

Jay Emerson Johnson

Trinitarischer Tango

(I Die Fruchtbarkeit der göttlichen Perichorese
und ihre Bedeutung für multiple Liebesbeziehungen

IN IHREM BUCH »God for Us: The Trinity and Christian Life« bietet Catherine Mowry Lacugna eine knappe und prägnante Einführung in das Problem, dem ich mich während dieses Vortrags widmen will: »Die Tatsache, dass im Zusammenhang der Trinitätslehre nur sehr selten über Sexualität gesprochen wird, zeigt einmal mehr ihre theologische Bedeutungslosigkeit«. ¹ Die Tatsache freilich, dass Lacugna diese Beobachtung selber in eine Fußnote verbannt und selber in ihrem Buch dem Thema Sexualität relativ wenig Raum gibt, konterkariert in gewisser Weise ihre eigene Erkenntnis: Es überrascht, dass in dieser ansonsten sehr umfassenden und detaillierten Darstellung der Trinitätslehre – vor allem hinsichtlich der Verbindung von Trinitätstheologie und gelebtem christlichen Glauben – keine ausführlichere Beschäftigung mit den Themen Sex und Sexualität erfolgt. Ich will hier freilich nicht von einem Fehler im theologischen Arbeiten Lacugnas sprechen, denn christliche Theologinnen und Theologen sind noch sehr unsicher, ob und wie sich Trinitätslehre und menschliche Sexualität in Beziehung setzen lassen. Dieser nahezu entmutigenden Aufgabe möchte ich mich in diesem Vortrag nun mit Blick auf die christlichen Aussagen zu Ehe und multiplen Liebesbeziehungen widmen.

Wenn wir die Beobachtung Lacugnas aus einer etwas anderen Perspektive lesen, dann lässt sie sich so verstehen, dass innerhalb des christlichen Redens von Sex und Sexualität (von Gender-Fragen gar nicht zu sprechen) historisch gesehen eine unüberbrückbare Trennung zwischen Dogmatik und praktischer Theologie bzw. Ethik besteht. Diese Trennung wird besonders deutlich in den theologischen Grundannahmen, die hinter der Vorstellung der christlichen Ehe stehen. Diese schreibt meist unhinterfragt die Verbin-

¹ Catherine Mowry Lacugna: *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco (Harper), 1991, 407, Fn. 84.

dung zwischen bestimmten geschichtlichen Vorstellungen von Gott und der kulturellen Vorstellung einer dyadischen Zweierbeziehung fort. Die traditionelle Trinitätslehre scheint nun genau diese Verbindung in Frage zu stellen. Ich möchte daher darüber nachdenken, welche theologischen Freiräume die christlichen Traditionen der Trinitätslehre für alternative Denk- und Begründungsmodelle eröffnen. Dabei geht es mir weder darum, monogame Partnerschaften herabzusetzen, noch darum, multiple Liebesbeziehungen zu überhöhen: ich will lediglich zeigen, dass es keine theologische Notwendigkeit gibt, christliche Sexualethik auf den Bereich monogamer Partnerschaften zu beschränken.

Meine theologische Analyse beginnt mit der Feststellung, wie tief diese Trennung zwischen Trinitätslehre und Sexualethik unsere christlichen Traditionen geprägt hat: überkommene kulturelle Verhaltensweisen werden in keiner Weise mehr in Frage gestellt! Die modernen christlichen Kirchen haben vielmehr völlig verdrängt, dass traditionelles theologisches Denken möglicherweise zu einer dauerhaften Instabilität kultureller Vorstellungen von Gender-Verhalten und Sexualmoral beitragen könnte. Vielmehr verbinden die christlichen Institutionen der Moderne in ihren Erklärungen immer und immer wieder theologische Traditionen und die westliche Vorstellung von Ehe, obwohl biblische Autoren dem Leben als Verheiratete – bestenfalls – ambivalent gegenüber stehen.

Dass wir in der antiken israelitischen Kultur einer klaren Vorherrschaft der Polygamie begegnen, ist nur ein Beispiel für diesen Bruch zwischen biblischen Traditionen und gegenwärtiger Wahrnehmung. Auch Paulus sollte uns zum Innehalten und Nachdenken bringen, der sich immer wieder weigert, der Ehe irgendeine theologische Bedeutung beizumessen, und sogar vor den spirituellen Verwirrungen warnt, welche das eheliche Leben mit sich bringen kann (1 Kor 7). Auch die Evangelien scheinen deutlich im Widerstreit mit traditionellen religiösen Vorstellungen der Ehe zu stehen, wenn Jesus sich in den meisten Fällen weigert, theologische Überlegungen zur Ehe anzustellen, und diese stattdessen unter kulturellen Gesichtspunkten betrachtet und auf die sozialen Ungleichheiten zu sprechen kommt, welche die Ehe für Frauen mit sich bringt. Dort wo Jesus theologisch auf die Ehe eingeht, tut er dies als unverheirateter, kinderloser Mann – was ebenfalls schon einen kulturellen Bruch bedeutet. Und was er hier dann sagt, bedeutet eine Hinterfragung der eigenen religiösen Tradition: er stellt nämlich fest, dass die kulturellen Vorstellungen seiner Zeit von der Ehe nicht geeignet sind, das göttliche Ziel der Schöpfung zu erfassen (Mk 10,2-12).

Diese Einsicht in die biblische Ambivalenz der Ehe sollte dazu führen, die Auseinandersetzung mit partikularen kulturellen Vorstellungen und Beziehungsformen als theologische Aufgabe in den Blick zu bekommen. Statt kulturelle Vorstellungen theologisch zu untermauern oder zu institutionalisieren, sollte theologisches Nachdenken vielmehr dazu beitragen,

diese Vorstellungen zu hinterfragen, indem es uns Vorstellungen von treuen menschlichen Beziehungen vor Augen stellt, die bis dahin nicht in den Blick gekommen sind. Ein Beispiel hierfür sind die mystischen Erfahrungen christlicher Frauen im Mittelalter. Diese historische Beobachtung liefert uns ein besonders aufschlussreiches Beispiel, da die Traditionen der Mystik ja immer wieder als Allheilmittel für die Missbräuche und die Unterdrückungen gesehen werden, die durch dogmatische Traditionen hervorgerufen worden sind. Diese Frauen des Mittelalters haben ganz erhebliche Anstrengungen unternommen um aufzuzeigen, dass ihre eigenen mystischen Erfahrungen nicht im Gegensatz zu der dogmatischen Tradition stehen, sondern mit den überlieferten Glaubensinhalten übereinstimmen und diese vertiefen. Deutlich war ihnen jedoch auch bewusst, dass ihre Erkenntnisse zu einer sozialen Destabilisierung führen müssten – schon allein aufgrund der Tatsache, dass sie Frauen waren. Dieser destabilisierenden Wirkung standen sie mit großer Besorgnis gegenüber, weil sie befürchteten, dass sich der Eindruck verfestigen könnte, das Weibliche an und für sich (in all seinen vielfältigen und oft hinterfragten Erscheinungsformen) sei störend für jede Theologie und in jeder Kultur. In dieser Besorgnis fanden sie Erleichterung in der Vorstellung, dass Gott selbst, für die sie in all ihrer Begrenzung Zeuginnen sein wollten, das destabilisierende Elemente der Wirklichkeit sei².

Die mittelalterlichen Mystikerinnen und Mystiker können uns auf diese Weise daran erinnern, dass selbst ganz traditionelle theologische Kategorien eine Einladung sein können, die Geheimnisse der göttlichen Realität tiefer zu ergründen und so zu einer Tiefe vorzudringen, die mit theologischen Kategorien allein nicht erfasst werden kann³.

Wenn Theologie auf das ausgerichtet ist, was selber nicht festgehalten werden kann, und auf diese destabilisierende Funktion ihrer eigenen Syntax und Grammatik angewiesen bleibt, dann bleibt Theologie selber notwendigerweise der Widerstand gegen jeden Versuch eingeschrieben, den christlichen Glauben in irgendeiner kulturellen Form oder Institution zu verdinglichen. So gesehen müsste auch ein traditionelles theologisches Nachdenken über Sexualität dazu führen, die religiösen Überhöhungen zu hinterfragen, welche in der Geschichte des Christentums die kulturelle Institution der Ehe

² Einen guten Überblick über diese mittelalterlichen Gedankengänge bietet *Theology Today* 60 (April 2003).

³ Mark McIntosh hat einmal bemerkt: »Mystische Theologie ... lässt sich in ihrer Rede durch das Geheimnis Gottes selbst hinterfragen und sogar zum Schweigen bringen. Durch das Geheimnis des Gottes, der niemals wirklich wissenschaftliches Studienobjekt der Theologie werden kann, sondern immer handelndes Subjekt bleibt. ... Mystische Theologie interpretiert dogmatische Aussagen als Sprache, die versucht, diese Begegnung mit Gott zu beschreiben und an ihr zu partizipieren.« Mark McIntosh: *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*, Oxford (Blackwell Publishers), 1998, 40.

erfahren hat. Spirituelle Aussagen, liturgische Riten und kirchliche Bestimmungen im Christentum gehen stets von der Voraussetzung aus, dass die dyadische, monogame Beziehung eine ikonische Repräsentation des wahrhaften Charakters und der Essenz der göttlichen Wirklichkeit darstellt. Meine Infragestellung dieser theologischen Vorstellung geht von zwei miteinander zusammenhängenden Beobachtungen aus:

In der ersten Beobachtung unterziehe ich einige der wichtigsten Momente einer Überprüfung, welche die historische Entwicklung der Trinitätslehre markieren. Die Komplexität dieser Entwicklung widerspricht von vornherein jeder eindeutigen Schematisierung (und schon dies ist eine theologische Erkenntnis) und legt daher nahe, dass der lehramtliche Versuch, trinitarische Aussagen zu kanonisieren, einen Verrat an den Einsichten darstellt, welche die Entwicklung solcher Aussagen überhaupt erst hervor brachten. Mit meiner Überprüfung will ich daher diese traditionellen theologischen Erkenntnisse wieder ans Licht bringen, um auf diese Weise zwar nicht in umfassender, aber doch in angemessener Weise von der trinitarischen Wirklichkeit zu sprechen. Solche angemessene Rede muss meines Erachtens Aspekte göttlicher Ökologie, göttlicher Ekstase und göttlicher Eschatologie zur Sprache bringen. Bezogen auf die Aussagen zur Ehe möchte ich durch dieses Nachdenken aufzeigen, wie die Unmöglichkeit, trinitarische Wirklichkeit in Konzepten oder Kategorien abzubilden, auch jeden Versuch vereitelt, diese theologischen Einsichten in irgendein Modell menschlicher Interaktion abzubilden.

In einer zweiten Beobachtung mache ich deutlich, welche Konsequenzen diese destabilisierenden Elemente trinitarischen Denkens im Bereich der Sexualethik und mit Blick auf die Ehevorstellungen mit sich bringen – insbesondere bezüglich der Vorstellungen von menschlicher Treue, Freiheit und Begrenztheit. Diese Verhältnisbestimmung von menschlichem und göttlichem Sein führt dann sowohl zu einer Kritik als auch zu einer Betonung der kulturell bedingten Konstruktionen erotischer Beziehungen. Auf diese Weise entsteht Raum für ein theologisches Nachdenken über multiple Liebesbeziehungen. Am Ende werde ich dann einige Überlegungen anstellen, welchen Beitrag in diesem Freiraum queere Beziehungen zur Praxis des christlichen Glaubens leisten können.

Die Entstehung trinitarischer Theologie

Kirchengeschichtler beschreiben die Entwicklung des trinitarischen Dogmas normalerweise als Prozess der fortschreitenden Trennung zwischen lateinischem und griechischem Denken. Während ersteres die eine göttliche »Substanz« der trinitarischen Wirklichkeit betonte, wendete sich das letztere deutlicher den so genannten »Personen« der Trinität zu. Jeder Versuch, diese Diskussion zusammenzufassen, riskiert, die metaphysische Kompliziertheit und die rhetorischen Zusammenhänge dieser Diskussionen zu verzerren.

Einen bedeutenden Wendepunkt in der Diskussion stellte aber zweifelsohne Augustins Hinwendung zu der – wie wir heute sagen würden – psychologischen Introspektion im Rahmen seiner trinitarischen Überlegungen dar.

Im achten Buch von *De Trinitate* präsentiert Augustin sein klassisch gewordenes Bild vom Liebhaber, dem Geliebten [der Geliebten? – »the Beloved« bleibt im Englischen ohne weitere Bestimmung geschlechtsneutral; der Übs.] und der Liebe, welche die beiden verbindet, um die trinitarische Wirklichkeit zu beschreiben. Die mögliche erotische Implikation dieses Bildes bleibt in ihrer Bedeutung für theologische Reflexion bestehen, auch wenn Augustin selbst später dieses Bild für problematisch gehalten hat – aus zwei Gründen: zum einen laufe es Gefahr, eine fleischliche Dimension in die Wirklichkeit Gottes hineinzubringen, zum anderen mache es die Differenz der Personen so stark, dass ihre Einheit kaum ernsthaft mehr gedacht werden könne. Im neunten bis fünfzehnten Buch gibt Augustin dieses ursprüngliche Bild dann praktisch komplett auf und wendet sich der Innerlichkeit des menschlichen Wesens zu, um in den Vorstellungen der menschlichen Seele linguistische Analogien für die Rede von der Trinität zu finden: zum Beispiel der Verstand, sein Wissen und die Liebe selbst; und schließlich: Erinnerung, Verstehen und Wollen. Auf diese Weise versucht Augustin die Trinität in ihrem Abdruck in der menschlichen Seele zu beschreiben, welche in rasender Begierde danach strebt, zu der göttlichen Realität zurückzukehren, nach deren Bild sie einst geschaffen ward. Lacugna bemerkt, dass Augustins Beschreibung sich nahezu ausschließlich auf die *theologia* bezieht, also auf die Spekulation über Gott an und in sich, ohne auf die *oikonomia* einzugehen, die Beziehung Gottes zu uns⁴. Augustin hat dadurch in der abendländischen Theologie einen Perspektivwechsel eingeleitet, der in seiner Bedeutung kaum zu beschreiben und nur schwer zu überschätzen ist. Der Trinitätslehre kommt in dieser neuen Perspektive nahezu ausschließlich eine Bedeutung zu, wenn es darum geht, den Weg der individuellen Seele zurück zu ihrem Ursprung bei Gott zu beschreiben.

Im Gegensatz zu dieser abendländischen Perspektive versuchten die Kapadozier des 5. Jahrhunderts und später im 8. Jahrhundert Johannes von Damaskus, die Frage der göttlichen Einheit (wieder) stärker in den Mittelpunkt zu stellen, die Augustin so verdrängt hatte. Diese Vertreter der griechischen Tradition verorteten ihre Überlegungen deutlich in der *oikonomia*, also in dem göttlichen Handeln für uns, mit uns und in uns, und entwickelten so eine umfassendere und dynamische Interpretation der Bedeutung der Trinitätslehre für unseren Glauben als Augustin. Ihre Grundannahme bestand

⁴ Diese Unterscheidung der theologischen Reflexion findet sich durchgängig in Lacugnas Werk. Sie sieht hierin eines der Hauptprobleme, mit dem sich eine angemessene Relektüre der trinitarischen Tradition im gegenwärtigen Kontext beschäftigen muss (so z. B. aaO, Anm. 1, 243).

darin, dass sie die Einheit der drei göttlichen Personen nicht in der einen göttlichen Substanz begründet sahen, an welcher alle drei in gleicher Weise Anteil haben, sondern in den Beziehungen, welche diese so genannten »Personen« eingehen und ohne die sie gar nicht als Personen betrachtet werden können. Interessanterweise ist dabei gerade der Person-Begriff das Problem dieses griechischen Denkens. Diese frühen christlichen Apologeten standen nämlich dem Personbegriff ähnlich skeptisch gegenüber wie die gegenwärtigen postmodernen Kritikerinnen und Kritiker des modernen Individualismus – allerdings aus zutiefst theologischen Gründen. Im Gegensatz zu der modernen Vorstellung, dass die personale Identität einer Person in ihr selbst als individueller Größe gründet, gingen die Kappadozier von einer unhintergehbaren sozialen Konstruktion der Person-Identität aus. Und genauso, vermuteten sie, müsse sich dies im Fall der göttlichen Realität verhalten⁵. Anders ausgedrückt: Augustins intuitive Entdeckung der Bedeutung der Erotik innerhalb des Göttlichen führt hier dann dazu, dass wir von dem einen göttlichen Wesen nicht anders sprechen können als mit Blick auf die göttlichen Beziehungsformen. Für die Kappadozier *ist* göttliches Wesen Beziehung. Gott existiert also nur insofern, als Beziehung das göttliche Wesen ist, von dem wir sprechen. Diese Erkenntnis gilt dann aber in gleicher Weise in Bezug auf menschliche Wesen, die als Ebenbild Gottes geschaffen sind: wir existieren nur in Beziehung.

Lange bevor feministische Theologinnen zu Recht die patriarchalen Züge des theologischen Diskurses kritisierten, ärgerten sich bereits die Kappadozier über die theologischen Sprachtraditionen, welche sie geerbt hatten. Zwar stellten sie in keiner Weise die Rede von »Vater, Sohn und Heiligem Geist« in Frage, aber sie waren sehr wohl darüber besorgt, dass diese traditionelle Sprachform implizit oder explizit zu einem Machtgefälle und einer Unterordnung in den trinitarischen Relationen führen könnte. Diese fortwährende Sorge führte dazu, dass Johannes von Damaskus die griechische Vorstellung der Perichorese verstärkt in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellte.

Die Übersetzung dieses Begriffs »Perichorese« stellt vor erhebliche Schwierigkeiten, da es sich hier um Durchdringung ohne Vermischung, Beschreibung ohne Begrenzung, sexuelle Besitznahme ohne sexuelle Gewalt handelt [Anm. des Übersetzers: auch das hier zu Grunde liegende Wortspiel Johnsons ist kaum zu übersetzen: »penetration without violation«]. Obwohl die philologischen Argumente eher dürftig sind, haben einige hinter diesem Begriff auch einen Hinweis auf das Wort »Choreographie« entdeckt, in welchem genau jene Dynamik und Lebendigkeit zum Ausdruck komme, mit

⁵ Um nur einen Beitrag zu der Problematik des Person-Begriffs zu nennen, sei hier auf David Cunninghams Analyse des modernen Person-Begriffs im Gegenüber zu den Vorstellungen trinitarischer Kommunikation und Partizipation verwiesen: David Cunningham: *These Three are One: The Practice of Trinitarian Theology*, Oxford (Blackwell Publishers) 1998, bes. Kap 5.

welcher Johannes von Damaskus die göttliche Trinität beschreiben wollte, wie Lacugna bemerkt:

»Choreographie impliziert die Partnerschaftlichkeit von Bewegungen, symmetrisch, aber nicht gleichförmig, da jeder Tänzer, jede Tänzerin sich gleichzeitig dem anderen, der anderen gegenüber zum Ausdruck bringt und realisiert. Miteinander agierend [Anm. des Übs.: wiederum ein unübersetzbares Wortspiel, in dem Johnson eine sexuelle Note zum Ausdruck bringt: »in interaction and intercourse«], finden sich Tänzerin und Tänzer (und Zuschauerin und Zuschauer) in einer einzigen fließenden Bewegung wieder: einander umkreisend, durchdringend, umfangend, zueinander ausstreckend. Bei diesem göttlichen Tanz gibt es nicht einen, der führt, und einen, der sich führen lässt, sondern nur eine immerwährende Bewegung des gegenseitigen Gebens und Nehmens, Nehmens und Gebens, immer wieder... Dieser göttliche Tanz ist zugleich vollkommener Ausdruck der Person und vollkommene Beziehung, in welchen das Wesen und die Einheit Gottes zum Ausdruck kommt... Diese Vorstellung der trinitarischen Perichorese ist ein wunderbarer Anknüpfungspunkt, um darüber zu meditieren, was wir meinen, wenn wir sagen, dass der lebendige Gott von Ewigkeit her Liebe ist.«⁶

Um es mit anderen Worten auszudrücken: Wenn wir von der Wirklichkeit Gottes sprechen, können wir die göttlichen Tänzer nicht von dem göttlichen Tanz unterscheiden – die Tänzer *sind* der Tanz und umgekehrt, und dieser Tanz ist der Tanz der Liebe.

Diese Überlegungen zu den unterschiedlichen Perspektiven lateinischer und griechischer Trinitätslehre erklären, warum die Ostkirche so energisch gegen die Einfügung des *filioque* in das Nizänische Glaubensbekenntnis durch die Westkirche protestiert hat: Die Behauptung, dass der Geist aus dem Vater und dem Sohn hervor gehe (*qui ex patre filioque procedit*) läuft Gefahr, die Wechselseitigkeit der Beziehung im trinitarischen Tanz in Frage zu stellen, da hier impliziert wird, dass die Hervorgehung des Geistes die Beziehung zwischen Vater und Sohn voraus setzt und somit dieser untergeordnet ist⁷. Ich möchte betonen, dass es sich hier nicht nur um eine kleinkarierte historische Auseinandersetzung handelt. Die *Filioque*-Kontroverse hat im Jahr 1054 zu der Trennung zwischen Ost- und Westkirche geführt, aber in ihr kommt über diesen einen historischen Moment hinaus ein Grundproblem trinitarischen Denkens zum Ausdruck: jede Philosophie, jede Systemlogik und jedes kulturelle Modell sozialer Beziehungen, die auf einer dyadischen Grundannahme beruhen, werden in Frage gestellt, wo »der, die, das Dritte« Raum bekommt.

⁶ AaO., Anm. 1, 272.

⁷ Eine präzise Darstellung der Debatte über dieses Thema in der gegenwärtigen ökumenischen Theologie und der Implikationen für trinitarisches Denken bietet Jürgen Moltmann: *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980.

Wenn wir noch einmal hinter Augustins Bedenken zurück gehen, Vorstellungen der Fleischlichkeit auf göttliche Beziehungen zu übertragen (diese Bedenken bekommen einen ironischen Zug, wenn man weiß, wie stark Augustin andererseits auf der Inkarnationslehre aufbaut), dann sehen wir, dass Augustin dieses »Problem des Dritten« zumindest geahnt hat, als er das Bild vom Liebhaber, dem Geliebten und der Liebe, die sie vereint, wieder aufgab. Der Liebe nämlich kommt in diesem Bild zweifelsohne nicht derselbe Persönlichkeitsstatus zu wie dem Liebhaber und dem Geliebten (eine Einsicht, aus der letztendlich die *Filioque*-Debatte gespeist wurde). Die Kappadozier und Johannes von Damaskus würden vielmehr darauf bestehen, dass die Beziehungen zwischen diesen drei Personen konstitutiv für ihr Personsein an sich sind und dass wir mithin in keiner Weise davon sprechen können, dass die dritte das Bindeglied, der Ausfluss oder der Niederschlag der Beziehung zwischen den anderen beiden sei. Alle drei müssen in ihrer wechselseitigen Beziehung gleichberechtigt bleiben. Augustins Versuch, das Problem durch eine introspektivische Betrachtung zu lösen, scheitert genauso wie die verschiedenen Versuche, auf Analogien aus der Natur zurück zu greifen – wie etwa: die Quelle, der Bach, der Strom; Wasser, Eis, Dampf; Eigelb, Eiweiß und Schale. All diese Analogien können nämlich aufgrund ihrer unpersönlichen Bezüge den interaktiven und sozialen Charakter dessen nicht erfassen, was sie zu beschreiben suchen.

Aufgrund der Tatsache, dass sie sich solcher heuristischer Analogien bedienen, sind traditionelle theologische Verstehensmodelle der Trinität notwendigerweise instabil, da jede dieser Analogien die göttliche Wirklichkeit nur begrenzt erfassen kann und so unmittelbar dazu drängt, neue Verstehensmodelle zu entwickeln. Genau diese Bewegung lässt sich in Augustins *De Trinitate* und in den Traditionen, die auf ihn folgen, beobachten. Kirchliche Konzilien haben immer wieder danach getrachtet, diesen evolutiven Prozess durch Kanonisierung zum Stillstand zu bringen, obwohl selbst die theologischen Überlegungen, die hinter ihren Entscheidungen standen, solch eine kategorische Lösung nicht unbedingt erforderten. Sowohl die griechischen wie auch die lateinischen Traditionen setzten nämlich in unterschiedlicher Weise voraus, dass die theologischen Kategorien zur Beschreibung des göttlichen Geheimnisses fortwährend unangemessen bleiben, so dass wir an diesem Geheimnis nur teilhaben und immer tiefer in es eindringen können.

In ihren Untersuchungen zum Thema kommt Lacugna zu einer erschreckend simplen Erkenntnis: weder griechische noch lateinische Verstehensmodelle allein reichen aus, die Weite der trinitarischen Traditionen in der Geschichte der Christenheit zu erfassen. *Theologia* und *oikonomia* gehören vielmehr untrennbar zusammen, wenn wir versuchen, die göttliche Wirklichkeit zu erfassen, in der wir »leben, weben und sind« (Apg 17,28). Mit Lacugnas Worten:

»Die Ökonomie von Schöpfung, Erlösung und Vollendung ist der Ort, an dem sich Gott und Kreatur begegnen, an dem sie zusammen leben inmitten einer geheimnisvollen Gemeinschaft gegenseitiger Abhängigkeit. ›Sein‹ bedeutet ›In-Beziehung-Sein‹. Gottes ›Sein‹ ist ›In-Beziehung-Sein‹ und Gottes ›In-Beziehung-Sein‹ IST Gottes Sein.«⁸

Diese Erkenntnis Lacugnas aufzugreifen, bedeutet, dass wir von der dynamischen Verbindung zwischen göttlicher Ökologie [sic!], göttlicher Ekstase und göttlicher Eschatologie sprechen müssen, wenn wir angemessen (aber sicher nicht eindeutig und erschöpfend) von der trinitarischen Wirklichkeit Gottes sprechen wollen. Ich werde jedes dieser drei Elemente kurz beschreiben, um dann auf den Beitrag zu sprechen zu kommen, den trinitarisches Denken auf diese Weise für unser Nachdenken über gegenwärtige erotische Beziehungsformen leisten kann.

Göttliche Ökologie

In der theologischen Tradition ist von Gottes *oikonomia* die Rede, wenn es darum geht, das schöpferische, erlösende und heiligende (oder vollendende) Handeln Gottes zu beschreiben. Wie Lacugna zeigt, wird durch die verschiedenen griechischen und lateinischen Verstehensmodelle dabei eine Trennung zwischen dem Nachdenken über diese göttliche Ökonomie (Gott »für uns« in seinem Handeln) und dem Nachdenken über Gott an sich (Gott in seinem eigenen Sein) festgeschrieben. Die Begrenztheit all dieser Traditionen zwingt jedoch gleichzeitig dazu, solch eine strikte Trennung zu hinterfragen und das göttliche Wesen gerade in der göttlichen Ökonomie zu suchen.

Die Sprachwelt der »Ökonomie« liefert dabei Vorstellungsmodelle, die helfen, das göttliche Handeln zu erfassen, jedoch bringt sie zugleich gewisse Unzulänglichkeiten mit sich, vor allem dann, wenn man sich dieses Vokabulars in unserem gegenwärtigen Kontext bedient, in welchem es durch das Verständnis von »Ökonomie« als Lehre von den Finanzmärkten und ihrer Beeinflussung vorbedingt ist. Diese gegenwärtige Vorstellung von »Ökonomie« führt nämlich dazu, der Betrachtung eine gewisse Objektivität zu unterstellen in der Art, wie ein Ökonom sich nicht direkt in die Beziehungen zwischen Personen und Instanzen der Märkte einmisch, sondern die Entwicklung der Geldmenge aus angemessener Distanz zum Geschehen analysiert. Auch ist die Ökonomin hier deutlich unterschieden von der Ökonomie, die sie untersucht – selbst wenn sie eine begeisterte Konsumentin sein sollte. Wenn wir aber dieses Verständnis von Ökonomie auf das trinitarische Denken übertragen, dann laufen wir Gefahr, genau die Einsicht ad absurdum zu führen, welche durch die Rede von der göttlichen Ökonomie gerade hervorgebracht werden sollte: dass nämlich die göttliche *oikonomia* nicht nur das göttliche Handeln beschreibt, sondern dass »Gott« genau dieses Handeln ist.

⁸ AaO., Anm. 1, 250.

Wenn *theologia* und *oikonomia* untrennbar zusammen gehören, dann können wir die göttlichen Tänzer nicht von dem Tanz selbst unterscheiden. Christlicher Glaube verlangt dann aber auch danach, eine umfassendere Sprachform zu finden, um dieses Verhältnis zu beschreiben, als dies durch »Ökonomie« möglich ist. Stattdessen von göttlicher »Ökologie« zu sprechen, könnte Zeichen solch einer Ausweitung sein. Ökologie als Wissenschaft beschäftigt sich heutzutage nämlich mit einem umfassenden Netzwerk organischer Beziehungen, und wenn wir dieses Netzwerk untersuchen wollen, dann müssen wir uns notwendigerweise auch mit uns selber beschäftigen. In diesem Zusammenhang von göttlicher Ökologie zu sprechen, kann daher dazu führen, unsere eigene Teilhabe an den trinitarischen Beziehungen zu reflektieren: diese Beziehungen nämlich schaffen und bedingen die Umgebung, in der Leben entsteht. Diese Vorstellung göttlicher Ökologie kann im Übrigen dann ebenso dazu beitragen, traditionelle Vorstellungen von Erlösung und Heiligung neu zu denken, welche dann weniger als Momente göttlichen Herabsteigens zu sonst verlorenen Geschöpfen verstanden werden können als vielmehr als Zeichen der Treue Gottes zu seinem eigenen, umfassenden und sich weiter ausdehnenden ökologischen Leben.

Göttliche Ekstase

Trotz Augustins Abscheu davor, erotische Vorstellungen für theologische Reflexion fruchtbar zu machen, haben christliche Traditionen zumindest implizit immer das theologische Potential solcher erotischen Sprache anerkannt. Wenn *eros* allerdings nur im Sinne von Sehnsucht verstanden wird, dann sollten wir lieber noch nicht von theologischer Erotik sprechen. Vielmehr führt das dynamische Verständnis, das einer ökologischen Trinitätslehre inhärent ist, dazu, dass wir uns mit der Vorstellung göttlicher Ekstase vertraut machen müssen. Wie die Etymologie des Wortes zeigt, ist der ekstatische Moment derjenige Moment, in welchem sich jemand außer seiner selbst befindet, die Durchbrechung der inneren Stabilität durch eine dynamische Exteriorität. Theologisch gesehen bedeutet dies, dass alles, was ist und was sein wird, aus der Manifestation von Gottes eigener, ekstatischer und schöpferischer Kraft und Energie entstanden ist – aus Gottes eigener Unmöglichkeit, sein Selbst innerhalb seiner selbst zu bewahren. Auch hier wieder ist es genau diese Unmöglichkeit, welche die göttliche Wirklichkeit als solche konstituiert.

Die Traditionen christlicher Schöpfungslehre pflegen hier stets vor der Vorstellung einer kontinuierlichen Vergöttlichung der Welt zu warnen. Andererseits aber versuchen dieselben Traditionen, das göttliche Schöpfungshandeln als ekstatische Bewegung der trinitarischen Beziehung zu beschreiben: als unaufhaltsames, beständiges »Überfließen« der göttlichen Liebe. Der erotische Antrieb zur gegenseitigen Selbsthingabe – die Beziehungsdynamik, welche die göttlichen »Personen« erst zu Personen macht – bringt also nicht

nur die innertrinitarischen Beziehungen hervor, sondern auch die Bewegung *ad extra* des göttlichen Schöpfungshandelns. Trinitätstheologisch gesehen ist Gott nur Gott in diesem beständigen, ekstatischen Ausfluss von Gottes Selbst-in-Beziehung. Die Vorstellung der göttlichen Ekstase macht jede weitere Überlegung bezüglich der Notwendigkeit der Schöpfung überflüssig: aus der göttlichen Freiheit folgt geradezu notwendig die wechselseitige Fruchtbarkeitsbeziehung zwischen den Beziehungsformen der Trinität und allem, was aus dieser Fruchtbarkeit hervorgegangen ist.

Göttliche Eschatologie

Sowohl die ökologische als auch die ekstatische Vorstellung von den göttlichen Beziehungsformen beinhalten Gedanken mit teleologischer Ausrichtung. Ökologische Beziehungsformen zielen darauf, Leben aufblühen zu lassen, ekstatische Energie macht neues Leben möglich. Aus der gemeinsamen Betrachtung von Ökologie und Ekstase ergeben sich daher Überlegungen zur göttlichen Eschatologie. Eschatologie wurde meist in Zusammenhang gesehen mit der menschlichen Geschichte (und für gewöhnlich in apokalyptischen Bildern zum Ausdruck gebracht), aber der Begriff ist eigentlich viel besser dazu geeignet, die Heilige Trinität zu beschreiben: die Fruchtbarkeit der göttlichen Ekstase ist nämlich noch lange nicht an ihr Ziel gekommen, welches wir als die ökologische Fülle in einer Gemeinschaft nimmer endender Liebesenergie beschreiben könnten. Nur auf dem Hintergrund dieser göttlichen Eschatologie können wir in angemessener Weise von menschlicher oder geschichtlicher Eschatologie sprechen.

Insbesondere die Kritiker eines Hegelschen theologischen Systems haben freilich die Gefahren solcher eschatologischer Rede von der Wirklichkeit Gottes aufgezeigt⁹. Der Rückbezug auf die ökologischen und ekstatischen Vorstellungen der Trinität können jedoch diejenigen dieser kritischen Stimmen zum Verstummen bringen, die das göttliche Streben als Sehnsucht beschreiben, als Sehnsucht nach einer Vollendung, welche aus einer Liebe entspringt, die noch nicht Gestalt gewonnen hat.

Menschliche Wesen sind als Abbild dieser ökologischen, ekstatischen und eschatologischen göttlichen Wirklichkeit geschaffen. Unser eigenes Leben ist weniger *imago Dei* als vielmehr *imago Trinitatis*, Zeugnis der göttlichen Beziehungsformen, an denen unsere eigenen Beziehungsformen Anteil haben. Es ist dieses Gleichgewicht der Beziehungen, um das christliche Traditionen in ihrer Seinslehre immer wieder gerungen haben. Diese fundamentale Aussage unseres Glaubens stellt aber zutiefst in Frage, ob die institutionalisierten

⁹ Jürgen Moltmann setzt sich mit einigen dieser Kritikpunkte in »Trinität und Reich Gottes« auseinander, bes. im Kap. 6.

Kirchen weiterhin die enge Bindung von westlich-kultureller Vorstellung von der Institution Ehe und Trinitätslehre aufrecht erhalten können. Vielmehr lässt sich fragen, ob die moderne westliche Institution Ehe in ihrer Orientierung an monogamen dyadischen Beziehungen überhaupt angemessen die Fruchtbarkeit göttlicher perichoretischer Beziehungen wiedergeben kann. Oder, noch krasser ausgedrückt: zum Tango Tanzen bedarf es zweier Personen, um Gott zu sein aber drei.

Die theologischen Überlegungen, die ich hier angestellt habe, bedeuten in keiner Weise, dass wir jetzt gezwungen wären, moderne Vorstellungen von Ehe aufzugeben. Auch die monogame Beziehung eines Paares kann gewiss an der Fruchtbarkeit trinitarischer Beziehungsformen Anteil haben. Was diese Überlegungen allerdings nahe legen wollen ist, dass es keinen theologischen Grund gibt, diese Anteilhabe auf monogame Paarbeziehungen zu beschränken. Genauso stellen diese Überlegungen keine einfache theologische Rechtfertigung jeder beliebigen *menage-à-trois* dar – nach dem Motto: was Gott kann, können wir auch. Keine dieser Bejahungen oder Verneinungen nämlich berücksichtigt, dass die ökologische, ekstatische und eschatologische Wirklichkeit trinitarischer Beziehungsformen beständig jeden menschlichen Versuch in Frage stellt, diese göttlichen Beziehungsformen in unseren eigenen erotischen Beziehungen zu verwirklichen. Diese Infragestellung soll jedoch nicht zu Enttäuschung über die Unzulänglichkeit unserer eigenen Versuche führen, sondern dazu dienen, Raum zu schaffen für eine weite Wahrnehmung der Vielfalt menschlicher erotischer Beziehungen und für Überlegungen, welche theologischen Erkenntnisse sich aus diesen Beziehungsformen für die Frage unserer eigenen ökologischen, ekstatischen und eschatologischen Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit ergeben.

Trinitarische Infragestellungen der Sexualethik

Meine Überlegungen haben dazu geführt, traditionelles trinitarisches Denken in Frage zu stellen. An mindestens drei Punkten ergibt sich daraus ein Freiraum, um in konstruktiver Weise über sexualethische Themen nachzudenken, nämlich hinsichtlich der Fragen nach Treue, Freiheit und Endlichkeit menschlicher Beziehungen. Wenn wir diese drei Fragestellungen im Horizont der ökologischen, ekstatischen und eschatologischen Dimension der göttlichen Wirklichkeit bedenken, dann führt dies sowohl zu einer Infragestellung als auch zu einer Neubelebung traditioneller ethischer Aussagen über erotische Bindung. Beides will ich hier zeigen: 1) Die Trinitätslehre stellt die theologische Vorherrschaft der kulturell bedingten Institution Ehe infrage, aber sie zeigt gleichzeitig auf, wie die Bedeutung der verpflichtenden Bindung neu belebt werden kann, welche in der Ehe eigentlich Gestalt gewinnen soll; und 2) aus diesen Infragestellungen heraus eröffnet sich die Möglichkeit, nach den positiven Beiträgen von multiplen Beziehungen zur Praxis trinitarischen, christlichen Glaubens zu fragen.

Menschliche Treue und göttliche Ökologie

Der Begriff »eheliche Treue« leidet daran, dass er einerseits einer präzisen Bestimmung entbehrt, andererseits aber in unserem kulturellen Setting in der Regel als Begrenzung genitaler Aktivitäten verstanden wird. Wenn wir den Begriff aus liturgischer Perspektive betrachten, dann stellen wir fest, dass traditionelle Ehe-Liturgien zum Teil in überschwänglicher Weise die Tugend der Treue preisen, dass aber auf diesen theoretischen Lobpreis nie eine Erklärung folgt, wie solch eine Treue in der Praxis gelebt werden kann¹⁰. Das kulturelle Schaffen der Renaissance und der frühen europäischen Moderne versuchte, diese Lücke zu füllen, indem es darum bemüht war, einerseits das materielle Erbe zu schützen und andererseits die abstrakten gesetzlichen Begriffe mit Vorstellungen von Ritterlichkeit und Romantik zu füllen. Durch diese kulturellen Entwicklungen wurde eheliche Treue endgültig mit genitaler Exklusivität in eins gesetzt. Sozialwissenschaftliche Erkenntnisse haben diese Sicht der Ehe noch weiter untermauert: die Vorstellung hat sich überlebt, dass ein Mensch einem anderen Menschen nur so begegnen kann bzw. soll, dass alle seine emotionalen Bedürfnisse angesprochen und erfüllt werden. Verheiratete Paare können also einen umfassenden und für sie jeweils wichtigen Freundeskreis haben, ohne ihr Treueversprechen dadurch in Frage zu stellen.

Es liegt mir fern, den Fortschritt, den diese Entwicklung bedeutet hat, infrage zu stellen. Allerdings ist auch deutlich, dass dadurch der Raum, in dem wir »Treue« definieren, deutlich beschränkt worden ist: »Ehebruch« wird dann nur dort gesehen, wo die genitale Exklusivität verletzt wird. Selbst die vertrocknetste und emotionsloseste Beziehung kann unter dieser Perspektive dann als funktionierende Ehe verstanden werden (obwohl solch ein Paar eigentlich nur einen funktionierenden Weg gefunden hat, die Scheidung zu vermeiden), solange diese minimalistische Vorstellung von Treue hier noch realisiert wird und die Ehepartner mit niemand anderem als dem ehelichen Partner genitalen Verkehr pflegen.

In gegenwärtigen kirchlichen Erklärungen und in der Praxis christlicher vorehelicher Lebensberatung und Seelsorge finden wir dagegen inzwischen die Vorstellung, dass die menschliche, eheliche Treue ein Abbild der Treue ist, welche in der göttlichen Ökologie zum Ausdruck kommt. Zur Begründung dieser Vorstellung bedient man sich verschiedener biblischer Texte und Bilder, unter anderem der allegorischen Vorstellung von der Beziehung Gottes zu seinem Volk Israel als Ehe (aus der heraus einige der alttestamentlichen

¹⁰ Im US-amerikanischen Book of Common Prayer von 1979 findet sich z. B. die sog. »Zustimmungserklärung«, in der Braut und Bräutigam aufgefordert werden, »alle anderen aufzugeben«, wenn sie nun den Ehebund miteinander eingehen (New York, Seabury Press, 412). Im Zusammenhang des Ritus wird dann jedoch nicht weiter ausgeführt, was es bedeutet, andere Menschen »aufzugeben« – eine Formulierung, die in jedem anderen Kontext vermutlich als unmenschlich erscheinen würde.

Propheten so vehement den Ehebruch Israels beklagen) und der genauso eindrücklichen Vorstellung von Christus als dem Bräutigam mit seiner Braut, der Kirche. Ich will hier jetzt nicht auf die vielen interessanten und auch provokanten Fragen eingehen, welche diese Bilder mit Blick auf Gender-Konstruktion und Gender-Performance aufwerfen. Die biblischen Autoren hatten bei diesen theologischen Bildern aber mit Sicherheit ein viel umfassenderes Verständnis von göttlicher Treue als dies durch eine Beschränkung genitaler Aktivität zum Ausdruck kommt.

Wenn wir also auf diesem Hintergrund eine ganz traditionelle theologische Analyse des Ehe-Verständnisses vornehmen, so werden wir sicherlich nicht die Vorstellung von Treue an sich aufgeben, aber wir werden ihre modernen Bestimmungen in Frage stellen. Göttliche Ökologie in trinitarischer Beziehung stellt die gegenwärtige kulturelle Ausprägung der Institution Ehe in Frage, weil sie den Reichtum und die Fülle göttlicher Treue nur unangemessen zum Ausdruck bringen kann. Aus dieser göttlichen Treue nämlich entspringen eine umfangreiche Vielfalt und ein lebendiges Netz miteinander verbundener Beziehungen. Die Besinnung auf die ökologische Dimension trinitarischer Beziehung führt uns auch dazu, neu über die Wege nachzudenken, wie wir in unseren erotischen Bindungen Treue praktizieren – nicht so sehr in negativer, sondern vor allem auch in positiver Weise. Wir sollten also nicht nur von den Beschränkungen sprechen, welche wir genitaler Aktivität auferlegen, sondern auch darüber nachdenken, welche Fruchtbarkeit aus einer bestimmten Bindung entspringt. Biblisch und theologisch gesehen muss die Praxis der Treue umfassender beschrieben werden als nur durch Aussagen darüber, was jemand innerhalb einer bestimmten Bindung nicht tun darf. Treue als fruchtbare Perspektive entsteht nicht aus der Engführung auf das, was nicht erlaubt ist, sondern durch das Nachdenken darüber, was aus einer bestimmten Beziehung entstehen kann. Die alttestamentlichen Propheten klagen den Ehebruch Israels nicht deswegen an, weil durch ihn das Treueversprechen verletzt worden ist, sondern weil dadurch die Fruchtbarkeit der Beziehung mit Jahwe verdorrt ist, was sich darin zeigt, dass es keine Gastfreundschaft gegenüber Fremden mehr gibt, dass den Armen Unrecht geschieht, das soziale Ungleichgewicht zunimmt usw.

Menschliche Freiheit und göttliche Ekstase

Schwule Männer und lesbische Frauen haben gegenwärtig keinen Zugang zu der sozialen Stabilität, welche die Ehe in unseren westlichen Gesellschaften bietet. Es fehlt ihnen aber auch an einem theologischen Instrumentarium, um die Freiheit angemessen zu erfassen, in der Queers jenseits von Traditionen in schöpferischer Weise neue Formen erotischer Bindung entwickeln. Der aktive Ausschluss von der traditionellen Institution Ehe scheint Lesben und Schwulen de facto die Erlaubnis zu geben, in spielerischer und experimenteller Weise eine Vielfalt erotischer und romantischer Muster zu leben. Eini-

ge dieser Muster scheinen das heterosexuelle, dyadische Beziehungsmuster nachzuahmen, andere jedoch nicht – und es steht eine umfassende Analyse noch aus, wie diese unvorhergesehene Freiheit für einen queeren Beitrag zur theologischen und spirituellen Bedeutung menschlicher erotischer Bindungen fruchtbar gemacht werden kann. Es mag richtig sein, dass der fehlende Zugang zur Institution Ehe einer der Gründe ist, warum schwule Männer unfähig scheinen, Langzeitbeziehungen aufrecht zu erhalten. Ebenso richtig ist allerdings, dass religiöse und kulturelle Vorstellungen, dass diese Unfähigkeit einen menschlichen »Defekt« darstelle, durch gegenwärtige queere Erfahrungen in Frage gestellt werden.

Jeder schwule Beitrag zu diesem Thema muss freilich zunächst einmal zeigen, dass sein Autor zu einer selbstkritischen Perspektive fähig ist, die über das Maß hinausgeht, das sowohl in dem Kampf um lesbisch-schwule Gleichstellung bezüglich der Eherechte als auch in dem libertinistischen Widerstand gegen diesen Kampf zu erkennen ist. Egal ob berechtigt oder nicht, der Ruf schwuler Männer, in ausschweifender Zahl ausschweifenden Sex mit vielfältigen Partnern zu haben, hat zu dem warnenden Hinweis André Gide's geführt: »Sich selbst zu befreien, ist keine große Tat; die eigentliche Herausforderung ist es, mit dieser neuen Freiheit auch etwas anzufangen zu wissen.« Lesbische und schwule Befreiungsbewegungen haben für diese Befreiung von unterdrückerischen homophoben Strukturen gekämpft, und einige haben diesen Kampf so verstanden, dass er auch gegen die Einschränkungen durch ein heterosexistisches Eheverständnis zu führen sei. Gide scheint hier die kritische Frage zu stellen, ob wir wirklich wissen, was wir mit dieser Freiheit anfangen wollen.

Es überrascht nicht, dass dieses Dilemma gerade hier in der US-amerikanischen Gesellschaft zum Tragen kommt: im amerikanischen Gesellschaftsmodell sind Freiheit von etwas und Freiheit zu etwas eng miteinander verbunden, und der Locke'sche Atomismus führt in der politischen Theorie immer noch dazu, die Autonomie des Individuums als höchstes Gut zu betrachten. Hiermit passt zusammen, dass das Thema der göttlichen Ekstase der Trinität in moderner euro-amerikanischen Religion eher selten behandelt worden ist: der sie beherrschende Zug ist nämlich die explizite oder zumindest implizite Bejahung eines Unitarismus oder genauer gesagt, einer monarchialen Verzerrung der trinitarischen Lehre¹¹.

¹¹ Moltmann weist auf einen ähnlichen Sachverhalt hin, wenn er die Unterschiede zwischen dem griechischen und dem lateinischen Verständnis der Trinität darstellt. Die Vorherrschaft des lateinischen Verständnisses im Westen hat nach Moltmann zur Ausbildung der westlichen Anthropologie beigetragen, durch die in der euro-amerikanischen Kultur der Raum zur Entwicklung von Individualismus und insbesondere »possessivem Individualismus« entstanden sei (aaO., Anm. 7, 216). Das Verschwinden der Vorstellung von der Perichorese in der westlichen Theologie hat für Moltmann dazu geführt, dass die typisch westliche Vorstellung entstanden sei.

Die Erinnerung an die theologische Bedeutung der trinitarischen Ekstase kann daher zu einer grundsätzlichen Kritik der modernen Entwicklung der amerikanischen Gesellschaft führen, in der das gemeinschaftliche Gut fast völlig auf den Bereich der nationalen Verteidigung beschränkt bleibt, welche dazu dient, die Rahmenbedingungen für die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung zu erhalten. Anders ausgedrückt: das gemeinschaftliche Gut dient der Autonomie des Individuums, nicht umgekehrt. Es ist daher fast unmöglich, in sinnvoller Weise nicht von Selbstverwirklichung sondern von sozialer Verwirklichung zu sprechen. Dies aber hat wiederum Konsequenzen dafür, wie wir über zwischenmenschliche erotische Verbindungen nachdenken und wie wir unsere Freiheit in einer Vielfalt sexueller Beziehungen zu verwirklichen wünschen¹².

Aus der Perspektive der trinitarischen Ekstase bedeutet Freiheit keineswegs die Abwesenheit von Beschränkungen. Keine der historischen christlichen Traditionen versteht diese Abwesenheit von Beschränkungen als notwendige Bedingung von Freiheit oder gar als Qualität von Freiheit. Nicht Abwesenheit von Beschränkungen zeichnet für die christlichen Traditionen Freiheit aus, sondern die Tatsache, dass durch sie die Bedingungen der Möglichkeit geschaffen werden, ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Trinitarische Ekstase wird als Freiheit dergestalt verstanden, dass sie narzisstische Selbstbezogenheit durchbricht und öffnet für ein wechselseitiges Geben und Erfahren von Liebe. Solches wechselseitiges Geben und Nehmen ist dabei nicht dyadisch, sondern triadisch zu verstehen. Das genuine Ziel christlicher Freiheit kann daher nicht nur in der Wechselseitigkeit einer dyadischen Beziehung zum Tragen kommen.

Das Christliche der christlichen Freiheit besteht also darin, dass sie die Selbsthingabe an eine oder einen anderen ermöglicht – freilich nicht so, dass dieses Selbst einfach in narzisstischer Weise widergespiegelt wird, selbst wenn dieser Reflex als Selbsthingabe des anderen verstanden wird. Vielmehr entsteht durch diesen Prozess der Selbsthingabe ein Freiraum, in welchem Interpretation möglich wird, eine Interpretation, die weder allein die Wahrnehmung eines oder einer anderen noch die Beschreibung des oder der anderen als anderem/ anderer ist, sondern eine Interpretation des Selbst als anderem und zugleich des oder der anderen als Selbst. Dieser Interpretationsprozess ist Zeichen von Freiheit aber nur insofern, als er kein in irgendeinem absoluten Sinn unbegrenzter oder grenzenloser Prozess ist, sondern begrenzt bleibt durch die Liebe, welche die Illusion einer Freiheit als grenzenloser

¹² Natürlich tragen sexuelle Beziehungen – auch die spontanen – ihre eigene »Bedeutung« in sich und bedürfen keiner theologischen oder religiösen »Wert«-Zuschreibung. Wenn aber, wie viele queere Theologinnen und Theologen behaupten, menschliche Sexualität einen wichtigen Prüfstein für theologische Aussagen darstellt, dann sind unsere sexuellen Handlungen und vor allem unsere erotischen Beziehungen diese »zweite Stufe« der Reflexion wert, die ich hier anstelle.

(also narzistischer) Selbstabsorption unmöglich macht. Dass dieser ganze Prozess, in dem die Freiheit in der Liebe und der gegenseitigen Bezogenheit zur Blüte kommt, solche narzisstische Selbstbezogenheit vermeidet, ist aber nur möglich, weil er essentiell, grundsätzlich und unhintergebar triadisch angelegt ist¹³. Ich brauche wohl nicht aufzählen, welche kritischen Fragen sich hieraus mit Blick auf gegenwärtige »familiäre Kerne« und dyadische Beziehungen ergeben.

Menschliche Begrenztheit und göttliche Eschatologie

Christliche Theologie leidet immer noch unter den Traditionen eines metaphysischen Dualismus und unter dem Verlust eschatologischen Gespürs aufgrund einer chiliastischen Apokalyptik. Beide Traditionen scheinen nur einen geringen Einfluss auf die Sexualethik zu haben, aber sie sind von erheblicher Bedeutung hinsichtlich der Trennung zwischen Theologie und Sexualethik, ganz besonders dann, wenn Ethik als der Raum verstanden wird, in dem wir uns mit den Fragen menschlicher Begrenztheit beschäftigen. Dogmatiker oder Fundamentaltheologen können hier dann genussvoll über die Ideale der platonischen Ideenwelt philosophieren oder sich an der selig machenden Vorstellung himmlischen Glücks ergötzen – das nach den Worten des matthäischen Jesus darin besteht, dass Menschen weder heiraten noch verheiratet werden (Mt 22,30). Ethiker jedoch müssen sich mit den konkreten Lebenssituationen von Menschen und ihren kulturellen Grenzen beschäftigen.

Solch eine Standortbestimmung von Ethik steht in einem deutlichen Widerspruch zu dem inkarnatorischen Zug christlicher Traditionen, welche gerade danach trachten, die Trennung zwischen geistiger und materieller Welt zu überwinden. Die Kritik an einer dualistischen Metaphysik, die heute wieder von neuem durch die postmoderne Dekonstruktion der modernen Philosophie zu Wort kommt, hat christliche Traditionen von Anfang an bestimmt. Seit dem Apostel Paulus haben christliche Theologinnen und Theologen darum gekämpft, die kategorische Unterscheidung von göttlich und menschlich, Leib und Seele, Erde und Himmel zu überwinden. Sie waren davon überzeugt, dass diese Unterscheidungen ihren Versuch, die eschatologische Bedeutung der Inkarnation zu verstehen, vereiteln würden. Viele ökumeni-

¹³ Ich beziehe mich hier auf den amerikanischen Philosophen Josiah Royce, der in seiner Epistemologie des Sozialen ein triadisches Modell menschlicher Erkenntnis entwickelt hat, in welcher weder Wahrnehmung noch Vorstellung allein genügen. Der Prozess menschlicher Erkenntnis erfordert vielmehr das dritte Element der Interpretation. Royce hat keine direkten Bezüge zur menschlichen Sexualität hergestellt, aber er hat betont, dass dieses Modell theologische Einsichten liefern kann, um die Beziehung zwischen Gott und Mensch zu beschreiben. Eine gute Zusammenfassung der Gedanken Royces bietet Frank Oppenheim, S.J.: *Graced Communities: A Problem in Loving*, *Theological Studies* 44 (1983), 604–624.

sche Konzilien wollten diesen Kampf zu einem Ende bringen, wurden jedoch durch den immer wiederkehrenden Ausbruch chiliastischer Spekulationen daran gehindert. Diese nämlich missinterpretierten den eschatologischen Charakter des christlichen Glaubens als Trennung zwischen dieser und der zukünftigen Welt.

Christlicher Eschatologie geht es nicht um die »letzten Dinge« in einem zeitlichen Sinn, sondern um die letztgültigen, »ersten Dinge«, sie verbindet theologisches Nachdenken mit den theologischen Absichten und Zielen der göttlichen Kreativität. Wenn wir Eschatologie in diesem Sinne verstehen, so bezeichnet sie das theologische Werkzeug, mithilfe dessen wir ein Urteil darüber abgeben können, inwieweit wir an der Güte von Gottes Schöpferhandeln Anteil haben und in welchem Maße diese Güte durch menschliche Sünde durchkreuzt wird. Es war dieses Verständnis von Eschatologie, das dazu geführt hat, dass in den trinitarischen Dogmen Gottes Schöpferhandeln nicht als akzidentiell, sondern als konstitutiv für die Wirklichkeit Gottes verstanden wurde. Alle Versuche, die während der Entwicklung dieser Dogmen unternommen wurden, um die göttliche Wirklichkeit als Emanation, Hervorgehen oder gegenseitige Durchdringung zu beschreiben, zielten darauf, nicht zwei getrennte Welten zu benennen, sondern eine Welt, die von der göttlichen Kreativität durchdrungen ist, deren Ziel durch nichts vereitelt werden kann – auch nicht durch den Tod.

Christliche Traditionen verraten daher ihre eigene Geschichte, wenn sie es nicht mehr schaffen, zum Ausdruck zu bringen, wie das gegenwärtige Leben in all seiner Begrenztheit und Unberechenbarkeit jetzt schon an dem göttlichen Leben der unsterblichen Gemeinschaft Anteil hat und diese vorweg nimmt. Aufgrund dieser Vernachlässigung der eschatologischen Ausrichtung des christlichen Glaubens entsteht der Druck, menschliche sexuelle Beziehungen zu reglementieren und zu beschränken, da diese dann nur als Zeichen der unvermeidlichen Grenzen menschlicher Selbstkontrolle beziehungsweise als Hindernis für die spirituelle Entwicklung der Menschheit (welche als Gegensatz zu der physischen Entwicklung gesehen wird) verstanden werden.

Wo Eschatologie so dazu beiträgt, eine dualistische Metaphysik zu stabilisieren, und kein Handwerkszeug mehr zur Verfügung stellt, um diesen Dualismus zu überwinden, da bleibt kein Raum mehr dafür, sexuelle Beziehungen als Verhaltensmuster zu verstehen, die an der eschatologischen Fruchtbarkeit der göttlichen trinitarischen Beziehungen teilhaben und diese repräsentieren. Die Trinitätslehre stellt daher die sexualethische Engführung von Beziehungsformen auf die kulturell bedingte Form der Ehe in Frage, da diese Institution allein die göttliche Eschatologie nicht zur Darstellung bringen kann. Und genau hier eröffnet sich Raum, um über andere, vielfältige Beziehungsformen nachzudenken.

Göttliche Fruchtbarkeit und multiple Beziehungen – Perspektiven

Die trinitarische Infragestellung der kulturell bedingten Muster menschlicher Beziehung führt in das Wesen der Theologie selbst: sie lädt dazu ein, tiefer und tiefer an dem Geheimnis der Wirklichkeit Gottes Anteil zu haben, das menschliche Vernunft nicht verstehen, kontrollieren oder in Begriffe fassen kann. Diese Einladung sollte theoretisch alle theologische Ethik durchziehen, ganz egal mit welchen menschlichen Interaktionen mit der Welt sich diese beschäftigt: von sozialer oder wirtschaftlicher Gerechtigkeit bis hin zur Umweltverantwortung. Alle Aussagen, die wir zu einem dieser Themenbereiche treffen, sollten offen dafür sein, im Licht dessen Veränderung zu erfahren, was wir aufgrund unserer evolutionären (d. h. eschatologischen) Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes erfahren.

Im Bereich der Sexualethik stellen uns diese dynamischen trinitarischen Aussagen vor eine zentrale Frage: Wie hat der Tanz unserer sexuellen Begegnungen und Bindungen Anteil an dem perichoretischen Tanz der göttlichen Beziehungen? Die institutionelle Kirche ist über dieser Frage immer wieder ins Stolpern gekommen und darüber zu der Trennung zwischen Systematischer oder Fundamental-Theologie und Praktischer Theologie gelangt, die ich hier nur kurz streifen konnte. Wir können diese Trennung bei Augustin wahrnehmen, wenn er seine Vorbehalte gegenüber der menschlichen Erotik zum Ausdruck bringt und sich dagegen sträubt, diese für theologische Erkenntnisse als Ausdrucksmittel einzusetzen, und stattdessen seine trinitarischen Überlegungen mit dem Mittel der psychologischen Introspektion entfaltet. Ähnliches lässt sich bei den Kappadoziern beobachten, welche große Bedenken gegenüber der traditionellen trinitarischen Redeweise von »Vater, Sohn und Heiliger Geist« haben. Für sie bleibt diese Vorstellung zu eng gebunden an die biologische Vaterschaft und die unausgewogenen Beziehungen, die aus solcher Patriarchalität hervorgehen¹⁴. Diese Bedenken haben jeden weiteren Versuch zunichte gemacht, die menschliche Familie (Vater-Mutter-Kind) als Abbild der Trinität zu verstehen.

Diese historische Entwicklung ist vielleicht auch der Grund dafür, warum die institutionelle Kirche erst relativ spät, nämlich etwa im 12. Jahrhundert, damit angefangen hat, Regulierungen bezüglich der Ehe vorzunehmen. Lädt nämlich christliche Theologie dazu ein, am Mysterium der Wirklichkeit Gottes tiefer und tiefer Anteil zu haben, so ist keineswegs evident, in welcher

¹⁴ Die Vorstellung von der »Hervorbringung« bringt dieses Problem genau zum Ausdruck: Von Gott Vater (als Gott im eigentlichen Sinn) als dem »Ungeborenen« zu sprechen führt zu einer Unterordnung des Sohnes (Jesus als der »eingeborene Sohn«), da der Sohn ja durch den Vater gezeugt ist. Irritiert durch diese traditionelle Sprache haben die Kappadozier ein umfangreiches philosophisches Gedankengebäude entwickelt, um aufzuzeigen, dass dieses Nicht-Schaffen des Vaters nur in Bezug auf die Hypostase (Person) gemeint sein kann, nicht aber in Bezug auf das Wesen (Ousia) der göttlichen Realität. Vgl. Lacugna, aaO. (Anm. 1), 60-66.

Weise die westliche Entwicklung der Ehevorstellung dieser Einladung Nachdruck verleiht. Anders ausgedrückt: eigentlich gab es keinen Grund dafür, warum die Kirche das Modell der monogamen Paarbeziehung zum einzigen religiös legitimen Modell menschlich-erotischer Beziehung erklären sollte. Es ist durchaus möglich, dass die lange kirchliche Zurückhaltung zum Thema Ehe Ausdruck theologischen Nachdenkens war: Theologinnen und Theologen erkannten oder spürten zumindest die Unvereinbarkeit eines starken trinitarischen Glaubens mit der kulturellen Entwicklung einer Rechtsform, die auf Macht, Unterordnung und Güterrechte aufgebaut war.

Diese historische Zurückhaltung wurde jedoch allmählich durchbrochen und die institutionelle Kirche fing an, eine bestimmte Form der Ehe mit einem umfassenden religiösen und theologischen Unterbau zu versehen. Genau betrachtet waren dies bestenfalls halbherzige Versuche, welche absurderweise zu ernsthaften theologischen Problemen führten. Ganz offensichtliche Probleme ergaben sich durch die metaphorische Rede von Christus als dem Bräutigam der Kirche und durch das paulinische Bild der Kirche als »Leib Christi«. Jede Analogie zwischen diesen Bildern und der modernen Vorstellung einer Beziehung zwischen Mann und Frau ist hier zum Scheitern verurteilt – lange bevor das Paar zum Traugespräch kommt.

Die historische Trennung zwischen Trinitätstheologie und Sexualethik muss uns aber nicht verzweifeln lassen. Dadurch, dass es die Vorherrschaft der kulturell bedingten Institution Ehe in den christlichen Traditionen in Frage stellt, eröffnet trinitarisches Denken neuen Raum, um positiv über eine Fülle von Beziehungsformen nachzudenken. Unabhängig von ihrer jeweiligen Form bleiben alle menschlichen erotischen Beziehungen und Bindungen demselben theologischen Prüfstein ausgesetzt: der Ökologie, der Ekstase und der Eschatologie der trinitarischen Beziehungen – und sie bleiben bezogen auf die Hoffnung, die in dieser Beziehung liegt: Ist christliche Theologie notwendigerweise unabgeschlossen und von einladendem Charakter, so sollte auch unser Urteil über erotische Beziehungen und Bindungen nicht darauf zielen, eine dieser Beziehungsformen zu legitimieren, sondern die Werte zur Sprache zu bringen, die in diesen Formen jeweils zum Ausdruck kommen. Anstatt eine multiple Beziehung zu verdammen, weil sie nicht in eine vordefinierte Form passt, sollte christliche Theologie sie vielmehr nach denselben Kriterien beurteilen, mit denen sie auch andere Formen beurteilt: Hat diese Beziehungsform das Potenzial, an der Fruchtbarkeit der göttlichen Perichorese Anteil zu haben?

Ich möchte noch einmal betonen, dass es hier nicht darum geht, eine kulturell bedingte Form durch eine andere zu ersetzen, so als ob diese nun von höherem ethischen Wert wäre. Christliche Theologie widersetzt sich vielmehr jeder solchen kulturellen Festschreibung. Aufgrund der eschatologischen Perspektive ist jede theologische Rechtfertigung einer vorherrschenden kulturellen Form von Beziehung zum Scheitern verurteilt, da Theologie

jede dieser Formen als vorläufig entlarvt und auf ihre zukünftige Veränderung hin in Frage stellt.

Andererseits werden wir aber auch nicht einfach von dem Strom göttlicher Fruchtbarkeit mitgerissen, ohne dabei irgendeine Orientierung zu haben. Der eschatologische Charakter christlicher Theologie zwingt uns zu Werturteilen über menschliche Beziehungsformen, auch wenn diese Urteile vorläufig und veränderbar bleiben. Aufgrund dieser Urteile werden sich neue Fragen ergeben, und die Antworten darauf müssen in der Praxis bewährt werden. Wie genau können wir jetzt den eschatologischen Horizont wahrnehmen, auf den hin wir unsere Beziehungen ausrichten wollen und von dem sie Zeugnis sein sollen? Mit welchen Worten beschreiben wir unsere menschlichen erotischen Bindungen, wenn diese Ausdruck der Fruchtbarkeit göttlicher Ekstase sind? Wie formen wir die Beziehungen untereinander an Betracht der Tatsache, dass wir selber in enger Beziehung zu den Energien göttlicher Ökologie stehen? Wie engagieren wir uns politisch und kämpfen für Gerechtigkeit in Gesellschaften und Kulturen, die immer wieder durch unser trinitarisches Nachdenken in Frage gestellt werden?

In den Traditionen der christlichen Geschichte können wir Antworten dazu finden, auch wenn manche von ihnen immer wieder unterdrückt oder entstellt worden sind. Die Vorstellung des klerikalen und monastischen Zölibates zum Beispiel scheint einerseits den Augustinischen Rückzug in die individuelle Innerlichkeit für immer fortzuschreiben. Andererseits aber machen es die gemeinsame Erotik und die mystische Ekstase mancher Klostergemeinschaft unmöglich, das Mönchtum als für theologisches Nachdenken über Sexualität irrelevant zu betrachten. Und in der christlichen Ikonographie begegnet uns in den lateinischen Darstellungen des Mittelalters das Bild der Trinität als einem alten Mann mit seinem sterbenden Sohn und einer gurrenden Taube. Sicher kein Bild, das irgendeinen erotischen Gedanken nahe legt. Ganz anders aber Andrej Rublews Dreifaltigkeitsikone aus dem 14. Jahrhundert, in der drei anthropomorphe Figuren liebevoll einander zugeneigt sind.

Es ist kaum vorstellbar, dass diese monastischen und ikonographischen Traditionen so wenig Kraft entfalten konnten, die kulturelle Entwicklung eines so genannten Ehevertrages zu hinterfragen und alternative Modelle hervorzubringen. Sollte es daran liegen, dass die institutionelle Kirche befürchtet hat, dass ihre Theologie als so störend empfunden werden könnte, dass sie ihre kulturelle Vorherrschaft verliert? Wenn wir das nicht ausschließen können, so haben wir einen guten theologischen Grund dafür, dass wir uns heute als christliche Gemeinden und Gemeinschaften an die Ränder der westlichen Kultur begeben und Formen entwickeln, durch die wir die Christenheit im 21. Jahrhundert erneuern und wiederbeleben können.

Die Trennung zwischen traditioneller Theologie und traditioneller Sexualethik und die historische Unterlassung der institutionellen Kirche, dem

störenden Charakter ihrer eigenen Theologie zu folgen, unterstreichen die Bedeutung queeren Denkens und queerer Theologie für die Praxis des christlichen Glaubens. Die Vielfalt, die wir in unseren queeren Beziehungen leben und bezeugen – von streng monogamen Beziehungen bis zum schnellen Stich, von lebenslanger Paarbeziehung bis zu gemeinschaftlichen und sonstigen multiplen Liebesbeziehungen –, bietet uns bedeutende Möglichkeiten, den göttlichen Tanz, die trinitarische Fruchtbarkeit in menschlichen Beziehungen zum Ausdruck zu bringen. Die Werte, die wir in diesen queeren Beziehungen leben, weisen darauf hin, dass wir noch viel darüber lernen können, wie menschliche Erotik zum Ausdruck der Ekstase des göttlichen, trinitarischen Tangos werden können. Der Unterricht, den wir dazu aus queerer Perspektive geben können, kann christlichen Glauben dazu führen, neue Formen erotischer Bindung und Beziehung zu entwickeln, welche erfüllt sind von Hoffnung, spirituellem Reichtum und religiöser Tiefe. Unsere Gesellschaft wartet darauf – auch wenn es viele noch nicht erkannt haben.

Übersetzung: Wolfgang Schürger