

Michael Brinkschröder

## Jenseits von Klerikalismus und Neoliberalismus

Schwule Befreiungstheologie auf  
dialogisch-materialistischer Grundlage<sup>1</sup>

Von zwei Männern,  
die in jener Nacht auf einem Bett liegen,  
wird der eine mitgenommen  
und der andere zurückgelassen.  
(Lk 17,34)

### 1. Die Entwicklung schwuler Befreiungstheologien – eine Skizze

Befreiungstheologien sind Theologien von unten. Sie beginnen „unten“ auf der Erde, weil ihre Glaubensreflexion im Sinne moderner Theologien nach der anthropologischen Wende zuerst die Wirklichkeit des Menschen wahrzunehmen versucht. Die *differentia specifica* gegenüber anderen modernen Theologien ist es dabei, dass Befreiungstheologien auch gesellschaftlich „unten“ ansetzen, indem sie sich vom Ort der Armen und Ausgegrenzten aus kritisch mit Ausbeutung, Unterdrückung und Marginalisierung auseinandersetzen, sie im Lichte der Offenbarung beurteilen und versuchen, diese Situation durch eine befreiende Praxis zu überwinden.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ich danke Norbert Reck und Georg Trettin, die das Entstehen dieses Textes begleitet haben, für ihre kritischen Anmerkungen und konstruktiven Anregungen. Einzelne Teile habe ich im Kolloquium Praktische Theologie in Münster und in einem Workshop beim Jahrestreffen der AG Schwule Theologie in Mesum vorstellen und diskutieren können. Einige meiner Positionen haben sich dadurch modifiziert.

<sup>2</sup> Ihren paradigmatischen Ausdruck hat dieses Selbstverständnis in dem methodischen Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ gefunden. Vgl. Boff, Clodovis: Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München/Mainz 1983 [Orig. 1978]. Eine an diesem Schema orientierte Überblicksdarstellung schwuler und lesbischer Befreiungstheologie findet sich in: Brinkschröder, Michael: Sexuell und politisch von Gott zeugen. Lesbische und schwule Theologien im Überblick. Vortrag bei der Tagung „Sexuelle Demokratie. Staatsbürgerrechte für Schwule, Lesben, Transidente und Andere“ der Bundeszentrale für politische Bildung vom 1.–3.12.2004 in Saarbrücken, unveröffentlicht.

*Schwule* Befreiungstheologien sind aus dem Kampf der Schwulenbewegung gegen die Unterdrückung der Homosexuellen und die Tabuisierung der Homosexualität in Kirche und Gesellschaft entstanden. Die schwule Emanzipationsbewegung („gay liberation movement“) brachte mit großem Schwung eine neue kollektive Identität hervor und verwandelte die bestehende Subkultur in eine sichtbare urbane „Szene“ bzw. „community“. Ihre Anliegen stellten eine neue Herausforderung für die christliche Theologie dar – eine Herausforderung zur Umkehr.

Erste, tastende theologische Schritte in diese neue Richtung machten in den 1970er Jahren Norman Pittenger unter Aufnahme der Prozesstheologie<sup>3</sup>, Bill Johnson aus der Perspektive der Theologie von Paul Tillich<sup>4</sup> und der politische Theologe Gregory Baum<sup>5</sup>. Andere, wie Giles Hibbert, argumentierten gewissermaßen „klassisch“ vom christlichen Liebesgebot aus.<sup>6</sup> Diese Versuche, die noch unberührt vom Einfluss anderer Befreiungstheologien waren, führten allerdings nicht sehr weit und blieben ohne Resonanz. So gelang es in der ersten Phase der „gay liberation theology“ noch nicht, die Ziele dieser Befreiungsbewegung auf überzeugende Weise in eine christliche Sinnggebung einzubetten. Vorherrschend war im christlichen Kontext stattdessen bis zum Ende der 80er Jahre eine „Apologie“ des schwulen Lebens, die disparate Argumente heranzog, um die Begründungen für die herrschende kirchliche Homophobie infrage zu stellen und zu widerlegen.<sup>7</sup>

### **1.1 Das Panorama schwuler Theologien**

Auf der Grundlage der fortschreitenden Konsolidierung der „gay community“ entstanden dann in den 80er und 90er Jahren eine Reihe von Studien zur schwulen bzw. lesbischen Theologie, die das Bedürfnis von Schwulen und Lesben nach Befreiung und Anerkennung in eine theologische Sprache übersetzten. Die englische Theologin Elizabeth Stuart hat in ihrer Geschichte der schwulen und lesbischen Theologien im angelsächsischen Sprach-

<sup>3</sup> Pittenger, Norman: What it Means to be Human, in: Malcolm Macourt (Hg.): Towards a Theology of Gay Liberation, London 1977, 83–90.

<sup>4</sup> Johnson, Bill: The good News of Gay Liberation, in: Sally Gearhart, William R. Johnson (Hg.): Loving Women/Loving Men. Gay Liberation and the Church, San Francisco 1974, 91–108.

<sup>5</sup> Baum, Gregory: Catholic Homosexuals, in: Commonweal, XCIX 19 (1974), 479–482.

<sup>6</sup> Hibbert, Giles: Gay Liberation in relation to Christian Liberation, in: Macourt: Theology 91–99.

<sup>7</sup> Der typische Argumentationsduktus dieser Apologien findet sich z. B. noch in Bürger, Peter: Da war unser Mund voll Lachen. Befreiung für die Kirche und für Christen, die das gleiche Geschlecht lieben, Düsseldorf 1996 [Neuausgabe unter dem Titel: Das Lied der Liebe kennt viele Melodien. Eine befreite Sicht der homosexuellen Liebe, Oberursel 2001]. Das Buch markiert zugleich den Übergang zu einer systematischeren schwulen Befreiungstheologie in Deutschland.

raum dabei vier theologische Paradigmen identifiziert:<sup>8</sup> Zunächst die liberale schwule Theologie und die Theologie der Freundschaft, dann schwule Befreiungstheologie und Queer-Theologie. Aus kontinentaleuropäischer Sicht ist Stuarts Panorama durch die Flickertheologie aus den Niederlanden, durch die Fleischestheologie und die kontextuelle schwule Theologie aus Deutschland zu ergänzen. Schließlich gibt es mittlerweile eine Reihe von Theologien, die die schwule bzw. lesbische Existenz mit einem orthodoxen Verständnis des katholischen Glaubens verbinden. Bevor ich näher auf schwule Befreiungstheologie und Queer-Theologie eingehe, möchte ich die anderen Ansätze kurz vorstellen:<sup>9</sup>

Die Kernaussage der *liberalen* schwulen Theologie lautet: „gay is good“. Diese bereits in den 70er Jahren formulierte Botschaft, deren bekanntester Vertreter der später aus seinem Orden entlassene Jesuit John McNeill ist, speist sich stark aus der therapeutisch-seelsorgerlichen Arbeit mit Schwulen. Sie stellt die Wertschätzung des „schwulen Selbst“ in den Vordergrund und verbindet sie mit der schöpfungstheologischen Aussage, dass die homosexuelle Orientierung eine „gute Gabe Gottes“ sei.<sup>10</sup>

Die Theologie der *Freundschaft* stammt von den lesbisch-feministischen Theologinnen Mary Hunt, Carter Heyward und Elizabeth Stuart. Sie arbeiten heraus, dass „gerechte Beziehungen“ zwischen Frauen – im Gegensatz zu patriarchal geprägten Beziehungen – eine Quelle der Kraft und Stärke von Frauen sind. Diese Kraftquelle identifizieren sie mit Gott, dessen Wesen sie als „Macht-in-Beziehung“ bestimmen.<sup>11</sup>

Die *Flickertheologie* von Rinse Reeling Brouwer steht in der Tradition der biblisch orientierten, dialektischen Theologie Karl Barths. Sie bringt die in der Bibel erzählte Geschichte Israels und die Geschichte der Schwulen- und

<sup>8</sup> Vgl. Stuart, Elizabeth: *Gay and Lesbian Theologies. Repetitions with Critical Difference*, Hampshire/Burlington 2003.

<sup>9</sup> Bei diesem Versuch einer Systematisierung ist zu berücksichtigen, dass sich unter den Studien aus den letzten zehn Jahren viele befinden, die mehrere der hier unterschiedenen Paradigmen miteinander verknüpfen und insofern das Produkt eines gewachsenen Theorieangebots darstellen.

<sup>10</sup> Vgl. McNeill, John: „Sie küßten sich und weinten ...“ *Homosexuelle Frauen und Männer gehen ihren spirituellen Weg*, München 1993 [1988]; Stuart: *Theologies*, 15–32.

<sup>11</sup> Heyward, Carter: *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1992 [1982/1984]; Hunt, Mary: *Fierce Tenderness. A Feminist Theology of Friendship*, New York 1991; Stuart, Elizabeth: *Just Good Friends. Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships*, London/New York 1995; Hartlieb, Elisabeth: *Freundschaft in der feministischen Theologie Elizabeth Stuarts*, in: Barbara Wündisch et al. (Hg.): *Mein Gott – sie liebt mich. Lesbisch-feministische Beiträge zur biblischen Theologie*, Wittingen 1999, 169–189; Igel, Sabine: *Das Hohe Lied der FreundInnenschaft. Lesbische Theologie der erotischen Beziehung*, in: *WeStH* 11 (1/2004), 13–23; Stuart, *Theologies*, 51–64.

Lesbenbewegung in einen Dialog, so dass sich die beiden narrativen Identitäten wechselseitig erhellen und bereichern.<sup>12</sup>

Die *Fleischestheologie* von Hans Peter Hauschild und Stefan Etgeton geht nicht von schwuler Identität aus, sondern setzt unmittelbar bei den disparaten Erlebnissen des Leibes an. Erotische und sexuelle Lust wird dabei facettenreich mit Hilfe mystischer oder ekstatischer Ausdrucksformen artikuliert und im Sinne einer christlichen Hedonistik gedeutet.<sup>13</sup> Ein zweiter Schwerpunkt in der Fleischestheologie ist das Bewusstsein für die Hinfälligkeit des Fleisches, das besonders durch die Erfahrungen mit HIV und Aids verursacht wurde. Es führte verstärkt zu Reflexionen über die Themen Gesundheit und Sterben.<sup>14</sup> Eine ähnliche Richtung wie die Fleischestheologie hat in den USA und Großbritannien die *body theology* eingeschlagen.<sup>15</sup> Die Arbeiten ihres Pioniers, James B. Nelson, wurden von schwulen, lesbischen und feministi-

<sup>12</sup> Brouwer, Rinse Reeling; Hirs, Frans-Joseph: Die Erlösung unseres Leibes. Schwultheologische Überlegungen wider natürliche Theologie, Wittingen 1995 [1985]; vgl. dazu meine Rezension: Die Schwulenbewegung als Gleichnis, in: WeSTh 3 (1/1996), 33–35; Brouwer, Rinse Reeling: Flikker-Theologie, in: Michael Brinkschröder (Hg.): Schwule Theologie. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Münster 1994, 10–27.

<sup>13</sup> Vgl. Etgeton, Stefan: Der Text der Inkarnation. Zur theologischen Genese des modernen Subjekts, München 1996; Ders.: Sinnstiftung im schwulen Leben, in: Stefan Mielchen, Klaus Stehling (Hg.): Schwule Spiritualität, Sexualität und Sinnlichkeit, Hamburg 2001, 13–23; Hauschild, Hans Peter: Sexuelle Überschreitung als spiritueller Weg, in: Mielchen/Stehling: Spiritualität, 42–55; Ders.: Sebastiana oder die Neuschöpfung in 7 Tagen, in: WeSTh 9 (2/2002), 154–168; Ders.: FleischesTheologie. Bemerkungen zum In-Eins von Religion und Erotik, Münster 2004; vgl. dazu meine Rezension: Brinkschröder, Michael: Lüsterne Frömmigkeit, in: WeSTh 11 (3/2004), 273–276. Vgl. darüber hinaus: Schürger, Wolfgang: Theologie des Fleisches als Theologie der Ambivalenz. Überlegungen ausgehend von einem Workshop in Mesum 2002, in: WeSTh 9 (4/2002), 414–419.

<sup>14</sup> Vgl. Hauschild, Hans Peter: Männerliebende Männer mag die Rabenmutter Kirche nicht. Die Kirche, die Schwulen und Aids, in: WeSTh 3 (4/1996) [1987]; Ders.: Mystik des Sterbens. Wege christlicher Hoffnung inmitten der Angst, Leipzig 2002. Etgeton, Stefan: Der neue Zwang rettet den alten. Über kirchliche Anachronismen, Liberalität und AIDS, in: WeSTh 4 (2/1997), 55–59; Ders.: Hat die Kirche AIDS?, in: WeSTh 4 (3/1997), 112–116.

<sup>15</sup> Nelson, James B.: Embodiment. An Approach to Sexuality and Christian Theology, Minneapolis 1978; Ders.: The Intimate Connection: Male Sexuality, Masculine Spirituality, Philadelphia 1988; Ders.: Body Theology, Philadelphia 1992; Ders.: On Doing Body Theology, in: Theology & Sexuality 1 (2/1995), 38–60; Stuart, Elizabeth: Body theology, in: Dies. u. a.: Religion is a Queer Thing. A Guide to the Christian Faith of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered People, London/Washington 1997, 47–57; Thatcher, Adrian: Liberating Sex. A Christian Sexual Theology, London 1993; Lisa Isherwood, Elizabeth Stuart (Hg.): Introducing Body Theology, Cleveland 1998; Lisa Isherwood (Hg.): The Good News of the Body. Sexual Theology and Feminism, New York 2000.

schen TheologInnen ausgiebig rezipiert und bilden den Ausgangspunkt für die Artikulation von neuen „sexuellen Theologien“.

Die *kontextuelle schwule Theologie* betont die Vielschichtigkeit der Erfahrungen von Schwulen in der Schnittmenge zwischen der Schwulenszene und den liberalen evangelischen Kirchen des Westens, die mit den befreiungstheologischen Leitkategorien Herrschaft und Unterdrückung nicht zu reichend erfasst werden kann.<sup>16</sup> Diesen Ansatz, zu dem sowohl systematische als auch praktische Überlegungen gehören, hat vor allem Wolfgang Schürger ausgearbeitet.<sup>17</sup> Seine systematischen Grundlagenreflexionen zum Erfahrungsbegriff mündeten in eine Rezeption postmoderner Interpretationstheorien.<sup>18</sup> Praktisch setzt sich die kontextuelle schwule Theologie von Schürger für eine sensible Gestaltung der liturgischen Vollzüge etwa bei Partnerschaftssegnungen sowie für eine faire Behandlung schwuler und lesbischer MitarbeiterInnen der evangelischen Kirche ein.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Vgl. Volz, Gunther; Lewerenz, Olaf: Fisch oder Fleisch – oder: Was treiben wir eigentlich, Schwule Theologie oder Theologie aus schwuler Perspektive?, in: WeStH 2 (1/1995), 12f.; Schürger, Wolfgang: Einige Thesen zur Standortbestimmung Schwuler Theologie, in: WeStH 3 (1/1996), 8–17; Wilm, Sieghard: Zwischen Exodus und Gelobtem Land. Schwule Befreiungstheologie oder Kontextuelle schwule Theologie? in: WeStH 5 (1+2/1998), 11–15. Es handelt sich bei den drei Texten um Statements, die schwule Theologie als „kontextuelle Theologie“ im Gegensatz oder zumindest in Differenz zur Fokussierung auf die Befreiung aus Unterdrückung und Diskriminierung in „schwuler Befreiungstheologie“ sehen.

<sup>17</sup> Vgl. seinen Beitrag in diesem Band, 69–83.

<sup>18</sup> Vgl. Schürger, Wolfgang: Gotteserfahrung und Welterfahrung. Überlegungen zum Erfahrungsbezug emanzipatorischer Theologien, in: WeStH 1 (3/1994), 2–14; Ders.: Aporie der Erfahrung – Erfahrung der Aporie, in: WeStH 2 (1/1995), 2–10; Ders.: Wer bin ich? Gedanken zur schwulen Identität, in: WeStH 2 (3/1995), 71–74; Ders.: Einige Thesen zur Standortbestimmung Schwuler Theologie, in: WeStH 3 (1/1996), 8–17; Ders.: Wirklichkeit Gottes und Wirklichkeit der Welt. Theologie im Konflikt der Interpretationen, Stuttgart 2002 (vgl. dazu meine Rezension: Der emanzipatorischen Theologie die Zähne gezogen, in: WeStH 10 (3+4/2003), 366–368).

<sup>19</sup> Vgl. Schürger, Wolfgang: Schwule (Gottesdienst-)Gemeinde. MCC Resurrection, Hyde Park, Chicago – ein Erfahrungsbericht, in: WeStH 3 (3/1996), 110–116; Ders.: Auf dem Parkett des Lebens tanzen. Felder und Charakteristiken schwullesbischer Spiritualität, in: WeStH 5 (1+2/1998), 16–41; Theologie der (nicht nur schwulen) Lebensformen, in: WeStH 6 (1/1999), 8–19; Ders.: Eingetragene Lebenspartnerschaften – (k)ein Anlass für einen Kulturkampf? Orientierungshilfe zu kirchlichen Stellungnahmen, in: WeStH 6 (4/1999), 286–293; Ders.: Farbe bekennen – aber wie transportiert man Farbe? in: WeStH 6 (3/1999), 175–177; Ders.: Zwischen Gesetz und Evangelium. Zur Lage des gleichgeschlechtlich liebenden, evangelischen Pfarrerstandes in Deutschland, in: WeStH 6 (3/1999), 194–198; Ders.: Trauen oder Segnen? Trauen wir uns, Partnerschaften „nur“ zu segnen?, in: WeStH 8 (1/2001), 25–32; Ders.: Theologie des Fleisches als Theologie der Ambivalenz, in: WeStH 9 (4/2002), 414–420; Ders.: Bekenntnisse – nach zehn Jahren „Schwule Theologie“, in: WeStH 10 (2/2003), 149–159; Ders. (Hg.):

Blickt man auf katholische Theologien, so fällt auf, dass es in Europa eine ganze Reihe von Arbeiten gibt, die an *katholischen Traditionen* festhalten, sie aber so interpretieren, dass auch Lesben und Schwule darin einen Platz finden können. Dies geschieht auf ganz unterschiedliche, oft unkonventionelle Weise: Der englische Theologe James Alison greift auf Topoi der biblischen, der scholastischen und der tridentinischen Tradition zurück, die er mit Hilfe der mimetischen Theorie von René Girard so interpretiert, dass schwule Theologie der Gefahr der Selbstgerechtigkeit und des Ressentiments entgehen kann.<sup>20</sup> Eine andere Variante liefert Elizabeth Stuart, die die aus Cambridge stammende theologische Bewegung der „radical orthodoxy“ mit der Queer-Theorie verknüpft. Aus Deutschland lässt sich neben dem Buch „FleischesTheologie“ von Hans Peter Hauschild, das ein realistisches Dogmenverständnis verteidigt, die historistisch anmutende Suche Martin Hüttingers nach apokryphen schwulen Traditionselementen innerhalb der abendländischen Theologie-, Kunst- und Literaturgeschichte<sup>21</sup> meines Erachtens ebenso zur traditional-katholischen schwulen Theologie zählen wie die liturgische Theologie von Georg Trettin.<sup>22</sup>

## 1.2 Schwule Befreiungstheologie:

### *Von der Identitätsbehauptung zum Dialog*

Obwohl diese Ansätze schwuler bzw. lesbischer Theologie das Anliegen der gesellschaftlichen und kirchlichen Emanzipation vertreten und daher sicherlich als schwul-lesbische Befreiungstheologien im weiteren Sinne bezeichnet werden können, gibt es neben ihnen schwule Befreiungstheologien im engeren Sinne, die ihren Ausgangspunkt bei der Unterdrückung und Marginalisierung von Schwulen nehmen. Sie lassen sich beschreiben als das Produkt der theologischen Auseinandersetzung von Schwulen mit vorge-

Segnung von gleichgeschlechtlichen Paaren. Bausteine und Erfahrungen, Gütersloh 2002.

<sup>20</sup> Alison, James: Faith Beyond Resentment. Fragments Catholic and Gay, London 2001; Ders.: On Being Liked, London 2003; Ders.: Menschliche Sexualität oder ekklesialer Diskurs? in: WeStH 12 (3+4/2005) [2004], 141–154.

<sup>21</sup> Vgl. den Beitrag von Martin Hüttinger in diesem Band, 103–118.

<sup>22</sup> Trettin, Georg: Unser Coming-out und der liebe Gott, in: WeStH 1 (1/1994), 13–18; Ders.: Mein Gott ist schwul. Die Ökonomie der Wahrheit und die Zerstörung der religiösen Urteilskraft, in: WeStH 1 (3/1994), 15–23; Ders.: Schwul und katholisch: ein Projekt, in: WeStH 6 (3/1999); Ders.: Frohlocket? Lesben, Schwule, Osternacht, in: WeStH 8 (1/2001), 50–53; Ders.: Die Lücke am Tisch des Herrn, in: WeStH 10 (2/2003), 128–133; Ders.: In itinere – Unterwegs. Demokratisches Gebet auf einer schwulen Reise, in: WeStH 10 (3+4/2003), 319–328. Trettin verteidigt die liturgische Praxis in katholischem Zusammenhang und Verständnis gegen ihre Enteignung und gegen die Zerstörung der religiösen Urteilskraft durch das monopolisierte Lehramt. Dabei greift er Impulse der Politischen Theologie und der feministischen Befreiungstheologie auf.

fundenen Ansätzen aus der neuen Politischen Theologie, der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und der feministischen Befreiungstheologie, deren Konzepte rezipiert und aus schwuler Perspektive modifiziert und kritisiert werden.<sup>23</sup> Sie reflektieren die spezifische Qualität schwuler Erfahrungen vom Begehren über das Coming-out und die sexuellen Erfahrungen bis hin zu schwulen Beziehungsstrukturen und den Konsequenzen von Aids. Dabei beziehen sie sich auf eine schwule Identität, die sich durch und gegen die Erfahrungen von Tabuisierung, Diskriminierung und Homophobie konstituiert.<sup>24</sup> Als dezidiert *schwule* Befreiungstheologien befassen sie sich bewusst nicht mit lesbischen Erfahrungen, da diese als so verschieden empfunden werden, dass Schwule nicht für Lesben sprechen können.<sup>25</sup>

Die Pionierarbeit der schwulen Befreiungstheologie war das Buch „De Sodome à l'Exode“, das der Frankokanadier Guy Ménard 1980 publizierte. Sein auf Französisch verfasstes Werk wurde allerdings weder im angelsächsischen noch im deutschen Sprachraum rezipiert. So dauerte es bis zum Ende der 80er Jahre, bis ihm in den USA andere Arbeiten zur schwulen Befreiungstheologie folgten. Mit den Monographien von Michael J. Clark, Gary Comstock und Richard Cleaver war die erste Hälfte der 90er Jahre ein Höhepunkt in der Veröffentlichung schwuler Befreiungstheologien.<sup>26</sup> Aus Deutschland zähle ich die Arbeiten von Norbert Reck, Peter Bürger und Michael Brinkschröder zur schwulen Befreiungstheologie.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Diese These gilt primär für Deutschland. Bemerkenswert ist, dass in der schwulen Befreiungstheologie aus den USA die feministische Befreiungstheologie eine Leitfunktion besaß, wohingegen lateinamerikanische Befreiungstheologien fast gar nicht zur Kenntnis genommen wurden. Neben der feministischen Theologie rezipiert z. B. Richard Cleaver vor allem die Politische Theologie, Michael J. Clark dagegen jüdische Theologien und die Prozesstheologie.

<sup>24</sup> Vgl. die Literaturangaben in Brinkschröder: Politisch.

<sup>25</sup> Vgl. dazu die Beiträge im Themenschwerpunkt „In Erscheinung treten – Lesbische Theologien“ in: WeSTh 11 (1/2004). Außerdem die Literaturangaben in: Brinkschröder: Politisch.

<sup>26</sup> Vgl. Clark, J. Michael: A Place to Start. Toward an Unapologetic Gay Liberation Theology, Dallas 1989; Comstock, Gary: Gay Theology Without Apology, Cleveland/Ohio 1993; Cleaver, Richard: Know My Name. A Gay Liberation Theology, Louisville 1995.

<sup>27</sup> Reck, Norbert: Gay ist O.K.? oder: Was fangen wir an mit schwulen Nazis? Ein Beitrag zur Frage nach dem kollektiven Subjekt in der Schwulen Theologie, in: WeSTh 1 (4/1994), 28–30; Ders.: Unsere Füße, sie laufen zum Tod. Auch eine Betrachtung über schwule Identität, in: WeSTh 2 (3/1995: 75); Ders.: Von der Subjekttheologie zur subjektiven Theologie, in: WeSTh 3 (1/1996), 20–30; Ders.: Ein sexueller Anschlag Gottes? Eine Reflexion über Jakobs Kampf am Jabbok Gen 32,23–32, in: WeSTh 5 (1+2/1998), 4–11; Ders.: Die Sodomiter und das Reich Gottes, in: WeSTh 6 (4/1999), 228–239; Ders.: Unsichtbarkeit, Blindheit und Schmerz. Überlegungen zur Kontextualisierung schwuler Theologie, in: WeSTh 10 (2/2003), 134–142; Ders.: Gay Spirit in Our Hearts, in: WeSTh 10 (4/2004), 308–316 – Bürger: Lied; Ders.: Mund; Ders.: „Jenseits von Tuntenergie und

Grundlegendes Axiom schwuler Befreiungstheologie ist ihr Ansatz bei den Erfahrungen von Schwulen. Daraus wurden in dieser Phase zwei Schlussfolgerungen abgeleitet: Zum einen die Existenz einer kollektiven schwulen Identität, die aus der Überlappung von einander ähnlichen, typischen Erfahrungen erwächst (aber zugleich aktiv sozial konstruiert werden muss), und zum anderen die Priorität der Unterdrückungserfahrungen in Kirche und Gesellschaft. Diese drei Ausgangspunkte schwuler Befreiungstheologie waren jedoch im weiteren Verlauf der 90er Jahre einer verschärften Kritik ausgesetzt:

1. Die Vorstellung von einer kollektiven schwulen Identität hat – analog zur feministischen Debatte über die „Differenzen in der Differenz“ – besonders nachhaltig die Queer-Theorie infrage gestellt.<sup>28</sup> Die Queer-Theorie, repräsentiert z. B. durch Judith Butler, Eve Sedgwick, Teresa de Lauretis und Michael Warner, die sich seit Anfang der 90er Jahre geradezu explosionsartig entwickelt hat, greift Denkmodelle von Michel Foucault, Jacques Derrida und aus der Psychoanalyse auf, um Probleme und Strategien des Feminismus, der Gender-Theorie und der schwul-lesbischen Bewegung neu zu formulieren und zu beantworten. Vor allem die Genealogie vermeintlich homogener kollektiver Identitäten (wie „die Frauen“ oder „die Schwulen“) und die Dekonstruktion stabiler Kategorien (wie „sex“ und „gender“), durch die neue Ausgrenzungen hervorgebracht werden, erschütterten die Idee einer kollektiven oder sozialen Identität.

2. Dass im Kontext von Deutschland Unterdrückung tatsächlich für Schwule noch eine primäre Erfahrung darstelle, wurde von Wolfgang Schürger und Sieghard Wilm bezweifelt. Sie schlugen deshalb vor, primär kontextuelle schwule Theologie zu entwickeln und „schwule Befreiungstheologie“ als eine bloß sekundäre Ergänzung weiterzuführen.<sup>29</sup>

3. Schließlich stellte Elizabeth Stuart das Erfahrungsassiom an sich infrage. Erfahrungen seien zwar wichtig für die Destruktion herrschender Theologien, ihr konstruktiver Beitrag zur Verständigung über Theologie sei jedoch begrenzt, da sie grundsätzlich partikulärer Natur seien. Immer wieder mussten erfahrungsbasierte Ansprüche auf universale Gültigkeit zerschlagen

Tarot?“, in: WeSTh 11 (4/2004), 350–362; Ders.: Trägerischer Glanz der Regenbogenfahne? Vielleicht sind Bürgerrechte für Schwule & Lesben fragiler als wir denken, in: WeSTh 12 (3+4/2005), 166–179 – Zu Brinkschröder vgl. die Darstellungen und Angaben in: Söderblom, Kerstin; Brinkschröder, Michael: Andere Anrufungen. Lesbische und schwule Theologien im Dialog, in: Marie-Theres Wacker; Stefanie Rieger-Goertz (Hg.): Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch, Berlin et al. 2006, 135–158; Brinkschröder, Michael: „Gott denken“ als schwuler Theologe, in: WeSTh 10 (2/2003), 189–197.

<sup>28</sup> Zur Diskussion über „schwule Identität“ vgl. den Beitrag von Marek Mackowiak in diesem Band, 15–27.

<sup>29</sup> Schürger: Thesen; Wilm: Exodus.

werden. „Es besteht die Gefahr, dass theologische Theorien, die auf persönlicher Erfahrung beruhen, entweder darin enden, eine schlecht verkleidete Version des Essentialismus zu proklamieren oder aber eine Identität, die auf Unterdrückung und einer Opferrolle aufbaut, und die, so sehr sie dies auch zu vermeiden sucht, Themen wie Sünde von sich weist, außer wenn es sich um die eines anderen handelt.“<sup>30</sup>

Aufgrund dieser Kritikpunkte waren schwule Befreiungstheologen gezwungen, sich neu zu orientieren, sofern sie das Paradigma nicht gänzlich aufgeben wollten. Dieser Prozess einer Neuartikulation schwuler Befreiungstheologie ist seit Ende der 90er Jahre im Gang. Drei Reaktionen auf die vorgetragene Kritik lassen sich identifizieren:

1. In den angelsächsischen Ländern entwickelten sich die „gay and lesbian theologies“ zur Queer-Theologie weiter.<sup>31</sup> Allerdings geschah dies auf zwei entgegengesetzte Arten: Elizabeth Stuart, Gerard Loughlin und andere TheologInnen aus Großbritannien nutzten die Einsprüche der Queer-Theorie, um sich vom erfahrungsbezogenen und befreiungstheologischen Paradigma zu verabschieden und sich der platonisierenden Bewegung der „radical orthodoxy“ anzuschließen.<sup>32</sup> Demgegenüber griffen z. B. Robert E. Goss und Marcella Althaus-Reid die Queer-Theorie auf, um ihre befreiungstheologischen Anliegen durch die Dekonstruktion herrschender theologischer Diskurse und die Konstruktion „unanständiger“, neuer sexueller Theologien zu radikalisieren.<sup>33</sup>

2. Als Folge der Queer-Theorie ist im deutschsprachigen Raum gegenwärtig eine gesteigerte Bereitschaft zu verzeichnen, sich über den Tellerrand der eigenen geschlechtlich-sexuellen Identität hinauszuwagen und kritische Dialoge mit anderen zu führen. Diese neuen theologischen Dialoge zwi-

<sup>30</sup> Stuart, Elizabeth: Sexualität aus dem Blickwinkel der Taufe. Der Leib und seine ekklesiologische Bestimmtheit, in: WeSTh 7 (3/2000), 187–199, 190. Vgl. auch die etwas anders gelagerte Kritik an der Erfahrungsorientierung in der feministischen Theologie von Lucia Scherzberg: Feministische Theologie, in: [Ohne Hg.]: Theologien der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 2006, 67–101.

<sup>31</sup> Vgl. den Beitrag von Hedi Porsch zur Queer-Theologie in diesem Band, 85–101.

<sup>32</sup> Vgl. Stuart, Elizabeth et al.: Religion is a Queer Thing. A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered People, London/Washington 1997; Dies.: Theologie und Sexualität, in: WeSTh 7 (3/2000), 172–178; Dies.: Sexualität; Dies.: Theologies – Loughlin, Gerard: Erotics. God's sex, in: John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward: Radical Orthodoxy. A new theology, London/New York 1999, 143–162; Ward, Graham: Bodies. The displaced body of Jesus Christ, in: ebd., 163–181.

<sup>33</sup> Goss, Robert E.: Jesus Acted Up. A Gay and Lesbian Manifesto, New York 1993; Ders.: Queering Christ. Beyond Jesus Acted Up, Cleveland/Ohio 2002; Althaus-Reid, Marcella: Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics, London/New York 2000; Dies.: The Queer God, London/New York 2003; Dies.: From Feminist Theology to Indecent Theology. Readings on Poverty, Sexual Identity and God, London 2004.

schen Schwulen und Lesben, zwischen feministischen Theologinnen und Aktivist\*innen der kirchlichen Männerarbeit sind kennzeichnend für eine neue Bewegung in Richtung auf eine „geschlechterbewusste Theologie“ jenseits der identitären Grenzziehungen.<sup>34</sup> Dieser Wende zum Dialog liegt die Einsicht zugrunde, dass der Ansatz bei der Erfahrung theologisch nur dann konstruktiv wird, wenn die jeweils partikulären Erfahrungen im Austausch mit anderen auf ihre Relevanz getestet werden. Dabei ermöglicht der Dialog neue Identifizierungen, aus denen als Konsequenz die Aufkündigung bisheriger Identifizierungen und Loyalitäten erwächst.

3. Auf die Kritik der kontextuellen schwulen Theologie reagierten die Verfechter schwuler Befreiungstheologie in Deutschland, indem sie sich von einem eindimensionalen Verständnis der Schwulen als einer unterdrückten Minderheit und als Opfer gesellschaftlicher Zwangsheterosexualität verabschiedeten, um gleichzeitig die aktive Verstrickung von Schwulen in die komplexen Machtverhältnisse der „Dominanzgesellschaft“ in den Blick zu nehmen.<sup>35</sup> So fragt z. B. Norbert Reck: „Was (...) sind die Konsequenzen für die Einschätzung der eigenen Situation, wenn offen lebende Schwule inzwischen manchmal leichter eine Wohnung bekommen, weil sie keine Kinder haben, oder einen Job bekommen, weil sie flexibler und belastbarer sind als ein Familienvater? Wie kann man die Situation eines nicht offen schwulen Priesters beschreiben, der Anteil an klerikaler Macht hat (gesellschaftlich herausgehobene Stellung, sicheres Einkommen, Rederecht in diversen Situationen), der aber sein Schwulsein angstvoll versteckt wie in den sechziger Jahren und die freiheitlichen Früchte der schwulen Emanzipationsbewegung nicht genießen kann?“<sup>36</sup> Und der katholische Missionswissenschaftler Arnd Bünker äußert den Verdacht, dass „die schwule Theologie durch ihre weitgehend unkritische Übernahme westlicher kultureller Muster längst Kollaborateurin des westlichen neokolonialen Kulturimperialismus geworden“ sei.<sup>37</sup> Gemeinsam ist diesen Aufbrüchen zu einer Neuartikulation schwuler Befreiungstheologie, dass sie an der Priorität von Unterdrückungserfahrungen festhalten, jedoch genauer überprüfen, wie die Lebensweise von Schwulen damit zusammenhängt.

<sup>34</sup> Exemplarisch dafür sind der erste Kongress der christlichen Lesben- und Schwulengruppen, der 2005 in Bielefeld stattfand, und die Gründung des „Netzwerks Geschlechterbewusste Theologie“ (2006 in Boldern, Schweiz). Vgl. auch Wacker, Marie-Theres; Rieger-Goertz, Stefanie: *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch*, Münster 2006.

<sup>35</sup> Brinkschröder, Michael: Die befreiungstheologische Wende, in: *WeStH* 6 (1/1999), 24–33; Reck: *Unsichtbarkeit*; Bünker, Arnd: *Theologie oder Ideologie? Wege aus der Kollaboration mit der herrschenden Ideologie wagen!* in: *WeStH* 10 (2/2003), 143–148.

<sup>36</sup> Reck: *Unsichtbarkeit*, 139.

<sup>37</sup> Bünker: *Theologie*, 147.

Es liegt in der Konsequenz dieser zuletzt genannten Überlegungen, eine radikalisierte und komplexere Form der Herrschaftskritik zu erarbeiten.<sup>38</sup> Dabei kann man auf vielfältige Diskussionen in der soziologischen und politischen Theoriebildung (vor allem feministischer Provenienz) zurückgreifen, wie z. B. die Kritik der politischen Ökonomie und die Ideologie- und Fetischismuskritik von Karl Marx, die Herrschaftssoziologie von Max Weber, die Dependenztheorie, die feministische Kritik historischer Patriarchate sowie die Analysen von Rassismen und Antisemitismen. Aufgrund der gewachsenen Einsichten in die Komplexität von Dominanzverhältnissen, bei denen der/die Einzelne zugleich als Täter(in) und als Unterdrückte(r) in soziale Beziehungen verstrickt ist, wurde versucht, diese „klassischen“ Ansätze der Herrschaftskritik durch Konzepte wie „triple oppression“<sup>39</sup>, Dominanzkultur<sup>40</sup> oder Kyriarchat<sup>41</sup> theoretisch zu integrieren. Wie dieses vielfältige und zum Teil gegensätzliche Repertoire von herrschaftskritischen Ansätzen im Einzelnen einzusetzen ist, ist freilich ein ungeklärtes Problem, das zu diskutieren bleibt.

In den beiden folgenden Abschnitten möchte ich schwule Befreiungstheologie durch die exemplarische Analyse zweier komplexer Machtverhältnisse weiterentwickeln, in die Schwule verstrickt sind: Klerikalismus und Neoliberalismus. Die Analysen sind primär soziologischer Natur und innerhalb der „kanonischen“ befreiungstheologischen Methode dem Schritt „Sehen“

<sup>38</sup> In dieser Fokussierung auf Herrschaftskritik sehe ich die *differentia specifica*, die Befreiungstheologien von kontextuellen Theologien im allgemeinen unterscheidet. Während Befreiungstheologien den von ihnen thematisierten Ausschnitt der Wirklichkeit mit vorhandener Unterdrückung und dem daraus resultierenden Anliegen der Befreiung begründen, müssen sich kontextuelle Theologien fragen lassen, warum sie einen bestimmten Ausschnitt der Erfahrung thematisieren und wie sie jeweils zu einer theologischen Antwort darauf kommen. Befreiungstheologien sind daher einerseits eine Teilmenge von kontextuellen Theologien, andererseits transzendieren ihre „letzten Werte“ der Freiheit von Unterdrückung und Leid sowie der universalen Gerechtigkeit und Solidarität jeden einzelnen Kontext und liefern einen kritischen Standpunkt, von dem aus einzelne Kontexte beurteilt werden können. Auf einer zweiten Stufe der Reflexion zeigt sich, dass diese Wertsetzung an Aufklärung und Moderne als ihrem Entstehungskontext gebunden ist und daher keine absoluten Werte darstellen können, sondern kritisierbar bleiben müssen.

<sup>39</sup> Vgl. Klinger, Cornelia: Ungleichheit in den Verhältnissen von Klasse, Rasse und Geschlecht, in: Gudrun-Axeli Knapp, Angelika Wetterer (Hg.): Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik, Bd. 2, Münster 2003, 14–48.

<sup>40</sup> Rommelsbacher, Birgit: Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht, 2. Aufl. Berlin 1998.

<sup>41</sup> Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Kyriarchat/Herrschaft und die *ekklesia* der Frauen, in: Dies.: Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze, Münster 2004 [1995], 69–88; Dies.: WeisheitsWege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation, Stuttgart 2006, 147–193.

zuzuordnen.<sup>42</sup> Um die verwickelten Zusammenhänge zwischen dem Kleirkalismus, der in der katholischen Kirche nach wie vor dominiert, und der Existenz von Schwulen in der Kirche besser zu verstehen, benutze ich Konzepte aus der Analytik der Macht von Michel Foucault. Dieser Teil mündet – nicht zuletzt aufgrund der Solidarität mit dem Anliegen von Frauen nach Gleichberechtigung in der katholischen Kirche – in die Forderung nach einer postklerikalen Orientierung in der (schwulen) Theologie. Der dritte Abschnitt behandelt die Frage, inwieweit urbane Schwule in das symbolische Dispositiv des Neoliberalismus verflochten sind. Er ist stark an den Arbeiten von Rosemary Hennessy orientiert.<sup>43</sup> Die kritische Haltung gegenüber dem Neoliberalismus ist die Konsequenz aus der Solidarität mit denen, die von neoliberalen Wirtschaftssystemen ausgebeutet oder sogar zu unbrauchbaren „Wegwerfmenschen“ abgestempelt werden.

Die Analysen gerade dieser Verstrickungen sind nicht zuletzt eine Folge der dialogischen Ausrichtung schwuler Befreiungstheologie, da sie auf die kritischen Anfragen von katholischen Lesben und von lateinamerikanischen Befreiungstheologen reagieren. Motiviert sind sie durch die stark empfundene Verpflichtung, die „geistigen Schulden“ gegenüber der feministischen oder der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zu bezahlen. Sie schreiten dabei von deren halbiertes Rezeption, die ihr Anregungspotenzial nur als Modell für die analoge Entwicklung schwuler Theologie nutzt, zu einer reziproken Rezeption voran, die sich auch den Inhalten stellt, die für Schwule kritische Implikationen besitzen.

Schließlich kann man in ihnen auch eine befreiungstheologische Rezeption der Queer-Theorie entdecken, wenngleich die materialistische Kritik an der Ignoranz der Queer-Theorie gegenüber ökonomischen Problemen im Vordergrund steht. Gerade die kulturalistischen Diskurstheorien bedürfen der Einordnung in den historisch-materialistischen und feministischen Rahmen einer „globalen systemischen Analyse“ (Hennessy), um als kontextuelle Regionalismen nicht blind zu werden für die Verwobenheit mit den politischen und ökonomischen Verhältnissen ihrer gesellschaftlichen Umwelt. Auf diese Weise tauchen die Umrisse einer dialogischen schwulen Befreiungstheologie auf materialistisch-feministischer Grundlage auf.

<sup>42</sup> Zur Kritik an der „kanonischen“ Methode vgl. Petrella, Ivan: *The Future of Liberation Theology. An Argument and Manifesto*, Hampshire/Burlington 2004, 24–45.

<sup>43</sup> Hennessy, Rosemary: *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*, New York/London 1993; *Dies.: Profit and Pleasure. Sexual Identities in Late Capitalism*, New York/London 2000.

## 2. Kritik der klerikalen Orientierung

### 2.1 Klerikale Homosexualitäten

Die klerikale Kultur ist die markanteste Gestalt katholischer Homosexualität. „Die wichtigsten theologischen Fakten über Katholizismus und Homosexualität sind nicht die bürokratischen Aussagen von katholischen Autoritäten. Die wahrhaft bedeutsamen Fakten betreffen die Homosexualität der katholischen Kirche selbst – von Mitgliedern ihrer Priesterschaft und ihrer klerikalen Kultur, ihrer Rituale und ihrer spirituellen Traditionen.“<sup>44</sup> Was der Moralthistoriker Mark Jordan in seinem Buch „The Silence of Sodom“ über die USA schreibt, lässt sich ohne Abstriche auf den europäischen Kontext übertragen: „Alle katholischen Priester in Amerika, schwul oder nicht, partizipieren an einer Kultur, die von schwuler Sensibilität und schwulen Phantasien durchtränkt ist, nämlich der dominierenden klerikalen Kultur.“<sup>45</sup>

Schon seit vielen Jahrhunderten ist der Klerus eine soziale Gruppe mit überdurchschnittlich zahlreichen gleichgeschlechtlich empfindenden Männern. Inner- und außerkirchliche Kritiker haben dies immer wieder festgestellt und für polemische Attacken benützt – angefangen mit Petrus Damiani im 11. Jahrhundert über die spanische Inquisition und die protestantischen Reformatoren im 16.–17. Jahrhundert bis hin zu den Nazis im 20. Jahrhundert.<sup>46</sup> In den letzten Jahren ist die Existenz zahlreicher schwuler Seminaristen und Priester unübersehbar geworden: „Wir haben nicht nur Gerüchte über klerikale Homosexualität. Wir sind von ihrer Evidenz umgeben.“<sup>47</sup> Dies belegen mehrere Studien<sup>48</sup> und die in vielen westlichen Ländern exis-

<sup>44</sup> Jordan, Mark D.: *The Silence of Sodom. Homosexuality in Modern Catholicism*, Chicago/London 2006, 6.

<sup>45</sup> Ebd., 179. Vgl. auch Drewermann, Eugen: *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, München 1992 [1989], 586ff.

<sup>46</sup> Vgl. zu Petrus Damiani: Puff, Helmut: *Die Sünde und ihre Metaphern. Zum „Liber Gomorrhianus“ des Petrus Damiani*, in: FORUM Homosexualität und Literatur, 21/1994, 47–77; zur spanischen Inquisition: Carrasco, Raphaël: *Sodomiten und Inquisitoren im Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: Alain Corbin (Hg.): *Die sexuelle Gewalt in der Geschichte*, Berlin 1992 [1989], 45–58, bes. 54f.; zur Reformation die hervorragende Studie von Puff, Helmut: *On Sodomy in Reformation Germany and Switzerland, 1400–1600*, Chicago 2003 und zur Denunziation und Verfolgung katholischer Ordensgeistlicher vgl. Knoll, Albert: „Ein System steht zur Anklage“. Die Verfahren gegen Geistliche wegen Sittlichkeitsvergehen im Nationalsozialismus und die Reaktion der Kirche, in: *WeSTh* 6 (4/1999), 276–285.

<sup>47</sup> Jordan: *Silence*, 94.

<sup>48</sup> Vgl. Stuart, Elizabeth: *Chosen. Gay Catholic Priests Tell Their Stories*, London/New York 1993; Sipe, A. W. Richard: *A Secret World. Sexuality and the Search for Celibacy*, New York 1990; James G. Wolf (Hg.): *Gay Priests*, San Francisco 1989; Jeannine Gramick (Hg.): *Homosexuality in the Priesthood and the Religious Life*,

tierenden Gruppen schwuler Priester, aber auch Skandale, wie der um das Priesterseminar in St. Pölten.<sup>49</sup> Sie zeigen auch, dass der Zölibat „eine große Illusion“ ist.<sup>50</sup>

Die Träger dieser homosexuellen klerikalen Kultur lassen sich gegenwärtig in zwei Gruppen aufteilen: Auf der einen Seite steht der „traditionalistisch-homoerotische Klerus“, zu dem häufig liturgische „Diven“ gehören, die vom katholischen Ritualismus mit seinen Travestien fasziniert sind, gleichzeitig aber Frauen um jeden Preis vom Altar fernhalten wollen. Theologisch sind sie äußerst konservativ. Auf der anderen Seite befindet sich der „moderne schwule Priester“, der sich pastoral – mehr oder weniger heimlich – für schwule Gläubige engagiert, auf leisen Sohlen die untragbaren Einstellungen in der Kirche ändern möchte und sich in schwulen Priestergruppen zusammenschließt.<sup>51</sup> Zwischen dem traditionalistischen Kleriker, dessen liturgischer Ästhetizismus in lateinischen Messen und feierlich inszenierten Pontifikalämtern für nicht wenige Schwule reizvoll ist, und dem „modernen schwulen Priester“, der sich in der Regel im kulturellen Umfeld der städtischen Schwulenszene bewegt, gibt es daher gravierende Unterschiede, doch gemeinsam ist ihnen die klerikale Orientierung.

Die klerikale Orientierung hat ihre Wurzel in der Identifizierung mit dem Priesteramt. Sie findet sich – naturgemäß – vor allem unter schwulen Priestern, kennzeichnet darüber hinaus aber auch (schwule) Laientheologen, vor allem solche, die selbst einmal Priester werden wollten und deren Spiritualität durch die Erziehung in katholischen Schulen und die Ausbildung im Priesterseminar geprägt worden ist.<sup>52</sup> Die Identifizierung mit dem Priesteramt begründet eine Loyalität gegenüber der kirchlichen Hierarchie, die

New York 1989. Vgl. auch die Beiträge in den Themenheften der WeSTh über schwule Ordensleute in: WeSTh 9 (3/2002) und schwule Priester in: WeSTh 12 (3+4/2005).

<sup>49</sup> Vgl. Brinkschröder, Michael: Das neue homosexuelle Image des Priesters. St. Pölten als diskursives Ereignis, in: WeSTh 11 (3/2004), 246–267.

<sup>50</sup> Stuart: Chosen, 22.

<sup>51</sup> Diese Unterteilung stammt von Goss, Robert E.: Queering Christ. Beyond Jesus Acted Up, Cleveland 2002, 44. Vgl. auch Brinkschröder, Michael: Die katholische Homo-Paranoia und die Würde des schwulen Katholiken, in: WeSTh 10 (4/2003), 352–363, 356ff. Eine prägnante Beschreibung der widersprüchlichen Lage der modernen schwulen Priester bietet: Friedrich [Pseudonym]: KSPD – was jetzt? Ein „blind date“ mit schwulen Priestern, in: WeSTh 12 (3+4/2005), 155–160.

<sup>52</sup> Die klerikale Orientierung ist auch noch dort zu spüren, wo sie in Protest gegen die Heuchelei des schwulen Klerus umschlägt. Dahinter steckt meines Erachtens ein ungelöster Ambivalenzkonflikt, der einerseits aus dem unaufgelösten Wunsch besteht, Priester zu werden, und andererseits aus der Tatsache, als Nicht-Priester mit Priestern in einer liturgisch und pastoral untergeordneten Position konfrontiert zu sein. Die Mischung aus Neid und dem – allzu oft vorhandenen – Wissen um die Heuchelei des vorgeblich zölibatären Lebenswandels, der die herausgehobene kirchliche Position des Priesters *de facto* begründet, führt freilich höchst-

aufgrund der Tatsache, dass diese der Homosexualität jegliche religiöse und moralische Rechtfertigung abspricht, bis zur Selbstverleugnung der eigenen schwulen Existenz geht. Die klerikale Orientierung bedeutet im Zweifel, dass diese schwulen Theologen die Loyalität gegenüber der Hierarchie höher stellen als die Solidarität mit anderen (nicht geweihten) Schwulen innerhalb und außerhalb der Kirche sowie mit Lesben und heterosexuellen Frauen. Es handelt sich bei der klerikalen Orientierung im Kern um eine an der Bewahrung ständischer Privilegien orientierte Haltung, die mit dem System kirchlicher Macht und Ausgrenzung kollaboriert. Sie ist mitverantwortlich für die institutionalisierte Ausgrenzung der genannten Gruppen, denn die Loyalität mit der Hierarchie und ihrer schwulen- und frauenfeindlichen Morallehre raubt vielen Schwulen und Frauen in der Kirche die Luft zum Atmen: Entfaltungsmöglichkeiten, Lebenschancen und Freiheit.

Als Schwule sind die klerikal orientierten schwulen Priester und Theologen jedoch gleichzeitig Opfer der klerikalen Macht und ihrer Sexualmoral. Für eine herkömmliche befreiungstheologische Einordnung in das Schema von Unterdrücker und Unterdrückten stellt die Doppelgesichtigkeit und Ambivalenz schwuler Priester und klerikal orientierter Theologen deshalb eine Crux dar. Damit sich das Denken an diesem Punkt nicht länger „im Widerspruch verfängt“<sup>53</sup>, analysiere ich im Folgenden mit Hilfe der Machtanalytik Michel Foucaults und der Herrschaftssoziologie von Max Weber das Gefüge der unterschiedlichen und ineinandergreifenden Machtstrukturen, in denen schwule Priester verortet sind. Angestrebt ist dabei weder ein umfassendes Bild priesterlicher Existenz noch ein ausgewogenes theologisches Urteil, sondern eine problemorientierte Zuspitzung.

## 2.2 Das Priesterseminar als Disziplinarmacht

Nach dem Konzil von Trient richtete die katholische Kirche Seminare und Kollegien ein, um die Ausbildung der katholischen Priester zu verbessern. Orientiert am Modell der monastischen Lebensführung, erschuf sich die Kirche durch die Priesterseminare disziplinierte und gut ausgebildete Kader, die allein der Kirche ergeben waren. Ähnlich wie das Gefängnis oder die Schule stellt das Priesterseminar (bzw. das Theologenkonvikt) eine Institution dar, die durch ihre räumlichen, sozialen, sexuellen und liturgischen Arrangements und Normen eine Form von Macht ausübt, die Michel Foucault als Disziplinarmacht beschrieben hat. Die Disziplinarmacht bearbeitet den Körper, indem sie einen fein abgestimmten Zwang ausübt, um damit Bewegungen, Gesten, Haltungen und Schnelligkeit zu verändern. Diese Bewe-

tens zu einer kraftlosen und punktuellen Rebellion, solange der Wunsch selbst Priester zu sein, nicht überwunden wird.

<sup>53</sup> Unter die Überschrift „Im Widerspruch verfängt sich unser Denken“ hat Christian J. Herz sein Resümee der autobiographischen Aufsätze schwuler Ordensleute gestellt, in: WeStH 10 (3/2002), 274–281.

gungen sollen in ihrer Effizienz gesteigert werden, was durch eine „durchgängige Zwangsausübung“ geschieht, „die über die Vorgänge der Tätigkeit genauer wacht als über das Ergebnis und die Zeit, den Raum, die Bewegungen bis ins kleinste codiert. Diese Methoden, welche die peinliche Kontrolle der Körpertätigkeiten und die dauerhafte Unterwerfung ihrer Kräfte ermöglichen und sie gelehrig/nützlich machen, kann man die ‚Disziplinen‘ nennen.“<sup>54</sup> An vielen Stellen von „Überwachen und Strafen“ weist Foucault darauf hin, dass die moderne Disziplinarmacht, die im 18. Jahrhundert entstanden ist, ihre Wurzeln im Kloster bzw. im Seminar hat.<sup>55</sup> Dies gilt z. B. für die Isolation durch die Zelle, für die genaue Zeitplanung des Arbeitstages und für die wiederholten Übungen.<sup>56</sup>

Durch das Seminarsystem sind die Priesteramtskandidaten der kirchlichen Disziplinarmacht in besonderer Weise ausgeliefert. In seiner traditionellen Form erzwingt es eine Reihe von sozialen und psychischen Spaltungen.<sup>57</sup>

*Die geschlechtliche Spaltung:* Frauen werden nicht zum Priesterseminar zugelassen, weder als Kandidatinnen noch als Freundinnen der Seminaristen. Dadurch wird das Seminar zu einer reinen Männerwelt. Das fragwürdige Privileg, dass nur Männer Zugang zum geistlichen Amt erhalten, verstärkt eine häufig anzutreffende Misogynie innerhalb des klerikalen Männerbundes.

*Die Abspaltung des Sexuellen:* Sexualität kann, da sexuelle Betätigung verboten ist, im Rahmen des Seminars höchstens insgeheim gelebt werden. In jedem Fall ist sie mit Schuld belastet. Der psychologische Schlüssel für den Erfolg der Disziplinierung ist daher die praktische Durchsetzung des Zölibats.<sup>58</sup> Das erfordert entweder die Verdrängung entsprechender Wünsche oder ihre geschickte Tarnung. Um die „Überwindung“ der Sexualität plausibel zu machen, wird eine Theologie der asexuellen Inkarnation gepflegt. Sie artikuliert sich z. B. in dem rituellen Detail, beim Angelusgebet ausgerechnet die Worte „... und das Wort ist Fleisch geworden ...“ durch eine Verneigung vor dem Kreuz zu akzentuieren.

<sup>54</sup> Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M. 1994 [1975], 175.

<sup>55</sup> Da Foucault in dem Buch nach der „Geburt des Gefängnisses“ fragt, könnte man sagen: Das Kloster ist die Mutter des modernen Gefängnisses. Oder umgekehrt: Das Gefängnis ist das säkularisierte Kind des Klosters. Einen Eindruck vom Kloster als einem freiwilligen Gefängnis vermittelt z. B. „Die große Stille“, ein dokumentarischer Film über das Leben in einem Kartäuserkloster.

<sup>56</sup> Einzig das für die Disziplinarmacht wichtige Element der taktischen bzw. strategischen Anordnung der zergliederten Einzelkräfte stammt exklusiv vom Militär.

<sup>57</sup> Vor den 1960er Jahren begann die religiöse Erziehung der zukünftigen Priester bereits in den katholischen Schulen und bischöflichen Internaten, während sie heute als gezielte in der Regel erst mit dem Studium einsetzt. Trotz dieses Wandels blieben wesentliche Strukturen der klerikalen Ausbildung intakt.

<sup>58</sup> Vgl. Jordan: Silence, 141.

*Die Abspaltung der Homosexualität:* Indem es die jungen Männer von weiblicher Präsenz fernhält, wird das Seminar zu einem besonders homoerotischen Biotop. Gleichwohl wird Homosexualität in Priesterseminaren nicht öffentlich thematisiert, zumindest nicht so, dass darüber ein vertrauensvolles und offenes Gespräch möglich wäre. Daher kann die „internalisierte Homophobie (...) zu massiven Selbstentwertungen, quälenden Schuld- und Schamgefühlen, mitunter bis zum Suizid“ führen.<sup>59</sup> Abgesehen davon, dass man die Kandidaten mittlerweile psychologischen Tests unterzieht, hat sich daran nach meinen Informationen auch in jüngerer Zeit nicht viel verändert, wenngleich es Ausnahmen gibt. Da es gegenwärtig offensichtlich trotzdem nicht mehr gelingt die Homosexualität durch das Mittel der Tabuisierung latent zu halten, hat der Vatikan nun zum Mittel des expliziten Verbots gegriffen.<sup>60</sup> Er verlangt eine mindestens dreijährige sexuelle Enthaltbarkeit, bevor ein Kandidat zur Weihe zugelassen werden kann, der schon einmal homosexuelle Kontakte hatte.<sup>61</sup>

*Die Trennung zwischen Forum Internum und Forum Externum:* Das Seminar praktiziert eine Trennung zwischen der äußeren Welt, die der Regens verantwortlich leitet, und der inneren Welt, die dem Spiritual bekannt wird. Im Spiritual zeigt die Hierarchie das Gesicht eines Seelsorgers, dem man vertrauen kann, im Regens verkörpert sich dagegen ihre Entscheidungsgewalt über die Zulassung des Kandidaten zur Weihe. Dem entspricht ein zwiespältiger Umgang mit der Homosexualität, die im *Forum Internum* folgenlos beim Spiritual zur Sprache kommen und einen Platz finden kann, während dafür im *Forum Externum* der Ausschluss droht.<sup>62</sup> Diese Trennung erzieht zur Spaltung der personalen Identität des schwulen Priesters in die

<sup>59</sup> Rauchfleisch, Udo: Psychologische Reflexionen zur Situation schwuler Ordensangehöriger, in: WeStH 9 (3/2002), 228–235, 232.

<sup>60</sup> Vgl. Kongregation für das Katholische Bildungswesen: Instruktion über Kriterien zur Berufungsklämung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 170), 4. Nov. 2005.

<sup>61</sup> Die Beständigkeit des Klerus als eines homosozialen (und homosexuellen) Männerbundes zeigt sich in dem festen Willen des schwulen Klerus, die klar artikulierte Forderung der Instruktion, Männer mit einer dauerhaften homosexuellen Veranlagung grundsätzlich nicht zur Priesterweihe zuzulassen, zu ignorieren und die Drei-Jahres-Klausel sogar in eine implizite Erlaubnis dafür umzudeuten, dass Schwule doch geweiht werden dürfen.

<sup>62</sup> Vgl. z.B. die positive Rolle, die der Spiritual für die Klärung der zahlreichen Fragen in der Phase der homosexuellen Bewusstwerdung eines anonymen britischen Priesters spielte ([Anonymus]: Geschaffen in Gottes Bilde. Ein katholischer Priester bricht das Schweigen, in: WeStH 10 (2/2003), 213–216, 214). Die neue Instruktion über die Priesterweihe von Homosexuellen weist Spirituale und Beichtväter dagegen an, schwulen Priesteramtskandidaten von ihrem Weg zum Priestertum abzuraten (Kongregation für das katholische Bildungswesen: Instruktion, 3).

Sphäre seiner Seele (einschließlich der wenigen „eingeweihten“ Einzelpersonen und Zirkel) und in die Welt des äußeren Amtsträgers, der seiner Gemeinde gegenüber sein Schwulsein verschweigt.

*Vereinzelung und Denunziation:* Im Seminar wird effektiv die Vereinzelung gefördert und bisweilen sogar zur Denunziation von schwulen Kandidaten aufgefordert. „Homosexuelle Kleriker sind oft eifriger darauf bedacht, ihr Leben vor ihren Oberen oder Kollegen geheimzuhalten, als vor sonst jemandem. (...) Abtrennung und Isolation charakterisieren das sexuelle Leben der meisten katholischen Kleriker, welcher Orientierung auch immer. Aber die Abtrennung ist besonders strikt, wenn es um homosexuelle Beziehungen geht. In dem Imperium der Verstecke, das die moderne katholische Kirche darstellt, kennt keiner mehr als ein paar Abteilungen.“<sup>63</sup> Das Ergebnis ist eine tiefgreifende Unfähigkeit zur Solidarität untereinander und zu widerständigem politischem Handeln gegenüber den Vorgesetzten.

*Soziale Spaltung:* Die Auslese einer besonderen Elite für ein Studium in Rom forciert die soziale Spaltung unter den Seminaristen bzw. Priestern einer Diözese zusätzlich. Die verschärften Disziplinierungsforderungen, wie sie z. B. am Collegium Germanicum herrschen, haben – so Herbert Vorgrimler – als Ziel „nicht nur die Herausbildung eines anspruchsvoll ausgebildeten Klerus, sondern auch die Produktion absolut konformer, dem Papst bedingungslos ergebener, kritikloser Figuren“.<sup>64</sup> Die Anpassung an diese Zwänge ist typischerweise die Grundlage für eine spätere Karriere in der Hierarchie.

*Die Abspaltung der Theologie:* Mein Eindruck ist, dass große Teile des schwulen Klerus trotz ihres Studiums theologisch weitgehend desinteressiert sind. Donald Cozzens spricht von einer „intellektuellen Krise“ des Klerus.<sup>65</sup> Einmal in das klerikale Rollengefüge integriert, besteht zur theologisch-intellektuellen Kreativität kaum ein Anreiz mehr, da das Selbstverständnis des Klerus kult- und sakramentenzentriert ist. Schwule Priester können sich auf die Homoerotik in der „impliziten Theologie“<sup>66</sup> des katholischen Symbolsystems stützen, die das Handeln *in persona Christi* für sie attraktiv macht. Jede explizite Artikulation des homosexuellen Aspekts, der *de facto* in dem *male bonding* des Klerus eine sehr große Rolle spielt, würde dagegen

<sup>63</sup> Jordan: *Silence*, 89.

<sup>64</sup> Vorgrimler, Herbert: *Theologie ist Biographie. Erinnerungen und Notizen*, Münster 2006; 87f.; vgl. auch die Erinnerungen von Hans Küng über seine Zeit am Germanicum in: Küng, Hans: *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München/Zürich 2002, 64–160.

<sup>65</sup> Cozzens bemängelt die nötige Bereitschaft für Weiterbildung und Lektüre sowie für konstruktive Debatten über die Zukunft priesterlicher Existenz, die nicht zuletzt eine Folge der längeren Arbeitszeiten sind. Vgl. Cozzens, Donald S.: *Das Priesteramt im Wandel. Chancen und Perspektiven*, Mainz 2003 [2000], 161–164.

<sup>66</sup> Vgl. zum Begriff der impliziten Theologie: Assmann, Jan: *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart u. a. 1984.

den Genuss der sublimen Symbolik zerstören und das sakrale Machtkartell seiner Legitimation und kirchenöffentlichen Unterstützung berauben. Die negativen Erfahrungen mit der dogmatisch fixierten, subjektlosen Theologie, die das sakrale Verständnis von Religion begründet, verursachen dagegen bei vielen schwulen Priestern die Abwendung von jeglicher Theologie. Die Unkenntnis moderner theologischer Literatur und ihrer Argumente verhindert wiederum eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit der gegenwärtig herrschenden Kirchentheologie, dem restaurierten christlichen Platonismus, der theologiegeschichtlich eine wesentliche Grundlage für die asexuelle Theologie des Klerikalismus darstellt. Das theologische Schweigen der klerikal orientierten schwulen Theologen ist daher sehr beredt und entspricht letztlich dem Interesse, den Pakt mit der Hierarchie aufrechtzuerhalten, von dem sie ökonomisch, sozial und kirchenpolitisch profitieren.

### **2.3 Das traditionelle Machtgefüge geistlicher Herrschaft und seine Krise**

Nach der Phase ihrer Initiation, die in der Weihe gipfelt, erhalten die Priester Anteil an der kirchlichen Macht. Diese klerikale Macht hat – wiederum in ihrer klassischen Phase vor dem II. Vatikanischen Konzil, aber mit Auswirkungen bis in die Gegenwart – drei unterschiedliche Komponenten, die sich als sakrale Macht, als hierarchische Herrschaft und als Pastoralmacht beschreiben lassen:

*Sakrale Macht:* Die Weihe versetzt den Priester in einen Zustand besonderer Gottgeweiheit. Ausgesondert von den normalen Gläubigen, wird er zu einer sakralen Person. Als Priester übt er „durch Spendung oder Versagung von Heilsgütern“<sup>67</sup> Macht über die Gläubigen aus. Hierzu gehört in der Geschichte der katholischen Kirche vor allem die Kontrolle über den Zugang zu den Sakramenten und damit, aufgrund ihrer Gnadenwirkung, über den Zugang zum ewigen Seelenheil. Die Macht dazu verleiht das priesterliche Amtsscharisma, nicht das persönliche Charisma des Priesters.<sup>68</sup> Die sakrale Macht gehört zum archaischen Konzept des Opferpriesters, des *sacerdos*, das in der Spätantike und im Frühmittelalter aus dem Alten Testament und der römischen Kultur in das Christentum einwanderte und bis zum II. Vatikanum die Vorstellungen von Priestertum dominierte. Die Sakralität des Opferpriesters wurde – beginnend im 4. Jahrhundert und besonders massiv im Zuge der gregorianischen Reform – an die Bedingung seiner sexuellen Enthaltensamkeit geknüpft. Das archaisch empfindende Volk glaubte, dass die

<sup>67</sup> Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1980 [1921/1922], 29. Foucault spricht in diesem Zusammenhang von der „Sakramentar-Macht“ des Priesters, die er jedoch der Pastoralmacht als eine ihrer späten Transformationen unterordnet. Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität*, Bd. 1, Frankfurt/M. 2006, 294f., 303f.

<sup>68</sup> Weber: *Wirtschaft*, 339.

sexuelle Reinheit und Unbeflecktheit des Priesters (seine „reinen Hände“) die Voraussetzung dafür seien, dass Gott das Messopfer wohlgefällig annehme und dem Kirchenvolk zum Heil und zur Sühne anrechne, obwohl die kirchliche Lehre die Reinheit der Priester für die Geltung des Sakraments nicht voraussetzt.<sup>69</sup>

*Hierarchische Herrschaft:* Durch die Weihe gehören Diakone, Priester und Bischöfe zum hierarchischen *ordo*. Diese Stellung ist die Zugangsvoraussetzung zu bestimmten Ämtern, die mit jurisdiktioneller Befehlsgewalt (*potestas*) ausgestattet sind. So muss eine Pfarrei – zumindest *pro forma* – immer von einem Priester geleitet werden und eine Diözese von einem Bischof. Priester in derartigen Leitungsämtern sind Vorgesetzte für eine Reihe von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen, wofür letztlich nicht die fachliche Qualifikation, sondern die Zugehörigkeit zum Klerus ausschlaggebend ist. In Anlehnung an Max Weber lassen sich gegenwärtig in der katholischen Kirche drei einander überlagernde Typen von Herrschaft identifizieren: 1. eine vormodern-feudale Struktur, die auf personalen und ständischen Differenzierungen basiert und sich in dem, am Lehensrecht orientierten, persönlichen Treueschwur des Neupriesters an seinen Bischof widerspiegelt; 2. eine modern-bürokratische Herrschaftsstruktur, die sich in der Praxis diözesaner und pfarreilicher Verwaltung etabliert hat; und 3. eine wieder neu geschätzte, originäre charismatische Herrschaft von außergewöhnlichen spirituellen Führungspersonlichkeiten.<sup>70</sup> Der Anteil an der geistlichen Herrschaft ist innerhalb des Klerus ungleich verteilt. Über den Aufstieg innerhalb der Hierarchie entscheidet nicht zuletzt die Bereitschaft, sich der kirchlichen Disziplinarmacht zu unterwerfen: „Disziplinierte‘ Systemkonformität wird

<sup>69</sup> Angenendt, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 453–462; Goetz, Werner: *Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122*, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 68f.74–76. Heute funktioniert die sexuelle Ökonomie des priesterlichen Amtes zusätzlich zum delegierten Reinheitswunsch durch das pathologische Zusammenspiel (Kollusion) zweier Rollenerwartungen. Weil von relevanten Mitgliedern der Gemeinde ungestillte sexuelle und emotionale Wünsche auf den zölibatären Priester projiziert werden, würde Offenheit und Ehrlichkeit im Umgang mit dem Schwulsein in den meisten Gemeinden erhebliche psychische Verwirrungen, Enttäuschungen und Konflikte mit sich bringen. Für den schwulen Priester, der die kirchliche Lehre verinnerlicht hat, ist der Zölibat außerdem als Tarnung seiner Homosexualität willkommen. Vgl. Brinkschröder: *Homo-Paranoia*.

<sup>70</sup> Bucher, Rainer; Plank, Georg: *Ungeliebte Kinder, überlastete Lieblingssöhne und weit entfernte Verwandte. Warum hat die Kirche Probleme mit ihrer professionellen Struktur?* in: Rainer Bucher (Hg.): *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Würzburg 2004, 45–62, 54f. Befremdlich finde ich, dass Bucher und Plank die Angemessenheit vormodern-feudaler Herrschaftsstrukturen nicht infrage stellen, sondern nur nach einem geeigneten neuen Mix kirchlicher Herrschaftsstrukturen suchen.

nicht nur als Bedingung für die Zugehörigkeit zum Kader gefordert, ihr Maß bestimmt in der Regel die Aufstiegschancen innerhalb der Hierarchie.<sup>71</sup>

*Pastoralmacht*: Das praktische Leben katholischer Gemeinden folgt seit Jahrhunderten dem Schema von Hirt und Herde. Dieses Rollengefüge stellt eine ganz bestimmte Technologie der Macht dar, die Michel Foucault als „Pastoralmacht“ bezeichnet hat.<sup>72</sup> Der Priester hat als Pastor die Aufgabe, sich sowohl um die Herde als ganze als auch durch Seelsorge, Beichte und Gewissenslenkung um die seelischen Bedürfnisse jedes einzelnen Gemeindeglieds zu kümmern. Er bewacht die Herde, versorgt die Bedürftigen mit Nahrung und ist – zumindest im Prinzip – bereit, sein Leben für sie hinzugeben.<sup>73</sup> Die Gemeindeglieder treten die Verantwortung für ihren Seelenzustand an den Priester ab, indem sie ihm gehorchen. Dadurch haben auch die Gläubigen Anteil am Funktionieren der Pastoralmacht. „Pastoralmacht wirkt vor allem als Folge jenes Bewusstseins der Gläubigen, dass sie Orientierung, Führung, Lenkung brauchen.“<sup>74</sup> Untereinander werden die Gläubigen dagegen aufgrund der gleichzeitig individualisierenden wie auf den Priester zentrierenden Struktur der Pastoralmacht unfähig zur Solidarität, weil sie immer mit einem Auge nach dem Wohlwollen des Hirten schie-len.<sup>75</sup>

Die Beziehungen des Klerus zur Macht, die sich aus der Konfiguration der Unterwerfung unter die Disziplinar- und Pastoralmacht im Priesterseminar einerseits und der Ausübung von sakraler, hierarchischer und pastoraler Macht andererseits zusammensetzt, ist seit längerem einem tiefgreifenden Erosionsprozess ausgesetzt. So ist es mehr als zweifelhaft, ob in den Gemeinden heute noch von einem Funktionieren der Pastoralmacht gesprochen werden kann. Auch das Fehlen priesterlichen Nachwuchses ist ein Symptom für die gravierenden Risse in der religiösen Ökonomie des

<sup>71</sup> Steinkamp, Hermann: Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie, Mainz 1999, 45.

<sup>72</sup> Vgl. Foucault, Michel: *Omnes et singulatim* – Für eine Kritik der politischen Vernunft, in: J. Vogl (Hg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994 [1988], 65–93. Ausführlich ist Foucault in einer Vorlesungsreihe auf die Pastoralmacht eingegangen: Foucault: *Sicherheit*, 173–344.

<sup>73</sup> Die Selbstverleugnung als Verzicht auf alle irdischen Bindungen, die im christlichen Ideal der Jungfräulichkeit und im priesterlichen Zölibat zum Ausdruck kommt, enthält, wie Hermann Steinkamp vermutet, eine starke Disposition zu nicht-reziproken Beziehungsmustern wie der Pastoralmacht. Vgl. Steinkamp, Hermann: *Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge*, Münster 2005, 45–47.

<sup>74</sup> Steinkamp: *Macht*, 28. Durch dieses Bewusstsein, das ihnen eingepflanzt wird, sind auch die Seminaristen der Pastoralmacht ausgeliefert, die im Seminar im Zusammenspiel mit der Disziplinarmacht wirkt, im Unterschied zu dieser aber unmittelbar auf die Lenkung der See/e abzielt.

<sup>75</sup> Ebd., 89f.

Klerus.<sup>76</sup> Nichts signalisiert das Ausmaß der Probleme jedoch deutlicher als die tiefe Glaubwürdigkeitskrise der Kirche, die eine Online-Umfrage des McKinsey-Instituts unter 350.000 Personen aufgedeckt hat.<sup>77</sup>

Soziologisch betrachtet liegen die Ursachen für die Krise der Klerusherrschaft darin, dass sie sich als inkompatibel mit wichtigen sozialen Systemen erweist:

An erster Stelle steht dabei die Unvereinbarkeit der klerikalen Lebensform mit dem Sex-Gender-System (Rubin) und dem sexuellen Dispositiv (Foucault) der Postmoderne. Weder die Selektion nach dem Geschlecht noch der Verzicht auf Ehe und Sexualität erscheinen vor dem Hintergrund der postmodernen Lebenswelten sinnvoll und nachvollziehbar. Die Disparatheit der klerikalen Plausibilitäten zu diesen Lebenswelten produziert regelmäßig Skandale (Priesterkinder, sexueller Missbrauch durch Priester, Missstände im Priesterseminar wie in St. Pölten), sei es weil die Repräsentanten der Kirche ihre eigenen moralischen Maßstäbe verletzen und damit deren Unhaltbarkeit demonstrieren, sei es weil sie die gesetzlichen Standards ignorieren.

Zweitens speist sich der Legitimationsverlust der klerikalen Hierarchie aus ihrer Unvereinbarkeit mit dem politischen System, das sich als demokratische Republik nach dem Prinzip der Gewaltenteilung versteht. Demgegenüber definiert sich die geistliche Herrschaft des Klerus als gottgewollte Hierarchie. Wesentliche Momente der Demokratie, wie z. B. die Wahl durch das Volk, Gewaltenteilung und Befristung der Ämter, gelten hier nicht oder nur in eingeschränkter Form. So gibt es z. B. kein Pfarrer- oder Bischofswahlrecht, keine durchgehende Trennung zwischen Exekutive und Jurisdiktion, keinen Föderalismus und keine allgemeine Gleichheit. Ideen müssen sich in der katholischen Kirche nicht wie in der Republik in der öffentlichen Diskussion bewähren, sondern vom Bischof und letztlich vom Papst akzeptiert werden.

Drittens kann die geistliche Herrschaft des männlichen Klerus nicht mehr vor dem Forum der modernen Theologie begründet werden. Die wissenschaftliche Theologie hat überzeugende Gründe dafür geliefert, dass sich z. B. das Opferpriestertum nicht aus dem Neuen Testament herleiten lässt, während die Ämter von Diakoninnen und Apostelinnen sehr wohl im Neuen Testament (Röm 16,1.7) grundgelegt sind.<sup>78</sup> Es ist daher nur als theologisches Armutszeugnis zu werten, dass Papst Johannes Paul II. die Diskussion über das Frauenpriestertum mit einem *Ukas* abzuwürgen versucht hat.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 94–104.

<sup>77</sup> Vgl. Drobinski, Matthias: Oh Gott, die Kirche. Versuch über das katholische Deutschland, Düsseldorf 2006, 85–89.

<sup>78</sup> Vgl. z. B. Klinger, Elmar: Christologie im Feminismus. Eine Herausforderung der Tradition, Regensburg 2001, 228–240; Schüssler Fiorenza: Grenzen, 142–166.

<sup>79</sup> Vgl. Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben über die nur Männern vorbehaltenen Priesterweihe (Bonn 1994); Kongregation für die Glaubenslehre: Erklärung

Schließlich mehren sich die Anzeichen dafür, dass die katholische Kirche auch finanziell in eine Krise gerät. Deutsche Bistümer wie Berlin und Essen müssen aufgrund sinkender Kirchensteuereinnahmen Kirchengebäude verkaufen und MitarbeiterInnen entlassen.<sup>80</sup> US-amerikanische Bistümer, wie z. B. Portland, mussten im Jahr 2004 sogar Bankrott anmelden, weil sie die Schadenersatzforderungen von Opfern sexuellen Missbrauchs durch Priester nicht mehr zahlen konnten.

Angesichts dieser multiplen Krise des Priestertums ist es kein Wunder, dass intensiv über seine theologische Neubegründung und über neue Formen der Priesterausbildung nachgedacht wird. Angestoßen vom II. Vatikanischen Konzil, das den hierarchischen *ordo* wesentlich vom Dienst her versteht, und aufgrund der Kritik des sacerdotalen Verständnisses des Priestertums, wurde z. B. vorgeschlagen, das Priestertum primär funktional, von seiner Rolle als Leitung der christlichen Gemeinde und ihrer Gottesdienste her zu definieren (Kasper) und dies mit einer existenziell-spirituellen Deutung seiner Christus-Repräsentanz zu verknüpfen (Rahner). Zu solchen dogmatischen treten pastoraltheologische Überlegungen hinzu mit ihren divergierenden Rollendefinitionen für haupt- und nebenamtliche Diakone, PastoralreferentInnen und GemeindeferentInnen etc.<sup>81</sup> Doch haben sich diese Neuansätze gegenüber den sehr beharrlichen, sakral, semi-sakral oder juristisch argumentierenden Traditionen nicht wirklich durchsetzen können, so dass wir es heute mit einer nahezu undurchdringlichen und regional sehr unterschiedlichen Gemengelage zu tun haben. Um hier einen Schritt weiter zu kommen, lohnt es sich, noch einmal einen genaueren Blick auf die Funktionsweise der klerikalen Ökonomie zu werfen.

#### 2.4 Vom „klerikalen Tausch“ zur postklerikalen Orientierung

Das Priesteramt, dessen Gestalt für die schwulen Theologen mit klerikaler Orientierung maßgeblich ist, ist durch die sexuelle und politische Ökonomie des zölibatären Priesteramtes geprägt. Männer, die Priester werden, vollziehen bei ihrer Weihe einen „klerikalen Tausch“: Sie geloben dem Bischof ihre Treue und geben das Versprechen, ehelos zu leben. Damit verzichten sie auf einen Teil ihrer freien Selbstbestimmung sowie auf Sexualität und eine intime Beziehung. Im Gegenzug erhalten sie das Amtsscharisma, das sie durch überhöhende Begriffe wie „göttliche Berufung“, „Dienst“ oder „Prüfung“ narzisstisch aufwertet, außerdem innerkirchliche Macht und Anerkennung sowie die ökonomische Sicherheit, die ihnen der Bischof garantiert. Dieser

zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (Bonn 1994).

<sup>80</sup> Vgl. Drobinski: Gott, 76–82.

<sup>81</sup> Vgl. die Darstellung der dogmatischen Diskussion bei Miggelbrink, Ralf: Einführung in die Lehre von der Kirche, Darmstadt 2003, 144–167. Dogmatisch-pastorale Überlegungen finden sich z. B. bei Werbeck, Jürgen: Warum die Kirche vor Ort bleiben muss, Donauwörth 2002, 83–112; Bucher/Plank: Kinder.

„klerikale Tausch“ ist ein Kernelement in der sexuellen und politischen Ökonomie der Kirche.<sup>82</sup>

Da die Spielregeln und der Tauschwert beim „klerikalen Tausch“ institutionell geregelt und bekannt sind, könnte man die Ansicht vertreten, dass dieser Tausch eine klare und faire Abmachung sei, der die Kirche und die Weihelikandidaten freiwillig zustimmen würden. Doch steckt in der Institution des klerikalen Tausches eine strukturelle Gewalt, bei der die eine Seite symbolische Macht ausübt. Die Verwerfung und Tabuisierung der Homosexualität wie die Abwertung der sexuellen Lust generell produzieren eine innerkirchliche Werteordnung, die den „Preis“ für den Verzicht auf Sexualität und speziell Homosexualität künstlich nach unten drückt. Unter den Lebensbedingungen eines relativ geschlossenen katholischen Milieus, das sich erst in den letzten Jahrzehnten aufgelöst hat, haben Schwule in den Zölibat eingewilligt, weil die Alternative ein Leben in Sünde und Schande war. Sie wurden Priester, „weil ihnen der Tausch ihrer schmerzlichen Identität als Außenseiter gegen eine respektierte und mächtige Identität als Insider versprochen wurde. Weil sie in dem wunderbaren queeren Raum der Liturgie bleiben wollen. Weil sie hingezogen sind zur öffentlichen Zelebrierung von Leiden, das erlöst. Weil sie in einer schwulen Welt leben wollen, wie die katholische Kirche sie anbietet.“<sup>83</sup>

Weil Macht- und Moralfragen ineinander verwoben sind, ist es zweifellos schwierig, allgemein zu definieren, wo genau die Grenze zwischen einer weiten Auslegung und einem Vertragsbruch liegt. So schaffen sich z. B. viele Priester Spielräume, indem sie – ungeachtet feststehender kirchenrechtlicher Definitionen – die genauen Bedeutungen von „Zölibat“, „Ehelosigkeit“ oder „Sexualität“ so weit oder eng interpretieren, dass sie mit den eigenen Interessen übereinstimmen.<sup>84</sup> Wie bei einem normalen Arbeitsvertrag kommt es auch beim „klerikalen Tausch“ nicht nur darauf an, welchen Wortlaut der Vertrag hat, sondern vor allem darauf, ob und wie die Konditionen in der alltäglichen Praxis umgesetzt werden.

Eine klare Verletzung des Tauschvertrages liegt dagegen vor, wenn etwa ein Kandidat bei der Weihe verheimlicht, dass er die Bedingungen dieses

<sup>82</sup> Die lesbisch-feministische Theologin Mary Hunt hat die klerikale Existenz, da sie u. a. auf einem Tauschhandel zwischen Sexualität und Geld beruht, sogar als eine Form schwuler Prostitution bezeichnet. Hunt, Mary: *Duplicity Writ Large. A Response to The Silence of Sodom*, in: *Theology & Sexuality* 9 (1/2002), 9–17, 14.

<sup>83</sup> Jordan: *Silence*, 159.

<sup>84</sup> Wer noch einen Schritt weiter geht, könnte sogar zu dem Schluss kommen, dass die Abmachung ungültig ist, weil es sitten- und menschenrechtswidrig ist, von Menschen zu verlangen, auf einen integralen Teil ihrer Persönlichkeit zu verzichten, um einen bestimmten Beruf auszuüben. Schließlich kann kein normaler Wirtschaftsbetrieb für sich das Recht in Anspruch nehmen, solche Forderungen an seine Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen zu stellen.

institutionalisierten Tausches nicht akzeptiert (weil er z. B. von vornherein nicht beabsichtigt, zölibatär zu leben). Er begeht eine arglistige Täuschung.

Die langfristige oder regelmäßige Aufnahme sexueller Beziehungen durch den Priester, die zu einem späteren Zeitpunkt beginnt, erzwingt ein Leben in Heuchelei, bei dem Wort und Tat nicht übereinstimmen. Wird dies bekannt, schadet es der Glaubwürdigkeit und dem Ansehen der Priester und der ganzen Kirche in der Öffentlichkeit. Die Heimlichkeit trägt dazu bei, dass das negative Urteil der Kirche über die Sexualität fortbesteht und Schwule und Lesben weiterhin ohne großen Widerstand kirchlich ausgegrenzt werden können. Ein zölibatsbrüchiger Priester – gleich ob hetero- oder homosexuell – kann auch in anderen Belangen leichter gefügig gemacht werden. Schließlich trägt die sexuelle Heuchelei zu dem kirchlichen Klima des Wegschauens und der Ignoranz bei, dessen Opfer z. B. sexuell missbrauchte Kinder und Jugendliche sind.

Für den Priester, der ein aktives sexuelles Leben führen möchte, gibt es daher letztlich nur einen aufrichtigen Weg: Er muss zu seiner (Homo-)Sexualität und Liebesbeziehung stehen und als Konsequenz das Priesteramt in seiner derzeit institutionalisierten Form aufgeben. Nur die *Parrhesia*, das freimütige Aussprechen der Wahrheit, führt auf den Weg vom egoistischen Festhalten an Privilegien zur Solidarität, in der diese Priester ihre eigene Zerrissenheit mit all jenen teilen, die ebenfalls unter den sexuellen oder anderen Normen der Kirche zu leiden haben. Es ist der Weg in eine postklerikale Existenz, die unter Umständen priesterlicher sein kann als das amtliche Priestertum.<sup>85</sup>

### 3. Das neoliberale Dispositiv der Homosexualität

Mit der Kritik der Struktur der klerikalen Macht in der Kirche und der klerikalen Orientierung in der schwulen Theologie könnte eine schwule Befreiungstheologie vielleicht enden, sofern sie sich allein auf den Kontext der katholischen Kirche beziehen wollte. Der Anspruch schwuler Befreiungstheologie weist jedoch über diese kontextuelle Beschränkung hinaus, weil sie mit dem gleichen kritischen Maßstab auf die sozialen Verhältnisse in der schwulen Szene und auf die soziale und symbolische Einbettung der Homosexualität in die gesellschaftlichen Verhältnisse blicken muss. Schließlich wäre es eine Illusion, zu glauben, dass außerhalb der Kirche für Schwule das Leben problemlos wäre. Angesichts der Fortschritte bei der gesellschaft-

<sup>85</sup> Wenn die Bekehrung zur *Parrhesia* und zur Solidarität von klerikal orientierten schwulen Theologen nicht vollzogen wird, liegt es daran, dass sie zu viel von dem, was sie durch den klerikalen Tausch gewinnen, verlieren würden. Freilich darf man sich diese Abwägung nicht allzu rational vorstellen, denn sofern nicht wirtschaftliche Gründe, wie die Furcht um die materielle Existenz, den Ausschlag geben, ist es vor allem die klerikale Persönlichkeit, die den Weg in entscheidendem Maße verstellt. Vgl. Drewermann: Kleriker.

lichen Anerkennung schwulen und lesbischen Lebens bleibt zu fragen, welchen gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen und Bündnisgenossen dieser soziale Wandel eigentlich zu verdanken ist.

Michel Foucault hat für eine derart wirksame Addition gesellschaftlicher Kräfte den Begriff des „Dispositiv“ geprägt. Ein Dispositiv besteht, Foucault zufolge, aus verschiedenartigen Elementen, die durch ihre übergreifende Funktion zu einem zusammenhängenden Netz verknüpft werden. Es ist „ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Unge-sagtes umfaßt“.<sup>86</sup>

Um das Feld des Sexuellen zu beschreiben, hat Foucault zwischen den Dispositiven der Allianz und der Sexualität unterschieden. Das Dispositiv der Allianz gehört zur feudalen und aristokratischen Gesellschaft und richtet das Sexualverhalten auf Abstammung und Vererbung aus. Das Dispositiv der Sexualität dagegen baut auf dem Ensemble moderner Wissenschaften wie der Sexualwissenschaft, der Psychiatrie, der Pädagogik und der Demographie auf. Es steht zugleich im Dienst der Disziplinierung des Körpers wie der Bevölkerungspolitik moderner Staaten.<sup>87</sup>

Bereits 1983 hat der US-amerikanische Historiker John D'Emilio darauf hingewiesen, dass das Auftauchen der modernen homosexuellen Identität mit der kapitalistischen Gesellschaftsform assoziiert ist: „Es war die historische Entwicklung des Kapitalismus – konkreter: seines freien Arbeitsmarktes –, die einer großen Zahl von Männern und Frauen im späten 20. Jahrhundert erlaubt hat, sich selbst *gay* zu nennen, sich als Teil einer größeren Gemeinschaft von Männern und Frauen zu sehen und sich politisch auf der Basis dieser Identität zu organisieren.“<sup>88</sup> Es ist daher unausweichlich, sich den Zusammenhang der Durchsetzung und Entwicklung kapitalistischer Gesellschaftsformationen mit dem gesellschaftlichen Aufstieg des Dispositivs der Homosexualität genauer anzuschauen.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> Foucault, Michel: Ein Spiel um die Psychoanalyse, in: Ders.: Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978 [1977], 118–175, 119f.

<sup>87</sup> Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1, Frankfurt/M. 1977, 125–138. Beim Übergang vom Allianz- zum Sexualitätsdispositiv leisteten übrigens christliche Praktiken Hebammendienste: „Die Bußpraktik, die Gewissenerforschung und die geistliche Seelenführung bildeten den Ausgangspunkt.“ (ebd., 130).

<sup>88</sup> D'Emilio, John: Capitalism and Gay Identity, in: Henry Abelove, Michèle Aina Barala, David M. Halperin (Hg.): The Lesbian and Gay Studies Reader, New York/London 1993 [1983], 467–476, 468.

<sup>89</sup> Hennessy: Profit, 98f. wirft Foucault vor, dass ihn die Zurückweisung des historischen Materialismus daran gehindert habe, die Frage nach den Ursachen für

### 3.1 Kapitalismus und der Aufstieg des Dispositivs der Sexualität

Seit dem 18. Jahrhundert entzog die kapitalistische Produktionsweise der auf den Haushalt bezogenen Ökonomie mehr und mehr den Boden. Die Familie ist im bürgerlichen Patriarchat nicht länger Ort der Produktion, sondern nur noch Ort der Konsumtion, wo die emotionale, physische und sexuelle Reproduktion stattfindet. Der Arbeitsmarkt stellt den Arbeitern und Angestellten gleichzeitig Chancen zur Individualisierung bereit, die sie nutzen können, um sich aus der sozialen Kontrolle durch ihre Herkunftsfamilien zu lösen und z. B. in große Industriestädte zu ziehen. Um die Wende zum 20. Jahrhundert entsteht eine Konsumkultur, die neue Subjekte des Begehrens hervorbringt: Frauen wird ein eigenständiges Begehren zugesprochen und es bildet sich langsam die Vorstellung der sexuellen Identität heraus, die durch das Geschlecht des Sexualpartners definiert wird und nicht durch die aktiven oder passiven sexuellen Ziele, die als Ausdruck des physischen bzw. seelischen Geschlechts aufgefasst werden.<sup>90</sup>

Während der Weltwirtschaftskrise und der Phase der Großen Depression stagniert diese Entwicklung zwar, doch wachsen in dieser Zeit – zumindest in den USA – die Anstrengungen, durch Werbung und Reklame den Absatz zu steigern. Die anschließende fordistische Phase der kapitalistischen Gesellschaftsgeschichte von den 40er bis zum Ende der 60er Jahre basiert auf dem Zusammenspiel von Massenproduktion und Massenkonsumtion. Nicht nur die Produktion, sondern auch das Begehren will man nun durch bewusste technische Manipulation steuern – eine Vorstellung, die auch auf die Sexualität übertragen wird. „Das Resultat war eine Verdinglichung der Erotik.“<sup>91</sup> Es blieb jedoch unter fordistischen Vorzeichen bei der normativen heterosexuellen Ordnung, die auf der starren Zuordnung von Sex, Gender, sexuellem Begehren und sexueller Praxis beruht.

Obwohl der Prozess der gesellschaftlichen Umwälzung durch den Kapitalismus, der zur Schwächung des Gewichts der Familie und zur Stabilisierung homo- und heterosexueller Identitäten führte, langfristig durchschlagend war, gab es sekundäre Faktoren, die diesen Prozess beschleunigen oder bremsen konnten. So brachte der Zweite Weltkrieg in den USA einen großen Schub für die Entwicklung der schwul-lesbischen Szenen, weil die jungen SoldatInnen, die aus ihrem familiären Umfeld gerissen wurden, längere Zeit in einem gleichgeschlechtlichen Umfeld lebten und in den Städten erstmalig in großer Zahl erlebten, dass es außer ihnen noch andere Homosexuelle gab. Hemmend wirkte sich dagegen die konservative ideologische

den Wandel von Dispositiven zu stellen. „Aber seine Einsichten in die komplexe Beziehung zwischen Familie und Sexualität könnten im Rahmen einer Geschichte reartikuliert werden“, sofern man danach fragt, was sie „mit der Warenförmigkeit [der Sexualität] und dem Kapital“ zu tun haben.

<sup>90</sup> Hennessy: Profit, 99.

<sup>91</sup> Ebd., 103f.

Aufladung der Familie durch die *family values* aus, die seit der McCarthy-Ära in den USA immer wieder von der Rechten mobilisiert worden sind.<sup>92</sup> Auch in Deutschland verhinderte in der Nachkriegszeit die konservative Sexualmoral vorübergehend, dass sich der „säkulare Trend“ der gesellschaftlichen Emanzipation durchsetzen konnte. Die vor allem von den Kirchen verfochtene Sexualmoral bezog hierzulande ihre soziale Energie nicht zuletzt aus einer kollektiven Verschiebung im Diskurs der Moral, die statt über Schuld lieber über sittliche Reinheit debattierte. Indem man mit dem Finger auf sexuelle Befleckungen zeigte, verhinderte man die Aufarbeitung der Verbrechen aus der Zeit des Nationalsozialismus.<sup>93</sup> Homosexuelle wurden dadurch doppelt Opfer: zuerst der NS-Zeit, anschließend der Aufarbeitung auf ihre Kosten.

Die weiteren Veränderungen stehen dann wieder im Zusammenhang mit dem Wandel der kapitalistischen Gesellschaften, deren Geist sich in den 70er Jahren aufgrund des gesteigerten Wohlstandes und der Überproduktion verändert. Die Konsumfreude des Hedonisten, der nach Selbstverwirklichung strebt, löste das Arbeitsethos des asketischen Protestantismus ab, den Max Weber zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch als repräsentativ für den Kapitalismus ansah.<sup>94</sup> Schwule verkörpern den hedonistischen Geist des Konsumkapitalismus auf nahezu ideale Weise, denn sie stehen für den lustvollen Konsum der Sexualität, der sie dazu befreit, ihr innerstes Wesen auf authentische Weise zu verwirklichen. Von ihnen kann sinnvollerweise nicht verlangt werden, dass sie auf die Bedürfnisse der sexuellen Reproduktion Rücksicht nehmen. Das sexuelle Begehren der Schwulen wird daher zum symbolischen Äquivalent für die ökonomischen Wünsche der Konsumenten und Konsumentinnen. Beide erleben die gleiche Verwandlung, bei der aus einem verachteten Streben ein zunehmend geschätzter Motor für den sozialen Fortschritt wird. Dabei ist das Aufblühen der schwulen Subkultur eingebettet in eine umfassende Sexualisierung der Gesellschaft, deren Vorreiterin nicht zuletzt die Warenästhetik ist.<sup>95</sup>

Der Bruch der Homosexuellen mit der konservativen Gesellschaftsmoral und die Entstehung des *gay liberation movement* in den westlichen Ländern kann daher nicht allein als Folge eines einmaligen politischen Widerstands

<sup>92</sup> D'Emilio: *Capitalism*, 468.

<sup>93</sup> Herzog, Dagmar: *Die Politisierung der Lust. Sexualität in der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts*, München 2005, 127–172.

<sup>94</sup> Zoll, Rainer: *Neuer Individualismus und Alltagssolidarität. Bemerkungen zur Krise der individuellen Identität*, in: Hans Leo Krämer, Claus Leggewie (Hg.): *Wege ins Reich der Freiheit. André Gorz zum 65. Geburtstag*, Berlin 1989, 174–187, 177.

<sup>95</sup> Vgl. Hennessy, Rosemary: *Lesbisches Begehren im Spätkapitalismus: Queer – Klasse – Handlung*, in: *Das Argument* 216 (1996), 539–550; Brinkschröder, Michael: *Schwule in der Erlebnisgesellschaft*, in: Frank Hillebrandt, Georg Kneer, Klaus Kraemer (Hg.): *Verlust der Sicherheit? Lebensstile zwischen Multioptionalität und Knappheit*, Opladen 1998, 174–205.

gegen die Repression gesehen werden, wie es der Mythos von Stonewall will. Er ist vielmehr durch den Aufschwung des Konsumkapitalismus überdeterminiert.<sup>96</sup>

### 3.2 Neoliberale Körper

In den 80er Jahren entwickelt sich die Beziehung zwischen Kapitalismus und Homosexualität weiter zu einer Verwandtschaft zwischen dem flexiblen, globalisierten Kapitalismus und den besonders sichtbaren Segmenten der urbanen schwulen bzw. queeren Szene. „Schwule sind mobil und flexibel, hedonistisch und konsumbetont, individualistisch und stilsicher, die idealen Subjekte für eine Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft.“<sup>97</sup>

Das Spektrum der symbolischen Bedeutungen, die der großstädtische Schwule mit sich herumträgt, erweitert sich, denn über sein Begehren hinaus wird nun auch sein Körper als Symbol für die neoliberale Organisation der Produktion relevant. Der Ethnologin Mary Douglas zufolge ist das biologische System des körperlichen Organismus ein „natürliches Symbol“ für das soziale System einer Gesellschaft. „Zwischen dem sozialen und dem physischen Körpererlebnis findet ein ständiger Austausch von Bedeutunggehalten statt, bei dem sich die Kategorien beider wechselseitig stärken.“<sup>98</sup> Dabei weist Douglas z. B. auf den Zusammenhang zwischen der Kontrolle der Körperöffnungen und der sozialen Kontrolle von Ein- und Austritten an den Grenzen hin oder auf die Homologie der Relation zwischen dem Kopf und den unteren Partien des Körpers mit der sozialen Hierarchie.<sup>99</sup> Die zu erwerbenden Körpertechniken<sup>100</sup> und – auf negative Weise – die typischen psychosomatischen Symptome<sup>101</sup> sind daher, soziologisch betrachtet, nicht zufällig und bedeutungslos, sondern Ausdruck sozialer Relationen.

Die großstädtischen Schwulen sind Pioniere bei der Entwicklung neuer Körpertechniken und -stilisierungen und nicht selten der Ausgangspunkt ihrer Verbreitung und Aneignung durch den *Mainstream*. Dies gilt z. B. für „die tiefere Durchdringung und Verdinglichung des Körpers durch das Wachstum von Gesundheits-, Nahrungs-, Mode- und Sportmärkten“, die Schwule als

<sup>96</sup> Zur Theorie der Überdeterminierung vgl. Hennessy: *Feminism*, 23ff.

<sup>97</sup> Wolterdorff, Volker [alias Lore Logorrhöe]: *Gay Lifestyle und Neoliberalismus – eine Schicksalsgemeinschaft?* (<http://etuxx.com/diskussionen/foo240.php3>, 9.12.2006).

<sup>98</sup> Douglas, Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt/M. 1998 [1970], 99.

<sup>99</sup> Ebd., 106.

<sup>100</sup> Vgl. Mauss, Marcel: *Die Techniken des Körpers*, in: Ders.: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1975 [1935], 199–220.

<sup>101</sup> Vgl. Schiffer, Barbara: *Fließende Identität. Körper und Geschlechter im Wandel – Symbole von Krankheit und Heilung feministisch-theologisch gedeutet und im Kontext postmoderner Körper- und Geschlechterkonstruktionen*, Frankfurt/M. 2001, 48–104.

Konsumenten und Werber vorantreiben.<sup>102</sup> Die körperbezogenen Normen der Schwulenszene zielen vor allem auf Fitness, Schlankheit und Muskeln. Ritualisiertes Joggen oder die asketischen Übungen im Fitnessstudio unterwerfen den Körper ständigen Übungen und disziplinieren ihn. Die dabei erworbene Fitness verweist auf die Ausdauer, während die Schlankheit Dynamik und Flexibilität signalisiert. Ikone der Schlankheit ist der langgestreckte und durchtrainierte Oberkörper des Supermodels Marcus Schenkenberg, an dem sich „kein Gramm Fett“ befindet. Diesem Ideal des schlanken und zugleich muskulösen Körpers entspricht im neoliberalen Diskurs die *lean production*, die Verschlanung der Produktion, bei der unnötige Polster, z. B. bei der Lagerhaltung, abgebaut werden, um effizienter zu wirtschaften und Kosten zu sparen. Die Produktion erfolgt *just in time*, was von allen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen sowie den Zulieferbetrieben erhöhte Flexibilität erfordert. Ausdauer brauchen (zumindest) die Führungskräfte in Management und Forschung, deren tägliche Arbeitszeit potenziell endlos geworden ist.<sup>103</sup>

Der schwule Körperkult hat jedoch ebenso seine Schattenseiten wie die neoliberale Wirtschaft, denn der „Muskulismus“ ist auch als Kampf der Muskeln und des Willens gegen das Fett zu sehen. Die Verachtung des dicken oder fetten Körpers nimmt daher nicht selten die extremen emotionalen Qualitäten von Hass oder Ekel an. In Analogie zum Körperfett, das um jeden Preis reduziert werden muss, stehen in der Ökonomie betriebliche Einheiten, die für sich genommen nicht rentabel sind, und mitsamt den dort Arbeitenden abgebaut werden. Als Arbeitslose ziehen diese sich – dies ist der nächste Schritt der Durchsetzung neoliberalen Denkens im Bereich des Sozialen – den Hass der produktiven Teile der Gesellschaft zu, die es in wachsendem Maße als eine Zumutung empfinden, die unproduktiven Teile des sozialen Körpers mitzutragen.<sup>104</sup>

Eine andere Dimension der Körpersymbolik ist die Kontrolle der Grenzen von Körper und Gesellschaft. Eine Gesellschaft, die gesteigerten Wert darauf legt, ihre sozialen Grenzen gegen Einwanderer abzuschotten und ihre kulturelle Identität zu verteidigen, wird auch eine rigide Kontrolle über

<sup>102</sup> Hennessy: Profit, 106.

<sup>103</sup> Vgl. Massey, Doreen: Männlichkeit, Dualismen und Hochtechnologie, in: Pauline Boudry, Brigitta Kuster, Renate Lorenz (Hg.): Reproduktionskonten fälschen! Heterosexualität, Arbeit & Zuhause, Berlin 1999, 36–63. Massey zeigt in ihrer Studie auf, wie die Ausdehnung der Arbeitszeit von Männern, die im Bereich der Hochtechnologie beschäftigt sind, mit dem abendländischen Dualismus der Geschlechterordnung zusammenhängt, die Wissenschaftlichkeit, Vernunft und Transzendenz, aber auch das Außer-Haus-Sein mit Männlichkeit verknüpft.

<sup>104</sup> Symptomatisch ist in diesem Zusammenhang die kulturelle Produktion eines Images, das die Fettleibigkeit von Kindern und Jugendlichen mit ihrer Zugehörigkeit zur Unterschicht verknüpft. Die alarmierte Gesellschaft reagiert darauf mit Bewegungs- und Ernährungsprogrammen.

die Körperöffnungen durchsetzen. Zum typischen Repertoire von nationalistischen und fundamentalistischen Bewegungen gehört es deshalb, dass sie die Homosexualität perhorreszieren, die ihnen als Gefahr des Penetriertwerdens erscheint und damit als Inbegriff des Verlusts der Körperkontrolle.<sup>105</sup> Der politische oder ökonomische Wille zur Schließung der Grenzen wird dabei durch die diskursiv erzeugte Symbolik des Körpers und ihre „Logik“ ins Sexuelle übertragen. Ein solcher Zusammenhang von Nationalismus und Homophobie lässt sich z. B. am Homosexualitätsdiskurs im deutschen Kaiserreich und im Nationalsozialismus aufzeigen, aber auch an den aktuellen Attacken gegen Gay-Pride-Demonstrationen in Lettland, Polen und Russland, hinter denen nationalistische und fundamentalistische Bewegungen stehen.<sup>106</sup>

Das entgegengesetzte Muster findet sich, wenn man auf die wirtschaftliche und kulturelle Globalisierung blickt. Der Globalisierungsdiskurs fordert die „ökonomische Durchdringung“, „die Öffnung von Märkten“ und „die Aufhebung von Handelsbarrieren“. Die Globalisierung ist insofern als Baustein der neoliberalen Wirtschaftsordnung zu begreifen, als sie die geforderte „Öffnung der Märkte“ gegen nationalstaatliche Restriktionen durchsetzt. Die Forderung nach grenzüberschreitenden ökonomischen Beziehungen artikuliert sich durch eine Körpersymbolik, die es unterstützt, dass auch beim physischen Körper die soziale Kontrolle seiner Öffnungen minimiert wird. Die *kulturelle* Akzeptanz der Homosexualität bzw. darüber hinausgehend das Verschwinden der Vorstellung eines perversen Gebrauchs von Körperöffnungen und -teilen überhaupt<sup>107</sup> lässt sich daher als ein *symbolisches* Äquivalent der Globalisierung deuten.

Ihre geographischen Stützpunkte haben die Akteure der globalisierten Wirtschaft in den städtischen Metropolen. Dort ist auch der urbane Homosexuelle zuhause, der seinerseits überdurchschnittlich viel reist.<sup>108</sup> In den Metropolen kommt es zur Durchdringung beider Sphären und beider sozialer Gruppen.<sup>109</sup> Doch die Schaffung metrosexueller Zonen in New York, San Francisco oder Berlin verläuft ihrerseits nicht ohne Ausgrenzung: „Diese Modelle eines schwulen Kosmopolitanismus sind ebenso mitschuldig an

<sup>105</sup> Auch die Kontrolle über den Körper der Frau, um die es beim Streit um die Abtreibung geht, lässt sich vermutlich in diese symbolische Homologie einordnen.

<sup>106</sup> Vgl. auch die Angriffe auf Homosexuelle durch fundamentalistische Muslime in Kairo (Süddeutsche Zeitung, 6.12.2006) und den Körperdiskurs der „Neuen Rechten“ in Deutschland (Kämper, Gabriele: Die männliche Nation. Politische Rhetorik der neuen intellektuellen Rechten, Köln 2005, 299–301).

<sup>107</sup> Vgl. dazu Schmidt, Gunter: Das Verschwinden der Sexualmoral. Über sexuelle Verhältnisse, Hamburg 1996; Sigusch, Volkmar: Neosexualitäten. Über den kulturellen Wandel von Liebe und Perversion, Frankfurt/New York 2005, 75–134.

<sup>108</sup> Hörmann, Rainer: Samstag ist ein guter Tag zum Schwulsein. Zum Zustand der schwulen Welt, Berlin 2005, 107–115.

<sup>109</sup> Vgl. Hennessy: Profit, 109.

urbanen Krankheiten wie der Gentrifizierung und der Verdrängung von ethnischen Gruppen wie ihre Praxis die urbanen Umwelten durch die Unterstützung von Tourismus und Toleranz wieder lebendig gemacht hat.“<sup>110</sup>

Zu den neoliberalen Prinzipien gehört es, dass möglichst viele Bereiche der Gesellschaft als Markt organisiert werden sollen. Die Durchsetzung dieses ökonomischen Denkens bewirkt, dass staatliche oder traditionelle Regulierungen zurückgedrängt werden. Eine derartige Ausbreitung des Marktprinzips lässt sich auch im Hinblick auf die Sexualität beobachten. Während dieser Bereich früher durch religiöse Gebote, kulturelle Sitten und Normen sowie staatliches Eherecht streng reglementiert und begrenzt wurde, haben sich heute neben dem „Heiratsmarkt“ zahlreiche Märkte etabliert, deren Zweck die leichte Anbahnung sexueller Kontakte ist. Die Palette dieser sexuellen Märkte reicht von Discos über Saunen bis hin zum Internet, das sich immer mehr zum allumfassenden Marktplatz entwickelt.

### 3.3 *Materialistisch & queer: eine kritische Kreuzung*

Die Queer-Theorie stellt gegenwärtig eine der wichtigsten Theoretisierungen schwuler/queerer Existenz dar. Sie setzt sich dafür ein, die Binarität der Geschlechter aufzulösen und zu *vervielfältigen*. Die starre Verknüpfung von Sex, Gender, sexueller Orientierung und sexueller Praxis soll gelockert und *flexibilisiert* werden – ebenso wie im Bereich der neoliberalen Ökonomie die Diversifikation der Produktpalette angestrebt wird und die Produktion organisatorisch flexibilisiert werden soll.<sup>111</sup> Dabei geht die Queer-Theorie von der Idee aus, dass das Geschlecht nicht etwas Gegebenes darstellt, sondern ständig performativ reproduziert werden muss. Es entspricht damit dem

<sup>110</sup> Tongson, Karen: Metronormativity and Gay Globalization, in: Elahe Haschemi Yekani, Beatrice Michaelis (Hg.): *Quer durch die Geisteswissenschaften. Perspektiven der Queer Theory*, Berlin 2005, 40–52, 46. Vgl. auch Hennessy: *Profit*, 165. Gentrifizierung bedeutet, dass durch neue, zahlungskräftigere Mieter in einem Viertel die Mieten steigen, so dass im Laufe der Zeit die ärmeren Bewohner verdrängt werden. – Wie Anna Marie Smith am Beispiel von Toronto 1981 und von New York unter Bürgermeister Giuliani zeigt, können trotzdem auch umgekehrt die Viertel von Schwulen und Lesben von Säuberungen im Namen einer kommerziell orientierten „Stadterneuerung“ betroffen sein. Das lässt deutlich werden, wie fragil die Verknüpfung zwischen urbaner Homosexualität und metropolengestützter Globalisierung ist und wie notwendig queere Politik in diesen Fällen war (vgl. Anna Marie Smith: *Wider die depolitisierenden Effekte des liberaldemokratischen Pluralismus*, in: *quaestio* (Hg.): *Queering Demokratie. Sexuelle Politiken*, Berlin 2000, 45–62; Berlant, Lauren; Warner, Michael: *Sex in der Öffentlichkeit*, in: Matthias Haase, Marc Siegel, Michaela Wünsche (Hg.): *Outside. Die Politik queerer Räume*, Berlin 2005, 77–104, 92–100).

<sup>111</sup> Vgl. Annuß, Evelyn: *Umbruch und Krise der Geschlechterforschung. Judith Butler als Symptom*, in: *Das Argument* 216 (1996), 505–524.

Kapitalwert von Unternehmen, der ebenfalls durch eine gute *Performance* ununterbrochen reproduziert werden muss.

Als bloße Destabilisierung der zweigeschlechtlichen und heteronormativen Ordnung macht die Queer-Theorie den permanenten Wandel zu einem Selbstzweck, ohne angeben zu können, worin die unentwegte Subversion letztlich münden soll.<sup>112</sup> Auch darin ist sie mit der revolutionären gesellschaftlichen Dynamik des Neoliberalismus vergleichbar, die kein Stoppsignal kennt, bis alle sozialen Sicherheiten und Bindungen verdampft sind. Dazu passt *ex negativo*, dass die Frage nach der Reproduktion – bezogen auf leibliche Mutterschaft einerseits und auf die Reproduktion gesellschaftlicher Institutionen andererseits – weder in der Queer-Theorie noch im neoliberalen Diskurs gestellt wird.

Es gibt also deutliche Übereinstimmungen zwischen den Semantiken der Queer-Theorie und des Neoliberalismus. Man muss daher die ideologiekritische Frage an die Queer-Theorie stellen, inwieweit sie selbst ein Element des neoliberalen Dispositivs ist. Nach Rosemary Hennessy ist das verbindende Element zwischen beiden die Warenförmigkeit von Geschlechtlichkeit und Sexualität: „Diese mehr offenen, fließenden, ambivalenten sexuellen Identitäten – die ich postmoderne Identitäten nenne – kündigen flexiblere Geschlechtercodes und performative sexuelle Identitäten an, die mit der Mobilität, Anpassungsfähigkeit und Ambivalenz gut kompatibel sind, die heutzutage in der Dienstleistung benötigt werden, sowie mit den flexibleren Formen der Ware. Während sie Normen durchbrechen mögen und die Praktiken des Staates herausfordern, fordern sie den Neoliberalismus nicht heraus und unterbrechen den Kapitalismus nicht. In dem Maße, wie sie Sexualität von ihrer geschichtlichen Verbindung mit Ausbeutungsbeziehungen trennen, auf denen der Kapitalismus fußt, und in dem Maße, wie sie das Begehren verdinglichen, partizipieren postmoderne Sexualitäten an der Logik der Ware und unterstützen die Mystifikationen des Neoliberalismus.“<sup>113</sup>

Trotz ihrer vielfältigen Ausprägungen ist es ein durchgängiges Merkmal der Queer-Theorie, dass sie die Augen vor den materialistischen Aspekten von Sexualität und Geschlecht, vor ihrem Zusammenhang mit dem neoliberalen Kapitalismus verschließt.<sup>114</sup> Trotz oder vielleicht sogar aufgrund der Versuche von Judith Butler, die Materialität der Körper diskurstheoretisch zu erfassen, hat das Materielle in der Queer-Theorie kein Gewicht und zwar in doppelter Hinsicht: weder als erlebte Leiblichkeit (im Unterschied zum Körper als geometrischer Figur), wie sie in der Phänomenologie themati-

<sup>112</sup> Vgl. Haase, Matthias: *The Place That We Love Best*, in: Ders., Marc Siegel, Michaela Wunsch (Hg.): *Outside. Die Politik queerer Räume*, Berlin 2005, 7–12, 11.

<sup>113</sup> Hennessy: *Profit*, 108f.

<sup>114</sup> Vgl. ebd., 53.

siert wird<sup>115</sup>, noch als ökonomische Grundlage der sozialen Verhältnisse, als Klasse, wie sie im Marxismus behandelt wird.

Die Blindheit für ökonomische Zusammenhänge sorgt dafür, dass die Queer-Theorie dem neoliberalen Diskurs in die Hände spielt, ohne es zu merken. Daher kann sich schwule/queere Befreiungstheologie, die dem Kampf der lateinamerikanischen Befreiungstheologie gegen den Neoliberalismus solidarisch verbunden ist, der Queer-Theorie in ihrer spielerisch-postmodernen Form nicht anschließen, höchstens in einer revidierten, materialistischen Fassung.

Bislang ist es einzig die argentinische Befreiungstheologin Marcella Althaus-Reid, die zugleich materialistisch und queer argumentiert.<sup>116</sup> Eine systematische Kritik der Queer-Theorie aus materialistischer Sicht wie bei Hennessy sucht man zwar bei ihr vergeblich, stattdessen artikuliert sie aber – quasi im Gegenschuss der Kameraeinstellung – eine grundlegende Kritik an der „klassischen“ lateinamerikanischen Befreiungstheologie aus der Perspektive von Queers. Althaus-Reid stellt fest, dass die lateinamerikanische Befreiungstheologie über 30 Jahre lang zur Unterdrückung von Schwulen und Lesben, Transvestiten und Transsexuellen geschwiegen hat. Ihre Wortführer haben sich auf den Kampf der Armen konzentriert und die Unterdrückung der Frauen und Queers als „Nebenwidersprüche“ an die Seite geschoben, damit durch sie die politische Einheit nicht gefährdet würde.

Namhafte Befreiungstheologen, wie Enrique Dussel oder Severino Croatto, distanzieren sich von den Homosexuellen statt sich mit ihnen zu solidarisieren, weil sie sie mit dem Kapitalismus identifizierten.<sup>117</sup> Angeregt durch die Rezeption der Alteritätsphilosophie von Emanuel Levinas, beschrieb Enrique Dussel in den 70er Jahren den Kapitalismus als ein Projekt der Angleichung, als totalitären Egoismus. Gleichzeitig kritisierte er Homosexuelle – anfänglich auch Frauen – dafür, dass sie die sexuelle Verschiedenheit negierten und ihr Begehren stattdessen auf das Gleiche richteten. „Sexuelle Verschiedenheit ist für Dussel biologische Verschiedenheit. Die Logik der Totalisierung ist deshalb eine homosexuelle Logik. Sie ist die Logik des Kapitalismus, des Egoismus, der Verleugnung der befreienden Praxis der Familie und des Advents des neuen Menschen in dem Sohn der Familie.“<sup>118</sup> Obwohl

<sup>115</sup> Vgl. Duden, Barbara: Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument, in: Hilde Landweer, Mechthild Rumpf (Hg.): Kritik der Kategorie „Geschlecht“, Feministische Studien 11 (2), Weinheim 1993, 24–33; Lindemann, Gesa: Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl, Frankfurt/M. 1993.

<sup>116</sup> Vor allem in dem Kapitel „Grandes medidas económicas“ über „globale Erektionsprozesse“, in: Althaus-Reid: Theology, 165–200.

<sup>117</sup> Althaus-Reid: Theology, 194–199; Dies.: „Let Them Talk ...!“ Doing Liberation Theology from Latin American Closets, in: Dies. (Hg.): Liberation Theology and Sexuality, Hampshire/Burlington 2006, 5–17, 10–13.

<sup>118</sup> Althaus-Reid: Talk, 12.

Dussel selbst von der argentinischen Militärdiktatur verfolgt wurde und mit seiner Familie fliehen musste, habe er an diesem Punkt – so die Kritik von Althaus-Reid – deren Ideologie der „neuen Familie“ reproduziert, der zufolge die Familie die Aufgabe habe, bei strikter Observanz der Geschlechterordnung neue, gehorsame Kinder hervorzubringen.

Es ist also Vorsicht geboten, wenn man Schwule umstandslos mit dem Kapitalismus oder dem Neoliberalismus identifiziert, denn – und darauf richtet Althaus-Reid ihr Augenmerk – es gibt auch unter der armen Bevölkerung der lateinamerikanischen Städte sehr viele Schwule und Lesben, die keineswegs mit dem Konsumkapitalismus verbandelt sind. In verschiedenen Ländern, wie z.B. in Kolumbien, gehören Transvestiten und Transsexuelle sogar zu den Hauptopfern sogenannter „sozialer Säuberungen“, deren Täter, in der Regel rechte Paramilitärs, nur selten bestraft werden. Gerade Lateinamerika zeigt, dass die neoliberale Wirtschaftsdoktrin problemlos dazu in der Lage ist, sich mit repressiven politischen Systemen zu verbinden.

### **3.4 Radikale Demokratie wagen**

Globalisierung auf der einen und Nationalismus/Fundamentalismus auf der anderen Seite stehen in einem antagonistischen Verhältnis zueinander, das zahlreiche Konflikte in Ökonomie, Politik und Kultur/Religion weltweit bestimmt. Aufgrund ihrer spezifischen symbolischen Verknüpfung sind urbane Schwule der westlichen Industrieländer „geradezu zu einem Emblem neoliberaler Verhältnisse [geworden] und damit entweder für die Überlegenheit ‚unserer‘ Kultur sexueller Wahlfreiheit über den Fundamentalismus oder für die Dekadenz des Westens.“<sup>119</sup> Schwules Leben ist ein symbolischer Knotenpunkt, an dem der Antagonismus zwischen Nationalismus/Fundamentalismus auf der einen und neoliberaler Globalisierung auf der anderen Seite ausgefochten wird. Zu diesen Konflikten sollten sich Schwule in den westlichen Industrieländern bewusst verhalten.

Es ist offensichtlich, dass sie sich auf der Grundlage gegenwärtig erreichter Freiheiten unmöglich dafür entscheiden können, ihre unmittelbaren Gegner aus dem Lager von Nationalismus und Fundamentalismus zu unterstützen, deren politisch-religiöse Ziele allerhöchstens mit männerbündischen Formen der Homoerotik vereinbar sind, in der jedoch alles offen *Homosexuelle* unterdrückt wird.

Doch folgt aus dieser Gegnerschaft notwendigerweise, dass sich Schwule politisch und kulturell auf die Seite des Neoliberalismus stellen müssen? Es stellt sich die Frage, ob es überhaupt möglich ist, als schwuler Bürger einer deutschen Großstadt seine Verstrickungen in den neoliberalen Diskurs aufzulösen. Oder anders formuliert: Ist die Verknüpfung zwischen urbaner, queerer (Homo-)Sexualität und dem Neoliberalismus eine „Schicksalsge-

<sup>119</sup> Wolterdorff: Lifestyle.

meinschaft“ oder eine „Wahlverwandschaft“? Die Interpretation als Schicksalsgemeinschaft bestimmt das Handeln von Schwulen in ihren westlich-größtstädtischen *communities* so, dass diese sich nicht davon distanzieren können. Die hintergründige Determinierung schwulen Lebens durch den Neoliberalismus bliebe in dieser Sichtweise undurchschaubar und unaufhebbar, eben ein verhängtes Schicksal.

Als Wahlverwandschaft begriffen, bestünde prinzipiell die Möglichkeit einer alternativen Orientierung. Geschieht nichts, wirkt das Kraftfeld der neoliberalen Ökonomie weiter. Es kann jedoch durch ein bewusstes Handeln unterbrochen werden. Vorausgesetzt wird dabei, dass der symbolische Zusammenhang zwischen urbaner Homosexualität und neoliberalen Kapitalismus kontingent und veränderbar ist. Das setzt nicht voraus, dass schwule Subjekte, die als Teil dieser Gesellschaft leben, die Bedeutungslinien, die ihre Existenz mit dem Neoliberalismus verbinden, durch aktiven Widerstand *vollständig* durchtrennen können. Schwule Subjekte haben die Erfahrungen, die sie machen, und den Möglichkeitsraum ihrer sexuellen und sozialen Kontakte nicht vollständig in der Hand; sie kontrollieren weder die Wirtschaft noch die Politik. Die symbolische Bedeutung des Schwulen geht daher immer über ihn hinaus, weil sie Verbindungen mit anderen Diskursen und Sphären herstellt. Doch gleichzeitig können Schwule selbst entscheiden, welche Bedeutung und welche Richtung sie ihrem Leben geben wollen. *Nolens volens* nehmen sie selbst an dem Kampf um die gesellschaftliche Bedeutung schwulen Lebens teil.

Als Ausweg aus der scheinbar ausweglosen Alternative zwischen Nationalismus/Fundamentalismus und globalisiertem Neoliberalismus bietet sich das Projekt der radikalen Demokratie an, wie es von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe formuliert worden ist.<sup>120</sup> Die radikale Demokratie nimmt den politischen Kampf mit der neoliberalen Ökonomisierung auf, weil diese den Sozialstaat angreift und damit die materiellen Grundlagen einer egalitären Partizipation aller am politischen Gemeinwesen zerstört. Auch Schwule braucht der neoliberale Kapitalismus nur so lange, wie sie profitabel einsetzbar sind. Es ist daher nicht nur moralischer, sondern auch im Eigeninteresse langfristig klüger, wenn sich Schwule für den Erhalt und den Ausbau der demokratischen Republik einsetzen, indem sie z. B. für die Anerkennung von Minderheitenrechten anderer Gruppen streiten. Das aber setzt voraus, dass sie mit anderen gesellschaftlichen Gruppen Dialoge führen und solidarisch für deren Anliegen kämpfen.

Die feministische Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza hat das politische Projekt der radikalen Demokratie aufgegriffen und theologisch in das Konzept der „ekklesia of wo/men“ übersetzt. Sie versteht Ekklesia „als den

<sup>120</sup> Vgl. Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien 1991 [1985]; Butler, Judith et al.: Das Un-darstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus, Wien 1998.

metaphorischen Ort (...), der eine kritische Praxis im Ringen um Veränderung kyriarchal institutionalisierter gesellschaftlicher und religiöser Diskurse aufrechterhalten kann.“<sup>121</sup> Die Ekklesia ist gleichzeitig eine historische und eine visionäre Wirklichkeit. Mit ihrem radikaldemokratischen Begriff der Ekklesia macht Schüssler Fiorenza klar, dass das Ringen um eine egalitäre, herrschaftsfreie Gesellschaft auch innerhalb der Kirche(n) stattfinden muss. Die radikaldemokratische Ekklesia ist die Übersetzung der Reich-Gottes-Botschaft Jesu in ein historisches Projekt.<sup>122</sup> Sie markiert zugleich den Ort, von dem her der Klerikalismus zu überwinden ist und die postklerikale Existenz ihren Sinn bezieht.

Die Analysen von Klerikalismus und Neoliberalismus haben deutlich werden lassen, dass eine dialogisch-materialistische schwule Befreiungstheologie Schwule in zweifacher Hinsicht kritisiert: auf der einen Seite durch die Kritik an der klerikalen Orientierung von katholischen Schwulen und auf der anderen Seite durch die Kritik an der neoliberalen Orientierung von urbanen Schwulen. Damit wird das Ende einer Phase schwuler Befreiungstheologie ratifiziert, in der das primäre Anliegen die Behauptung und Stärkung einer einheitlich imaginierten Identität von unterdrückten Schwulen war. „Jenseits von Klerikalismus und Neoliberalismus“ aber bleiben für katholische schwule Christen zahlreiche Fragen zu klären, die zu den weiteren methodischen Schritten „Urteilen“ und „Handeln“ gehören. Mit den Stichworten „postklerikale priesterliche Existenz“, „radikale Demokratie“ und „ekklesia of wo/men“ ist eine Richtung nur angedeutet.

<sup>121</sup> Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Jesus – Miriams Sohn, Sophias Prophet. Kritische Anfrage feministischer Christologie, Gütersloh 1997, 56. Vgl. auch: Dies.: Kyriarchat; Dies.: WeisheitsWege, 183–188.

<sup>122</sup> Zur Notwendigkeit für die Befreiungstheologien, ein historisches Projekt zu formulieren, vgl. die hervorragende Studie von Ivan Petrella: Future.