

Michael Brinkschröder

»Gott denken« als schwuler Theologe

Die Entwicklung meines Glaubens in Kurzformeln

*in memoriam
Dorothee Sölle*

KARL RAHNER hat dazu ermuntert, Kurzformeln des Glaubens zu suchen, die das Wesentliche des Glaubens im Horizont einer bestimmten Kultur auf den Punkt bringen.¹ Von ihnen aus organisiert sich der Sinn des Glaubens: Der Zusammenhang von einzelnen Glaubensinhalten und zugleich eine Orientierung der Praxis. Diese Kurzformeln müssen immer wieder neu formuliert werden. Aufgrund meiner eigenen Erfahrung würde ich sagen, dass sich solche Kurzformeln meistens am Ende einer Sinn- oder Glaubenskrise erschließen und mit einem starken Evidenzerlebnis verknüpft sind. Ich möchte im Folgenden rekonstruieren, wie sich die Kurzformeln des Glaubens, die mich als schwuler Theologe geleitet haben, seit meinem Coming-out entwickelt haben.

1. Für eine glaubwürdige Rede von Gott ist das offene Bekenntnis zur Homosexualität wichtiger als eine Tätigkeit im expliziten Auftrag der Kirche.

Am Anfang meines Studiums habe ich mich lange mit dem Konflikt herumgeschlagen, ob ich lieber offen schwul leben oder bei der Kirche arbeiten will. Es war für mich klar, dass es sich hierbei um eine Alternative handelt, die kein Durchwurschteln zulässt. Würde ich mich darauf einlassen, als Pastoralreferent in den kirchlichen Dienst einzutreten, würde ich nicht nur meine sexuelle Orientierung, sondern letztlich mein gesamtes Privatleben systematisch vor den interessierten Augen einer Gemeinde verbergen müssen. Es würde bedeuten, immer in Furcht vor einer »Enttarnung« zu leben und deshalb in letzter Konsequenz womöglich auf eine stabile Beziehung verzichten zu müssen.

¹ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1984, S. 430-440.

Welchen Sinn hätte ein solcher Verzicht gehabt? Der vorgezeichnete Weg in der katholischen Kirche besteht darin, als Priester oder Ordensmann auf das Sexualleben zu verzichten, um sich ganz in den Dienst der Verkündigung, der Nächstenliebe und der Seelsorge zu stellen. Dies waren und sind für mich wichtige Werte und reizvolle Tätigkeiten. Aber wie hätte ich jemals ein aufrichtiges Wort über die »Freiheit, zu der Christus uns befreit« (Gal 5,1) oder über die Liebe Gottes zu den Menschen sagen können? Wie hätte ich insbesondere gegenüber Schwulen von diesem Gott reden sollen? Die Verkündigung der Frohen Botschaft wäre mir unter diesen Umständen sicherlich bald bitter geworden.

Die Auseinandersetzung im Studium mit der Politischen Theologie von J. B. Metz gab in dieser Situation den Ausschlag dafür, mich gegen das traditionelle Biographie-Muster für katholische Theologen zu entscheiden.² Die anthropologische Wende in der Theologie und insbesondere die Subjekttheologie, die darauf reflektiert, dass die Rede von Gott immer die Rede von konkreten, zu gesellschaftlichen Gruppen gehörigen Personen ist, eröffneten mir eine langsam deutlicher werdende Ahnung davon, dass nicht nur Arme, Schwarze und Frauen als Subjekte darum kämpfen können, auf ihre spezifische Weise von Gott zu reden, sondern auch Schwule Subjekte der Rede von Gott sein können.

Meinen Einstieg in die Reflexion über schwule Theologie löste 1990 ein Blockseminar aus, das Dorothee Sölle in Frankfurt über ihr Buch »Gott denken« hielt.³ Am Anfang dieses Seminars erstellten die TeilnehmerInnen drei Collagen, die die von Sölle unterschiedenen Grundtheologischen Grundentwürfe orthodoxer, liberaler bzw. radikaler Theologie illustrieren sollten. Sie ordneten der orthodoxen Theologie ein klassisches Hochzeitspaar und der liberalen Theologie eine »wilde Ehe« zu. Bei der Besprechung der Collagen dachte Sölle dann laut darüber nach, ob dem in der radikalen Theologie nicht am besten ein schwules oder lesbisches Paar entsprechen würde. Das war wie ein Startschuss. Aus dem Blockseminar ging die Gruppe »Frankfurter Allerlei. Schwule, Lesben, Trans- und Bisexuelle« hervor und ein Semester später, nach meiner Rückkehr nach Münster, die »AG Schwul-lesbische Theologie«, die sich allerdings nach einer geraumen Zeit der Realität stellen musste, de facto nur eine »AG Schwule Theologie« zu sein. Wie der Name signalisiert, stand hier stärker als in der Frankfurter Gruppe die theologische Grundlagenforschung im Mittelpunkt, denn es zeichnete sich ab, dass der alternative Weg einer Kirchenpolitik, wie ihn die HuK beschritt, innerhalb der katholischen Kirche weitgehend wirkungslos bleiben würde. Es gab keinen

² Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz: Grünewald 1984, S. 29-43.57-69. Vgl. auch Norbert Reck, Von der Theologie des Subjekts zur subjektiven Theologie, in: WeStH 3 (Heft 1/1996), S. 20-31.

³ Dorothee Sölle, Gott denken. Einführung in die Theologie, Stuttgart 1990.

Grund mehr, denselben zu probieren und frustriert zu werden, sondern die Herausforderung, einen neuen Weg zu suchen.

2. Gott steht auf der Seite der Stigmatisierten

Die wichtigsten Impulse für die Entwicklung schwuler Theologie in dieser Münsteraner Gruppe kamen aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die damals an der theologischen Fakultät sehr stark präsent war. In meinem ersten Versuch zu einer »schwulen Befreiungstheologie«, übertrug ich den Gedanken der Parteilichkeit Gottes für die Armen mit Hilfe der sozio-religiösen Kategorie des »Stigmas« auf die Situation von Schwulen.⁴ Der springende Punkt dabei war, dass Armut nicht nur einen materiellen Mangel darstellt, sondern zusätzlich einen Mangel an sozialer Achtung und an symbolischen Mitteln, um eine eigene, positiv bewertete Identität zu entwickeln. Die Arbeit in den Basisgemeinden hat daher nicht zuletzt die Funktion, durch das gemeinsame Gespräch diese Sprachlosigkeit zu überwinden. Homosexualität, so mein Transfer, ist ebenfalls ein Stigma, dessen Verinnerlichung man durch die »Praxis der Symbolisierung« in Selbsthilfegruppen langsam überwinden kann. Dafür fand ich Anknüpfungspunkte in der jesuanischen Praxis: Das Evangelium erzählt viele Beispiele dafür, wie Jesus die soziale Stigmatisierung von »Sündern« überwindet, und auch die Urgemeinde hat zuerst hinter verschlossenen Türen die Schande des Kreuzestodes verarbeiten müssen, bevor sie an Pfingsten nach außen treten konnten. So wuchs in mir die Überzeugung: Gott steht auf der Seite der Stigmatisierten und deshalb auch auf der Seite der Schwulen.

Ein damit verbundener Impuls aus der Befreiungstheologie war die anhaltende Suche nach der Gemeinde bzw. Kirchlichkeit von Schwulen. Anfängliche Deutungsversuche, die vom Gedanken des »anonymen Christentums« ausgingen und nach religiösen Ritualen und Symbolen in der gay community suchten oder die *notae ecclesiae* des Schwulen- und Lesbenzentrums in Münster entzifferten, wichen bald dem Konzept der Basisgemeinde – interpretiert im Sinne des europäischen Konzepts einer solidarischen Selbsthilfegruppe –, in der schwule Theologen ihre Erfahrungen austauschen und mit Hilfe von theologischen Kategorien reflektieren.

Weitere Anregungen auf dem Weg zur Bildung einer Gemeinde stammten aus der Sozialpastoral von Hermann Steinkamp, der die herkömmliche Parochialgemeinde kritisierte und für die gemeindliche Selbstorganisation von »Betroffenen« plädierte.⁵ Die daraus resultierende Vision einer schwulen Ge-

⁴ Michael Brinkschröder, Das Coming-out der Kirche, in: WeStH 1 (Heft 2/1994), S. 21-28. Ders./Christian Brylak, Ansätze einer schwulen Befreiungstheologie, in: Michael Brinkschröder (Hg.), Schwule Theologie. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Münster 1994, S. 63-71.

⁵ Vgl. Hermann Steinkamp, Selbst »wenn die Betreuten sich ändern«, in: Schille-

meinde fand dann mehrere Jahre später ihren Weg in die Realität und zwar anhand des maßgeblich von Georg Trettin entwickelten Modells der schwulen katholischen Gottesdienstgemeinde in Frankfurt, die die regelmäßige Eucharistiefeyer zum Ausgangspunkt für die Gemeindebildung nahm und damit gezielt an traditionelle katholische Frömmigkeitspraxis anknüpfte.⁶

Die Gemengelage von Politischer Theologie, Befreiungstheologie und Sozialpastoral prägt meinen Arbeitsstil als Theologe, der bei konkreten Erfahrungen ansetzt und der Praxisreflexion und dem »Prinzip der Gruppe« verpflichtet ist. Schwule Theologie als zeitloses Gedankengebäude oder geschlossenes System kann ich mir daher nicht vorstellen. Sie ist vielmehr eine Suchbewegung, die notwendigerweise das Signum theologischer Modernität trägt; ihre Formen sind das praktisch-theologische Experiment, der theologische Essay und die Intervention in den laufenden Prozess durch zugespitzte Thesen.

Schwule Theologie zu treiben heißt für mich deshalb konkret erstens, immer wieder bei meinen eigenen, höchst subjektiven Erfahrungen mit Liebe und Sexualität, Beziehung und Freundschaft anzusetzen und sie als Herausforderungen an die Theologie ernst zu nehmen.⁷ Es heißt zweitens, gemeinsam mit anderen in der »Werkstatt Schwule Theologie« die »Stimmbildung« von schwulen Christen zu ermöglichen und im Zusammenhang mit dem »Queergottesdienst« die gemeindliche Selbstorganisation von christlichen Queers, Lesben und Schwulen praktisch voranzutreiben. Und es heißt drittens, bei diesen Prozessen dann als Theologe zu intervenieren, wenn die Option für die Stigmatisierten – manchmal auch von schwulen Christen selbst – vergessen wird.⁸

3. *Gott ist schwul!*

Das erste bundesweite Treffen schwuler Theologen, das die Münsteraner Gruppe 1993 organisierte, brachte für mich ein ganzes Bündel von Anregungen und Herausforderungen. So war mir am Ende des Workshops über schwule Befreiungstheologie klar, dass der Aufbau einer schwulen Gemeinde eine innere Konsequenz des befreiungstheologischen Ansatzes war. Da

beeckx (Hg.): *Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (FS Metz), Mainz 1988, S. 354-363.

⁶ Michael Brinkschröder, *Schwule Gottesdienstgemeinde*. Diskussionspapier für die AG Schwule Theologie, Münster, in: *WeStH* 3 (Heft 2/1996), 59-62.

⁷ Vgl. dazu Michael Brinkschröder, *Begehren als Thema der Theologie*, in: *WeStH* 2 (Heft 2/1995), S. 35-51; Ders.: *Freiheit von Lesben und Schwulen und die Eifersucht Gottes*. Ein Herz-Stück schwuler Theologie, in: *WeStH* 5 (Heft 3/1998), S. 82-91; Ders., *Die Frömmigkeit im Café Glück*, in: *WeStH* 9 (Heft 1/2002), S. 58-65.

⁸ Vgl. Michael Brinkschröder, *Politisch und ökumenisch? Zu den Dogmen der HuK*, in *WeStH* 8 (Heft 2+3/2001), S. 163-166; Ders., *Die katholische Homo-Paranoia und die Würde des schwulen Katholiken*, in: *WeStH* 9 (Heft 4/2002), S. 352-363.

jedoch die Münsteraner Gruppe bald nach der Kraffanstrengung »Mesum« zerfiel, stand ich damit fürs erste alleine da.

Noch wichtiger war aber für mich die Herausforderung durch die eigensinnigen theologischen Gedanken, die einer der Teilnehmer damals äußerte. Sie waren mir ein Ärgernis, beschäftigten mich aber, weil mir durch sie langsam aufging, dass mein Ansatz beim Stigma Homosexualität nur deswegen »funktionierte«, weil er von den konkreten Problemen abstrahierte, die Schwule gerade wegen ihrer Sexualität und ihrer sexuellen Orientierung im Christentum hatten. Wie kann der Gott der Christen auf der Seite der stigmatisierten Schwulen stehen, wenn er selber bzw. diese Religion kulturgeschichtlich maßgeblich dafür verantwortlich ist, genau dieses Stigma hervorgebracht zu haben? Mir wurde klar, dass die befreiungstheologisch hergeleitete Option für Schwule als Stigmatisierte nicht radikal genug war. Schwule Theologie musste die Abtrennung des (Homo-)Sexuellen von den christlichen Gottesvorstellungen überwinden. Meine nächste theologische Kurzformel lautete deshalb »Gott ist schwul!«⁹

Inspiziert hatte diesen Gedanken die Frage von Martin Steinhäuser, ob ich als schwuler Theologe auch glauben würde, dass Gott schwul sei. Damals erschien mir diese Vorstellung zunächst als überflüssige und plumpe Überhöhung schwuler Identität, doch mit der Zeit wurde mir klar, dass sie die Tür zu etwas bis dahin Undenkbarem öffnete, nämlich Gott als sexuelles Wesen zu denken. Der Satz »Gott ist schwul!« ist daher nicht als eine Aussage über das Wesen Gottes gemeint, sondern als kritischer Einwand gegen die Undenkbarkeit einer sexuellen Orientierung Gottes zu verstehen. Als provozierender Ausruf durchbricht er ein Tabu; es verändert sich schon etwas, wenn man man die Vorstellung nur ein Mal zulässt. Als theologisches Programm enthält diese Kurzformel den Suchbefehl, herauszufinden, wo sich Gott in der Schrift als homosexuell geoffenbart hat, wo er vielleicht Signale gegeben hat, die die christliche Kultur der Zwangsheterosexualität bzw. Asexualität bislang nicht entschlüsseln konnte.

Als hermeneutisches Rüstzeug, das mit bei dieser Suche half, erschloss ich mir die Queer Theorie wie sie neben Judith Butler vor allem Eve Sedgwick vertrat, von der ich bei einem USA-Aufenthalt einen tief bewegenden Vortrag hörte.¹⁰ Die Queer Theorie verknüpft Psychoanalyse und Gender-Theorie, um die Vorstellung einer natürlichen Ordnung der Heterosexualität

⁹ Vgl. Georg Trettin, Mein Gott ist schwul. Die Ökonomie der Wahrheit und die Zerstörung der religiösen Urteilskraft, in: WeStH 1 (Heft 3/1994), S. 15-23. Ein Zwischenschritt bei der Annäherung an den Gedanken »Gott ist schwul!« war meine Reflexion über »Begehren als Thema der Theologie« (in WeStH 2 (Heft 2/1995), S. 35-51), die im Nachdenken über das Begehren und die erotische Leidenschaft Gottes mündete.

¹⁰ Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/M. 1991; Dies., Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin 1995; Eve Kosofsky Sedgwick, Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire,

zu dekonstruieren. Sie unterscheidet zwischen Sex, Gender, sexueller Orientierung und sexueller Praxis und fragt, ohne diese Dimensionen künstlich auseinander zu reißen, wie ihr Verhältnis zueinander und zu anderen Sphären der symbolischen Ordnung konstruiert wird, um dadurch die Risse und Widersprüche einer nur scheinbar natürlichen Heterosexualität offenzulegen.

Das Queer Reading erlaubte mir einen spielerischen Umgang mit der Symbolisierung von Geschlecht und Sexualität im Christentum und mündete oft in Schmunzeln oder großes Gelächter. Ich habe es zunächst auf die symbolische Korrelation zwischen Coming-out/Verhüllung und Offenbarung/negativer Theologie angewandt¹¹ und bin dann gemeinsam mit Barbara Schiffer den geschlechtlichen Verwicklungen in der Trinitätstheologie nachgegangen, die entstehen, wenn man die Weiblichkeit der Ruach und der Weisheit ernstnimmt¹² oder wenn man die sexuelle Bedeutung des logos spermatikos mithört¹³. Auch die christliche Liturgie lässt sich queer lesen: Wenn die (erwachsenen) Christen in der Taufe Christus als Gewand anziehen und ihn heiraten, dann ist das ebenso eine homoerotische Symbolik wie der Altarkuss des Priesters am Anfang und am Ende der Messe.

Ein anderer Impuls aus der Queer Theorie war für mich Judith Butlers Kritik der Identitätspolitik. Die Stigma-Theorie hatte die politische Orientierung auf den gesellschaftlichen Kampf für eine positiv bewertete soziale Identität als Schwuler gelenkt. Abgesehen davon, dass die gesellschaftliche Diskriminierung seit Anfang der 90er Jahre in Deutschland abnahm, was auch den Nutzen der Stigma-Theorie reduzierte, zeigte Butler nun auf, wie die Fixierung auf eine essentialisierte soziale Identität nicht nur neue Ausgrenzungen produziert, sondern zugleich ein effektives politisches Handeln verhindert. Anstelle der Identitätspolitik gab sie einer neuen Form der Bündnispolitik den Vorzug, die sich an gemeinsamen Zielen orientiert. Die Kunst dieser Bündnispolitik besteht darin, die Verschiedenheit der beteiligten Personen und Gruppen zu respektieren und in gemeinsames Handeln zu überfüh-

New York 1985; Dies., *Epistemology of the Closet*, Berkeley 1985; Dies., *Tendencies*, Durham 1993. Zentrale Texte der Queer Theory sind jetzt auf Deutsch erschienen in: Andreas Kraß (Hg.), *Queer Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies)*, Frankfurt/M. 2003. Eine gute Einführung ist: Annamarie Jagose, *Queer Theory. Eine Einführung*, Berlin 2001. Vgl. zu meiner Rezeption der Queer Theory den Beitrag: Was ist Queer? in: *WeSTh 3* (Heft 3/1996), S. 88-102.

¹¹ Michael Brinkschröder, *Offenbarung und Zwangsheterosexualität*, in: *WeSTh 2* (Heft 4/1995), S. 91-106.

¹² Barbara Schiffer/Michael Brinkschröder, *Bodybuilder – Gottesbilder*. Vortrag beim Wintertreffen der AGG in München 24.-26. Januar 1997, in: *WeSTh 4* (Heft 3/1997), S. 122-143.

¹³ Vgl. dazu die Thesen in: Michael Brinkschröder, *Seth, Logos und Zwangsheterosexualität im Christentum*, in: *WeSTh 3* (Heft 1/1996), S. 18f.

ren, ohne sich dabei von statischen Identitäts- und Differenzvorstellungen blockieren zu lassen.¹⁴ In diesem politischen Konzept, das gewissermaßen die politische Theorie der Republik von Hannah Arendt auf den Bereich von Gender und Homosexualität überträgt, liegt m. E. ein wichtiger Beitrag der Queer Theorie zu einer schwulen Spiritualität, die nicht darin aufgeht die schwule Identität zu zelebrieren und dem Zwang unterliegt, andere zu vereinnahmen. Da ich mit dieser neuen Form der Bündnispolitik durch die Zusammenarbeit mit den Lesben in der AG Queer der ESG gute Erfahrungen sammeln konnte, habe ich versucht, diesen queer spirit auch bei der Konzeption der Queer-Gottesdienste in Münster und München einzubringen, um von vornherein den Rahmen einer exklusiven Ausrichtung auf Schwule zu überwinden. Konsequenterweitergedacht – eine Aufgabe, die noch aussteht – führt dieser Ansatz zu einem neuen, posthierarchischen, radikaldemokratischen Verständnis¹⁵ der Verfassung von Gemeinde und Kirche, für die ich bislang nur eine ekklesiologische Formel anzubieten habe: Kirche als »katholische Republik«.

4. Schwule Befreiungstheologie ist nicht möglich ohne eine Befreiung von der institutionalisierten Theologie.

Gott ist schwul! Der Geist ist queer – damit war die christliche Religion zwar kein monolithisch-homosexualitätsfeindlicher Block mehr, aber die wahre Herausforderung der Feindschaft gegen die gleichgeschlechtliche Sexualität, die in der christlichen Religion institutionalisiert ist, hatte ich damit noch nicht angenommen. Das Queer Reading drohte vielmehr zu einer komplizierten Form intellektueller Ironie zu verkommen, wie mir v. a. durch die Kritik von Hans Flory und Norbert Reck an meinem Text über »Offenbarung und Zwangsheterosexualität« deutlich wurde. Weder die theologische Ironie noch die in der Evangelischen Kirche erfolgreiche Exegese, die die Aussagen der Schrift zur Homosexualität durch Historisierung und Hermeneutik »unschädlich« gemacht hat, waren für Veränderungen im Kontext der Katholischen Kirche ausreichend, wo die Unterdrückung der Homosexualität wesentlich tiefere Wurzeln hat. Sie gründet hier nämlich nicht nur in den explizit theologischen Diskursen, sondern vor allem in den nicht-diskursiven,

¹⁴ Butler: Unbehagen, S. 32-37.

¹⁵ Vgl. zum Begriff »radikale Demokratie«: Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, hg. von Michael Hintz/Gerd Vorwallner, Passagen. Aus der Perspektive kritisch-feministischer Theologie, Wien 1991; vgl. dazu auch Elisabeth Schüssler Fiorenza, Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997, S. 21-31.

¹⁶ Jan Assmann, Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart 1984. Das Beispiel, an dem mir die Homophobie in der impliziten Theo-

präsentativen Symbolen der Liturgie und der Tradition – in der »impliziten Theologie«, wie es der Ägyptologe Jan Assmann genannt hat.¹⁶

War die erste Phase meiner Queer Theologie eher eine »Fröhliche Wissenschaft« gewesen, so wurde die zweite Phase dunkel und quälend. Jetzt ging es um das schmerzhaft Durcharbeiten der Wurzeln der Antihomosexualität in meiner eigenen jüdisch-christlichen Tradition. Dazu war neben der Empathie zugleich die Fähigkeit zur Distanzierung notwendig. Deshalb passte es nun unerwarteter Weise ganz gut, dass ich meine Dissertation nicht in der Theologie, sondern in der Religionssoziologie schrieb – eine unfreiwillige Exilierung, mit der ich bis dahin sehr gehadert hatte.

Getreu dem paulinischen Motto: »Prüfet alles und behaltet das Gute« (1 Thess 5,21) stellte ich bei der Arbeit im Zusammenhang mit der Dissertation über die »Wurzeln der christlichen Antihomosexualität« nun eine sakrale Institution nach der nächsten auf den Prüfstand, weil sie mit der christlichen Homophobie kollaborierten. Dazu gehören der biblische Kanon, das christologische Dogma (die Logos-Christologie), der Monotheismus mit seiner Verschränkung von Ehe- und Bundestheologie, die Idee der Heiligkeit, die apokalyptisch-neutestamentlichen Gerichtsvorstellungen, der darauf bezogene christliche Erlösungsglaube, die Vorstellung der Kirchengeschichte als Heilsgeschichte,¹⁷ der Gedanke einer Sünde ohne Schuld, die katholische Braut-Ekklesiologie und das Symbol der Jungfräulichkeit Mariens sowie die mit beidem korrespondierende Rolle des Priesters.

Am Ende stellte sich unausweichlich die Frage: Was bleibt vom Christentum/Katholizismus noch übrig, wenn seine wichtigsten Glaubensinhalte desavouiert sind? Muss man als Schwuler diese Religion bzw. Konfession verlassen, wenn man nicht an seiner eigenen Unterdrückung mitarbeiten will?

5. Ein Gott, der homophob ist, ist nicht Gott.

Wie so oft, taucht am Ende des Tunnels der Skepsis irgendwann ein Licht auf. In diesem Fall handelt es sich um eine theologische Erkenntnis, die eine bestimmte Negation enthält und eine kritische Unterscheidung in das »Gott denken« einführt: »Ein Gott, der homophob ist, ist nicht Gott.« Im Unterschied zu dem Ausruf »Gott ist schwul!« hat dieser Glaubenssatz nicht nur einen provokatorischen Sinn, sondern – soweit man das im Hinblick auf Gott sagen kann – eine ontologische Qualität. Nicht nur aufgrund meiner persön-

logie deutlich wurde, sind die aus der Gegenreformation stammenden, aber noch heute in vielen Kirchen vorfindlichen Darstellungen des Erzengels Michael, der die gefallenen Engel in den Abgrund stürzt. Vgl. Michael Brinkschröder, Homosexualität und Dämonologie, in: WeSTh 7 (Heft 4/2000), S. 248-259.

¹⁷ Michael Brinkschröder, Intra ecclesiam nulla salus? Die christliche Verwerfung der Homosexualität, in: WeSTh 6 (Heft 4/1999), S. 240-259.

lichen Gewissheit hat diese Unterscheidung ein ganz anderes Gewicht und größere Kraft. Sie ist vor allem trennschärfer im Hinblick auf homophobe Götzenbilder, die in der katholischen Kirche große Verehrung erfahren.

Mit der deutlicheren Unterscheidung zwischen Gott und homophobem Nicht-Gott geht bei mir, wie mir gegenwärtig scheint, eine vertiefte biblisch orientierte und auf Gott ausgerichtete Frömmigkeit einher, die ihren Ort zur Erprobung im kleinen Format des »Schwulen Midrasch« in der WeSTh gefunden hat.¹⁸

Praktisch impliziert diese Kurzformel, deren Implikation ich gewiss noch nicht überblicke, die Pflicht zur theologischen Götzenkritik sowie eine verstärkte Motivation, nach neuen Formen und dem geeigneten Ort für eine gute Praxis zu suchen, die ausgehend von einer besser organisierten katholischen Lesben- und Schwulenbewegung eine gesamtkirchliche Veränderungsdynamik in Gang setzen. Ein erster Versuch, der in diese Richtung ging, war die »Aktion Jericho«.¹⁹ Sie ist zwar in der zunächst angedachten Form gescheitert, weil die Feinjustierung noch nicht stimmte, aber auch hier gilt, dass die »gute Praxis« nicht vom Himmel fällt, sondern das Ergebnis einer reflektierten Suche ist. Sie hat ihr Ziel gefunden, wenn die konkrete Praxis kein anstrengender K(r)ampf ist, sondern fast wie von selbst läuft, weil ihr von allen Seiten die Energien von Menschen zufließen, die auf diese Weise eine bestimmte Situation des Leidens überwinden wollen.

Michael Brinkschröder, katholischer Theologe, promoviert mit einer Dissertation über »Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären. Eine religionsgeschichtliche Anamnese« in der Sozialogie. Derzeit auf der Suche nach einer Stelle als Theologe. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt in Heft 4/2002 »Die katholische Homo-Paranoia und die Würde des schwulen Katholiken. Eine aktuelle Analyse«. Korrespondenzadresse: Untere Weidenstraße 2, D-81543 München.

¹⁸ Vgl. Michael Brinkschröder, Schwuler Midrasch (seit WeSTh 8, Heft 4/2001).

¹⁹ Aktion Jericho: Es ist keine Sünde, schwul oder lesbisch zu leben. Plattformatext, in: WeSTh 8 (Heft 4/2001), S. 337-339.