

Wolfgang Schürger

Schwule Theologie als kontextuelle Theologie

Zum Begriff „kontextuelle Theologie“

Entstehungsgeschichte

Jenseits der Bibelwissenschaften ist der Begriff des Kontextes erst seit relativ kurzer Zeit im theologischen Arbeiten präsent. So kann Giancarlo Collet noch 1997 feststellen, dass in der Theologie „noch immer eine präzise Definition des Begriffs ‚Kontext‘“ fehle. Sein knapp zweispaltiger Beitrag ist in der dritten Auflage des LThK auch die einzige Auseinandersetzung mit dem Thema. In der vier Jahre später erschienenen 4. Auflage der RGG dagegen sind dem Thema knappe fünf Spalten gewidmet, in denen „Kontext“, „Kontextualität“ und „kontextuelle Theologie“ von Missionswissenschaftlern und Systematikern behandelt werden. Collet selber, der auch hier wieder den Beitrag „Kontextuelle Theologie“ schreibt, erwähnt die Probleme der Begriffsdefinition nicht mehr, sondern definiert eindeutig: „Unter kontextueller Theol[ogie] wird jene Form und Gestalt einer v.a. induktiv vorgehenden theol[ogischen] Arbeit verstanden, für die der bewußte Einbezug des kulturell-rel[igiösen] Umfeldes als Ausgangs- und Zielpunkt der Glaubensreflexion konstitutiv ist.“¹

Die bewusste Auseinandersetzung mit der Kontextbezogenheit von Theologie ist eng verbunden mit der Emanzipation theologischen Arbeitens in den Ländern der Zwei-Drittel-Welt: „der Begriff K[ontextuelle] Th[eologie] stammt (...) aus der ökum[enischen] Diskussion der frühen siebziger Jahre u[nd] steht zunächst im Z[u]s[ammen]h[an]g mit der Erneuerung der theol[ogischen] Ausbildung in der Dritten Welt. In der dritten Mandatsphase (1970–1977) des ‚Theological Education Fund‘ (...) wurde die westl[iche] Form theol[ogischer] Ausbildung bemängelt, eine Kritik, die 1972 im Ruf nach Kontextualisierung des Pfarramtes u[nd] der Ausbildung mündete. K[ontextuelle] Th[eologie] wurde dann aber zu einem allg[emeinen] theol[ogischen] Progr[amm] der eigenen Identitätsfindung als Christen u[nd] Christinnen innerhalb einer spannungsvollen, vielfach zerrissenen Welt (...).

¹ Collet, Giancarlo: Art. Kontextuelle Theologie. I. Systematisch-theologisch, RGG, 4. Aufl., Bd. 4, 1644f, 1644.

K[ontextuelle] Th[eologie] ist desh[alb] auch ein Sammelbegriff, der die verschiedensten method[ischen] Ansätze u[nd] Bemühungen dieser Art zusammenfaßt.²

Vor allem diese bewusste Entgegensetzung kontextuell-theologischen Arbeitens gegen „traditionelle“ Formen insbesondere westeuropäischer Theologie hat dazu geführt, dass auch diese sich mit der Frage nach (ihrer) Kontextualität auseinander setzen mussten.

Kontextualität versus Kontextinvarianz

Exemplarisch für diese Kontroverse um die Kontextualität von Theologie ist die Diskussion zwischen Notger Slenczka auf der einen und Martin Leiner und Andreas Grünschloss auf der anderen Seite in der Mitte der 90er Jahre.

Der Verweis auf die Kontextbezogenheit ihres Arbeitens, so lautet der Vorwurf Slenczkas, diene den kontextuellen Theologien³ letztlich dazu, sich gegenüber den Fragen nach der Wahrheit ihrer theologischen Aussagen zu immunisieren, wie sie aus anderen theologischen Kontexten, namentlich von Seiten westeuropäischer Theologie gestellt werden. Indem nämlich Theologinnen und Theologen der Befreiung die „von der ‚traditionellen Theologie‘ favorisierte Unterscheidung einer theologischen Wahrheit von deren Anwendung oder geschichtlicher Wirksamkeit in einer bestimmten Situation“ ablehnten⁴, und vielmehr davon ausgingen, „daß es keine Wahrheit außerhalb oder jenseits konkreter geschichtlicher Ereignisse gibt, an denen Menschen als Handelnde beteiligt sind“⁵, mithin also für sie jede Wahrheit kontextuell sei, hintergingen sie den Geltungsanspruch einer Theologie, „die sich selbst als *theologia perennis* von absoluter Gültigkeit versteht“⁶. Slenczka will nun diesen Geltungsanspruch repristinieren, indem er aufzuzeigen versucht, dass die Theologie der Befreiung selber „insgeheim oder offen überkontextuell Gültiges in Anspruch nimmt“⁷. Dies ist für Slenczka insofern der Fall, als Theologinnen und Theologen der Befreiung davon ausgingen, dass die auf „Befreiung“, „Gerechtigkeit“ oder „Schalom“ ausgerichtete „Grundtendenz“ biblischer Texte „kontextunabhängig zugänglich“ sei⁸.

² Collet, Giancarlo: Art. Kontextuelle Theologie, LThK, 3. Aufl., Bd. 6, 327–329, 328.

³ Obwohl Slenczka betont, dass sein primäres Interesse der Theologie der Befreiung gilt, stellt er diese in eine Reihe mit der Theologie der Deutschen Christen und der Feministischen Theologie.

⁴ Slenczka, Notger: Kontext und Theologie. Ein kritischer Versuch zum Programm einer „kontextuellen Theologie“, in: NZSTh 35 (1993), 303–331, 313, mit Bezug auf José Miguez Bonino.

⁵ Ebd., 314.

⁶ Ebd., 321.

⁷ Ebd., 322.

⁸ Ebd., 328.

Slenczka folgert daraus, dass „der Wahrheitsanspruch des Normativen“ durchaus nicht „durch den Rekurs auf die Kontextualität des Anspruches zu limitieren“ sei⁹. Vielmehr limitiere der Kontext den Zugang zu dem Wesen Gottes, „der allen Kontexten vorausliegt“¹⁰. Systematisch-theologisches Arbeiten müsse daher darum bemüht sein, eine gemeinsame Hermeneutik zu entwickeln, welche die Wahrheitsansprüche kontextueller Theologien begründen kann. Zudem sei die Frage zu stellen, ob Theologie nicht über alle Kontextualität hinaus „anthropologische Grundkonstanten“ benennen müsse, „die in allen Kontexten identifizierbar bleiben“¹¹. Trifft dies zu – und dies scheint Slenczka unbeschadet seines Hinweises auf den Frage-Charakter seiner Überlegungen¹² zu unterstellen – so wäre die theologische Aufgabe für Slenczka „dann gerade nicht die Deutung christlicher Inhalte als Antworten auf kontextspezifische Nöte, sondern vielmehr die, den Kontext und seine Nöte auf die tieferliegenden Grundfragen jedes Menschseins hin durchsichtig zu machen und so als Erfahrungen der Ambivalenz (...) und der Ungreifbarkeit Gottes zu beschreiben, auf die das Evangelium antwortet und die es (...) erhellt.“¹³

Martin Leiner und Andreas Grünschloß stellen in ihrer Replik an Slenczka seiner Bestimmung des Kontextes als *principium limitationis* der Gotteserkenntnis die Funktion des Kontextes als *principium conditionis* dieser Erkenntnis gegenüber. Sie gehen dabei zunächst auf die Voraussetzung Slenczkas ein, dass in Bezug auf die Gotteserkenntnis auf eigenmächtige Vermittlungen zu verzichten sei. Da es aber „keine unmittelbare Erkenntnis Gottes (als Gott)“ gebe¹⁴, könne dann nur – mit Luther – davon ausgegangen werden, „daß Gott sich uns in seinem Wort und Sakrament zu erkennen gibt“¹⁵.

⁹ Ebd., 329.

¹⁰ Ebd., 331. Slenczka greift hier zur Begründung seiner Argumentation auf die Beschreibung der Gotteserkenntnis durch Thomas von Aquin zurück: „Die Erkenntnis, die Gott von sich selbst hat, ist die Höchstform der Erkenntnis, in der Erkennen und Gegenstand in eine Einheit zusammenfallen; sie ist jeder kontextuell limitierten Erkenntnis vorgegeben. (...) Der Kontext wird hier nicht als unverzichtbares Vorverständnis legitimiert, sondern als Grenze, als Limitation des Zuganges zum Wesen Gottes erfahren“, wobei aber nach Thomas das Ziel christlichen Erdenlebens „ein Streben nach der vollen Erkenntnis Gottes“ sei (330).

¹¹ Ebd., 331.

¹² Vgl. Slenczka, Notger: Schwierigkeiten mit „kontextueller Theologie“. Antwort an Martin Leiner und Andreas Grünschloß, in: NZStH 40 (1998), 214–230, hier 215 u.ö.

¹³ Slenczka: Kontext, 331.

¹⁴ Leiner, Martin und Grünschloß, Andreas: Kontextuell „verbindliche“ Theologie? Überlegungen zu Notwendigkeit und Grenze des Kontextprinzips in Theologie und Kirche, in: NZStH 39 (1997), 65–86, 68 (kursiv i.O.), mit Verweis auf Traugott Koch, Wolfhart Pannenberg und Eberhard Jüngel: 68, Anm. 21.

¹⁵ Ebd., 67.

Unter Rückgriff auf erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Überlegungen von Wilhelm von Ockham, Edmund Husserl und Immanuel Kant zeigen sie auf, dass der je eigene Kontext „zuallererst positiv als Ermöglichungsgrund von Verstehen anzusetzen“ sei¹⁶, da es zum Verstehen nötig sei, „die gesprochenen oder geschriebenen Worte mit *Signifikaten* aus dem Kontext zu verbinden“¹⁷. Eigene Vermittlung in Form der Verbindung mit Signifikaten aus dem je eigenen Kontext sei daher für das Verstehen unverzichtbar. Auf die Hervorbringung solcher Vermittlung wie Slenczka verzichten zu wollen, gleiche „einem Verzicht auf Verstehen überhaupt“¹⁸.

Theologische Erkenntnis sei also auch durch das Wort Gottes nicht der Nötigung zu je eigenem Verstehen enthoben¹⁹, vielmehr „werden wir als Hörer des Wortes mit unserer Welt- und Selbsterfahrung involviert. Mit Jüngel ist zu sprechen von der ‚Einbeziehung‘ des Menschen und seiner Welt in das Evangelium.“²⁰ Sei der Glaube mit Jüngel und Ebeling als eine „Erfahrung mit der Erfahrung“ zu bestimmen²¹, so könne Ziel (und Urteilkriterium) theologischen Arbeitens nicht sein, „eine möglichst kontextfreie, zeitlose Wahrheit aufzufinden“²², vielmehr gehe es darum zu fragen, wie in der Kontextbezogenheit des Wortes die Erfahrung mit der Erfahrung als „Neuverstehen der Erfahrung (...) im Verhältnis von Gericht und Gnade zu jedem jeweiligen Kontext“ möglich sei²³.

Solch eine Bestimmung der Theologie als kontextbezogener Erfahrungswissenschaft hat natürlich Konsequenzen für den Begriff von christlicher Wahrheit: „Die christliche Wahrheit wird nicht sachgemäß vertreten, wenn allein die Übereinstimmung von theologischen Sätzen mit theologischen Grundsätzen überprüft wird. Ein solches Verständnis von theologischer Wahrheit verkennt, daß Gottes Wort Menschen einbeziehen will, die auf Wahrnehmungen angewiesen sind. Die Beständigkeit christlicher Wahrheit beruht dabei nicht auf kontextloser Jenseitigkeit, sondern auf der kontextübergreifenden Verständigung durch das gepredigte und geschriebene Wort.“²⁴ Eine *theologia perennis* im Sinne Slenczkas sei weder möglich noch zu wünschen, da sie Verstehen und letztlich auch ethisch verantwort-

¹⁶ Ebd., 69.

¹⁷ Ebd., 69f, kursiv i.O.

¹⁸ Ebd., 71.

¹⁹ Etwa in dem Sinne Slenczkas, dass durch das Wort Gottes (auf das Verhältnis von biblischen Schriften und Wort Gottes reflektiert Slenczka bezeichnenderweise nicht!) die normativen Wahrheiten im Rahmen einer *theologia perennis* objektiv vorgegeben wären.

²⁰ Leiner/Grünschloß: *Theologie*, 72, mit Verweis auf Jüngel, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 11.

²¹ Ebd., 72.

²² Ebd., 86, kursiv i.O.

²³ Ebd., 73.

²⁴ Ebd., 83.

liches Handeln²⁵ verhindere: „Normen bestehen aus Sätzen, die wiederum nur unter Heranziehung des Kontextes verstanden werden können. (...) Die Leugnung des Kontextprinzips führt zur Leugnung der christlichen Ethik. (...) Sowohl die Exegese als auch die Ethik müssen Vermittlungen zwischen Wort Gottes und Kontext suchen.“²⁶

Ab-Normalität und Kontextualität

Die „Norm“-Theologie sowohl der römisch-katholischen als auch der protestantischen Kirchen war bis zum letzten Drittel des 20. Jahrhunderts mehrheitlich bestimmt durch die Perspektive weißer, nordatlantischer Männer, die ihre Sozialisation in der Mittel- oder Oberschicht erfahren haben. Die Perspektive Lateinamerikas kann in diesem Sinne als Normabweichung verstanden werden, welche zu der beschriebenen Entwicklung eines eigenständigen theologischen Systems führte. Es nimmt daher nicht Wunder, dass auch andere Gruppen, deren Lebenswelt(en) ebenfalls nicht mit der Perspektive der „Normaltheologie“ übereinstimmten, im letzten Drittel des letzten Jahrhunderts einen kontextbezogenen Ansatz theologischen Arbeitens entwickelten. In Afrika entstehen verschiedene autochthone Theologien²⁷, in Südostasien artikuliert sich die Minjung-Theologie²⁸, James Cone wird in den USA zum Begründer der „Black Theology“²⁹. Fern davon, eine Minderheit in den eigenen Kirchen zu sein, aber aufgrund kirchlicher und gesellschaftlicher Strukturen in der theologischen Produktion völlig unterrepräsentiert, artikulieren sich Frauen mit ihrer Perspektive in der feministischen Theologie. Bereits in den 70er und 80er Jahren lässt sich ein intensiver Austausch zwischen diesen verschiedenen kontextuellen Theologien beobachten.³⁰ Durch den kontextbezogenen Ansatz und das emanzipatorische Ziel des Arbeitens miteinander verbunden, kommt es hierbei immer wieder zu einer intensiven Infragestellung der jeweils anderen Perspektive, die letztlich dazu führt, dass Kontextanalysen vertieft und geweitet werden, dass sich theologische Themen und Fragestellungen verändern und dass die Grenzen des eigenen Kontextbezuges anerkannt werden.

²⁵ Auch dieses sei nämlich auf Vermittlung mit dem Kontext angewiesen, ebd., 75–78.

²⁶ Ebd., 76f (i.O. z.T. kursiv).

²⁷ Zum Beispiel Jean-Marc Elas Theologie des Baumes, umfassend zu den Neuan-sätzen: Ela, Jean-Marc: Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg/Br. 2003.

²⁸ S. z. B. „Minjung“ – Theologie des Volkes in Südkorea, epd-dokumentation 6/1982, Frankfurt/M. 1982.

²⁹ Cone, James H.: A Black Theology of Liberation, Philadelphia (Lippincott) 1970.

³⁰ Vgl. die Arbeit von EATWOT – Ecumenical Association of Third World Theologi-ans seit 1976: www.eatwot.org vom 27.12.2005.

Zwei Beispiele aus der Geschichte der feministischen Theologie hierzu:

Auch die lateinamerikanische Befreiungstheologie ist zunächst vorwiegend von weißen Männern betriebene Theologie. Einflüsse des methodischen Ansatzes werden jedoch bald von Vertreterinnen der feministischen Theologie aufgegriffen. Die Rezeption feministischer Impulse in Lateinamerika sieht sich aber von Seiten der „klassischen“ Befreiungsbewegung zunächst sehr deutlich dem Vorwurf ausgesetzt, dass diese „Frauthemen“ ein Luxus seien, den sich weiße Mittelstandsfrauen in den USA leisten könnten, deren Bedeutung in Lateinamerika aber angesichts des sozialen Unrechts zu vernachlässigen sei.³¹ Erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts findet sich die feministische Perspektive selbstverständlich auch in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Feministische Theologinnen in der nördlichen Hemisphäre erkennen andererseits immer stärker, dass auch ihre eigene Perspektive nicht ohne weiteres mit der Lebenswelt von Frauen auf der südlichen Erdhalbkugel in Einklang zu bringen – und mithin der feministisch-theologische Ansatz selbst noch einmal regional und vom eigenen sozialen Ort her zu kontextualisieren ist.³²

Schwule Theologie kann ähnlich wie die feministische Theologie auf solche wechselseitigen Beeinflussungen blicken – nur beginnt die Geschichte hier einige Jahre später als in der feministischen Theologie.

Eine deutlich wahrnehmbare schwul-theologische Produktion lässt sich in den USA etwa ab dem Jahr 1974 beobachten. Im deutschsprachigen Raum finden wir die erste nennenswerte Veröffentlichung in der Dokumentation der ersten Jahrestagung Schwule Theologie aus dem Jahr 1993.³³ In diesen frühen Publikationen sind durchaus Einflüsse der anderen emanzipatorischen Theologien spürbar. Internationale Kontakte führen schwule Theologen aus dem Norden immer wieder nach Lateinamerika, wo sie das Aufkommen schwul-theologischer Gruppen im Umfeld der Basisgemeinden und der Befreiungstheologie erleben und unterstützen. André Musskopf sieht hierin ein Musterbeispiel interkontextuellen Lernens.³⁴

Gerade das Wissen um die eigene Kontextualität führt also nicht in die Selbstimmunisierung, wie nicht nur Slenczka den emanzipatorischen Theologien vorwirft, sondern eröffnet Raum für gegenseitiges Hören und vonein-

³¹ Schürger, Wolfgang: *Theologie auf dem Weg der Befreiung. Geschichte und Methode des Zentrums für Bibelstudien in Brasilien*, Erlangen 1995 (= Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene, Bd. 24).

³² Vgl. Traitler, Reinhild: *Feministische Theologie im Spannungsfeld zwischen Bibel und Erfahrung*, in: *Pastoraltheologie* 81 (1992), 414–428.

³³ Michael Brinkschröder (Hg.): *Schwule Theologie. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Münster 1994.

³⁴ Musskopf, André Sidnei: „Ein Spalt in der Tür“. Persönliche Erfahrungen als schwuler Theologe im Kontext Lateinamerikas, *WeSth* 12 (3+4/2005), 112–127, hier v.a. 112–119.

ander Lernen, freilich so, dass universale Wahrheitsansprüche dekonstruiert werden: Theologie als „schwaches Denken“, welches genötigt bleibt zur Interpretation.³⁵

Genötigt zur Interpretation – Theologie im Plural

Als die ersten kontextuellen Theologien formuliert wurden, war es vor allem der unterschiedliche lebensweltliche, sozialwissenschaftlich beschreibbare Kontext, in welchem sich die Erfahrung der Differenz und damit die Notwendigkeit kontextspezifischer Arbeit ergab. In der Auseinandersetzung zwischen Leiner/Grünschloß und Slenczka, aber auch in den sprachanalytischen Arbeiten Joachim Tracks³⁶ wird deutlich, dass Kontextualität jedweder Form von Theologie eingeschrieben ist, da mit der Sprache, in der sie zum Ausdruck kommt, stets auch eine bestimmte Vorstellungswelt und damit eine bestimmte Perspektive auf die Wirklichkeit verbunden sind. Wie schon Edmund Husserl bemerkte: „alles ist (...) subjektiv-relativ, obschon wir normalerweise in unserer Erfahrung und in dem sozialen Kreis, der mit uns in Lebensgemeinschaft verbunden, zu ‚sicheren‘ Tatsachen kommen, (...) mit dem Ziele einer für unsere Zwecke sicheren Wahrheit. Aber wenn wir in einen fremden Verkehrskreis verschlagen werden, zu den Negern am Kongo, zu chinesischen Bauern usw., dann stoßen wir darauf, daß ihre Wahrheiten, die für sie feststehenden allgemein bewährten und zu bewährenden Tatsachen, keineswegs die unseren sind.“³⁷

Kontextualität, so stellt Andreas Feldtkeller zu recht fest, „ist unentrinnbar für jede Theol[ogie], ebenso wie für jede Äußerung von Rel[igion] überhaupt, da Theol[ogie] und Rel[igion] sich nur im Medium menschlicher Kommunikation (sprachlich und nichtsprachlich) manifestieren können, die grundsätzlich mit ihren Sinngehalten in die genannten Bedingtheiten verwoben ist. (...) Die Unentrinnbarkeit von K[ontextualität] hat zur Folge, daß mit der Inkulturation des Evangeliums in immer neue kulturelle und hist[orische]

³⁵ Die Bezeichnung „schwaches Denken“ stammt von Gianni Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, dort 27f, vgl. Schürger: *Theologie*, 108ff und 234–238.

³⁶ Hier insbesondere seit seiner Beschäftigung mit den Denkern der dekonstruktivistischen Postmoderne, z. B. Track, Joachim: *Theologie am Ende – am Ende Theologie? Ein Gespräch mit Jean-François Lyotard*, in: *Spurensuche im Grenzland. Postmoderne Theorien und protestantische Theologie*, hg. v. Hans Jürgen Luibl, Wien 1996, 15–64. Ausführlich hierzu s. Schürger: *Theologie*, 255–263.

³⁷ Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie (HUA VI)*, *Gesammelte Schriften*. Bd. 8, hg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg 1992, 141.

Zusammenhänge eine fortschreitende Ausdifferenzierung christl[icher] Theologien verbunden war und ist.³⁸

Hinter diese Einsicht zurückzugehen, hieße auf dem Weg des gesellschaftlichen Relevanzverlustes von Theologie und Kirche den Turbolader zuzuschalten. Will Theologie nämlich unter Absehung von dieser doppelten kontextuellen Bedingtheit weiterhin universale Wahrheiten formulieren, so wird dies – wenn überhaupt – nur auf einem sehr hohen Abstraktionsniveau gelingen. Gerade um ihrer eigenen Relevanz willen geschieht Theologie heute also notwendigerweise im Plural³⁹ – jeweils als Interpretation einer bestimmten, gemeinsamen Praxis in einer bestimmten, gemeinsamen Sprache in Rückbindung an die gemeinsame, christliche Tradition, welche selber freilich durch verschiedene Kontexte und Zeiten hindurch zu immer wieder neuen Interpretationen gefunden hat.

Diese Fähigkeit des christlichen Glaubens, in unterschiedlichen Kontexten je neu zum Ausdruck zu kommen, stellt freilich jede einzelne Theologie vor die Herausforderung, sich nicht in ihrem eigenen Kontext zu isolieren (der Selbstimmunisierungsvorwurf Slenczkas), sondern die Verständigung mit anderen Theologien zu suchen. Dies umso mehr, als wir heute in einer globalisierten Welt leben, in welcher Kontexte und Sprachwelten ineinander übergehen und miteinander verbunden sind. Auf diese Weise werden sich tatsächlich immer wieder gemeinsame, kontextübergreifende Grundüberzeugungen formulieren lassen, welche dann in unterschiedlichen Kontexten in je spezifischer Weise entfaltet werden. Über die Angemessenheit dieser Entfaltungen wird es dann je und je zur Verständigung kommen müssen⁴⁰, jedoch bleibt meine Hoffnung, dass gemeinsames, auch kontextübergreifendes Handeln auf dieser Basis möglich ist.

³⁸ Feldtkeller, Andreas: Art. Kontextualität. I. Fundamentaltheologisch, RGG, 4. Aufl., Bd. 4, 1643.

³⁹ Vgl. den Titel der Festschrift zum 60. Geburtstag Joachim Tracts: Theologie im Plural. Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Kirche – Ökumene – Ethik, hg. v. Karl F. Grimmer, Frankfurt/M. 2001.

⁴⁰ Dieses Bemühen um Verständigung schließt Diskussion und Streit nicht aus, sondern ein. Strittig kann dabei gerade sein, welche Überzeugung oder Aussage in dem Rang einer Grundüberzeugung anzusiedeln ist, über die Einverständnis herstellbar bleiben soll, und welche Aussage als Interpretation in Bezug auf einen spezifischen Kontext zu sehen ist. So ist z. B. zwischen konservativen und progressiven Protestantinnen und Protestanten gegenwärtig noch strittig, ob ein Ja oder Nein zu (gelebter) Homosexualität zu diesen Grundüberzeugungen gehört oder ob die verbindende Grundüberzeugung hier lauten kann: „Christinnen und Christen gestalten ihre Partnerschaften in Verantwortung vor den Nächsten und vor Gott“, so dass sich hieraus unterschiedliche Folgerungen ziehen lassen.

Wider eine falsche Alternative: schwule Befreiungstheologie oder kontextuelle schwule Theologie

Nach allem bisher Dargestellten kann es nur befremden, wenn Michael Brinkschröder in seinem jüngsten Überblick über die Geschichte schwuler Theologie eine fast schon zur Einzeichnung eines Gegensatzes neigende Differenzierung vornimmt zwischen schwuler Befreiungstheologie einerseits und kontextueller schwuler Theologie andererseits.⁴¹ Den Verweis auf die Kontextbezogenheit und die damit auch innerhalb des schwulen Kontextes möglichen und nötigen Differenzierungen und Fortschreibungen des theologischen Systems liest er offenkundig als Verrat an dem befreiungstheologischen Paradigma schwuler Theologie. „Befreiung“ als solch abstrakter Begriff wird für Brinkschröder dabei offenbar selbst zum universalen Prinzip, welches kontextinvariant theologisches Arbeiten zu bestimmen hat.

Dies mag aus dem Kontext des theologischen Arbeitens Brinkschröders heraus durchaus verständlich sein, da hier ein katholischer Theologe schreibt, der in seiner Tradition verwurzelt ist, aber auch eindeutige Diskriminierung und Ablehnung erfahren hat. Die Abstraktion von Befreiung zum theologischen Prinzip verkennt aber sowohl den methodischen Ansatz als auch die geschichtliche Entwicklung der Befreiungstheologie. Schon bei Gustavo Gutiérrez nämlich ist Befreiung stets konkret: Befreiung von und Befreiung zu.⁴² Die Pädagogik Paulo Freires⁴³, in welcher der Analyse des jeweiligen Lebenskontextes eine fundamentale Rolle zukommt, ist daher nicht nur Vorläuferin der Befreiungstheologie, sondern grundlegende Methode derselben.

Dies bedeutet, dass jede theologische Reflexion mit einer Analyse der Lebenswelt verbunden ist, in der dieses theologische Arbeiten geschieht. In der „klassischen“ Theologie der Befreiung leistet die marxistische Analyse hier in der Regel einen wichtigen Beitrag. Es lässt sich jedoch feststellen, dass das Analyse-Instrumentarium im Laufe der Zeit immer weiter differenziert wurde. Diese Differenzierung geschah häufig im gegenseitigen Lernen von anderen emanzipatorischen Theologien. In meinem eigenen theologischen Arbeiten versuche ich heute – unter Aufnahme der Impulse der Theologie der Befreiung – Lebenskontexte unter sechs Perspektiven zu betrachten: der wirtschaftlichen, der sozialen, der religiös-ideologischen, der politischen, der kulturellen und der ökologischen Perspektive.⁴⁴

⁴¹ Brinkschröder, Michael: Politisch und sexuell von Gott zeugen. Schwule und lesbische 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.

⁴² Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 9. Aufl. München/Mainz 1986, 41f.

⁴³ Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 1. Aufl. Stuttgart 1971.

⁴⁴ Vgl. hierzu: Schürger: Theologie, 63–91.

Theologische Reflexion beschäftigt sich mit den Herausforderungen, die sich aus diesen Analysen des jeweiligen Kontextes ergeben. Sie versucht, in Auseinandersetzung mit der eigenen, christlichen Tradition Perspektiven aufzuzeigen, wie in diesem Umfeld Leben gelingen kann. Das Bekenntnis zu Gott, der alles Leben geschaffen hat und es auch erhält und vollendet, ist dabei tatsächlich so etwas wie eine Grundüberzeugung, die verschiedene emanzipatorische Theologien verbindet. Die Herausforderung für kontextbezogenes theologisches Arbeiten liegt jedoch darin, konkrete Handlungsalternativen für das jeweilige Lebensumfeld zu entwickeln.

Der entscheidende Fehler der frühen Rezeption der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in Deutschland während der 70er und 80er Jahre bestand darin, gerade nicht die theologische und pädagogische Methode, sondern die (kontextbezogenen!) Themen in Deutschland übernehmen zu wollen. Wenn Brinkschröder nun in ähnlicher Weise versucht, (s)eine Perspektive der Befreiung zu verabsolutieren, so läuft er Gefahr, diesen Fehler zu wiederholen und ebenfalls dem Schicksal der Bedeutungslosigkeit außerhalb des ursprünglichen Kontextes zu verfallen.

Brinkschröder selber scheint durchaus gemerkt zu haben, dass er durch die Verabsolutierung (s)eines Befreiungsparadigmas den Bezug zu differenzierten Lebenswelten zu verlieren droht. In der Queer-Theory scheint er nun mit der Bezeichnung „queer“ eine Kategorie gefunden zu haben, welche ehemals differenzierte Daseinsformen verbindet. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt erscheint es mir jedoch so, als ob „queer“ viel zu sehr ein theoretisches Konstrukt ist, als dass es tatsächlich einen Alltags- und Lebensbezug leisten kann. Freilich kann der Verweis auf die gemeinsame „queere“ Identität (wie immer diese dann zu bestimmen sei) schwule, lesbische und andere Theologien vor einer Sektorsierung warnen. Eine Warnung allerdings, die meines Erachtens auch der Verweis auf die Geschichte und die gegenseitige Vernetzung emanzipatorischer Theologien leisten könnte.

Nicht um Befreiungstheologie oder kontextuelle Theologie geht es also, wenn wir über Perspektiven schwuler Theologie im 21. Jahrhundert nachdenken, sondern um Kontexte, in denen dieses Nachdenken geschieht, und um die Perspektiven der Befreiung, welche der christliche Glaube darin findet oder eröffnet.

Darin nämlich ist Brinkschröder recht zu geben und darin stimmen tatsächlich alle emanzipatorischen Theologien überein: dass Gott ein Gott des Lebens ist und nicht des Todes und dass in der Perspektive seines Reiches alle Menschen Leben in Fülle haben sollen (Joh 10,10). Nur: was dies je konkret bedeutet und vor welche Herausforderungen Theologie, Kirchen und Gläubige dadurch gestellt sind, dies ist in Bezug auf den jeweiligen Kontext, die jeweilige(n) Lebenswelt(en) stets neu zu formulieren und in seinem Anspruch zu bewahrheiten.

Kontexte und Perspektiven schwuler Theologie

Konfessionelle Differenzierungen?

Vielleicht ist die Kontroverse zwischen Brinkschröder und mir nicht nur der Streit um die rechte Interpretation der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, sondern selbst schon ein Anzeichen für eine nötige Differenzierung der Kontexte schwul-theologischen Arbeitens: Nach dem Rundschreiben des Vatikans zur Zulassung homosexueller Männer zur Priesterausbildung ist nämlich die Situation für schwule Laien wie Kleriker nahezu identisch. Aufgrund der engen Verbindung von Prokreation und gelebter Sexualität in der römischen Sexualethik ist jede Ausprägung von Homosexualität eine „zutiefst ungeordnete“ Sexualität und damit als sündig abzulehnen.⁴⁵ Die meisten protestantischen Kirchen im deutschen Sprachraum haben dagegen anerkannt, dass Homosexualität als solche „weder Sünde noch Krankheit“ ist, ermutigen gleichgeschlechtlich l(i)ebende Menschen zur Mitarbeit in den Gemeinden und fordern diese dazu auf, Lesben- und Schwulengruppen Gemeinderäume zur Verfügung zu stellen.⁴⁶ Nicht in der Verkündigung und Lehre tätige Kirchenmitglieder finden daher in aller Regel Gemeinden, in denen sie willkommen und gegebenenfalls auch als gleichgeschlechtliches Paar in das Gemeindeleben integriert sind. Problematischer stellt sich die Lebens- und Arbeitssituation in der Regel für in Verkündigung und Lehre tätige Lesben und Schwule dar. Dieser Personenkreis nämlich wird – unabhängig davon, ob die Tätigkeit haupt-, neben- oder ehrenamtlich erfolgt – in besonderer Weise auf seine Lebensführung als Teil des Zeugnisses verpflichtet. Hier aber herrscht in den meisten Gliedkirchen der EKD immer noch eine Sichtweise vor, in welcher gleichgeschlechtliche Formen des Zusammenlebens per se als gegenüber der heterosexuellen Ehe defizitär erscheinen, so dass der gegebenenfalls langjährigen gleichgeschlechtlichen Partnerschaft der Pfarrerin oder des Religionslehrers in der Regel kein oder gar ein negativer Vorbildcharakter zugeschrieben wird. In Verkündigung und Lehre Tätige haben damit in aller Regel mit Einschränkungen in ihrem Privatleben zu rechnen – spätestens, wenn es darum geht, gemeinsam im Pfarrhaus zusammen zu leben.

Das aber bedeutet: während im römisch-katholischen Kontext die Diskriminierungssituation, in welcher sich schwule Theologie artikuliert, tatsäch-

⁴⁵ Schreiben an die Bischöfe „Homosexualitatis problema“ vom 1. Oktober 1986, bestätigt in der „Instruktion über Kriterien zur Berufsklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen“ vom 29.11.2005. S. z. B. <http://www.kath.net/detail.php?id=12167> vom 27.12.2005.

⁴⁶ So z. B. die Fürther Erklärung der Landessynode der Evang.-Luth. Kirche in Bayern vom Herbst 1993, s. Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, 24/1993, 343f.

lich relativ leicht mit allgemeinen Kennzeichen beschrieben werden kann, muss im protestantischen Bereich eine differenzierte Kontextanalyse erfolgen. Aus solch einer differenzierten Beschreibung resultiert dann aber auch eine Differenzierung der Themen schwuler Theologie.⁴⁷

Zu beachten ist freilich, dass nach der oben beschriebenen Methode der Analyse des Kontextes die religiöse Perspektive nur eine von mehreren Analyseweisen ist. Schwule Theologie sollte sich daher davor hüten, die Analyse der Lebenszusammenhänge auf diese konfessionellen Differenzen zu verengen. Christlicher Glaube will nicht nur religiöses Leben gestalten, sondern Leben in seinen vielfältigen Zusammenhängen.

Marginalisierungen und Veränderungen der Lebenswelten

Will schwule Theologie bezogen sein auf die Lebenswelt(en) schwuler Männer, so wird sie die Veränderungen dieser wahrnehmen müssen, die diese in den letzten Jahrzehnten erfahren haben und die Themen ihrer theologischen Reflexion wiederum selbst differenzieren müssen.

Spätestens seit der Abschaffung des §175 StGB lässt sich nämlich eine Ausdifferenzierung der lesbisch-schwulen Szene beobachten. Freilich gehen diese gesellschaftlichen Veränderungen in Großstädten wie München, Berlin oder Köln schneller voran als in Kleinstädten oder gar ländlichen Regionen. Gefürchtete oder tatsächliche Marginalisierung und Diskriminierung sind in letzteren sicherlich höher als in ersteren.

Nach der Zerschlagung der schwulen Szene der Weimarer Republik durch die Nationalsozialisten gab es in der Bundesrepublik zunächst nur eine sehr verborgene Subkultur, da der von den Nationalsozialisten erheblich verschärfte §175 StGB, der jegliche Form von Homosexualität unter Strafe stellte, noch bis 1969 fortbestand. Die Geschichte der Lesben- und Schwulenbewegung zeigt jedoch, dass es schon nach der Liberalisierung des Jahres 1969 sehr bald zu Differenzierungen innerhalb der Subkultur kam, so dass sich diese bereits in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts nur begrenzt als „gesellschaftliche Teilkultur, die sich sowohl in ihren Werten, Normen, Einstellungen, Bedürfnissen, Lebensstilen und Zeichen als auch in ihren Verhaltensstrukturen, Organisationen, Institutionen und Traditionen von einer gesellschaftlich dominierenden (Haupt-)Kultur abgrenzt“⁴⁸, bezeichnen lässt. Der „Tuntenstreit“ des Jahres 1974 symbolisiert bereits sehr früh die kulturelle und politische Breite der lesbisch-schwulen Szene.⁴⁹

⁴⁷ Es würde freilich den Rahmen dieses Artikels sprengen, die thematische Auffächerung der Beiträge in über zehn Jahren WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE auf die Konfessionalität ihrer Autoren hin zu untersuchen.

⁴⁸ Hermsen, Edmund: Art. Subkultur, RGG (4. Aufl.), Bd. 7, Sp. 1821f, 1821.

⁴⁹ Eine gute Übersicht über die Entwicklung der Lesben- und Schwulenbewegung findet sich unter <http://de.wikipedia.org/wiki/Schwulenbewegung> vom 20.1.2006.

Mit der zunehmenden gesellschaftlichen Akzeptanz lesbischen und schwulen Lebens ging in den 80er und 90er Jahren zunächst eine weitere Ausdifferenzierung der „Szene“ einher. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts lässt sich nun beobachten, dass gerade von vielen jüngeren Lesben und Schwulen die Notwendigkeit einer eigenen, wie auch immer gearteten Subkultur generell in Frage gestellt wird. In dem Maße, wie Diskriminierung überwunden und gesellschaftliche „Normalität“ erreicht ist, scheint sich für manche die Subkultur selbst überlebt zu haben.

Auf diesem Hintergrund lässt sich dann natürlich die Frage stellen, wie lange eine spezifisch schwule Theologie noch nötig ist. Solange sich schwule Theologie als emanzipatorische Theologie im Erbe der Befreiungstheologie versteht, wird dies erst dann der Fall sein können, wenn wirklich alle Diskriminierung überwunden ist. Gleichzeitig aber wird für die Frage nach der Relevanz schwuler Theologie im 21. Jahrhundert von entscheidender Bedeutung sein, ob schwule Theologie dazu fähig ist, sich nicht nur als Antwort auf Marginalisierung und Diskriminierung zu verstehen, sondern auch die Entwicklung eigenständiger Lebensentwürfe in einem Kontext relativer Freiheit produktiv zu begleiten. Die Chance aufgrund des Erbes der Befreiungstheologie läge darin, eine sozial-verantwortliche und sozialkritische Dimension in diese Lebensentwürfe einschreiben zu können.

Ich versuche im Folgenden, ausgehend von den analytischen Perspektiven der Theologie der Befreiung, Herausforderungen zu benennen, die ich bei aller Ausdifferenzierung und Infragestellung der schwulen Szene gegenwärtig erkenne und die ich für wichtige Themen schwuler Theologie im 21. Jahrhundert halte. Im Rahmen dieses Artikels ist dabei freilich weder eine abschließende Analyse schwuler Lebenswelt(en) noch eine umfassende Bearbeitung der genannten Themen möglich.

Leben angesichts von HIV und Aids

Anlässlich des Welt-Aids-Tages 2005 wiederholte sich in den Medien die Meldung, dass die HIV-Neuinfektionen in Deutschland im ersten Halbjahr 2005 um mehr als 20% gegenüber dem Vorjahr gestiegen sind – und zwar vor allem unter schwulen Männern.

In den 80er und 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat die Pandemie nicht nur zu einer hohen Solidarität in der schwulen *community*, sondern auch zu einer signifikanten schwul-theologischen Produktion geführt, in welcher die durch HIV und Aids veränderten Lebenszusammenhänge schwuler Männer reflektiert und die im Kontext von HIV und Aids neu entstehende Spiritualität dokumentiert wurden.⁵⁰ Durch neue und bessere Therapiemöglichkeiten haben HIV und Aids für viele ihren Schrecken verlo-

⁵⁰ Vgl. z. B. die Beiträge in WeStH 8 (4/2001: Aids – geheilt und vergessen?), 228–300.

ren – und sind damit aber auch aus der gesellschaftlichen Aufmerksamkeit verschwunden. In der Frage des Umgangs mit HIV und Aids fokussieren sich Themen wie der Umgang mit Sexualität, Beziehungsformen, Solidarität und Umgang mit Sterben und Tod. Aufgrund neuer Therapiemöglichkeiten sind neue Lebensformen angesichts und mit HIV und Aids entstanden. Dies alles harret einer neuerlichen theologischen Betrachtung.

Spiritualität

Die neue und bedrohliche Situation in den 80er und 90er Jahren des letzten Jahrhunderts hat zu einem erstaunlichen spirituellen Aufbruch gerade auch in der Aids-Arbeit geführt⁵¹ – bei Candle-Light-Walks und Gottesdiensten zum Welt-Aids-Tag ist davon bis heute noch etwas zu spüren. Grundsätzlich jedoch hat dieser Aufbruch bis jetzt sehr wenig Eingang gefunden in schwul-theologische Produktion und spirituelle Praxis. Viele der in den letzten zehn Jahren entstanden Queer-Gemeinden⁵² sind von einer sehr traditionellen, liturgischen Frömmigkeit geprägt, so dass sich der queere Charakter ihrer Gottesdienste vor allem dadurch ergibt, wie innerhalb dieser traditionellen Formen queere Erfahrungswelten zum Ausdruck kommen. Eine stärkere Erinnerung an den spirituellen Erfahrungsreichtum gerade der von der Pandemie unvorbereitet getroffenen Generation könnte dazu führen, Formen von Spiritualität zu entwickeln, welche queere Lebenswelten in vielfältiger Weise aufgreifen und gestalten können.

Gottesbilder und Männerbilder

Ein spezielles Thema schwuler Spiritualität und Theologie, welches weitere Bearbeitung verdient, ist die Frage nach schwulen Bildern von Gott und den damit verbunden oder dadurch erzeugten Bildern von Männlichkeit. Vor einigen Jahren bereits habe ich dieses Thema im Zusammenhang der Jahrestagung Schwule Theologie bearbeitet. Hierbei hat sich gezeigt, dass z. B. Jesus als Mann schwule Männer immer wieder zu einer erotisch aufgeladenen Hingabe einlädt, dass aber das Gott-Vaterbild ähnlich ambivalent ist wie für feministische Theologinnen. In der weiteren Bearbeitung dieser Gottes-, Geschlechter- und Rollenbilder läge zugleich eine Chance für interkontextuelles Arbeiten, da dies Themen sind, welche sowohl in der feministischen Theologie als auch in verschiedenen „traditionellen“ gesellschaftskritischen Richtungen der Theologie von hoher Relevanz sind.⁵³

⁵¹ Als eines von vielen Beispielen seien die Christusdarstellungen von Elisabeth Ohlson genannt, www.lsbk.ch/ecce_homo/ vom 27.12.2005.

⁵² Vgl. hierzu den Beitrag von Gregor Schorberger in diesem Band, 155–177.

⁵³ S. z. B. Long, Ronald E.: *Men, Homosexuality, and the Gods*, New York 2004.

Alter

Michael Brinkschröder und andere haben in den letzten Jahren wiederholt die Schönheits- und Jugendideale in der schwulen Szene hinterfragt. Was jedoch noch aussteht, ist eine theologische Reflexion des Alterns und des schwulen Lebens im Alter. Bedingt durch den jahrzehntelangen Fortbestand des nationalsozialistischen Schwulenparagrafen sind ältere und alte Schwule in der bundesrepublikanischen Gesellschaft noch ein relativ ungewohntes Bild. Auch die schwule Szene hatte sich nach der Novellierung und schließlich Abschaffung des Paragrafen zunächst als „junge“ Szene entwickelt. Zu fragen wäre aber, wie schwule Lebensformen im Alter aussehen können und wie der Prozess des Alterns theologisch und spirituell begleitet werden kann.

Gesellschaftliche Verantwortung

Schwule Theologie, die die genannten Herausforderungen bearbeitet, ist alles andere als Nischen-Theologie: Bedingt durch die besonderen Herausforderungen der Minderheitensituation bearbeitet sie vielmehr Themen, welche von gesamtgesellschaftlicher Relevanz sind und leistet auf diese Weise einen Beitrag zur Gestaltung der Gesellschaft als ganzer. Gerade so wird sie freilich auch innerhalb der *gay community* zur Herausforderung, gesellschaftliche Verantwortung wahrzunehmen und sich nicht in das privilegierte Ghetto der Subkultur zurückzuziehen.

Der Beitrag schwuler Theologie zur Gestaltung der Gesellschaft im 21. Jahrhundert wird dabei immer von der eigenen Erfahrung der Differenz geprägt sein. Sie wird daher sensibel bleiben für die Wahrnehmung von Differenzen und Unterdrückungssituationen und wird dazu anleiten, mit diesen Differenzen umzugehen und Miteinander in einer pluralen Gesellschaft zu gestalten. Freilich so, dass deutlich wird, dass gerade die Lebensbezogenheit des christlichen Glaubens ein Leben in Vielfalt und gegenseitiger Achtung ermöglicht.