektive. Das Fazit des Seelsorgers am Ende seiner Ausführungen: Die Kirche solle sich in der öffentlichen

»Sexualitätsbrief« der Jugendkommission. Ein Nachtrag aus andragogischer Perspektive zum Bericht über das Mainzer Hearing in der »Werkstatt« vom März, in: WeSTh 8 (2001), 168-176.

18 Vgl. Udo Fischer, Linker Jesus – rechte Kirche. Eine Recherche, Wien-Klosterneuburg 1994, 36 f.

19 Kurt Wiesendanger, Schwule und Lesben in Psychotherapie, Seelsorge und Beratung. Ein Wegweiser. Mit einem Vorwort von Udo Rauchfleisch, Göttingen 2001, 101.

Diskussion zumindest zurückhalten und den Rat des Gamaliels aus der Apostelgeschichte beherzigen. Was von Gott ist, wird sich durchsetzen; was nicht, wird auch wieder verschwinden.

Der Verfasser ist mit gemischten Gefühlen zu der Veranstaltung gegangen, aber positiv überrascht worden. Tiefsitzende negative Vorbehalte offenbarte die Diskussion weniger als vielmehr Unsicherheit gegenüber heute noch »exotisch« anmutenden offen gelebten gleichgeschlechtlichen Partnerschaften. Entsprechende Lacher und Äußerungen des Publikums parierte der Amtsrichter mit dem Hinweis, dass zu seiner Studienzeit vor dreißig Jahren das nur vereinzelt praktizierte unverheiratete Zusammenleben vor der Ehe auch noch exotisch anmutete, heute aber gang und gäbe geworden sei.

Es scheint Bewegung ins Spiel zu kommen. Und die Veranstaltung hat gezeigt, dass einzelne Gemeinden positive Gesprächsimpulse für einen beiderseitigen Lernprozess setzen können, wenn sie nur wollen. Doch so theologisch versiert und offen der Pfarrer an diesem Abend auch sprach, vermochte er dennoch nicht über den Schatten katholischer Selbstwahrnehmung zu springen:

Für Menschen im Coming-out oder nach dem Scheitern einer Ehe halte die Kirche seinen Worten nach keine befreiende, lebensfördernde und hilfreiche Botschaft bereit. Sie müssten ihren Weg gegen die Lehre der Kirche gehen. Er gab offen zu, dass er jeden Menschen verstehen könne, der nach einer derartigen Krisenerfahrung der Kirche den Rücken kehre. Pastoral erreichbar seien derartige Gruppen für die Kirche nicht mehr, obwohl auch hier ein spirituelles Interesse nicht zu übersehen sei. Dieses könne von der Kirche aber nicht mehr aufgegriffen werden, weshalb er auch nicht damit rechne, dass viele Schwule und Lesben überhaupt noch den kirchlichen Segen für ihre Partnerschaft wollten.

Schade, dass Schwule und Lesben von der Kirche und ihren Amtsträgern selbst scheinbar nur noch außerhalb von ihr vermutet werden. Viele Fragen bleiben auf diese Weise – nicht nur an dem betreffenden Abend – unbeantwortet im Raum stehen, weil man mit entsprechenden Gesprächspartnern im eigenen Binnenraum schon gar nicht mehr rechnet. Dabei könnten einige Fragen durchaus beantwortet werden, wenn man die kirchlichen Scheuklappen fallen ließe und die Schwulen und Lesben auch in den eigenen Reihen endlich wahrnehmen würde. Es gibt eine schwule Subkultur in der katholischen Kirche, aber auch das selbstverständliche und oft ohne große Worte auskommende Miteinander von homo- und heterosexuellen Christinnen und Christen vor Ort.

Denn alle sind keineswegs bereits ausgezogen und haben das Weite gesucht. Gegenseitig miteinander ins Gespräch kommen zu wollen, sich auf einen wechselseitigen Lernprozess einzulassen und die unterschiedlichen Lebens-, Glaubens- und Liebeserfahrungen miteinander zu teilen, muss zunächst einmal mit der Wahrnehmung des Anderen oder der Anderen und seiner oder ihrer Lebensform beginnen. Und da muss man oft gar nicht in die Ferne blicken: Manchmal sitzt der oder die Andere, über den oder die gerade geredet wird, einfach einen Platz

daneben in der Kirchenbank. Vieles würde dann gar nicht mehr so exotisch anmuten, wie nicht wenige heute noch glauben:

»Dass ich vorkomme mit meiner Identität und Lebensform, nicht als Seelsorgefall, nicht als bedauerlicher Unfall der Schöpfung, sondern als anerkannter Teil, als Mitglied der Kirche, benannt in Gebet, Fürbitte und Predigt an einem normalen Sonntag [...] – das ist das Ziel [...].«[20]

Neuaufbrüche vor Ort und lokale Fortschritte – in den meisten Fällen wohl über den Weg persönlicher Begegnung erzielt – machen Mut, lassen aber auch die Grenzen derartiger Verständigungsprozesse schnell deutlich werden. Das vatikanische Schreiben hat deutlich gemacht, wie schwer nachhaltige Schritte und konsequente Veränderungen angesichts weltkirchlicher Strukturen fallen; diesem Problem wird – so steht zu befürchten – auch der von den deutschen Bischöfen begonnene Dialog nicht entkommen können, wenn nicht einzelne Akteure den Mut zum offenen Widerspruch aufbringen werden.

5. Ausblick: auf dem Weg zu einer Theologie der Lebensformen

Die rechtliche Anerkennung gleichgeschlechtlich empfindender und liebender Menschen kann dazu beitragen, Schwulen und Lesben zu rechtzeitiger Klarheit über sich selbst zu verhelfen, und dadurch auch unnötiges Leid vermindern.

Auch im kirchlichen Raum hat sich bereits etwas getan: Die Gesprächsprozesse und Begegnungen der letzten dreißig Jahre, in denen sich Schwule und Lesben mit ihren Glaubens- und Lebenserfahrungen immer offener in den Kirchen zeigen, haben Veränderung gebracht. Aber vielen – auf beiden Seiten! – fällt es immer noch schwer zu verstehen, dass schwule Christen und lesbische Christinnen Erfahrungen gelingenden Lebens im Kontext ihres Glaubens machen können. Für viele ist die Anfechtungs- und Entscheidungssituation des Coming-outs auch zu einem Glaubensproblem geworden, das sie durch eine Abwendung von Gott oder der Kirche beantwortet haben.

Gleichzeitig gibt es viele theologische, spirituelle und innerkirchliche Neuaufbrüche. Die Entwicklung einer erneuerten Ethik und Theologie der Lebensformen steht aber noch am Anfang. Im gemeinsamen Suchen und Nachdenken können die theologischen, moraltheologischen und sozialethischen Ressourcen für eine der vielgestaltigen Wirklichkeit gerecht werdende theologisch-ethische Neuorientierung gebündelt werden.

Das Ziel ist eine Theologie der Lebensformen, in die auch eine Schwule Moral integriert werden kann. Eine Ethik des Zusammenlebens darf die festzustellen

20 Jutta Just/Elisabeth Schmidt-Brockmann, Mühsam erarbeitete Normalität. Erfahrungen mit der Lebensformen-Diskussion in der Nordelbischen Kirche, in: Christoph Behrens/Rüdiger Sachau (Hgg.), Homosexualität – Herausforderung für die Familie. Evangelische Akademie Nordelbien (Orientierungen; 1), Hamburg 2000, 99-106, hier: 106.

de »Differenz in der Vielfalt« als Bereicherung und Freiheitsgewinn, nicht als Bedrohung wahrnehmen. Allerdings darf dabei normative Beliebigkeit nicht vorschnell mit ernsthaftem und engagiertem Interesse am Anderen und seiner Lebenswelt gleichgesetzt werden. Die Plausibilitätsbedingungen des eigenen Anspruchs dürfen nicht kleingeredet werden. Es lässt sich argumentieren, welche Versprechungen unglaubwürdig, welche Verheißungen naiv und welche Ziele entweder zu idealisiert oder zu banal formuliert sind. Mischen wir uns in diese Diskussion selbstbewusst ein – auch und gerade als schwule Theologen!

Axel Bernd Kunze, zum Autor siehe den Beitrag »Memento mori, Ars moriendi und Tagzeitenliturgie« in diesem Heft.

Trialog dreier schwarzer Schafe –

ein Impuls aus dem Nürnberger Queergottesdienst

Der folgende Trialog entstand für den zweiten Nürnberger Queergottesdienst am 29. April 2001. Dieser zweite Sonntag nach Ostern heißt in der evangelischen Liturgie traditionell »Hirtensonntag«. Das Bild vom Guten Hirten ruft sehr ambivalente Vorstellungen hervor: Sehnsucht nach Geborgenheit und Widerspruch gegen die zugewiesene Rolle, Kindheitserinnerungen und Klischeevorstellungen ... Der folgende Trialog spielt mit diesem Bild; er reagiert unmittelbar auf das Psalmlied »Weil ich Jesu Schäflein bin«. Was ist unsere Rolle als schwule Christen, wenn wir uns innerhalb der Kirche zur Feier des Abendmahls versammeln? Mit welcher Motivation versammeln wir uns als Gemeinde zum Queergottesdienst? Was wollen wir erreichen? Wie lässt sich unsere Sehnsucht beschreiben? Wie sehen wir uns selber, wie unsere Zukunft? Was ist unser politischer Anspruch? Wie sehen wir unseren diakonalen Auftrag? – ... ein Impuls, der hoffentlich mehr ist als das Blöken dreier »dummer« Schafe:

Weil ich Jesu Schäflein bin (nach Psalm 23)

1. Weil ich Jesu Schäflein bin, / freu ich mich nur immerhin / über meinen guten Hirten, / der mich wohl weiß zu bewirten, / der mich liebet, der mich kennt / und bei meinem Namen nennt.
2. Unter seinem sanften Stab / geh ich ein und aus und hab / unaussprechlich süße Weide, / daß ich keinen Mangel leide; / und so oft ich durstig bin, / führt er mich zum Brunnquell hin.
3. Sollt ich denn nicht fröhlich sein, / ich beglücktes Schäfelein? / Denn nach diesen schönen Tagen / werd ich endlich heimgetragen / in des Hirten Arm und Schoß. / Amen, ja, mein Glück ist groß!

(Text: Henriette Marie Luise v. Hayn 1778, Evgl. Gesangbuch Bayern/Thüringen, Nr. 593)

Im Hintergrund (vom Band): das Blöken von Schafen.

Wandprojektion: Andachtsbild »Jesus – der Gute Hirt – weidet sein Schäfchen«.

Schaf A: Also, ich könnt' mich da ja schon wieder mal aufregen! Bää. So ein blödes Lied!!! Was haben diese Liederdichterinnen bloß für ein Bild von uns: immer niedlich, immer fröhlich auf der grünen Aue herumhüpfen – und noch voller Dankbarkeit für den »sanften Stab«, der ja am besten weiß, wo's langgeht. Nää, so ein Kitsch! Das hat doch mit der Schafswirklichkeit heutzutage aber auch gar nichts zu tun!

Schaf B: Pst! Blök' doch nicht schon wieder so laut herum! Daß du auch immer an allem 'was auszusetzen hast! Mir gefällt das Lied!

»Sollt ich denn nicht fröhlich sein, ich beglücktes Schäfelein?«

Uns geht's doch gut hier: fette Wiesen, frisches Wasser, eine wärmende Herde in der Nacht – was willst du mehr? – Und den Hirtenstab bekommt man ja nicht grundlos übergebraten! Wenn man so bockig ist wie Du – ja dann ist das auch kein Wunder! Ich würde mich an Deiner Stelle einfach ein wenig zurückhalten – so wie ich. Wir haben es als die drei einzigen schwarzen Schafe in der Herde ja schon schwer genug. Da muß man ja nicht um jeden Preis noch auffallen wollen.

A: Du sagst es – du unverbesserliches Opferlamm: So leicht haben wir es nämlich nicht in dieser Herde von selbstgefälligen Schneeflöckchenschafen. Du bekommst doch jeden Tag zu spüren, dass die sich für 'was Besseres halten. Schau Dich doch bloß 'mal um: fünf Meter Abstand halten sie und schielen nur ab und zu mal verkniffen aus dem Augenwinkel zu uns herüber. Und was sagst Du dazu? Amen, ja »mein Glück ist groß!« und ziehst den Kopf ein und schweigst. Anstatt denen mal ordentlich die Zunge rauszustrecken. Bäää! Black Power!

Schaf C: Habt Ihr zwei Euch schon wieder in der Wolle. Ich kann Euch nicht verstehen. Ich bin nun einmal schwarz: ... na und? Wenn die anderen damit ein Problem haben, ich nicht: Ich bin wie ich bin, dazu stehe ich und das will ich zeigen. Aber Ihr habt doch einen richtigen Verfolgungswahn: Ihr spinnt doch beide. Die Farbe – das ist doch nur eine Äußerlichkeit. Wem es nicht gefällt, der soll mit seinem Problem selber fertig werden. Und schon gar nicht werde ich irgend jemandem den Gefallen tun und aus der Herde verschwinden. Wenn die anderen mit mir ein Problem haben, dann sollen sie sich die Mühe machen, mich hinauszuwerfen. Mit den meisten in der Herde komme ich sehr gut zurecht. Na ja, ein paar Spinner – belämmerte Typen – gibt es eben überall.

A: Belämmert trifft's ziemlich gut! Ich frag' mich oft, ob es in einer rein schwarzen Herde nicht angenehmer wäre.

B: Was? Weglaufen? Unsere alten Bekannten verlassen? Und wo willst Du hin? Es gibt doch gar keine schwarzen Herden (soviel ich weiß)! Wir müssten alleine und hilflos durch die Gegend wandern! Ohne den Hirten wären wir verloren!

A: Und auf diesen Hirten da könnte ich erst recht verzichten. Dem geht's doch nur darum, daß wir alle schön ruhig und pflegeleicht sind! Und wenn man mal ein wenig heftiger diskutiert, kommt schon der alte Hirtenhund angewetzt, um uns einzuschüchtern! Ich käme schon auch allein zurecht!

C: Das ist jetzt aber einseitig – typisch von Dir. Ihr beide seid mir richtige Schafe: Das eine total angepasst und ängstlich. Und das andere muss gleich das Kind mit dem Bade ausschütten und die Herde verlassen. Dann kannst Du auch nichts verändern. Nur wenn ich als schwarzes Schaf bleibe, mich nicht verstecke und zeige »Hier bin ich!« wird sich auf Dauer auch etwas ändern. Diese Hoff-

nung lasse ich mir nicht rauben, auch wenn ich zugeben muss, dass es manchmal schwerfällt. Aber irgendwann wird es in dieser Herde keine Rolle mehr spielen, ob jemand weiß oder schwarz ist. Davon bin ich überzeugt, und dafür lohnt es sich zu kämpfen. Und außerdem: es wäre doch ziemlich langweilig, wenn wir alle nur schwarz oder nur weiß wären. Über wen könntest du denn dann noch so schön meckern?

B: Da hat er jetzt aber recht.

A: Pö. Mir würde schon was einfallen! Aber ich merke schon, dass Ihr alle Probleme wieder unter den Grasteppich kehren wollt! Mal ganz offen: Was haltet Ihr von unserem Hirten da? Ist der so, wie ein Hirte sein sollte?

B: Wieso fragst Du danach, wie er sein sollte? Er ist doch ganz toll! Er ist vorausschauend, verantwortungsvoll, verlässlich. Er weiß, wo es Gras und Wasser gibt. Er führt uns sicher dorthin und beschützt uns in der Nacht, wenn's finster ist vor den bösen Wölfen und den Räubern. Er kennt meinen Namen und ich freue mich über seine vertraute Stimme, wenn er mich ruft. Und ich weiß: Wenn ich ihm folge, dann sorgt er für mich! Der gute Hirte eben – so wie Jesus!

A: Der da ist aber nicht Jesus. Höchstens Petrus! Feige und machtbesessen!

C: Also wirklich, wenn ich Euch so reden höre. Bei dem einen kann ich nur sagen: angepasst – angepisst. Wenn der Hirte mit mir ein Problem hat, ist mir das egal. Ich selber, wer ich bin und lass mir nicht vorschreiben, wie ich zu sein und zu leben habe. Und DU musst natürlich mal wieder kräftig übertreiben. Alles was nicht Deinen Vorstellungen entspricht, ist immer gleich abgrundtief schlecht. Für Dich gibt es nur schwarz oder weiß. Allerdings glaube auch ich, dass man nicht zu gutgläubig und naiv sein sollte. Der hat mindestens genauso viel Dreck am Stecken, und Macht ist leicht verführerisch. Den Mund lasse ich mir von ihm jedenfalls nicht verbieten. Aber die Idee, hinter der wir alle stehen, bleibt mir wichtig. Deshalb werde ich bei der Herde bleiben. Seinen eigenen Weg zu gehen, ist keine Lösung. Aber dort, wo Ideal und Wirklichkeit nicht zusammenpassen, lasse ich mir das Recht auf Kritik nicht nehmen. Also – wofür soll ein Hirte Eurer Meinung nach sorgen?

B: Sicherheit!

A: Freiheit!

B: Liebe!

A: Gerechtigkeit!

C: Ich sehe schon, Ihr werdet Euch wieder nicht einig. - Wie wäre es denn mit LEBEN? Unsere gemeinsame Sehnsucht ist gelungenes Leben.

B: Genau: Sicherheit! Liebe!

A: Nein: Freiheit! Gerechtigkeit!

C: Da habt Ihr's. Immer müsst Ihr Euch streiten. Jetzt habt Ihr es wieder geschafft, dass der Hund angerannt kommt. – Aufpassen. Da kommt er schon.

René Druschky, Thomas Zeitler, Axel Bernd Kunze

Queer Verweise

Schwuler Midrasch

Der Midrasch, wie er auch im Talmud und im Neuen Testament an vielen Stellen vorkommt, ist eine knappe Auseinandersetzung mit biblischen Worten und Versen, deren Leerstellen und Widersprüche aus einer subjektiv-zeitgenössischen Perspektive heraus aufgefüllt werden. Der »Schwule Midrasch« will keine wissenschaftliche Exegese sein, sondern versucht, rätselhafte Stellen zu klären und dabei die Frömmigkeit von Schwulen zu sensibilisieren.

1

»Und es wird ebenso sein, wie es zur Zeit des Lot war: Sie aßen und tranken, kauften und verkauften, pflanzten und bauten. Aber an dem Tag, als Lot Sodom verließ, regnete es Feuer und Schwefel vom Himmel und alle kamen um. Ebenso wird es an dem Tag sein, an dem sich der Menschensohn offenbart. (...) Ich sage euch: Von zwei Männern, die in jener Nacht auf einem Bett liegen, wird der eine mitgenommen und der andere zurückgelassen« (Lk 17,28-30.34).

Es heißt zwar: »*Ebenso* wird es (...) sein« – wie in Sodom, ebenso auch am Tag des Menschensohns. Doch zwischen dem Tag von Sodom und dem Tag des Menschensohns gibt es einen wichtigen Unterschied. Denn von den Sodomitern kamen alle um, aber von den beiden Männern, die zusammen schlafen, kommt nur einer um, der andere aber wird gerettet. Warum verfielen die Männer von Sodom dem Gericht? Sie machten sich der Verhöhnung und der Gewalt gegen ein schwules Engelpaar schuldig, das in ihre Stadt kam. Selbstverständlich geht Jesus davon aus, dass zwei Männer miteinander in einem Bett liegen. Aber warum wird von zwei Männern, die miteinander in einem Bett schlafen, am Tag des Menschensohns einer mitgenommen und der andere zurückgelassen? Die beiden schlafen zwar zusammen in einem Bett, doch der eine von ihnen ist reich und hat ein gutes Einkommen, der andere aber arm und ohne Arbeit. Der reiche Schwule wird mitgenommen zum Gericht, weil er seinem armen Genossen manchmal beischlafen, nicht aber beistehen wollte. Der arme Schwule aber wird in das Reich Gottes eingehen, wo die beiden Engel ihn schon erwarten.

Michael Brinkschröder

kurz & gut, Wilhelm

waren in Goethes berühmtem Roman die einleitenden Worte Werthers an seinen (Brief-) Freund, um ihm klipp und klar von seiner Liebe zu berichten. Ebenso soll diese Rubrik allen die Möglichkeit geben, sich klipp und klar mit Kommentaren, Fragen und kurzen Berichten zu Wort zu melden – wenn man z.B. keine Zeit hat für ausführlichere Abhandlungen, aber dennoch nicht schweigen will.

kurz & gut, Norbert?

Natürlich finden wir es *nicht gut*, dass Du jetzt in der Redaktion aufhörst, aber wenn es denn so sein muss, dann soll der Dir gebührende (schriftliche) Dank wenigstens in der Rubrik erscheinen, die Dir wie keine andere am Herzen gelegen hat. (Er muss also *kurz* bleiben, was schwierig ist.) Leider ist die Kontroverse trotz all Deiner Bemühungen immer noch nicht zur Leidenschaft der schwulen Theologenschaft anvanciert (oder doch plötzlich?), aber immerhin ist es die Rubrik, die mit Sicherheit zuerst gelesen wird. Das verdankt sie der *Kürze* ihrer Beiträge.

Auch wenn Du die Werkstatt nun schon seit ihrem 2. Jahrgang redaktionell aufgebaut und herausgegeben hast – damals noch ganz alleine hinter den Autoren hertelefonierend, alle Texte selber redigierend und mit Christian Käufls Hilfe in die Welt verschickend – und auch wenn Du chronisch viel zu tun hast, können wir die Befristung Deiner Zeit einfach *nicht gut* finden! (Udo Lindenberg meint auch: »Hinterm Horizont geht's weiter...«). Immerhin solltest Du bedenken, dass es die Werkstatt ohne Dich wahrscheinlich nur *kurz* gegeben hätte und sie heute längst nicht mehr existieren würde. Und könntest Du uns sagen, wie wir uns ohne Deine politisch-theologische Urteilskraft und Dein geschultes Auge all der *gut*gemeinten bürgerlichen Theologie und falschen Trennstriche erwehren sollen und die nötigen *Kürzungen* und Übersetzungen vom Theologischen in verständliches Deutsch vornehmen sollen? Wie soll das *gut* gehen?

Kurz & gut, Norbert, 7 Jahrgänge der Werkstatt Schwule Theologie, ihre Redakteure, Autoren und Leser sagen Dir: »Herzlichen Dank!«

Die Redaktion

Wie hast Du's mit der Macht, Mutter Kirche?

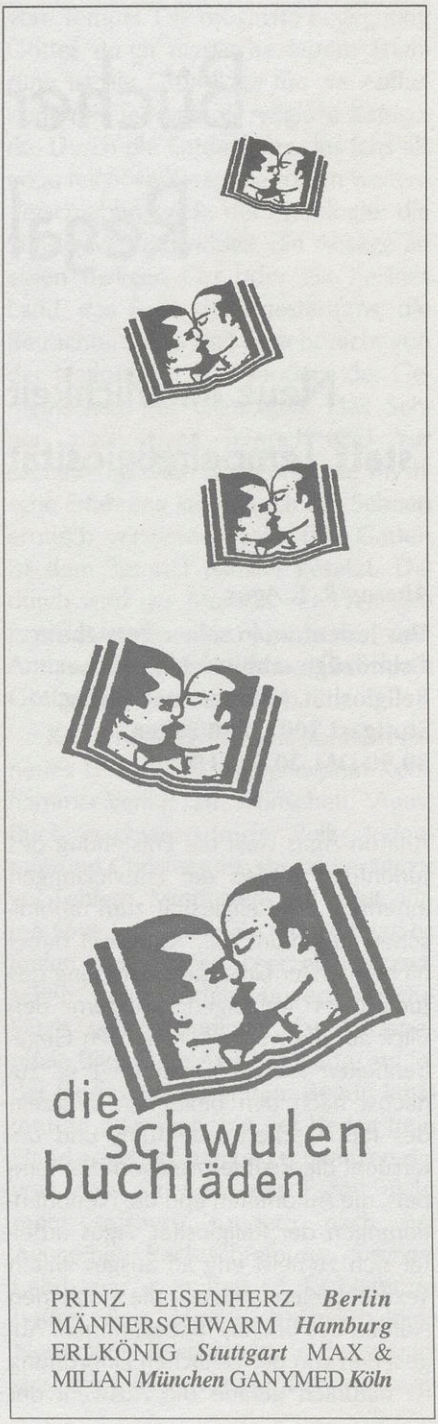
Ob die Verfasser der Kirchenkonstitution des Zweiten Vaticanums wohl gewusst haben, welchen theologischen und historischen Stilbruch sie begingen, als sie unter dem Punkt 18, »Die hierarchische Verfassung der Kirche«, von der »heiligen Vollmacht« sprachen, mit

der die Amtsträger der Kirche ausgestattet sind? Kann man, darf man in der Kirche Jesu Christi, die unter anderem seinem Wort verpflichtet ist, dass es »bei euch nicht so sein soll« wie in den übrigen politisch-gesellschaftlichen Abläufen (Mk 10,42f par.), überhaupt davon reden, dass Macht »heilig«, also gottgewollt und geisterfüllt, ist? Sollte nicht viel eher bei jedem kirchlichen Reden von der Notwendigkeit struktureller Machtverhältnisse und den durch sie bedingten Unterstellungen und Abhängigkeiten das Schuldbekenntnis angefügt werden, dass dies sicherlich ein Kennzeichen der »sündigen« Kirche der Übergangszeit bis zum Kommen des Reiches Gottes ist?

Noch schlimmer aber: Könnte es nicht sein, dass für viele Kleriker (der hier Schreibende nimmt sich davon nicht aus) diese »heilige Vollmacht« zu einem Kompensationsfaktor für die kirchlich verordnete Ehelosigkeit geworden ist, ihn zumindest aber in diese Versuchung führen könnte? Schon vor fast 30 Jahren hielt Stephan Pfürtner trocken fest, dass in der Frage des Pflicht- bzw. Zwangszölibats nicht »die Ethik des Evangeliums, sondern Ideologie und Machterhaltung bestimmend sind« und fügte hinzu: »Die Bemühung um den Pflichtzölibat wäre dann ein Ausdruck jener Repression, die mit einem emanzipatorischen Prozess im Bereich der Sexualethik auch die Emanzipation des Menschen überhaupt im kirchlichen Raum verhindern will« (Kirche und Sexualität, Reinbek 1972, S. 279).

Wehe aber, wenn Opfer zu Tätern werden ...

Heinz



Bücher Regal

Neue Innerlichkeit statt Tempelreligiosität

Aharon R. E. Agus

Das Judentum in seiner Entstehung. Grundzüge rabbinisch-biblischer Religiosität. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 2001, 260 Seiten, 39,90 DM/20,40 EUR.

Aharon Agus stellt die Entstehung des Judentums mittels der Entwicklungen innerhalb der Religiosität zum rabbinischen Judentum dar. Agus will dabei nicht in erster Linie die Entstehung des Judentums aufzeigen, sondern den Blick auf die weiteren religiösen Gegebenheiten lenken. Dazu fragt er zunächst nach den biblischen Wurzeln des rabbinischen Judentums und untersucht die Re-Interpretation des Tempels, die Autoritäten und die Neuorientierungen der Religiosität. Agus arbeitet sich zumeist eng an ausgewählten Textbeispielen entlang, die auch den Aufbau des Buches mitbestimmen. Abgesehen von der zeitlichen Einordnung ist natürlich gerade die Auswahl der Texte die zentrale Schwierigkeit, der sich Agus gegenübersieht. Spekulationen können daher auch bei dieser Arbeit kaum ausbleiben, wenn Agus auch lieber von Wahrscheinlichkeiten spricht. Ausführlich begründet Agus das Verhaftetsein des rabbinischen Judentums in den biblischen Texten. Die apologetische These, das rabbinische Judentum sei ein theologischer Neuanfang, eine unabhängige und eigenständige Erscheinung, weist Agus zurück. Theologische Linien zieht Agus vor allem über Ezechiel, Micha, Nehemia und das Deuteronomium.

Der rote Faden ist in dem Buch die Reinterpretation des Tempels und allem, was dazugehört. An erster Stelle wäre das die Reinterpretation des Leuchters, dann die Stellung der Torah, der Aufbau und die Abgrenzung der tempellosen Gemeinde, der Umgang mit dem Verlust der Autorität des Tempels, die Veränderungen innerhalb der theologischen Auseinandersetzung, insbesondere die entstehende Ortlosigkeit des Glaubens verbunden mit einer neuen Innerlichkeit, aber auch die Konzeption des Sündenverständnisses. Dass es sich dabei um keine lineare Entwicklung handelt, macht Agus' Buch deutlich. Auch ist die Kritik an der Tempelreligiosität kein Kind der tempellosen Zeit, sie setzte bereits früher ein.

Das rabbinische Judentum hat seinen Anfang in der De- und Entritualisierung der Tempelreligiosität. Diese Entwicklung begann in der Unterschicht, die nicht von den griechischen Besatzern profitierte, als Gegenentwurf zum hellenisierten Tempel. Für

Agus ist die Unterdrückung Motor einer Offenbarungsreligion, die sich gegen die Religion der herrschenden Macht wenden muss.

Die rabbinische Gemeinde ist stark beeinflusst von den chawerim, den Eingeweihten einer Gemeinde. Von ihnen ging nach Agus die Reinterpretation der Tempelreligiosität aus, das rabbinische Judentum übernahm schrittweise ihre halachot. Die Weitergabe der Torah steht im Vordergrund der Gemeindeaufgaben. Dabei kann jeder, der Schüler um sich sammelt, zur lehrenden Autorität werden. Die Abgabe an die Leviten wird hier umdefiniert zur zedaka, etwa für mittellose Gelehrte. Das rabbinische Judentum war keine breite Volksreligion, sondern ein kleiner, geschlossener Personenkreis. Wer aufgenommen werden wollte, musste einen öffentlichen Antrag stellen. In Qumran, dessen Nähe zum rabbinischen Judentum Agus betont, galt zum Teil eine mehrjährige Prüfung bis zur endgültigen Aufnahme. Der harez, ein außerhalb der Gemeinde stehender Jude, wird im rabbinischen zu einem wichtigen Begriff. Die Trennung verlief also nicht zwischen Juden und Nichtjuden. Vermutlich, nimmt Agus an, vollzogen erst zur Zeit des Zweiten Tempels viele den Übertritt zum Judentum.

Eine Gemeinde besteht aus zumindest zehn Personen. Eine besondere Autoritätsperson gibt es nicht. In der Gemeinde ist Gott anwesend, wenn sie sich mit der Torah beschäftigt. Gott ist Teil dieses Ereignisses, dagegen ist er nicht in der Natur oder in Gesellschaftsstrukturen zu finden. Gottes Anwesenheit verlagert sich damit weg vom Tempel. Die mögliche Begegnung Gottes durch mystische innere Erfahrung ist die Grundlage für die Aufhebung des Tempels als religiöse Kategorie. Durch die Entdeckung des Ichs als neue religiöse Kategorie folgen weitere Verschiebungen in der Theologie: die Sünde wird individuell, die Absage an einen heiligen Ort oder ein heiliges Land, das Ende des Priestertums, die Betrachtung des Volkes geht nicht von der Nationalität aus, sondern der Gemeinschaft der Gläubigen. Das Sehnen nach dem Tempel wird zur eschatologischen Kategorie, die mystische Erfahrung kann durch das Sehnen erotisch verstanden sein. Der Garten ist dem Tempel parallel gesetzt. Dadurch wird der Mensch der Welt entfremdet, darin sieht Agus eine neue Anthropologie, eine neue Örtlichkeit Gottes und des Menschen.

Keine neue Örtlichkeit, sondern ein neues Lektorat ist dagegen dem Kohlhammer-Verlag zu wünschen. Agus' Buch, erschienen in der Reihe Judentum und Christentum, strotzt geradezu vor Fehlern. Mindestens auf jeder dritten Seite findet sich ein Druckfehler, es fehlen des öfteren Leerzeichen zwischen den Worten, unverständliche Sätze vervollständigen das katastrophale Bild. Auch Agus' Marotte, auf jeder fünften Seite mit dem Begriff inhärent zu operieren, hat der Verlag freie Hand gegeben; ganz zu schweigen davon, dass für Agus das Eszett nicht mehr existiert, sondern nach der Agusschen Rechtschreibung durchgehend zum ss mutiert ist. Es bleibt zu hoffen, dass dem Buch eine baldige Neuauflage beschert ist, in der zumindest die gröbsten Fehler bereinigt wer-

den. Dann ließe sich das Buch des Professors für Talmud und Rabbinische Literatur an der Jüdischen Hochschule zu Heidelberg mit gutem Gewissen auch empfehlen.

Maze Hüllstoos

Einstieg in das Judentum

Walter L. Rothschild:

99 Fragen zum Judentum. Aus dem Engl. übers. von Götz Elsner, Gütersloh 2001, 143 Seiten, DM 15,80/EUR 7,90.

Um das Wesen der jüdischen Identität kann man nicht debattieren, meint Walter L. Rothschild. Der in London tätige Rabbiner, Theologe und Pädagoge erkennt im Judentum eine Religion, die sich einer einfachen Definition widersetzt. Dennoch stellt der Autor grundlegende Aspekte der jüdischen Theologie und Elemente der jüdischen Praxis vor. Dabei benennt er unbekannte Begriffe und erklärt sie mit Ausgewogenheit und einer Offenheit, weitab von fundamentalistischen Tendenzen. Angelegt ist das Propädeutikum als Frage-Antwort-Passus, gemäß jüdischer Lehrtradition. Die ›Aguna‹, eine ›angekettete Frau‹, ist beispielsweise der Willkür des Ehemannes ausgesetzt, wenn es um die Frage der Scheidung (›Get‹) geht. Den Antisemitismus deklariert er als Geisteskrankheit, für die kein Heilmittel bekannt ist. Viele Ausdrücke, so ›Beit Din‹ (Gerichtshof) oder das jiddische ›Bentschen‹ (Tischgebet) wecken die Neugier, den illustrativen Ausführungen weiterhin Aufmerksamkeit zu schenken - ein kurzweiliges Lesevergnügen! Das Akronym ›Tenach‹ findet hier ebenso eine plausible Herleitung (Tora, Propheten, Schriften), wie ›Brit Mila‹ als männliche Beschneidung. Der Leser erfährt, dass die jüdische Bezeichnung für einen Friedhof euphemistisch ›Beit Chajim‹ (Haus des Lebens) heißt, ein ›Gabbay‹ formal nach demokratischen Grundsätzen ein Vorstand der Synagoge oder Vorsteher eines Gemeinderats ist, ›Siddur‹ eine kodifizierte Gebetsordnung meint und visuelle Symbole auf Grabsteinen normalerweise missbilligt werden. Es bedarf vieler ›Masel Tow‹ (Viel Glück) für ›Kalla‹ (Braut) und ›Chatan‹ (Bräutigam) bei der Hochzeit unter der ›Chuppa‹ (Baldachin). Eine ›Kippa‹ bzw. ›Jarmulka‹, abgeleitet vom aramäischen ›Jerej Malka‹ erweist als Kopfbedeckung des Mannes in einer Synagoge ›dem König (Gott) Respekt‹.

Außerdem erhält der Leser qualifizierten Nachhilfeunterricht in jüdischer und palästinischer Geschichte, in der Ausdifferenzierung religiöser und geistiger Strömungen, in Brauchtum, Alltagsfragen, Festen, hebräischen Daten, spirituellen Orten der Verehrung und des Heiligen, volkskundlichen Erkenntnissen, jüdischen Speisegesetzen, Konversions- und Glaubensfragen, in der Vorstellung einzelner biblischer Auslegungswerke (Talmud, Halacha, Haggada, Midrasch), rituellen Vollzügen, Segenssprüchen, Sakralbauten und in alttestamentlichen Geboten. Auch die

›Schoa‹, hebräischer Ausdruck für ›äußerste Zerstörung‹ und ›Auslöschung‹ in den Jahren 1933-1945, findet Erwähnung und ist Teil des jüdisch-geschichtlichen Gedächtnisses. Gegen Ende seiner Kleinst-Enzyklopädie stellt der Autor die Frage, ob Juden normal seien. Aber ja!, konstatiert er. Juden sind Menschen wie alle anderen auch – Vorurteile hin oder her. Zuletzt die Bedeutung von ›Schalom‹: Friede als Zustand des Sich-unbedroht-Fühlens, als ein Lebewohl an den Leser. Schalom! Lexikalisch aufgebaut, ungewöhnliche Lesart, fundiert und verständlich geschrieben – ein literarischer Brückenschlag.

Martin Hüttinger

Musterländle Israel

Lee Walzer:

Between Sodom and Eden. A Gay Journey Through Today's Changing Israel, New York: Columbia University Press 2000, 304 Seiten.

Es ist ein geschwätziges Buch geworden, der Reisebericht durch das schwullesbische Israel. Lee Walzer hat über 100 Schwule und Lesben befragt und als Ergebnis eine Bestandsaufnahme schwullesbischer Politik und Kultur der vergangenen zehn Jahre geliefert. Walzers zentrale Frage lautet: Weshalb ist Israel eines der progressivsten Länder, was die gay rights betrifft? So klopft er die Felder Politik, Religion, Medien und die diversen Gruppierungen (Palästinenser, Kibbuzniks) ab. Es gibt keine eigenen Kapitel zur Geschichte der Bewegung oder der Gerichtserfolge; dieses wird überall mit eingebettet. Dafür gibt es Kapitel zu Militär, Familie und Coming out, die stark ausgetreten sind. Das Genre der Reiseliteratur, besonders wenn es sich auf das Wiedergeben von Begegnungen konzentriert, lässt Wiederholungen en masse zu und so gibt sich das Buch zu großen Teilen recht behäbig und detailreich.

Walzer hat sich zweierlei zum Ziel gesetzt: nicht nur über Tel Aviv zu schreiben und die amerikanischen Juden, die in Israel leben, außen vor zu lassen. Es ist eine junge Bewegung der schwulen und lesbischen Israelis, 1998 erst fand der erste Gay Pride in Tel Aviv statt. Trotzdem gibt es beachtliche Erfolge, was die Abschaffung von Gesetzen betrifft. Walzer nennt drei Gründe: den Consensus, der das eine Volk betont, dann den israelisch-arabischen Konflikt, der anderes verdeckt, und letztens das Geschick der Stunde bei den Abstimmungen in der Knesset. Gleichstellung wurde zu großen Teilen aber erst durch Gerichtsurteile erreicht.

Walzer stellt eine überraschende Zurückhaltung der Orthodoxen fest, die er teilweise auf das Nichtaussprechenwollen der Sünde der Homosexualität zurückführt. Aber nicht nur die Orthodoxen, ganz Israel und stärker noch die Palästinenser legen viel Wert auf Ehe und Familie. Daher sei der typische Vorzeigehomo natürlich nicht solo. Nicht verheiratet zu sein gilt als Makel, besonders in den palästinensischen Gebieten. Das beziehungsorientierte Israel zeigt sich besonders negativ bei den Orthodoxen, aber auch in den frü-

hen Kibbuzim, wo »Privatsphäre« ein Fremdwort war. Walzer sprach mit schwulen Orthodoxen, die heirateten oder ihr Leben völlig ändern mussten. Nicht nur hier gelingt es Walzer, ein breites Spektrum an Ansichten und Lebensweisen einzufangen, sowohl was Privates wie auch was Öffentliches angeht.

Es verwundert nicht, dass sich schwullesbische MusikerInnen und SchriftstellerInnen an der Religion abarbeiteten. Walzer geht kurz auf die Texte Dana Internationals ein, ausführlicher auf Ilan Sheinfelds erotische, mit religiösen Elementen spielende Lyrik. Trotzdem: die schwullesbische Synagoge ist eine Gründung eingewanderter nordamerikanischer Juden. Wenn überhaupt, haben sich Schwule und Lesben dem Reformjudentum angeschlossen.

Wie Walzer jedoch zu dem leicht schrägen Vergleich kommt, Schwule und Lesben würden sich in Israel so an die Gesellschaft anpassen wie die Religion an das Exil, ist mir unklar geblieben. Entweder sind Walzer die radikalen Umwälzungen der Theologie im Exil nicht bewusst oder er hält per se jede Anpassung (»adaption«) auch für eine Umformung. Letzteres scheint wahrscheinlicher. Vielleicht ist Walzer ja auch deshalb so sehr enttäuscht, dass im säkularen Israel nicht nur Schwule und Lesben das Religiöse allzu häufig den Orthodoxen überlassen. Gerade die durch Walzer aufgezeigte Entwicklung macht deutlich, dass Israel ein europäisches Land ist, weswegen sich wohl keine Ghettoisierung à la Amerika ergab.

Thomas O. Sülzle

Auf der Couch des Therapeuten

Hans-Friedrich Thomsen:
Der andere Christ. Homosexualität bei evangelischen Pfarrern und katholischen Priestern in Deutschland, Karin Fischer Verlag, Aachen 1999, 162 Seiten, 40 DM.

Seit mehr als zwanzig Jahren widmet sich Thomsen der therapeutischen Arbeit mit schwulen und lesbischen Seelsorgern und Seelsorgerinnen. Als Mitglied des Aidsausschusses der Braunschweigischen Landeskirche ist der verheiratete Pfarrer Mitverfasser eines Thesenpapiers zu Fragen der Homosexualität, das 1994 von der dortigen Landessynode beschlossen wurde.

Der Sammelband bündelt drei eigenständige Beiträge, die jeweils für sich gelesen werden können. Der erste Aufsatz beschäftigt sich mit der »Homosexualität katholischer Priester und evangelischer Pfarrer in Deutschland«, der zweite Beitrag wendet sich dem Problemfeld der Pädophilie und des sexuellen Missbrauchs zu. Den Abschluss bildet ein Gutachten zur Homosexualität. Die erste Fassung dieses Gutachtens entstand Ende der achtziger Jahre als Denkschrift für die Nordelbische Kirche, in der Thomsen zunächst tätig war. Rund zehn Jahre später hat er das Gutachten noch einmal zur Vorlage in der Braunschweigischen Landeskirche überarbeitet.

Den Schwerpunkt des ersten Beitrags bildet die Reflexion eigener Erfah-

rungen aus der Gesprächsbegleitung und der therapeutischen Arbeit. Zunächst umreißt Thomsen die moraltheologische Ausgangslage und den Umgang mit Homosexualität in der katholischen und evangelischen Kirche. Dann zeigt er verschiedene Wege der Seelsorge mit Schwulen und Lesben und ihren Angehörigen auf. Ausführlich werden Lebenszeugnisse Betroffener dargestellt, bevor Thomsen ein abschließendes Fazit seiner Erfahrungen zieht: »Haben Priester/evangelische Pfarrer eine besondere ›Disposition‹ zur Homosexualität?«

Bei der Beantwortung dieser Frage geht der Autor differenziert vor. Zunächst stellt er fest, dass die Mehrheit seiner Klienten sich selbst nicht als »homosexuell« wahrnimmt. In seinen therapeutischen Gesprächen hat er bei vielen Geistlichen Versuche einer religiösen Kompensation ihrer sexuellen Orientierung, ja nicht selten auch die trügerische Hoffnung auf vermeintliche Selbstheilung ausgemacht.

Die meist starke Internalisierung des kirchlichen Moralsystems führt in dieser Situation zu starken Schuldgefühlen, ja teilweise regelrechtem Selbsthass oder Selbstekel. Die kirchliche Sozialisation verstärke die dahinter steckenden Verdrängungs- und Verleugnungsprozesse. Thomsen beschreibt – unter Rückgriff auf psychoanalytisches Vokabular – das Verhalten der Amtsträger, die zu ihm in die Therapie kommen, als neurotisch und suchtähnlich. Auf der einen Seite werde ein promiskes Sexualleben in der Anonymität der Großstadt gesucht mit den damit verbundenen Belastungen eines Doppellebens. Auf der anderen Seite versuche man sich durch häufiges Beichten, teilweise auf verschiedene Beichtväter aufgeteilt, davon wieder zu »reinigen«.

Thomsen glaubt, dass weder das zahlreich praktizierte »Hochrechnen« schwuler Priester auf der einen noch das unglaubwürdige und hilflose »Kleinrechnen gegen Null« auf der anderen Seite weiterhilft. Für ihn üben kirchliche Berufe mit ihrem seiner Meinung nach für die heutige Konsum-Gesellschaft singulären Profil tatsächlich eine gewisse Anziehungskraft auf gleichgeschlechtlich orientierte Personen aus: »Gerade unverheiratete Zölibatäre finden hier nicht nur ein soziales Feld vor, in dem sie tätig werden können, ihre besonderen erzieherischen, missionarischen und caritativen und musischen Gaben entfalten können, sondern sie finden zugleich ein soziales System vor, in dem sie glauben, ihre Sicherheit, Identität und religiöse Erfüllung zu finden und die Geborgenheit der Familie, die Priestern sonst meist verwehrt oder unmöglich ist, weil sie nicht im Familienverband leben und arbeiten können.« (85)

Thomsens Fallbeispiele sind erschütternde Schicksale aus der Praxissicht eines Psychotherapeuten, die nicht ohne Weiteres auf die Gesamtgruppe schwuler Pfarrer und Priester übertragbar sind. Dennoch zeigen sie auf, wohin der kirchliche Umgang mit Homosexualität Betroffene führen kann und welche Leiden dadurch ausgelöst werden können.

Für Thomsen sind mehr Einrichtungen nötig, die in der Lage sind, professionelles Verständnis für die besondere Lebenssituation hilfesuchender Geistlicher mit der »Möglichkeit zum abgefederten Ausstieg« zu verbinden – nach

Ansicht des Autors für viele die einzige Chance, aus ihrer Sackgasse wieder herauszukommen.

Den verpflichtenden Zölibat der katholischen Kirche sieht Thomsen erwartungsgemäß sehr kritisch: Die mit ihm verbundenen Beschränkungen produzierten nicht selten Frustrationen, emotionale Staus und auch Triebstaus, die sich teilweise in pathologischen Formen Bahn brechen. Etwas anderes macht der Autor sozialpsychologisch aber auch klar: Geistliche Amtsträger (auch in der evangelischen Kirche) müssen sich sagen lassen, dass mit der sozialen Rolle, für die sie sich mit ihrer Berufswahl entschieden haben, auch Beschränkungen bei der Partnerwahl hinzunehmen sind.

In seinem zweiten Beitrag geht Thomsen auf das Problem des sexuellen Missbrauchs von Kindern durch geistliche Amtsträger ein, wobei er deutlich zwischen Homosexualität und Pädophilie unterscheidet. Dabei geht er mit beiden Kirchen hart ins Gericht: Diese machen sich selbst schuldig, indem sie entsprechende Vorfälle oft lieber vertuschen, leugnen und bagatellisieren. Statt den betroffenen Tätern Hilfe anzubieten, werden sie lediglich versetzt, teilweise wird sogar versucht, die Opfer durch Abfindungen ruhig zu stellen. Mit Blick auf die katholische Kirche mahnt Thomsen: »Der Verzicht auf Sexualität ›um des Himmelreiches willen‹ kann auch nur glaubhaft bleiben, wenn ernstere Missbräuche keinen Pardon finden.« (98)

Thomsen mahnt zur Lösung des Problems eine bessere Zusammenarbeit zwischen Seelsorgern und Therapeuten an. In Deutschland sei es noch viel zu oft gang und gäbe, sich gegenseitig die Kompetenz abzusprechen; Seelsorger seien nicht bereit, Fälle an Psychiater und Psychotherapeuten zu überweisen.

In dem abschließenden Gutachten finden sich Thomsens Argumentationen noch einmal gebündelt. Die in den Kirchen praktizierte Trennung in ein Ja zur homosexuellen Orientierung und ein Nein zur gelebten Praxis hält der evangelische Theologe nicht für ethisch verantwortbar. Bescheinigt der Autor den Kirchen große Verdienste in ihrer Sozialethik, erscheinen sie in ihrer Sexualethik dagegen »verklemmt, der Zeit gegenüber zurück – und oft unrealistisch oder gar grausam.« (152) Die Kirchen sollten, schreibt Thomsen, bei ihren Mitarbeitern mehr ihre Qualifikation statt ihre sexuellen Präferenzen prüfen. Aber auch in seinem Gutachten mahnt der Pfarrer seine katholischen Mitbrüder, sie sollten wissen, worauf sie sich nach der langen Zeit des Studiums und des Seminarlebens mit der Priesterweihe einlassen: »Jeder weiß da heute, was ihm auferlegt und abverlangt wird und was er verspricht, jeder kennt seine eigenen sexuellen Bedürfnisse und Nöte – und sollte nicht an ihnen vorbei zölibatäre Verpflichtungen eingehen, was sich dann später durch schwere Konflikte rächt. Nicht wenige Priester sind dabei zerbrochen – und zerbrechen jeden Tag neu.« (151)

Thomsens Stil ist sehr engagiert, streckenweise sogar leidenschaftlich. Hier schreibt kein Autor aus distanzierter Perspektive, sondern ein Seelsorger und Therapeut mit langjähriger Erfahrung, der seine Begegnungen und Reflexionen mit Herzblut zu Papier bringt. Dadurch macht er sich in eini-

gen Punkten auch angreifbar und läuft Gefahr, den Pfad stringenter Argumentation zu verlassen. Manche LeserInnen könnten sich streckenweise an seiner psychoanalytisch geprägten Zugangsweise reiben.

In der Auseinandersetzung mit dem Thema Homosexualität im katholischen Klerus verallgemeinert Thomsen allzu vorschnell Erfahrungen aus den Gesprächen mit seinen Klienten. Zudem trennt der Autor nicht scharf genug zwischen der katholischen Rechtspraxis und der tatsächlich gelebten priesterlichen Spiritualität: Was im Codex Iuris Canonici steht, darf nicht voreilig mit der praktizierten kirchlichen Realität kongruent gedacht werden.

Beispielsweise sind die kritischen Beobachtungen des Autors zur katholischen Beichtpraxis durchaus berechtigt, die er auch durch Beispiele von Klienten belegt, die zwischen Beichtzwang und heimlich gelebter Sexualität regelrecht zerrissen werden. Aber es wäre falsch davon auszugehen, dass die kirchlich vorgegebenen Normen zum Beichtsakrament auch für die persönliche Spiritualität aller Priester denselben Verpflichtungscharakter haben.

Thomsen geht aber nicht nur mit der katholischen Kirche ins Gericht, sondern mindestens genauso hart mit seiner eigenen. Das protestantische Pfarrerideal zwischen Gemeinde, Ehe und Familie ist mitunter nicht weniger problematisch als das zölibatäre Leitbild. Das Verhalten vieler Kirchenleitungen gegenüber schwulen Pfarrern sei eher Duldung als vorbehaltlose Annahme, in Krisensituationen sei von den Vorgesetzten oft wenig Hilfe zu erwarten.

Schwachstellen weist Thomsens Bestandsaufnahme der evangelischen Situation dort auf, wo er nicht genügend zwischen der Lage in den verschiedenen Landeskirchen differenziert und wo er teilweise zum Beleg für seine Beobachtungen auf Vorkommnisse zurückgreift, die bereits einige Jahre zurückliegen. Hier müsste noch einmal genauer hingeschaut werden, ob in einem Teil der Landeskirchen nicht in den letzten fünf Jahren bereits mehr Bewegung ins Spiel gekommen ist, als Thomsen annimmt.

Trotz der aufgezeigten Schwächen lohnt Thomsens leidenschaftlich und engagiert vorgetragenes Plädoyer das Lesen: Das Buch ist ein nachdenklich stimmender Blick hinter die Kulissen der beiden Großkirchen. Dabei kommen Zeugnisse kirchlicher Realität zu Tage, über die ansonsten leider allzu leicht der Mantel des Schweigens gebreitet wird. Es gehört Mut dazu, mit einem solchen Werk an die Öffentlichkeit zu gehen. Aber nur wenn sich Menschen wie Thomsen finden, die bereit sind, über ihre Erfahrungen zu berichten und diese mitzuteilen, wird sich in den Kirchen etwas verändern lassen. Und warum sich etwas verändern muss, macht Thomsen auch deutlich: um der Plausibilität und Glaubwürdigkeit der Botschaft des Evangeliums willen. Dies mag banal klingen, aber das ist der Impetus des Autors, der immer wieder zwischen den Zeilen hervortritt.

Axel Bernd Kunze

Spiritualität & Sinnlichkeit

Stefan Mielchen/Klaus Stehling (Hg.):
Schwule Spiritualität, Sexualität und Sinnlichkeit, Edition Waldschlösschen, Band 3, MännerschwärmSkript, Hamburg 2001. 102 Seiten, 28 DM/14 EUR.

Dieses Buch enthält die Vorträge, die beim 20. Ostertreffen im Bildungshaus Waldschlösschen gehalten wurden. Die wachsende Offenheit dem »Spirituellen« gegenüber, die optimistische Kirchenführer und Journalisten in unserer Gesellschaft ausmachen zu können glauben, lässt sich angeblich auch bei der schwulen Bevölkerung beweisen. Was ist davon zu halten? Und wie könnte eine schwule Spiritualität ausschauen?

Wichtig scheint der Unterschied zwischen Religion und Spiritualität. Während der erste Begriff auf eine im weiten Sinne kirchliche Bindung deutet, wird der zweite Begriff eher von denen bevorzugt, die mit keiner solchen Bindung leben.

Wie in dem von Mielchen und Stehling herausgegebenen Buch einige Male bemerkt wird, bedingt die Biografie des einzelnen schwulen Mannes den Weg, den er in diesem Bereich wählt. Einige haben ihre kirchliche Heimat bewahren können, wenn auch in einer anderen Glaubensgemeinschaft (vgl. Peter Bürgers Vortrag: »Drei schwule Geburtsansichten eines Christen«, und Holger Kohlhoffs Bericht über die Basisgemeinde MCC Hamburg, bereits ähnlich in der WeSTh 3/99 abgedruckt). Andere hatten bei ihrem Coming-out das Bedürfnis, die bisher selbstverständliche kirchliche Bindung zu lösen, fühlten sich aber nicht mehr von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen (vgl. Michael T. Wright, »Schwulsein ist keine Religion«).

Wieder andere – sicherlich eine wachsende Anzahl unter den jüngeren Schwulen im deutschen Sprachraum – haben persönlich keine kirchliche Sozialisation erlebt. Sie hören aber von der homophoben Haltung vieler Christen, und da hilft es wenig, einen Erzbischof Dyba als Randfigur präsentieren zu wollen. Bei der Suche nach einem transzendenten Sinn oder Bezugspunkt in ihrem Leben werden diese Männer Orientierung und Hilfe anderswo als in den Großkirchen erwarten, etwa bei Tantragruppen (vgl. das Interview mit Max Dammbach, »Tantra in Gemeinschaft mit schwuler Spiritualität, Sexualität und Sinnlichkeit«) oder in einer individuell gestalteten Synthese, wie Hans-Peter Hauschild schreibt: »Fast gleichgültig, [...] ob ich mir aus den verschiedenen Möglichkeiten einen persönlichen Blumenstrauß mystischer, vielleicht eher ästhetischer Vorstellungen gepflückt habe, der nicht konfessionell einzuordnen ist. Denn für ›Religion in der Moderne‹ gilt die gesamtkulturelle Unmöglichkeit dogmatischer Wahrheitsfragen. [...] Warum sollten wir als schwule Postmoderne daher keine Lustkulte leben und pflegen, säkular und vielleicht sogar religiös?« (»Sexuelle Überschreitung als spiritueller Weg«).

Potentielle Ansatz- und Ausgangspunkte einer schwulen Spiritualität sind für Wright »kollektive Erfahrungen, die von besonderer Bedeutung sind. Zu denen gehört vor allem das Leiden. Es ist ein Leiden am Anderssein, ein Leiden an Ausgrenzung, ein Leiden an Einsamkeit. Wir bringen auch eine starke Identität mit, die vor allem von einer betonten Körperlichkeit und Sinnlichkeit sowie von einer hohen Bewertung der Erotik stark geprägt ist.« Dazu gesellt sich der Aufsatz von Nils Christiansen, »AIDS und die Wiederentdeckung spiritueller und religiöser Bedürfnisse bei Schwulen«.

Wenn es in diesem Buch eher beim Ansatzhaften bleibt, ist das – angesichts der spiritualitätsgeschichtlichen Neuheit des ganzen Unternehmens – nicht eigentlich überraschend. Die Tradition der Kirche kennt zwar sehr nahe Freundschaften zwischen Männern (etwa zwischen den beiden Oratorianern Ambrose St. John und dem späteren Kardinal John Henry Newman). Es wäre aber völlig anachronistisch, solche Beziehungen als »schwul« zu bezeichnen, und nicht nur, weil das Geschlechtliche darin fehlte.

In seinem Buch »The Silence of Sodom: Homosexuality in Modern Catholicism« (University of Chicago Press 2000) vermutet Mark D. Jordan, dass eine bejahende Bewertung sexuell gelebter schwuler Liebe innerhalb der katholischen Kirche erst möglich wird, wenn es auch eine schwule Hagiographie gibt. Davon sind wir vielleicht nicht so weit entfernt, als man meinen könnte. Die Aids-Literatur ist ja voll und übervoll von Zeugnissen, die dem Hagiographischen (vor allem den Leidensgeschichten der Märtyrer) eng verwandt sind.

Es mag zu früh sein, die Umrisse einer schwulen Spiritualität zu zeichnen. Das neue Buch der Edition Waldschlösschen ist aber ein Beitrag zu dieser Konstruktion.

Brian McNeil

Ratgeber zur Homo-Ehe

Stefan Mielchen:
Die Homo-Ehe.
Dokumentation und Ratgeber
mit einem Beitrag von
Christian Schuler,
Himmelstürmer, Hamburg 2001,
254 Seiten, 26,80 DM/13,70 EUR.

Wenn ein Verlag pünktlich zum Inkrafttreten des neuen Lebenspartnerschaftsgesetzes ein eigenes Werk auf den Markt bringt, liegt die Befürchtung nahe, von einem vielleicht gut gemeinten, aber schlecht gemachten Schnellschuss auszugehen. Diesen Eindruck vermag das Werk des Hamburger Journalisten Stefan Mielchen beim Lesen schnell zu zerstreuen. Die flott geschriebene, aber keineswegs oberflächliche Darstellung vermittelt einen guten Überblick über Vorgeschichte, Hintergrund und Inhalt des neuen Gesetzes.

Der dokumentarische und mit Bildern angereicherte Teil des Buches gliedert sich in sieben Abschnitte: Zwei einführende Kapitel fassen zunächst in pointierter Form die wichtigsten Grund-

züge der teilweise heftig geführten Debatte um das Gesetzesvorhaben sowie den zentralen Inhalt des neuen Gesetzes zusammenfassen. Ausführlich dokumentiert Mielchen die Vorgeschichte des Lebenspartnerschaftsgesetzes seit Ende der achtziger Jahre und fasst die Debatte im Deutschen Bundestag zusammen. Vier Parlamentsreden der Abgeordneten Volker Beck (Bündnis 90/Die Grünen), Christina Schenk (PDS), Ilse Falk (CDU) und der Bundesjustizministerin Hertha Däubler-Gmelin (SPD) werden im Wortlaut dokumentiert. Hieran anschließend fasst der Autor die schwulen- und lesbenpolitischen Stimmen zusammen, die dem neuen Gesetz kritisch gegenüberstehen. Abschließend werden die Regelungen in Skandinavien, den Niederlanden und in Frankreich unter die Lupe genommen. Dieser vergleichende Abschnitt ist zu kurz ausgefallen und hätte mehr Sorgfalt verdient.

Der Ratgeberteil bezieht sich allgemein auf das Zusammenleben schwullesbischer Paare und fragt danach, welche rechtlichen Möglichkeiten und Gestaltungsspielräume es auch ohne Eingetragene Lebenspartnerschaft gibt. Das Buch selbst bietet drei Musterdokumente für eine Patientenverfügung, eine Vorsorgevollmacht und eine Verfügung zur Totensorge an.

Die Ratgeberseiten können nur einen knappen Überblick über die Rechte vermitteln, die schwule und lesbische Paare auch ohne Trauschein schon haben. Deshalb wäre es wünschenswert gewesen, wenn der Autor an dieser Stelle Literaturtipps oder Anlaufstellen zur vertiefenden Beschäftigung angegeben hätte.

Christian Schuler beschäftigt sich in seinem Gastbeitrag eingehend mit den rechtlichen Regelungen des Lebenspartnerschaftsgesetzes. Der Rechtsanwalt macht seine juristischen Erläuterungen immer wieder durch Beispiele anschaulich und nachvollziehbar. Im Anhang des Buches sind sowohl das Lebenspartnerschaftsgesetz als auch das – im Bundesrat vorerst auf Eis gelegte – sogenannte Lebenspartnerschaftsergänzungsgesetz im Wortlaut dokumentiert. Schuler sieht in dem neuen Gesetz einen ersten Schritt auf dem Weg zur Gleichstellung schwullesbischer Partnerschaften mit der Ehe. Der Aufruf am Ende seines Beitrags ist dann auch eindeutig: Paare, die von den neuen gesetzlichen Möglichkeiten Gebrauch machen wollen, sollen gegen weiterhin bestehende Ungleichbehandlungen Rechtsmittel einlegen, um möglichst bald eine tatsächliche Gleichstellung zwischen Ehe und Lebenspartnerschaft zu erwirken.

Differenzierter urteilt hingegen Mielchen selbst: Er dokumentiert und beleuchtet das neue Gesetz engagiert, ohne dabei einen kritischen Blick vermissen zu lassen. Für ihn ist das Lebenspartnerschaftsgesetz ein »Kompromiss auf der ganzen Linie«: Taktisch sei es geschickt gewesen, die Debatte darum allein auf bürgerrechtspolitische Argumente zu beschränken – zu Lasten der Verfechter einer pluralistisch orientierten Lebensweisenpolitik. Auch viele kritische Stimmen aus feministischer Perspektive – im Bundestag verkörpert durch die PDS-Abgeordnete Christina Schenk – mussten so ungehört bleiben.

In seinem Vorwort kommt Mielchen über die Strategie des grünen Politikers

und LSVD-Funktionärs Beck, der zum maßgeblichen Initiator des Gesetzes wurde, zu folgendem Schluss: »Die enge Verzahnung eines außerparlamentarischen Interessenverbandes mit einer Bundestagsfraktion sucht in der Bundesrepublik ihresgleichen – aber sie hatte Erfolg. Der Bundesverband Homosexualität (BVH) als linker Dachverband schwuler Selbsthilfe- und Emanzipationsgruppen überlebte den Kampf um die Vorherrschaft auf dem schwulen Politikmarkt nicht.«

Der »blinde Fleck« in der gesellschaftspolitischen Debatte um das Lebenspartnerschaftsgesetz wird von Mielchen an mehreren Stellen seines Buches deutlich benannt: Fragen nach einem zeitgemäßen Familienbegriff und einer differenzierten Lebensweisenpolitik, die der Vielfalt heutiger Lebensformen gerecht wird, mussten außen vor bleiben.

Innerhalb der Regierungskoalition manifestierte sich die Vorentscheidung über den weiteren Verlauf der Debatte in der Zuordnung der Gesetzesmaterie in den Zuständigkeitsbereich der Justiz- und nicht der Frauen- und Familienministerin. Die Frage, welchen rechtlichen Status Paare, die nicht heiraten oder sich nicht eintragen lassen wollen, genießen sollen, wird auch über den 1. August 2001 weiter diskutiert werden.

Mielchen vermeidet es auf angenehme Weise, bei der Darstellung der Gesetzesvorgeschichte bestimmte politische Richtungen einseitig zu »verteufeln« oder »heilig zu sprechen«. Selbstverständlich unterschlägt der Autor nicht die teilweise massiv polemischen Attacken des verstorbenen Fuldaer Erzbischofs Johannes Dyba oder des CSU-Politikers Norbert Geis. Zugleich macht er aber deutlich: So wie das Gesetzesvorhaben innerhalb der SPD nicht nur auf Zustimmung gestoßen sei, habe das dahinter stehende Anliegen in der CDU nicht nur Ablehnung erfahren. Kritisch anzumerken ist allerdings, dass die Positionen der F.D.P. im Vergleich zu denen der anderen Bundestagsparteien im vorliegenden Werk auffällig dünn zur Sprache kommen.

Positiv ist zu vermerken, dass der Autor sich bei der Gesamtbewertung des neuen Gesetzes einer bevormundenden Attitüde – sowohl in die eine wie auch die andere Richtung – enthält: »Wie zeitgemäß und attraktiv diese Form der Lebensformenpolitik ist, werden Schwule und Lesben jedoch erst noch entscheiden: Der Sturm aufs Standesamt mag orkanartig wehen – oder ein laues Lüftchen bleiben.« (21)

Wie zu erwarten, haben sich Vertreter der Kirchen in der Debatte um das neue Gesetz nicht zurückgehalten. Diese Diskussion wird von Mielchen leider ohne größere Tiefenschärfe wiedergegeben. Allerdings hat das Niveau einiger kirchlicher Beiträge hierzu auch nicht gerade motiviert. Die »›importierten Lustknaben‹ im Sommerloch« – so Mielchen – hatten dann auch parteiübergreifend Kritik hervorgerufen, wie das Buch noch einmal in Erinnerung ruft. Die Auseinandersetzung mit der Position der katholischen Kirche im Verlauf der Gesetzesvorbereitung überlässt Mielchen lieber einem Zitat der Bundestagsabgeordneten Margot von Renesse: »Mag sein, dass der Katechismus der katholischen Kirche homosexuelle Beziehungen aus ontologischen Gründen oder aus theologischen Grün-

den als prinzipiell ablehnungswürdig und – wie sagte der Kardinal? – ›unsittlich‹ ablehnt. Die Verfassung tut das nicht. Sie ist barmherziger als der Christ, der sich auf den Rabbi von Nazareth beruft und Menschen, die niemandem etwas zu Leide tun, und deren Eltern und Freunde erbarmungslos verurteilt.« (51) Die Aufarbeitung der kirchlich-gesellschaftlichen Debatte ist ein Thema, das noch einmal einer eigenständigen Bearbeitung wert wäre.

Fazit: Mielchens Werk ist kein Schnellschuss aus aktuellem Anlass. Sein Werk zeichnet mit knappen Strichen den Vorlauf und den jetzigen Stand in der rechtspolitischen Auseinandersetzung um die sogenannte »Homo-Ehe« nach, macht aber auch gleichzeitig deutlich, wo weiterhin Diskussionsbedarf besteht. Mielchen legt mit seinem Buch eine leicht lesbare und fundierte Einführung vor, die dazu einlädt, die weitere Lebensweisen- und Gleichstellungsdiskussion kritisch zu verfolgen. Der 1. August ist eine Zwischenetappe, aber trotz aller Freude über das bisher Erreichte ganz sicher noch kein Endpunkt.

Axel Bernd Kunze

Ratzinger tacet in ecclesia

Hermann Häring:
Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger, Düsseldorf: Patmos 2001, 215 S., 29,80 DM/ 16,- Euro.

Die katholische Theologie ist erstarrt. In den 90er Jahren hat sie kein einziges bedeutendes Buch hervorgebracht. Die Kreativität wurde abgewürgt, zu wichtigen Themen herrscht Funkstille; Opportunismus, Langeweile und Peinlichkeiten bestimmen gegenwärtig das Bild. Doch nun scheint der Zeitpunkt gekommen zu sein, wo sich heiliger Zorn regt und die Theologie aufhört, sich »als ein großes Harmonieunternehmen« (39) zu verstehen. Der Streit ist überfällig. Der Auslöser für die neue Qualität der theologischen Debatte ist »Dominus Jesus«. Schlagartig scheint durch dieses Dokument der Glaubenskongregation den aufrechten TheologInnen klar geworden zu sein, dass die vatikanische Theologie nicht länger als Theologie ignoriert oder bloß resigniert zur Kenntnis genommen werden kann. Um der Zukunft der Theologie und der katholischen Kirche willen muss sie vielmehr theologisch analysiert und kritisiert werden. In diesem Sinn versteht sich das neue Buch des Nijmegener Theologen Hermann Häring, »Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger«, »als der Beginn eines umfassenden Nachdenkens, das endlich die falschen Rücksichten auf kirchenamtliches Wohlverhalten und auf Re-

spekt vor kurialen Ämtern ablegt. Allein der Freimut hilft weiter, der immer noch zu den selteneren Tugenden systematischer Theologie gehört. Alles andere führt zu Verdrängungen, die sich auf Dauer nur als lähmend und destruktiv auswirken können.« (8) Sein Freimut wirkt in der Tat befreiend und dürfte dazu beitragen, dass Ratzinger die Kritik an ihm und diesem Dokument bestimmt nicht länger langweilt.

Da das Dokument der Glaubenskongregation in erster Linie die Handschrift von Joseph Ratzinger trägt, hat Häring die Analyse von »Dominus Jesus« in eine spannende Darstellung der theologischen Argumentations- und Suggestionsmuster des Kardinals eingebettet. Angesichts der in Theologenkreisen zirkulierenden Mythen über eine vermeintliche Wende des ehemals progressiven Theologen, ist die theologiegeschichtliche Einordnung seiner Theologie sehr erhellend. Ihr bestimmendes Charakteristikum ist die normative Stellung der Alten Kirche, der bei Ratzinger, der die historisch-kritische Exegese und die Christologie von unten ablehnt, faktisch ein höheres Gewicht zukommt als der Heiligen Schrift. Er begründet seinen »hellenistisch fixierten Ansatz« (34) damit, dass sich der jüdisch-monotheistische Glaube erst durch die Begegnung mit der griechischen Philosophie auf die Wahrheitsfrage eingelassen habe, wofür repräsentativ die Logos-Christologie des christlichen Philosophen Justin steht. Zusammen mit der Faszination für die neuplatonische Überordnung des Unsichtbaren über das Sichtbare bildet sie das Zentrum von Ratzingers Denken und erlaubt ihm, seinen metaphysischen Überzeugungen den Anstrich von Rationalismus und Aufklärung zu geben. Diese Ausrichtung besaß während des II. Vatikanums gegenüber der eingefahrenen Neuscholastik durchaus einiges an Innovationsgehalt. Infolge der ihm chaotisch erscheinenden Erfahrungen während der späten sechziger Jahre an der Tübinger Fakultät, brachte Ratzinger diese Konzeption jedoch gegen die Öffnung der Theologie für die empirische Wirklichkeit in Stellung. Nicht *er* hat sich geändert, sondern die theologische Landschaft um ihn herum. Irritationsfrei avancierte er deshalb im Amt des obersten Glaubenshüters »zum theologisch-doktrinalen Robespierre der nachkonziliaren Kirche« (35).

Im zweiten Teil geht der Schüler von Hans Küng, dessen Kritik der Unfehlbarkeit des Papstes und Einsatz für die Ökumene und den interreligiösen Dialog Härings Perspektive beim Streit mit Ratzinger prägen, so vor, dass er die einzelnen Teile von »Dominus Jesus« in den Kontext der theologischen Forschung einordnet, die Aussagen des Dokuments vorstellt und sie mit den unerledigten Sachproblemen konfrontiert. Immer wieder kann Häring aufzeigen, dass sich das Dokument nicht die Mühe macht, den wissenschaftlichen Diskurs zur Kenntnis zu nehmen. Dies betrifft in erster Linie den willkürlichen Umgang mit Zitaten aus der Bibel und die unter dem Niveau einer schlechten Seminararbeit liegende Exegese, aber auch die verzerrende Wiedergabe der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils und schließlich die Ignoranz gegenüber den Ergebnissen des ökumenischen Dialogs. »Paradigmatisch ist (...) der unkorrekte Um-

gang mit der Aussage, die Kirche Christi ›subsistiere‹ in der katholischen Kirche und mit der Behauptung, den reformatorischen Kirchentümern komme der Titel einer ›Kirche‹ nicht zu« (167). Häring räumt zwar ein, dass die Bedeutung der Formel »subsistit in« unklar sei, zeigt aber auf, dass sie vom Konzil gerade deshalb gewählt wurde, um die Kirche Christi nicht vollständig und exklusiv mit der katholischen Kirche gleichzusetzen.

Letztlich geht es in »Dominus Jesus« darum, den religiösen Herrschaftsanspruch der Wahrheit des katholischen Lehramtes innerhalb und außerhalb der Kirche zu zementieren. Das Dokument enthält eine gefährliche Ideologie, weil sich der geringe theologische Kenntnisstand mit Unterstellungen und subtil angedeuteten Feindbildern paart; schon jetzt wurde es in Disziplinarverfahren herangezogen. Härings Fazit der Untersuchung von Dominus Jesus lautet deshalb: »Der Kardinalpräfekt wäre gut beraten, zöge er das vorliegende Dokument als ungenügend und unreif zurück« (169).

Aber Häring geht noch weiter, denn das Verhältnis von Theologie und Lehramt steht für ihn grundsätzlich zur Klärung an. »Stil, Inhalt und Anspruch römischer Dokumente hat inzwischen ein für die Selbstachtung der Theologie unerträgliches Maß erreicht; im Verhältnis zur Theologie hat sich Rom in eine Sackgasse manövriert.« (169f) Seinen Vorschlag muss man sich angesichts des zum Beispiel Leonardo Boff auferlegten Bußschweigens auf der Zunge zergehen lassen: »Der römischen Glaubensbehörde ist eine Zeit der Selbstbesinnung und der Bekehrung aufzuerlegen, in der sie sich über ihre eigene Rolle klar wird. Diese Rolle muss geprägt sein von geschwisterlicher Gesinnung, von gegenseitigem Respekt vor verschiedenen Kulturen und geistlichen Erfahrungen, vom Geist des Freimuts und intellektueller Redlichkeit sowie vom Willen, die anstehenden Fragen ohne Verurteilungen und Sanktionen zu regeln« (170).

Diese Forderung ist nur allzu berechtigt. In einer Fußnote weist Häring darauf hin, dass die Glaubenskongregation in diesem Jahr den spanischen Moraltheologen M. Vidal gemaßregelt hat. Neben anderen Punkten hat sie dabei erneut auf der Verwerflichkeit der Homosexualität bestanden, um in den Gläubigen »unerschütterliche Freude [zu] wecken« (Notifikation und Anmerkungen vom 22.2 bzw. 15.5.2001, zit. S. 98 FN 47). Ist das nicht gruselig?

Im dritten Teil untersucht Häring schließlich die jüngeren, Aufsehen erregenden Publikationen von Ratzinger in der FAZ, in deren Feuilletonredaktion der Kardinal einen treuen Kreis theologisch reaktionärer Verehrer hat. Dem Feuilletonstil durchaus entsprechend, verwendet Ratzinger zahlreiche Begriffe, wie z. B. Aufklärung, Verabsolutierung des Empirischen, mit einer hohen Unbestimmtheit des Gemeinten. Dieser manipulative Sprachgebrauch ermöglicht es ihm, Bedrohung und Feindschaften zu suggerieren, ohne Ross und Reiter zu benennen. Dass die Akzeptanz der Homosexualität den Untergang des Abendlandes herbeiführt (vgl. FAZ 28.11.2000), gehört dabei noch zu den offenkundigsten Absurditäten im Arsenal dieses mächtigsten Homophobikers der katholischen Kirche. Durch

die Analyse seiner rhetorischen Techniken gelingt es Häring auch hier, Ratzingers intellektuelle Aura zu entzaubern, der in letzter Zeit vor allem Journalisten erlegen sind.

Michael Brinkschröder

Hermeneutisches Geplänkel

Erhard S. Gerstenberger; Ulrich Schoenborn (Hg.):
Hermeneutik – sozialgeschichtlich. Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten, Exegese in unserer Zeit, Band 1, Lit-Verlag, Münster 1999, 264 Seiten, 39,80 DM.

In diesem Aufsatzband sind vor allem theoretische Texte versammelt, ein großer Teil von ihnen ist bereits veröffentlicht. Die Herausgeber haben sich die Aufgabe gestellt, eine Übersicht über neuere hermeneutische Zugänge zur Bibel zu geben. Wohl um nicht allzu tröge theoretisch zu wirken sind dem Einzelexegesen vorangestellt.

Dass die Herausgeber die sozialgeschichtliche Komponente als Überkategorie sehen verwundert dabei etwas und zeugt von der Schwierigkeit kontextuelle Theologie, feministische Theologie und Befreiungstheologie, die interkulturelle Hermeneutik nicht zu vergessen, unter einen hermeneutischen Hut zu bekommen. Insofern ist die Sammlung eine bunte: die Themen sind wie die Ansätze breit und gefächert, der Wille zur Gesamtschau bleibt aber deutlich erkennbar. Vielleicht ist dies auch der Grund, warum das Buch zwar nützlich zu lesen ist, jedoch nicht allzu spannend. Von den 17 Aufsätzen nehmen nur wenige die Kritik an der Weltökonomie, wie sie in der Einführung geäußert ist, auf. Es geht vielmehr um die Frage, was erreicht wurde, was sich wie auswirkte. Folglich gerät auch die Frage der Hermeneutik immer wieder in den Hintergrund, verdrängt vom altbekannten Geplänkel theologischer Selbstbestimmungen.

Es geht um Bestandsaufnahmen (Wo steht die Befreiungstheologie heute?), um die brasilianischen Religionen (Oh du Alter Schwarzer, nie enttäuschst du mich), einmal mehr um die Eroberung Lateinamerikas (Die Zerstörung der Symbole der Unterdrückten; Nicht nur eine Sache der Vergangenheit). Dass die Gliederung abstrakt Texte, Orte, Wege und Gründe unterscheidet und nicht die verschiedenen theologischen Ansätze zusammenstellt, ist keine Hilfe, da die meisten der AutorInnen ihr Themengebiet sehr weit gefasst haben. Das verwundert nicht, sind die Aufsätze doch originär nicht für den Band konzipiert. Das lässt sich auch an der Sprache festmachen, sind einige der Beiträge streng wissenschaftlich, so wirken andere eher predigthaft, zum Teil mit Du-Anrede.

Es sind vor allem Beiträge feministischer Theologinnen, die sich intensiver mit Methodik und Hermeneutik auseinandersetzen. Praktisch machen dies Brigitte Kahl (Lukas gegen Lukas lesen) und Irmtraud Fischer (Rut – eine feministische Auslegung der Tora?). Luise Schottroff und Silvia Schroer kritisieren den Eurozentrismus der hiesigen Exegese. Ilse Müllner kritisiert die Expertenabhängigkeit, die von der historisch-kritischen Methode verursacht wurde – sie habe gerade nicht den Umgang mit den biblischen Texten gelehrt. Luise Schottroff wehrt sich in ihrem Beitrag zu 1 Kor gegen die vorhandene traditionelle Sonderstellung des Paulus. Die Unterdrückung der Frau sieht Schottroff als Selbstwiderspruch bei Paulus, der zwar Sexualität negativ bewerte, den Körper dagegen positiv.

Insgesamt also viele Gegenpositionen, viele Reflexionen, viel Grundsätzliches und viel Interessantes, wenn auch die Texte recht zusammengewürfelt sind und eher dokumentarisch wirken. So eignet sich der Band zumeist eher zum thematischen Einstieg als zum Weiterdenken.

Frank Maurer

Neue Liturgiegeschichte

Arnold Angenendt:
Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? Quaestiones disputatae, Band 189, Freiburg 2001, 251 Seiten, 34 DM.

Wie veränderte sich die Liturgie im Laufe der Zeit? Wie bewertet die Liturgiewissenschaft ihre Entwicklung? Arnold Angenendt kommt in seiner Monographie zu dem radikalen Schluss, dass die Liturgiegeschichte neu geschrieben werden muss, was er im zweiten Teil seiner Studie angeht. Der emeritierte Professor für Mittelalterliche Kirchengeschichte an der Universität Münster zeichnet die wechselhafte Geschichte zwischen Sakrament und Subjekt nach und nimmt Abschied von einer organischen Liturgie-Entwicklung.

In seinem forschungsgeschichtlichen ersten Teil kritisiert Angenendt Forschungsansätze, die allzu ideologisch oder selektiv vorgehen. Der katholische Mediävist kritisiert sowohl das von Johan Huizinga († 1945) forcierte Interpretament vom ›objektiven‹ Frühmittelalter und dem ›verfallenen‹ Spätmittelalter als auch die Deutung der ›zersetzten Neuzeit‹ bei Joseph Lortz († 1975). Einer kritischen Analyse unterzieht der Autor gleichfalls die Gegenüberstellung von ›romanischer‹ Ordnung und ›gotischer‹ Auflösung, in welcher erstere als prosperierende Liturgiephase bis ins 12./13. Jahrhundert zur Verchristlichung der Massen erheblich beitrug, während die letztere im Ge

wand subjektiver Mystik eine Entartung der Frömmigkeit zu einem formlosen und anthropozentrischen Denkstil darstelle.

Angenendt beleuchtet ebenso kritisch die verschiedenen Reformbewegungen in der Liturgiegeschichte. Die Liturgische Bewegung, ausgelöst durch das ›Mechelner Ereignis‹ von 1909, setzte bei der Verlebendigung und beim Verstehen der Gemeindeliturgie an. Als erfolgreichster Inspirator wirkte Romano Guardini, dessen Buch ›Vom Geist der Liturgie‹ zum Manifest der Liturgischen Bewegung wurde. Drei grundsätzliche Bestrebungen bildeten ihren Hintergrund: die Sehnsucht nach dem Objektiven, nach Gemeinschaft und nach Transzendenz. Die Liturgiebewegten wollten das lebendige Zeugnis und die organische Gemeinschaft der um den Altar Stehenden. Problematisch ist für Angenendt der ›deutsche Akzent‹, die politische Nähe und die Affinität zum Germanischen, zum Nationalismus und zum Deutschtum.

Die Vertreter der ›Anthropologische Wende‹ wie Karl Rahner und Johann B. Metz konnten ihr theologisches Denken nicht mehr auf eine allgemeine Ontologie aufbauen. Vielmehr mussten sie nach 1945 den tradierten Glauben von der Selbsterfahrung und dem Selbstverständnis des Menschen her neu durchdenken.

Im zweiten Teil skizziert Angenendt ›Ritus und Liturgie in historischer Perspektive‹. Nicht das ›Archaische‹ erhält von vornherein gegenüber dem ›Subjektiven‹ den Vorzug, weil in Ersterem ein nicht mehr verstandenes Ritual zu beobachten ist, das in der Hochreligion zunehmend allegorisiert und mit einer symbolischen Funktion legitimiert wird. Kultkritisch wendet sich der Verfasser ebenso gegen eine Spiritualisierung des Ritus zum nur Geistigen. Eine Synthese versucht der christliche Grundansatz mit der Terminologie ›objektives Sakrament‹ und ›subjektive Annahme‹. Nicht dass Liturgie und Ritus kein Heil zu bieten vermöchten, aber dieses Heil kann nur dem zuteil werden, der sich geistig darauf vorbereitet, es gläubig annimmt und ethisch verwirklicht. Damit deutet sich eine Balance an, die Liturgie durchaus als göttliches Heilshandeln zu verstehen bei gleichzeitiger Inanspruchnahme der menschlichen Subjektivität. Eine Situierung zwischen Charisma und Tradition, also keine Kodifizierung, verdeutlichen die verschiedenen Versionen des Vaterunsers wie auch die Gottesdienste der paulinischen Gemeinden und die ›Apostolische Tradition‹ des Hippolyt von Rom († 235/36).

In der Spätantike vollzieht sich der Übergang von der Intuition zur Institution der Riten; die anfangs bild- und kunstlose Liturgie entfaltet sich zu einem wirkmächtigen Kunst- und Kulturfaktor. So kommt es im Frühmittelalter zur Steigerung der Liturgie bis zur Selbstwirksamkeit als objektive Ritualität, unabhängig von der Einstellung der Beteiligten. Zwangstaufen werden so möglich.

Der hochmittelalterliche Christ fand indes ein fixiertes Liturgiegehäuse vor, das er aber mit unterschiedlichen Liturgie-Allegoresen und heilsgeschichtlich redundanten Themen aufzufüllen vermochte: Messfeier und Passion Jesu als Synchronerlebnis, Tagzeitengebet und Heilszeit-Etappen der Schrift als gleichzeitige Akte. Christliche Liturgie war –

bei aller äußerlich ablaufenden Ritualität – primär ›innerlich‹. Die vermeintliche Objektivität der vorgotischen Liturgie war oft allzu weit von der neutestamentlich gebotenen und patristisch realisierten ›Subjektivität‹ entfernt, und auch die Scholastik mit ihrem Zusammenstreichen der Sakramente und ihrem Verkennen des Bedeutungsgehalts der Zeichen und Symbole vermochte es nicht, diese Devianz zu beheben. Mediävisten bewerten dagegen die spätmittelalterliche Frömmigkeit und die zu konstatierenden Erneuerungskräfte positiv. Ein neues Bedürfnis nach Verinnerlichung und Spiritualisierung kann neben anderen am Mystiker Johannes Tauler († 1361) nachgewiesen werden.

Das Zentrum von Frömmigkeitskonzeptionen stellte nunmehr religiöses Wissen, verstehender Nachvollzug und innere Anteilnahme im Vergleich zu vorhergehenden Zeiten dar, wie die rasche Zunahme der volkssprachlichen Gebetsliteratur dokumentiert. Die vielgescholtene Allegorese hatte immerhin eine anschauliche und andächtige Vergegenwärtigung bieten können, die Heilsgeschichte sollte bei aller Liturgie mitbedacht werden. Und auch die Einung mit dem »Christus passus« nach Bernhard von Clairvaux († 1153), das Sich-Einfühlen in die einzelnen Akte und Worte der Passion in der Messandacht war eine bis dahin so nicht gekannte Internalisierung. Selbst spätmittelalterliche Ikonographie als ›geschaute‹ Liturgie kommunizierte keineswegs außerliturgisch. Letztlich hat es für Angenendt den Anschein, dass dieses ›Über-den-Text-hinaus‹ einer Messbuchliturgie aus dem christlichen Ansatz herrührt, dass Liturgie nie nur Formel sein kann und einen Gesamtrahmen von Frömmigkeit einschließt beziehungsweise evoziert. Es gebietet sich daher, die immer noch nachwirkenden ideologischen Vorbehalte gegen das Spätmittelalter aufzugeben.

Die Tridentinische Reform zementierte die liturgischen Formen, die größte reale Liturgiereform war das Zweite Vatikanische Konzil. Was bei der Liturgiereform unterschätzt wurde, war zunächst einmal das religionspsychologische Phänomen des ›beständigen Ritus‹, dass nämlich ein Ritual, selbst wenn es im einzelnen nicht verständlich ist, Dauer garantiert, darum Ewigkeitswürde besitzt und infolgedessen so verehrungswürdig wie intangibel ist.

Arnold Angenendts Monographie ist ein Meilenstein im Argumentenstreit um die bessere Liturgie. Für schwule Christen und lesbische Christinnen ist das Ritual ein Brennpunkt für die spezifische Lebenssituation, oftmals das einzige Ausdrucksmittel. Der historische Gang durch die Liturgiegeschichte bedingt die Ausbildung eines Sinns für die Relativität und dafür, die Gegenwart als in dynamischer Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft und nicht als statisch Gegebenes zu verstehen. Das schließt eine Offenheit für Kommendes mit ein. Liturgie vermittelt Ewiges und bleibt doch auch der wechselnden Geschichte und ihrem Kairos verpflichtet.

Martin Hüttinger

Orate pro nobis!

Thomas Pigor:
Wie man am schnellsten in den Himmel kommt.
12 Heiligengeschichten für vor dem Einschlafen erzählt von Pigor, Eichborn, Frankfurt/Main 2001, 154 Seiten, 24,80 DM.

»I-A-Heilige! Topkatholische Qualität! Mit ohne Heiligenbildchen!« und *»Mit erstklassigen Martyrien!«* verspricht der Einband von Pigors moderner Heiligenlegende, die der Frankfurter Eichborn-Verlag in diesem Jahr aufgelegt hat. Wer sonst? Immerhin hat sich der Verlag mit der Fliege inzwischen einen Namen durch seinen Humor gemacht, der für Katholiken mit schwachen Nerven nicht unbedingt in jedem Fall geeignet ist. Und so werden Katholiken bereits beim Aufschlagen des Buches gewarnt:

»Die folgenden Geschichten können unter Umständen ihre religiösen Gefühle verletzen. Als echter Katholik lesen Sie jetzt natürlich gerade wegen dieser Warnung weiter. Auf der Suche nach scharfen Stellen empfehlen wir Ihnen aber auch die bekannten und unbekannten Heiligengeschichten der letzten 2000 Jahre.«

Dabei beweist der Kabarettist Thomas Pigor – nach Aussage des Buches »gebürtiger Mainfranke und geborener Meßdiener« – mit seiner Sammlung einmal mehr, dass eine katholische Sozialisation die beste Gewähr bietet, auch über sich selbst lachen zu können. Selig sind die, die gelernt haben, auch hinter den frommen Schein zu blicken, ohne dabei unfromm zu werden! Wer einmal Messdiener war, so lehrt das Buch, ist geprägt für sein weiteres Leben. Die katholische Kinderstube wirst Du nicht abschütteln können.

Und so darf ruhig weitergelesen werden, ohne dass der fromme Katholik Gefahr läuft, sich die ganze Nacht unruhig im Bett zu wälzen. Allerdings sind die vorgelegten Heiligengeschichten »für vor dem Einschlafen« von sehr unterschiedlicher Qualität. Einige sprühen vor Witz, andere wirken eher einschläfernd, wiederum andere wirken konstruiert und an den Haaren herbei gezogen.

So zum Beispiel die Geschichte des heiligen Jim, der nach seiner Blindenheilung gelobt hat, sein bestes Stück niemals auch nur anzuschauen. Solche Keuschheit muss natürlich mit Heiligkeit belohnt werden! Da schadet es auch nichts, dass der Heilige ein paar Jahre in der Hamburger Schwulenszene verbracht hat. Die Geschichte lebt mehr von schlecht aneinander gereihten Klischees als wirklich gut gemachter Satire.

Der persönliche Favorit des Rezensenten ist dagegen die Geschichte der heiligen Grünen von Wendelstein. Gleich der ganze Ortsverein bricht im Januar bei seiner Punschfete auf dem zugefrorenen See ein und ertrinkt – samt Bücher- und Ausschanktisch, eine »gelungene Mischung von Spaß und Inhalt«. Herrlich bissig nimmt der Kabarettist das alltägliche »Kleinklein« der Kommunalpolitik zwischen liebevollem Engagement und aufgeblasener Wichtigtuerei aufs Korn.

Voraussetzung für Kommunalpolitiker, die heilig gesprochen werden wollen, ist natürlich ein gehöriges Maß an politischer Korrektheit. Daran bestand bei den Wendelsteiner Grünen kein Zweifel: »Cornelius war neunzehn, Lutz homosexuell, Britta war alleinerziehend und Bernd arbeitslos. Kai arbeitete nebenher als Webdesigner. Nur Gabi gehörte irgendwie keiner attraktiven Minderheit an, was sich die anderen jedoch im allgemeinen nicht anmerken ließen, auch wenn man manchmal hinter vorgehaltener Hand bedauerte, daß keine Behinderten im Ortsverband vertreten seien. [...] Doch Gabi kam von alleine nicht auf die Idee, diesem Mißstand irgendwie abzuhelfen.« (63f.) Politischen Vereinigungen, die auf den Geschmack gekommen sind, es den heiligen Grünen von Wendelstein nachzutun und eine kollektive Kanonisation anzustreben, sei gesagt, dass die Chancen gar nicht so schlecht stehen: Denn was »die Heiligsprechungskommission am meisten beeindruckte, waren die lückenlosen, ordnungsgemäßen Protokolle, die die Grünen von Wendelstein über ihre Arbeit angefertigt hatten. Es waren 11,80 Meter Aktenordner, die vorgelegt wurden« (64f.) Wie Pigor betont, kommen Monarchien und Diktaturen mit weit weniger Papier aus als der Landesverband einer kleinen demokratischen Partei. In diesem Sinne: Ihr heiligen Grünen von Wendelstein, bittet für uns!

Die Sammlung zeugt von Pigors Kenntnis der katholischen Seele und des Innenlebens des Katholizismus. Allerdings sind die Prädikate »I-A« und »topkatholisch« zu hoch gegriffen. Herausgekommen sind satirische Heiligenlegenden der Mittelklasse.

Axel Bernd Kunze

Außerdem ...

- Robert E. Goss; Mona West: Take Back The Word. A Queer Reading of the Bible, Pilgrim Press, Cleveland 2000.
- Stephen D. Moore: God's Beauty Parlor And Other Queer Spaces in and Around the Bible, Stanford University Press, Stanford 2001.
- Donald L. Boisvert: Out On Holy Ground. Meditations On Gay Men's Spirituality, Pilgrim Press, Cleveland 2000.
- Per J. Liuzzi: With Listening Hearts. Understanding the Voices of Lesbian and Gay Catholics, Paulist Press, New York 2001.
- L. William Countryman; M. R. Ritley: Gifted By Otherness. Gay and lesbian Christians in the church, Morehouse, Harrisburg 2001.
- Kurt Lüthi: Christliche Sexualethik. Traditionen, Optionen, Alternativen, Böhlau, Wien 2001.
- Janssen; Schottroff; Wehn (Hg.): Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, Kaiser, Gütersloh 2001.
- Linck, Dirck: Sodom ist kein Vaterland. Literarische Streifzüge durch das schwule Europa, Querverlag, Berlin 2001.
- Bernd-Ulrich Hergemöllers Lexikon Mann für Mann ist inzwischen als Taschenbuch bei Suhrkamp erschienen.

Aktion Jericho

Es ist keine Sünde, schwul oder lesbisch zu leben

Plattformtext

Auf Initiative der Werkstatt-Redaktion hat die AG Schwule Theologie bei ihrer diesjährigen Vereinsversammlung in Mesum beschlossen, eine Projektgruppe einzurichten, die die »Aktion Jericho« initiieren soll. Die Projektgruppe hat die Aufgabe, Kontakte zu verwandten Gruppen und Organisationen aufzunehmen und für Mitte 2002 ein erstes Bündnistreffen vorzubereiten. Worum es bei der »Aktion Jericho« geht, ist dem folgenden Plattformtext zu entnehmen, der an dieser Stelle schon einmal zur schnellen Information veröffentlicht wird. Interessierte können sich melden bei: Michael Brinkschröder, Tel. 089/65102063, email: michael.brinkschroeder@mail.uni-wuerzburg.de

I

Am Beginn des 3. Jahrtausends ist die gesellschaftliche Situation von Schwulen und Lesben in Europa so günstig wie wohl noch nie zuvor in der Geschichte des Abendlandes. In vielen Ländern sind diskriminierende Paragraphen des Strafrechts abgeschafft, homosexuelle Paare genießen in etlichen Ländern die Anfänge eines rechtlichen Schutzes ihrer Partnerschaften, hier und da sind Antidiskriminierungsgesetze in Vorbereitung. Dementsprechend hat sich das gesellschaftlich-kulturelle Klima – vor allem in den Großstädten, weniger auf dem Land – gewandelt. Homosexuelle sind sichtbar geworden, viele von ihnen leben offen und werden von ihren Mitmenschen geachtet. Homosexualität ist nicht mehr unbedingt ein Hinderungsgrund, wenn man eine Rolle in der Öffentlichkeit spielen oder ein politisches Amt bekleiden möchte.

Alle diese Veränderungen – wenn auch noch Wünsche offen bleiben – sind nicht vom Himmel gefallen, sondern in lange Jahre währenden Kämpfen von Schwulen- und Lesben-Initiativen, von den Aids-Hilfen und von mutigen Einzelnen, die aus der Deckung gingen, erkämpft und schließlich durchgesetzt worden.

Eindeutige Diskriminierungen gehen in dieser Situation allerdings immer noch von der katholischen Kirche und einzelnen protestantischen Landeskirchen aus. Dies betrifft besonders Lesben und Schwule, die kirchliche Arbeitgeber haben. Hier kann sich das Bekanntwerden einer homosexuellen Orientierung auch heute noch existenzgefährdend auswirken.

II

Die kirchlichen Reaktionen auf das Inkrafttreten des Rechtsinstituts für homosexuelle Partnerschaften in Deutschland am 1. August haben es an den Tag gebracht: Hatten im Vorfeld kirchliche Würdenträger noch aufgeregt davor gewarnt, dass die Eingetragene Partnerschaft »zerstörerisch für die Gesellschaft« sei und energischen Widerstand angekündigt, ist jetzt nur stilles Zähneknirschen und verhaltenes Murren zu vernehmen. Von aktivem Widerstand ist jedenfalls keine Rede mehr, denn offenbar hat sich die Erkenntnis breit gemacht, dass eine scharfe antihomosexuelle Kampagne den Kirchen mehr schaden als nützen würde. Zu entschieden steht die Mehrheit der Menschen in Europa hinter den verschiedenen Initiativen, der Diskriminierung ein Ende zu bereiten. Selbst die lautesten antihomosexuellen Hetzer aus den Kirchen sind in Argumentationsnot geraten und suchen Zuflucht bei der wissentlich unsachgemäßen Vermischung von Homosexualität mit Sexualverbrechen: Deutlicher könnten sie kaum offenbaren, dass sie keine überzeugenden theologischen Argumente mehr gegen schwules und lesbisches Leben besitzen. Es hat sich herumgesprochen, dass die einschlägigen Bibelstellen nicht seriös zur Verurteilung homosexueller Partnerschaften der Gegenwart dienen können; und seit ein Papst öffentlich um Vergebung bat für das Unrecht, das im Namen der Kirche an vielen Menschen verübt wurde, ist auch die Berufung auf alte kirchliche Traditionen brüchig geworden. Immer deutlicher zeigt sich, dass hinter der antihomosexuellen Haltung kirchlicher Offizieller nicht der christliche Glaube, sondern Sexualangst, Verklemmtheit und Lieblosigkeit stecken. Vor den Kränkungen und Demütigungen, die Schwulen und Lesben dadurch zugefügt wird, dass sie von der kirchlichen Morallehre zu Sündern abgestempelt werden, wenn sie nicht auf ihre gelebte Sexualität verzichten, können wir nicht länger die Augen verschließen. Immer klarer wird von den Menschen erkannt, dass diese Lehre der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft ernsthaften Schaden zufügt.

III

Die Situation, in der wir uns gegenwärtig befinden, lässt sich im Lichte der biblischen Erzählung über die Eroberung Jerichos deuten (Jos 2,6): Nach einer langen, entbehrungsreichen Wüstenzeit kommen die Israeliten ins gelobte Land. Dort werden sie aber alles andere als herzlich willkommen geheißen. In Jericho erhalten die Kundschafter der Israeliten Hilfe von der Hure Rahab. Diese »Sünderin« versteckt die Kundschafter vor ihren Verfolgern und verrät ihnen, dass die Bewohner Jerichos aus Angst vor den Israeliten fast vergehen. Als das Volk der Israeliten vor Jericho steht, gibt Gott ihnen den Auftrag, sieben Tage lang mit der Bundeslade um die Mauern Jerichos zu ziehen und die Schofar-Hörner zu blasen. Dabei soll kein Kriegsgeschrei ertönen. Sieben Tage lang ziehen die Israeliten um die Stadt, am siebten Tag sogar sieben Mal. Schließlich stürzen die Mauern von Jericho ein. Kampflos!

IV

Die Zeit ist gekommen, die Mauern kirchlicher Feindschaft gegen Schwule und Lesben zu Fall zu bringen. Die Zeit ist gekommen, in der katholischen Kirche und den letzten evangelischen Landeskirchen einen einfachen, aber folgenreichen Satz erklingen zu lassen: **Es ist keine Sünde, schwul oder lesbisch zu leben.**

Die *»Aktion Jericho«* ruft kirchliche Gruppen, denen der Geist des Evangeliums nicht fremd ist, und die Initiativen von Leben und Schwulen auf, sich zu vereinen, um gemeinsam die Angst vor der Repression zu überwinden. Ob innerhalb oder außerhalb der Mauern, ob als Priester oder als Kundschafter in der schwulen oder lesbischen Szene – jeder kann an seinem und jede an ihrem Platz dabei mitwirken, eine neue christliche Selbstverständlichkeit entstehen zu lassen: **Es ist keine Sünde, schwul oder lesbisch zu leben.**

Wenn wir die Geduld haben, die Kirche nicht frontal anzugreifen und durch Kriegsgeschrei zu verunsichern, sondern uns ganz auf die tiefere und heilige Kraft der Wahrheit verlassen, die in unserer Gewissheit steckt, werden die kirchlichen Mauern fallen. **Es ist keine Sünde, schwul oder lesbisch zu leben.**

Geben wir Zeugnis von dem Glauben, der hinter dieser Gewissheit steht! Informieren wir Gemeindemitglieder, diskutieren wir mit den Vorstehern von Pfarreien, Dekanaten, Landeskirchen und Diözesen! Bringen wir Medien, Theologen, Prominente und Kirchenleute zu Solidaritätserklärungen!

Feiern wir mit allen Christinnen und Christen guten Willens den Geist des Evangeliums, der frei macht und die Liebe weckt! Feiern wir zusammen Gottesdienste, feiern wir das Leben, zeigen wir, wie Christsein ohne Angst und Verklemmtheit aussieht!

Vorschau

Die nächsten Themenhefte der Werkstatt Schwule Theologie

- Werkstatt 1/März 2002: Schwule Kirchenväter – kirchengeschichtliche schwule Vorbilder – patristische Bücher und Briefe über schwullesbische Lebensformen – liturgische Freundschaftssegnungen in der (frühen) Kirche – christlich-schwule Lebensformen – Coenobitentum, Gyrovagen und Eremiten – Consuetudines und Ordensregeln – zeitgenössische schwule Patres ecclesiae.
- Werkstatt 2/Juni 2002: Schwule Literatur – die Außenseiter und die Literatur – ästhetische Qualität – die Besonderheit schwulen literarischen Sprechens – schwule Literatur und Theologie – schwule Literaten mit kirchlichem Referenzsystem – schwule Theologie und Literatur als Reflexionsweisen über existenziellen Mangel – schwule Theologie und Literatur als Analyse und Kritik – Homosexualtiät und Religion im Theater.
- Werkstatt 3/September 2002: Schwule Ordensleute – Lebenssituation – Selbstverständnis – Spiritualität – Beziehungsproblematik – Zölibat – Leben nach den evangelischen Räten.

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 (Schwuler Midrasch)
	Christian Herz (Layout & Abo)
	Martin Hüttinger (Offene Werkstatt)
	Axel Bernd Kunze (QueerVerweise)
	Thomas O. Sülzle (BücherRegal)
V.i.S.d.P.	Michael Brinkschröder
Preise	Einzelheft DM 10,– (EUR 5,–); Jahresabo DM 40,– (EUR 20,–); Förderabo DM 50,– (EUR 25,–) oder mehr.
Bestellungen	Christian Herz, Isareckstraße 48, D-81673 München, Fax: 089/890 688 38 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 Rich-Text-Format-Datei (*.rtf) auf 3,5″-Diskette (mit Ausdruck) an: Christian Herz (Adresse s. o.) oder als E-Mail an WeSTh@mnet-online.de Die einzelnen Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der AG Schwule Theologie wieder.
Homepage	www.westh.de

Gottes Dienste

VIELERORTS sprießen »Queer-Gemeinden« oder schwul-lesbische Gottesdienste aus dem Boden. Um diese religiösen Angebote unter schwulen Theologen bekannter zu machen, veröffentlichen wir Veranstaltungsorte und Zeiten, soweit sie uns bekannt sind. Sollten sich weitere Kreise bilden, die das WERKSTATTpublikum ansprechen und einladen wollen, bitten wir um Mitteilung.

Gottesdienste der Ökumenischen AIDS-Initiative KIRCHE positHIV
jeden letzten Sonntag im Monat, 18.30 h
Berlin, Evangelische Kirche am Lietzensee, Herbartstr. 4-6
Tel. 030-30127795/-96
Fax 030-32603311
www.kirche-positHIV.de

Queer-Gottesdienst der Queer-Gemeinde in Münster
2. Sonntag im Monat, 19.00 Uhr
Münster, St. Sebastian, Hammerstraße 135

Projekt: schwul und katholisch in der Gemeinde Maria Hilf
jeden Sonntag, 18.30 Uhr
Frankfurt, Maria Hilf, Rebstöcker Straße 70
Tel. 069/768 23 07
E-Mail: psk.ffm@t-online.de

Katholischer Gottesdienst mit Schwulen und Lesben
3. Sonntag im Monat, 18.00 Uhr
Stuttgart, St. Fidelis, Seidenstraße 39 (Nähe Liederhalle)
Ansprechpartner: 0 70 31/87 82 83 (Ulrich)
E-Mail: gottesdienst_stuttgart@eurogay.net
www.eurogay.net/mitglieder/privat/gottesdienst_stuttgart

Queer-Gottesdienst nicht nur für Lesben und Schwule
dritter Sonntag im Monat, 19.00 Uhr
Nürnberg, Heilig-Geist-Kapelle, Hans-Sachs-Platz 2 (Saaleingang)
Info: http://www.queergottesdienstnuernberg.de
Ansprechpartner: 09 51/4 53 18 (Axel B. Kunze)
E-Mail: Kunze-Bamberg@t-online.de, gerald@queergottesdienstnuernberg.de

Gottesdienst der Metropolitan Community Church
1., 3. und 5. (wenn vorhanden) Sonntag im Monat, 19.00 Uhr
München, Sub-Beratungszentrum, Pestalozzistraße 6, 1. Stock
Info: 0172/824 30 98 (Hans-Georg)
E-Mail: MCC-Muenchen@gmx.de
http://members.xoom.com/MCCMuenchen/

Thomas-Messe – Gottesdienst für Kirchenmuffel
1. Sonntag im Monat, 18.00 Uhr
München, St. Lukas, Thierschstraße 28
Ansprechpartner: 089/260 89 42 (Peter Kahle)

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 **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 **norddeutsch**er 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 **Württembergi**schen 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
Bussardstr. 30
D-82008 Unterhaching
Tel./Fax 0 89/66 59 87 37
lsk_by@yahoo.de

LOKAL:

AG Queer-Theologie
Kontakt über:
Peter van Elst
Zumbroockstraße 3
D-48153 **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

Abo Dir was ...

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

Christian Herz
Isareckstraße 48
81673 München
Tel./Fax: 089 / 890 688 38

An diese Adresse einfach den untenstehenden Coupon absenden oder faxen.

✂ .....

Ich bestelle die »Werkstatt Schwule Theologie«

- ❑ ab der nächsten Ausgabe
- ❑ Heft 3/1999 (Schwule, Lesben und ihre Gemeinden)
- ❑ Heft 1/2000 (Alibi Paulus)
- ❑ Heft 3/2000 (Queer Britannia)
- ❑ Heft 1/2001 (Eingefleischte Rituale)
- ❑ Heft 2+3/2001 (Zur Theologie der HuK)
- ❑ Heft 4/2001 (Aids – geheilt und vergessen?)

Ich möchte die »Werkstatt Schwule Theologie«

- ❑ auf Dauer (Kündigung jederzeit möglich)
  zum regulären Jahresabonnement von EUR 20,– oder Förderabo EUR 25,
- ❑ erstmal ein Probeheft (EUR 5,–)
- ❑ Ich wünsche den Versand in einem verschlossenen Umschlag und bezahl die zusätzlichen Portokosten von EUR 1,– pro Heft/EUR 4,– pro Jahr.

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

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

Ort, Datum, Unterschrift

Name:

Straße:

PLZ, Ort: