

Hedi Porsch

## Queer-Theologie

( Geschichte – Themen – Chancen

### 1. Was ist „Queer-Theologie“?

Die Bedeutungsvielfalt des Begriffes „queer“ schwankt im deutschsprachigen Raum zwischen völliger Bedeutungslosigkeit oder der Bezeichnung für eine postmoderne politische Theorie und der Pauschalvereinnahmung für alles, was irgendwie nicht heterosexuell geprägt ist. Um den Grad der Verwirrung durch die Verbindung von „queer“ mit dem Begriff „Theologie“ nicht zu steigern, kann die folgende Beschreibung hilfreich sein.

#### a) Entstehungsgeschichte<sup>1</sup>

Seit den späten 1960er Jahren entwickelten gleichgeschlechtlich liebende Menschen in den USA und in Europa ein eigenes Selbstbewusstsein. Sie forderten die Entkriminalisierung und rechtliche Anerkennung ihrer Lebensweise. Parallel zur gesellschaftspolitischen Homosexuellenbewegung konfrontierten schwule und lesbische christliche TheologInnen die Kirchen in den USA und in Europa mit dem Thema „Homosexualität“. Sie veröffentlichten Überlegungen zur Neubewertung homosexueller Orientierung. Inhaltlich unterscheiden sich diese Veröffentlichungen entsprechend dem theologischen Hintergrund, dem sie entstammen. Elizabeth Stuart kategorisiert in „schwul-lesbische liberale Theologie“, „schwule Befreiungstheologie“, „lesbische Theologie“ und „Queer-Theologie“. Die Grenzen zwischen den Richtungen sind fließend; auch zeitlich überlappen sich die Veröffentlichungen der Gruppen, sodass eine Abgrenzung nur anhand einiger thematischer Schwerpunkte möglich ist:

<sup>1</sup> Der folgende Überblick richtet sich nach der Systematisierung schwuler, lesbischer und queerer Theologie, den Elizabeth Stuart in ihrem Buch „Lesbian and Gay Theologies“ dargestellt hat. Stuart, Elizabeth: Gay and Lesbian Theologies. Repetitions with Critical Difference, Burlington u.a. 2003. Daneben hat auch Robert E. Goss in „Queering Christ“ eine Systematik der queer-theologischen Entwicklung im englischsprachigen Raum präsentiert, die weitgehend mit der Aufstellung Stuarts übereinstimmt, manchmal aber deutlich abweicht. Insofern kann die dargestellte Entstehungsgeschichte nur als Ordnungsvorschlag gelten, dem eine gewisse Subjektivität anhaftet, vgl. Goss, Robert E.: Queering Christ. Beyond Jesus Acted Up, Cleveland/Ohio 2002.

Die *schwul-lesbische liberale Theologie*<sup>2</sup> wird von AutorInnen wie John McNeill, Nancy Wilson, Chris Glaser repräsentiert. Im deutschen Sprachraum kann auch Urs Mattmann zur schwul-lesbischen liberalen Theologie gezählt werden.<sup>3</sup> Sie setzt das autonome, authentische schwul-lesbische Selbst als entscheidenden Kontaktpunkt zwischen Gott und Mensch, sodass alle anderen Autoritäten, vor allem die kirchlichen, hinter der Autorität des Selbst und dessen Erfahrungen zurückweichen müssen. Aufgrund der eigenen Erfahrungen wird Homosexualität in essentialistischer Weise als Teil der Schöpfungsordnung betrachtet. Schwulen und Lesben werden spezifische naturgegebene Charismen auch im religiösen Bereich zugesprochen. Ziel der Bemühungen ist es, zum einen apologetisch Gründe für die Akzeptanz von Schwulen und Lesben innerhalb der Kirchen anzubieten und zum anderen das Selbstbewusstsein von Schwulen und Lesben als Christinnen und Christen zu stärken.

Da das „schwule Selbst“ der schwul-lesbischen liberalen Theologie vor allem die individuellen Einsichten der AutorInnen reflektiert – also überwiegend die Erfahrungen von westlichen, weißen, schwulen Männern der Mittelklasse –, konnten die Überlegungen der schwul-lesbischen liberalen Theologie nur schwer verallgemeinert werden. Lesbische Feministinnen betonten die Unterschiede zwischen schwulen und lesbischen Erfahrungen und lehnten eine schwule Vereinnahmung ab.

Aufgrund dieser Kritik entwickelten einige schwule Theologen seit den späten 1980er Jahren mit der „*gay liberation theology*“<sup>4</sup> eine eigenständige theologische Richtung, die von vornherein keine Geltung für Lesben für sich beanspruchte. Die bekanntesten Vertreter sind Michael Clark, Gary Comstock und Richard Cleaver.<sup>5</sup> Sie bedienen sich der Themen und Methoden der lateinamerikanischen Befreiungstheologie: Ausgangspunkt ist nicht nur die Situation der sexuell Unterdrückten, sondern aufgrund der eigenen Unterdrückungserfahrung die Solidarität mit allen Leidenden. Der biblische Exodus und die Auferstehung werden als immanente Prophezeiung der Be-

<sup>2</sup> Zur „*gay liberal theology*“ vgl. Stuart: *Theologies*, 15–31, 27.

<sup>3</sup> Vgl. McNeill, John: *Taking a Chance of God: Liberating Theology for Gays, Lesbians, and their Lovers, Families and Friends*. Boston 1988, deutsch: „Sie küßten sich und weinten ...“ *Homosexuelle Frauen und Männer gehen ihren spirituellen Weg*, München 1993; Wilson, Nancy: *Our Tribe: Queer Folk, God, Jesus, and the Bible*, San Francisco 1995; Glaser, Chris: *Coming out as Sacrament*, Louisville 1998; Mattmann, Urs: *Coming In. Spiritualität für Schwule und Lesben*, München 2002.

<sup>4</sup> Vgl. Stuart: *Theologies*, 33–50, 46.

<sup>5</sup> Vgl. Clark, Michael J.: *A Place to Start. Toward an Unapologetic Gay Liberation Theology*, Dallas 1989; Ders.: *A Defiant Celebration: Theological Ethics and Gay Sexuality*, Garland 1990; Comstock, Gary D.: *Gay Theology Without Apology*, Cleveland 1993; Cleaver, Richard: *Know My Name. A Gay Liberation Theology*, Louisville, Kentucky 1995.

freierung von jeder, auch von der sexuellen Unterdrückung verstanden. Gott ist im Leiden präsent und fordert zum Mit-Leiden („compassion“) mit allen Unterdrückten, ja sogar mit den Unterdrückern selbst auf,<sup>6</sup> sodass die Erlösung weniger als Werk Gottes, sondern eher als Ergebnis des solidarischen Handelns der unterdrückten Menschen aufgefasst wird. Durch diese radikale Immanenz Gottes verschwindet die Theologie, insbesondere die Eschatologie, hinter den Überlegungen zur schwulen Ethik.

Die schwule Befreiungstheologie wurde von der feministischen Theologie beeinflusst, besonders von der *lesbisch-feministischen Theologie der FreundInnenschaft*.<sup>7</sup> Vertreterinnen sind vor allem Carter Heyward, Mary Hunt und Elizabeth Stuart.<sup>8</sup> Hier wird die erotische FreundInnenschaft zum Inkarnationspunkt. Erotik ist nach Heyward die Kraft in einer Beziehung, die „power in relation“, die Gott ist. Diese heilige, erotische Kraft treibt die Menschen an, gerechtere Beziehungen zu leben bzw. sich für mehr Gerechtigkeit in der Welt einzusetzen. Da Heyward die erotische Kraft als göttliche Kraft versteht, entwickelt sie eine Ethik, die der Erotik in FreundInnenschaften viel Raum lässt. Diese „sex-affirming ethic“ der lesbischen Theologinnen neigt – wie die schwule Befreiungstheologie – dazu, ausdrückliche Theologie zugunsten der Ethik und der subjektiven Erfahrungen zu vernachlässigen. Stuart, die ihre Veröffentlichung „Just Good Friends“ selbst der erotischen Theologie der FreundInnenschaft zuordnet, kritisiert diesen stark subjektiven Ansatz später (2003) selbst. Sie bezweifelt mittlerweile, dass die

<sup>6</sup> „Developing a gay liberation theology ultimately requires that we nurture compassion even for our oppressors, and thus a broadened view of all humanity, as part of our liberational goals ...“ Clark: Place, 163 (vgl. ebd. 159–164, 172, 174).

<sup>7</sup> Bei Clark und Cleaver finden sich wiederholte Verweise u. a. auf Carter Heyward z. B. in: Clark: Place, 15.35.36.39.40.47.72.79.87–94.99.102.126.127.137.139 u. a. Cleaver räumt ein, dass er kontinuierlich von Carter Heyward inspiriert wurde, vgl. Cleaver, 1995, ix. Zur lesbisch-feministischen Theologie der FreundInnenschaft s. Stuart: Theologies, 51–63.

<sup>8</sup> Vgl. Heyward, Carter: *The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation*, Washington D.C. 1982, deutsch: *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986; Dies.: *Speaking of Christ. A Lesbian Feminist Voice*, New York 1989; Dies.: *Touching our Strength. The Erotic as Power and the Love of God*, San Francisco u. a. 1989; Dies.: *Staying Power. Reflections on Gender, Justice, and Compassion*, Cleveland 1995; Hunt, Mary E.: *Fierce Tenderness. A Feminist Theology of Friendship*, New York 1991; Dies.: *Catholic Lesbian Feminist Theology*, in: Patricia B. Jung (Hg.): *Sexual Diversity and Catholicism. Toward the Development of Moral Theology*, Collegeville 2001, 289–304; Stuart, Elizabeth: *Just Good Friends. Toward a Lesbian and Gay Theology of Relationships*, New York 1995. Eine Übersicht über die Theologie der FreundInnenschaft bietet: Igel, Sabine: *Das Hohe Lied der FreundInnenschaft. Lesbische Theologie der erotischen Beziehung*, in: *WeStH* 11 (1/2004), 13–23.

Konstruktion der lesbischen Identität stabil genug ist, um darauf Theologie aufzubauen.<sup>9</sup>

Die Frage nach der Stabilität von sexueller Identität wurde seit den 1990er Jahren aus der philosophisch-gesellschaftskritischen Queer-Theorie, besonders durch die Ideen Michel Foucaults und Judith Butlers in die lesbisch-schwule Theologie importiert.

*Queer-Theorie* wird hier verstanden als Methode der Dekonstruktion überkommener Identitätskonstruktionen – nicht nur im Bereich der sexuellen Identität – aufgrund der Erkenntnis, dass jede Identitätskonstruktion ein geschlossenes System von Ein- und Ausgrenzungen produziert. Die Queer-Theorie will jedoch keine anarchische Dekonstruktion von Strukturen, sondern kontextuelle, vorübergehende Provisorien erkennen und diese für Ausnahmen, Vielfalt und Veränderung offen halten. Dadurch soll es möglich sein, mehr Individuen ein- als auszuschließen und zwar nicht aufgrund von fundamentaler, gemeinsamer Identität – die es im Verständnis der Queer-Theorie nicht gibt –, sondern aufgrund von aktueller Sympathie oder übereinstimmenden Interessen in einem Teilbereich, die sich orts- und zeitbedingt entwickeln und vergehen können. Identitätsmerkmale sind also innerhalb eines gemeinsamen, zum Beispiel politischen Interesses notwendig und sinnvoll, solange sie als punktuelle Gemeinsamkeit akzeptiert und unter anderen Umständen wieder gelöst werden können. Die Gestaltung von Lust und Sexualität ist im queeren Verständnis nicht mehr an die Zugehörigkeit zu einer konstruierten Kategorie gebunden, sondern kann sich auf jedes Individuum beziehen – unabhängig von bestimmten Körperteilen oder festgelegter sexueller Orientierung. Verbindungen von Menschen sollen uneingeschränkt von Identitätskategorien ermöglicht werden.<sup>10</sup>

Die *Queer-Theologie*, die sich unter dem Einfluss der Queer-Theorie entwickelte, kämpft folglich nicht um die Befreiung von Schwulen und Lesben aus christlich-kirchlicher Diskriminierung, sondern um die Dekonstruktion jeglicher sexuellen Identität im theologischen Diskurs. Während die lesbisch-schwulen Theologien die sexuelle Identität zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen machen, setzt Queer-Theologie keine feste Identität voraus.

<sup>9</sup> Vgl. Stuart: *Theologies*, 61.

<sup>10</sup> Zur Queer-Theorie vgl. Jagose, Annamarie: *Queer Theory. Eine Einführung*, Berlin 2001, 95–159; Bauer, Birgit: *Identity is the crisis, can't you see? Alternative Entwürfe zur Identitätspolitik auf den Spuren von Donna Haraway und Leslie Feinberg*, in: Ulf Heidel, Stefan Micheler, Elisabeth Tuider (Hg.): *Jenseits der Geschlechtergrenzen. Sexualitäten, Identitäten und Körper in Perspektiven von Queer Studies*, Hamburg 2001, 330–345, v.a. 338–339; Palzkill, Birgit: ‚Ich bin keine Frau – ich bin immer nur ich‘. Lesben und die soziale Konstruktion von Geschlecht, in: Madeleine Marti, Angelika Schneider, Irena Sgier, Anita Wymann (Hg.): *Querfeldein. Beiträge zur Lesbenforschung*. Bern/Zürich/Dortmund 1994, 221–237; Tuider, Elisabeth: *Menschen in Kartons. Geschlechter und Sexualitäten als postmoderne Eventualitäten*, in: Heidel u. a.: *Geschlechtergrenzen*, 233–252.

Sexualität und Gender werden als kulturell bedingte Konstruktionen verstanden, die sich sowohl innerhalb einer Kultur als auch innerhalb eines individuellen Lebens verändern können. Das duale System der Homo- und Heterosexualität löst sich in vielfältige geschlechtliche Ausdrucksmöglichkeiten auf. Es geht Queer-Theologie also nicht um den Entwurf einer schwul-lesbischen Ethik, sondern um die Dekonstruktion des heterozentrischen Sexualsystems in der Theologie. Diese Dekonstruktion beschränkt sich nicht auf die sexuelle Thematik. Identitätskritische und identitätsüberschreitende Elemente können in allen theologischen Themen herausgearbeitet werden, in denen christliche Tradition begrenzt oder ausschließt.

### **b) Definition**

Da die Dekonstruktion von Kategorien und Grenzen zur grundlegenden Methode von Queer-Theologie gehört, fällt es schwer, *die* Queer-Theologie an sich zu definieren. Das prinzipiell Nicht-Begrenzende ist ein wesentliches Merkmal queerer Theologie. Deshalb ist im Gegensatz zur vorhergehenden schwul-lesbischen Theologie die persönliche Betroffenheit der AutorInnen zwar die Regel, aber nicht zwingend. Theoretisch können auch „straight people“ queer-theologisch arbeiten, wenn sie den identitätskritischen Ansatz der Queer-Theorie in der Theologie anwenden. Insofern bietet sich die folgende, bewusst offene Definition von Queer-Theologie an:

*Queer-Theologie ist das Ergebnis theologischen Nachdenkens von zumeist selbst queeren Menschen infolge der identitätskritischen Methode der Queer-Theorie.*

Diese Definition von Queer-Theologie als Verbindung von Theologie und Queer-Theorie bleibt dennoch schwierig, weil sich in vielen Veröffentlichungen schwul-lesbische und queer-theologische Ansätze vermischen, zumal einige VertreterInnen wie z. B. Carter Heyward, Elizabeth Stuart und Robert E. Goss den Wandel von der essentialistischen zur dekonstruktivistischen Theologie persönlich vollzogen haben. Die Grenze zwischen schwul-lesbischer und queerer Theologie bleibt praktisch fließend. Außerdem ist bei den wenigsten AutorInnen klar, inwieweit sie ihre Theologie bewusst unter dem Vorzeichen der *Queer-Theorie* entwerfen. Diese definitorische Unschärfe zeigt sich sogar bei Titeln, die explizit unter dem Begriff „queer“ veröffentlicht wurden.<sup>11</sup> Andererseits können andere Beiträge, die nicht oder

<sup>11</sup> Zum Beispiel bezeichnet Nancy Wilson ihre Theologie (nach Angaben von Goss) selbst als „queer“, während Stuart Wilsons Titel: „Our Tribe. Queer Folks, God, Jesus and the Bible“ der essentialistischen schwul-lesbischen Theologie zuordnet, vgl. Goss: *Christ*, 251; Stuart: *Theologies*, 26–27. Selbst unter renommierten „Queer-TheologInnen“ bestehen demnach definitorische Differenzen. Weitere Beispiele für explizit queer-theologische Literatur: Bohache, Thomas: *Embodiment as Incarnation: An Incipient Queer Christology*, in: *Theology & Sexuality* 10 (1/2003), 9–29; Robert E. Goss, Amy Strongheart (Hg.): *Our Families*,

zumindest nicht im Titel mit dem Queer-Begriff arbeiten, aufgrund ihres identitätskritischen Ansatzes zur Queer-Theologie gezählt werden.<sup>12</sup>

## 2. *Queeres Wahrheitsverständnis*

Queer-Theologie kritisiert die Annahme einer objektiven und transzendenten Wahrheit insoweit als Illusion, als eine solche Wahrheit vom Menschen nicht voll erfasst werden kann. Nach Meinung von Queer-TheologInnen wird jede Theologie, auch die der traditionellen christlichen Kirchen, von den Theologinnen und Theologen und deren Kontext beeinflusst. Die Biographie und die Lebensumstände des Theologen oder der Theologin prägen die theologischen Ergebnisse und das, was von der Theologie als Wahrheit erkannt wird.<sup>13</sup> Folglich vertreten auch die christlichen Kirchen eine partielle und kontextuelle Wahrheit, die in einem sich bewegenden kulturellen System verhaftet ist, innerhalb dessen meist nur der Erkenntnishorizont europäischer, weißhäutiger, akademisch gebildeter, heterosexueller und/oder zölibatärer Männer wiedergegeben wird.<sup>14</sup>

Queere Theologie dagegen ist sich ihrer Partikularität bewusst. Ihre Erkenntnisse werden offen als subjektiv, kontextuell und unvollständig bezeichnet.<sup>15</sup> Queere Wahrheit ist nichts Absolutes, Unantastbares, sondern ein Versuch der Annäherung an das, was von Menschen im demütigen Wissen um die eigene Fehlbarkeit über das Göttliche erkannt werden kann. Dif-

Our Values: Snapshots of Queer Kinship, New York 1997; Robert E. Goss, Mona West (Hg.): Take back the Word: a queer reading of the Bible, Cleveland 2000; Elizabeth Stuart (Hg.): Religion is a Queer Thing. A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered People, Cleveland 1997; Webster, Alison: Queer – um religiös zu sein. Lesbische Abenteuer jenseits der Dichotomie christlich/post-christlich, in: WeStH 7 (3/2000), 200–212.

<sup>12</sup> Alison, James: faith beyond resentment: fragments catholic and gay, London 2001; Althaus-Reid, Marcella: Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics, London/New York 2001; Koch, Timothy R.: Hermeneutisches Cruising: Homoerotik und die Bibel, in: WeStH 7 (3/2000), 213–225; Koch, Timothy R.: Sexualität und Sakrament. „Trinkt mein Blut!“ unter den Vorzeichen von AIDS, in: WeStH 10 (3+4/2003), 282–290; Mollenkott, Virginia: Omnigender. A Trans-Religious Approach, Cleveland 2001; Rogers, Eugene F.: Sexuality and the Christian Body: The Way into the Triune God, Oxford/Malden 1999; Rudy, Kathy: Sex and the Church: Gender, Homosexuality and the Transformation of Christian Ethics, Boston 1997; Ward, Graham: Bodies. The Displaced Body of Jesus Christ, in: John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (Hg.): Radical Orthodoxy. A New Theology, London/New York 1999, 163–181.

<sup>13</sup> Vgl. Goss, Robert E.: Jesus acted up: A Gay and Lesbian Manifesto, New York 1993, xvi.

<sup>14</sup> Vgl. Clark: Place, 15; Goss: Jesus, 62; Heyward: Speaking, 20; Stuart: Religion, 22.

<sup>15</sup> Vgl. Stuart: Religion, 26.

ferenzen und Unterschiede sind dabei keine Bedrohung für die *eine* Wahrheit, sondern sie zeigen jeweils *einen Teil* der Wahrheit.<sup>16</sup>

Ohne eine allgemeverbindliche Wahrheits- oder Rechtsgrundlage können sich Wahrheit und Ethik allerdings in subjektiver Beliebigkeit verlieren. Um dies zu vermeiden, orientiert sich queere Theologie wie jede Theologie an der Bibel und der christlichen Tradition. Was aber der/die einzelne mit Hilfe von Bibel, Tradition und subjektiver Erfahrung für wahr hält, kann individuell sehr unterschiedlich sein. Allgemeine Wahrheit kann, in all ihrer Vorläufigkeit, nur erkannt werden, wenn die Menschen ihre subjektiven Begriffe von Wahrheit diskursiv vereinigen.<sup>17</sup> Auf diese Art und Weise wird eine Annäherung an die Wahrheit Gottes möglich. Wo ein solcher Dialog nicht geführt wird, verschließt sich Theologie gegenüber Veränderung aufgrund anderer Einsichten und grenzt Menschen aus, die nicht in das eigene theologische Bild passen.

### 3. *Queeres Bibelverständnis*

Dieses dekonstruktivistische Grundverständnis von Wahrheit beeinflusst den Zugang zur Bibel. Nach queerer Auffassung gibt es nicht die eine, wahre Auslegung der Bibel, wie sie zum Beispiel vom katholischen Lehramt oder von evangelikalen Christen behauptet und vorgegeben wird. Queer gesehen gibt es so viele mögliche Bibelinterpretationen wie Menschen an die Bibel herantreten, weil jeder Mensch den Inhalt der Bibel nur aus seinem oder ihrem je subjektiven Blick unter dem Einfluss der kontextuellen Prägung lesen und verstehen kann. Keine der Bibelauslegungen ist objektiv richtig, sondern jede Interpretation hat ihren je eigenen Wert und leistet einen Beitrag zur besseren Erkenntnis Gottes. Eine Annäherung an einen allgemeingültigen theologischen Inhalt kann nur gewonnen werden, wenn möglichst viele Menschen ihre persönlichen Auffassungen ins Gespräch bringen und sich damit gegenseitig bereichern. Dabei wird die Bibel selbst als eine solche kontextbedingte Stimme betrachtet, deren homophobe Prägung bei der Interpretation mitbedacht wird. Analog zur Hermeneutik des Verdachts in der feministischen Theologie vermutet Queer-Theologie hinter jedem Text ein patriarchales, heterozentrisches Interesse der damaligen Autoren, sodass alles, was in einer historischen Gegebenheit irgendwie queer gewesen sein könnte, von den biblischen Autoren herausgekürzt wurde. Queer-Theologie sucht deshalb zwischen den Zeilen nach solchen verborgenen Hintergründen und arbeitet unterdrückte queere Perspektiven aus dem Text heraus. Biblische Szenen werden aus der eigenen, queeren Perspektive re-interpretiert

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 4.20–28.

<sup>17</sup> Bünker, Arnd: Queergemeinde: theologische Deutung, Reflexion und Perspektiven, in: WeStH 8 (1/2001), 4–19, 12.

oder die queere Identität biblischer Personen wird im wahrsten Sinne des Wortes „ent-deckt“.<sup>18</sup>

Während die vorhergehende schwul-lesbische Bibelinterpretation sich abmühte, die homophoben Bibelstellen zu relativieren oder die Homosexualität biblischer Personen zu beweisen, wirkt queer-theologische Bibelinterpretation geradezu spielerisch-unverkrampft. Denn niemand behauptet eine absolute Gültigkeit oder einen verbindlichen Wahrheitsgehalt für die eigene, queere Sichtweise. Queer-theologische Bibelauslegung ermöglicht Vielfalt und Individualität.

#### **4. Das Sexualitätsverständnis queerer Theologie**

##### **a) Vorbemerkungen**

Das in der schwulen und lesbischen Theologie vertretene feststehende Identitätskonzept geriet unter dem Einfluss der Queer-Theorie ins Wanken. Beanstandet wird, dass die schwul-lesbische Theologie einen spezifischen Kontext vertritt, der sich meist undifferenziert auf die Erfahrungen von westlichen weißen Schwulen und Lesben der Mittelklasse beschränkt. Andere Erfahrungen aus anderen Kulturkreisen oder sexuelle Orientierungen, die nicht in das homosexuelle Schema passen, wurden ausgegrenzt. Durch eine zunehmende Wahrnehmung beispielsweise bi- oder transsexueller Lebensentwürfe entwickelte sich die Einsicht, dass die Sexualitäten am Ende des 20. Jahrhunderts zu instabil und fließend erscheinen, um sie zur Grundlage von theologischer Erkenntnis heranzuziehen.<sup>19</sup> Zwar kann die Annahme einer konstanten sexuellen Identität das Coming-out erleichtern sowie einen apologetischen Zweck erfüllen, um die eigene Homosexualität mit dem Argument der gottgegebenen Konstitution rechtfertigen zu können. Gleichzeitig wird dabei ein Konkurrenzkampf zwischen den so gebildeten Kategorien der Hetero- und der Homosexualität genährt, der dazu führen kann, dass Homosexuelle aufgrund des stabilen Identitätskonzepts aus öffentlichen Ämtern ausgeschlossen werden können.<sup>20</sup> Menschliche Realität ist aber hinsichtlich der sexuellen Lebensweise oft vielfältiger als es Kategorien festschreiben können, sodass Queer-Theologie nicht mehr eine lebenslänglich feststehende sexuelle Kategorie voraussetzt, sondern mit einer Vielzahl sexueller Möglichkeiten rechnet. Queer-Theologie beschränkt das Identitätskonzept auf den Kontext der Autorin oder des Autors, bei dem oder der in

<sup>18</sup> Timothy R. Koch hat diesen Vorgang als „Hermeneutisches Cruising“ bezeichnet, vgl. Koch: Cruising; vgl. auch: Schürger, Wolfgang: Bekenntnisse – nach zehn Jahren „schwule Theologie“, in: WeSTh 10 (2/2003), 149–159, v.a. 155–156.

<sup>19</sup> Vgl. Goss: Christ, 225–226.

<sup>20</sup> Vgl. Rudy: Sex, 95–97.



der Regel eine stabile sexuelle Identität vorhanden ist, hält diesen individuellen Standort aber offen für Veränderungen und andere Erfahrungen.<sup>21</sup>

Dies gilt nicht nur für die sexuelle Identität, sondern auch für die *Bedeutungen*, die sexuellen Handlungen gegeben werden. Ein universal geltendes Verständnis von Sexualität, das nicht selbst „queer“ im Sinne von dekonstruierbar wäre, kann es aus queerer Sicht nicht geben, weil jede Bedeutung, die der Sexualität zugesprochen wird, von einem je eigenen individuellen und kulturellen Kontext abhängig ist. Insofern ist es den Menschen möglich, selbst zu bestimmen, was sie mit einer sexuellen Handlung ausdrücken wollen. Ob sie damit die bedingungslose Hingabe an ausschließlich diesen einen Menschen zeigen möchten oder ob sie Sex in gegenseitigem Einverständnis als unverbindliches Vergnügen betrachten, ist nach queerem Verständnis keine Frage einer objektiven Wahrheit, sondern eine Frage der individuellen Entscheidung. Stuart schreibt bereits 1995:

„Genital activity, as long as it takes place, as all relationships should, in a context of honesty and justice, is not inherently more intimate than rubbing sun screen on a person’s back.“<sup>22</sup>

Feststehende Bedeutungen von Sexualität, wie sie die christliche Tradition geprägt hat, werden als soziale Konstruktionen entlarvt, die sich mit der Zeit verändern.<sup>23</sup> Queer-Theologie versucht nun eine Theologie zu denken, die die vorhandenen Modelle zur Transfiguration öffnet.

### **b) Sexualität und Spiritualität**

Viele queere AutorInnen suchen nach einer Verbindung von Sexualität und Spiritualität. Dies ist eine Frage nach der Verbindung des menschlichen Körpers mit dem Heiligen und damit eine inkarnatorische Fragestellung. Aus der *Inkarnation* ergibt sich für die Sexualität in der Auffassung schwul-lesbischer und queerer TheologInnen eine doppelte Konsequenz:

Zum Ersten wurde der Leib des Menschen durch die Fleischwerdung des Wortes mit allen Funktionen, einschließlich der sexuellen, von Gott angenommen und geheiligt. Eine Abspaltung der Sexualität als Quelle der Sünde, wie es leibfeindlicher Dualismus möchte, kann aus der Inkarnation nicht

<sup>21</sup> Bereits in der lesbischen Theologie der erotischen Beziehung bei Heyward ist die sexuelle Identität abhängig von der Beziehungsmatrix, in der die Identität geformt wurde, sodass unter veränderten Beziehungsverhältnissen auch eine Transformation der sexuellen Identität möglich ist. So gesehen ist Sexualität „socially constructed“ Heyward: *Touching*, 37–47, 39; vgl. auch: Goss: *Christ*, 227.

<sup>22</sup> Stuart: *Friends*, 86.

<sup>23</sup> Eine Beweisführung dazu bei Rudy: *Sex*, 85–94. Dazu wie die Christologie das christliche Sexualitätsverständnis beeinflusst vgl. Goss: *Christ*, 140–169.

abgeleitet werden. Stattdessen ergibt sich aus der Heiligkeit des Körpers ein gottgegebenes Recht jedes Menschen auf Sexualität und Intimität.<sup>24</sup>

Zum Zweiten wird der Körper einschließlich der Sexualität durch die Inkarnation zum *Ort der Offenbarung*, der durch Auferstehung und die Eucharistie von Jesus selbst ausgewiesen wird. Der Auferstandene ist nicht nur seelisch-geistig, sondern voll körperlich unter seinen FreundInnen präsent, damit sie seine wahrhaftige Auferstehung glauben und bezeugen können. Er isst mit ihnen (vgl. Joh 21) und lässt sich von Thomas anfassen (vgl. Joh 20,24f.), weil sie nur so die Gegenwart Gottes im wahrsten Sinne des Wortes be-greifen können.<sup>25</sup> Was mit den Osterberichten begonnen hat, wird in jeder Eucharistie fortgesetzt: Der Auferstandene wird unter den Menschen real körperlich präsent. Denn Jesus sagt beim letzten Abendmahl nicht: „Dies sind meine Gedanken“, sondern „Das ist mein Leib. Das ist mein Blut für euch gegeben.“ Die Realpräsenz Jesu verbindet sich bei der Kommunion mit den Körpern der Menschen. Dadurch werden die Körper zu Orten der Inkarnation und zu Trägern des Heiligen.<sup>26</sup> Somit bieten die Auferstehungserzählungen und die Eucharistie das theologische Material, um einen leibfeindlichen Dualismus zu überwinden, nach dem der Leib schlecht und allein der Geist die Grundlage zur Erkenntnis Gottes bieten könne. Als Konsequenz der Inkarnation, die sich durch die Auferstehung und die Eucharistie in die Welt hinein fortsetzt, ist der Körper des Menschen mit all seinen Funktionen, auch den sexuellen, nicht nur von Gott angenommen und gut, sondern der Körper ist ein *theologisches epistemologisches Zentrum* oder der „*Inkarnationsknoten des dreieinigen Gottes*“<sup>27</sup>. Diese These wird von einzelnen VertreterInnen der Queer-Theologie in differenten Nuancen verifiziert:

Bei *Robert E. Goss*, einem schwulen Theologen und ehemaligen Jesuiten, erscheint Erotik und Sexualität wie schon in der lesbisch-feministischen Theologie von Carter Heyward und Mary Hunt als Gotteserfahrung. Die erotische Kraft ist eine Art und Weise, in der Gott in der Welt handelt.<sup>28</sup> Sexualität und Spiritualität gehören nicht nur zusammen, sie bedingen sich gegenseitig, sodass jeder Versuch, die Sexualität zu verdrängen, gleichzeitig die erotische Kraft des Heiligen Geistes blockieren würde.<sup>29</sup> Goss begründet diesen Zusammenhang durch seine eigene spirituelle Erfahrung, in der

<sup>24</sup> Der Gedanke der Heiligung des Leibes und der Sexualität durch die Inkarnation wurde bereits in schwul-lesbischer und lesbischer Theologie formuliert vgl. McNeill: *Sie küßten*, 14–15; Hunt: *Tenderness*, 104.

<sup>25</sup> Vgl. Cleaver: *Name*, 126–131.

<sup>26</sup> Vgl. McNeill: *Sie küßten*, 130; Stuart: *Religion*, 53.

<sup>27</sup> Etgeton, Stefan: *Abschied von der Apologese. Thesen zu einer schwulen Theologie der Lebensführung*, in: *WeStH* 9 (1/2002), 46–51, 50; vgl. Goss: *Christ*, 12; Heyward: *Touching*, 99; Stuart: *Religion*, 52–53.

<sup>28</sup> Vgl. Goss: *Jesus*, 164.169.

<sup>29</sup> Vgl. *ebd.*, 169–170; Ders.: *Christ*, 14f.

sexuelle Elemente zu Gebetsformen wurden. Seine Beziehung zu Jesus war sehr wohl erotisch konnotiert. Masturbation wurde zu einem Element des Gebetes und der Meditation. Dabei verweist er auf die Tradition der Mystiker, die ihrer Spiritualität ebenfalls sexuelle Züge beimischten.<sup>30</sup>

Eine weitere Verbindung von Spiritualität und Sexualität sieht Goss in der Analogie von sexueller und eucharistischer Kommunion. Beide Begegnungen sind für Goss gleich intensive Gottesbegegnungen, vermittelt durch den Körper des Geliebten oder durch den Leib und das Blut der Eucharistie. Durch seinen Geliebten spürt er Christus genauso wie er die Gegenwart Gottes in den eucharistischen Gestalten spürt: „The communion intimacy was found equally in the bedroom and at the altar. We embodied love as God embodied love for us in word and sacrament. Eating the consecrated bread and drinking the wine were as intense communion as our intimate love-making. How could I not taste Frank's body and life force in the body and blood of Christ?“<sup>31</sup>

Sexualität als Verbindung zwischen Mensch und Mensch wird zum Ort der Verbindung zwischen Gott und Mensch und Mensch, sodass Eucharistie und Sexualität in Goss' Theologie gleichbedeutend werden können.

Eine ähnliche Analogie zwischen Eucharistie und Sex präsentiert *Timothy Koch*. Zwar lässt Koch eine queere Offenheit seines schwulen Identitätsverständnisses vermissen, sodass ihm in diesem Punkt eine queere Komponente abgesprochen werden kann. Andererseits entspricht seine Übertragung des Abendmahlsgeschehens auf sexuelle Begegnungen einer theologischen Queerung. Koch weist darauf hin, dass die leibliche Präsenz Christi – sei es im Gedächtnis, in der Konsubstantiation oder in der Transsubstantiation – eine Heiligung des schwulen Körpers und der schwulen Körperlichkeit bewirken sollte. Egal ob beim Internet-Date, beim One-Night-Stand oder in monogamer Beziehung: Überall sollte im schwulen Partner die Gegenwart des Heiligen wahrgenommen und geachtet werden. Und dies umso mehr, wenn im Sinne der katholischen Transsubstantiation die Heiligkeit der Gestalten nach dem eucharistischen Akt nicht aufhört. Koch schreibt: „Aus der Perspektive der Transsubstantiation gibt es keine klare Trennung zwischen unserem sexuellen und unserem politischen Leben: in dem Moment, wo wir das Heilige in den körperlichen Zellen unserer Community verorten, gibt es keinen Ort und keinen Moment mehr, an denen das Heilige nicht unter uns ist, in uns ist, überall ist. Wie die konsekrierten Elemente nach der Mahlfeier nicht einfach in einen profanen Zustand zurückkehren und im Mülleimer entsorgt werden, so hören schwule Männer nicht einfach auf, geheiligte Wesen zu sein, wenn der Orgasmus vorbei ist und wir zu anderen Dingen übergehen.“<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Vgl. Goss: Christ, 17f.

<sup>31</sup> Ebd., 23.

<sup>32</sup> Vgl. Koch: Sexualität, 289.

Diese Bedeutung des eucharistischen Geschehens als Heiligung für das Leben der Menschen ist an sich traditionsgerecht. Neu daran ist allein die Inklusion schwuler Lebensweise.

*James Alison*, ein katholischer Theologe aus Großbritannien, zeigt ein Verständnis von (Homo-)Sexualität, das seine Bedeutung nicht in der spirituellen Dimension von Sexualität selbst findet, sondern im Ausschlusssystem, das beide Kategorien miteinander bilden. Biblisch fundiert am Beispiel der Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1-20) sowie an den Schwierigkeiten des Pharisäers Nikodemus (Joh 3,1-21; 7,50-8,3; 19,39-42) wird deutlich, dass sich die „Guten“ und die „Bösen“ innerhalb eines gesellschaftlichen Systems brauchen, um sich selbst zu definieren. Der Besessene war für die Bewohner von Gerasa das Bild für das „Böse“, Negative, von dem sie sich distanzieren. Als ihnen durch die Heilung des Besessenen ihr Nicht-Ich genommen wird, haben sie keinen Grund mehr, sich zu den „Guten“ zu zählen. Jesus durchbricht dieses Ausschlusssystem. Er lebt nicht nur bei den einen oder bei den anderen, weil er weiß, dass beide Welten vom gleichen menschlichen Verlangen gequält sind. Sünder und Pharisäer haben dieselben Deformationen menschlicher Sehnsucht. Jesus bietet beiden Gruppen das Reich Gottes als Alternative an, in dem es diese Kategorien nicht mehr gibt, weil das Gute für beide erreichbar ist. Allerdings haben die Guten mehr zu verlieren als die Bösen, nämlich ihren Status, der ihnen das Bewusstsein gibt, etwas wert zu sein, weshalb sie das bekannte Ausschlusssystem aufrechterhalten müssen. Deshalb haben die Sünder mehr Chancen, das Reich Gottes zu erreichen, als die Pharisäer. Übertragen auf das Ausschlusssystem der „guten“ Heterosexuellen und der „bösen“ Nicht-Heterosexuellen wird deutlich, dass die Form der gelebten Sexualität als Mittel zum Zweck der Abgrenzung und Statuserhaltung fungiert, aber in sich nicht das eigentliche Problem darstellt. Ähnlich wie die Heilung des Besessenen von Gerasa würde eine Integration der Homosexualität in der Interpretation Alisons die ganze Kirche zu einem neuen Verständnis ihrer selbst führen, das ohne verurteilende Kategorien auskommt. Die Lösung des Problems um die Sexualität liegt demnach für Alison nicht innerhalb der Sexualität, sondern in der Dekonstruktion (= Queerung) von Kategorien, die mit Hilfe der Sexualität errichtet und erhalten werden.<sup>33</sup>

Ob Sexualität als Inkarnationspunkt des Heiligen, als Realpräsenz der Eucharistie oder als Ausschlusssystem betrachtet wird, immer liegt das Interesse zugrunde, festgefahrene Bedeutungen von Sexualität für ein weiteres Verständnis zu öffnen.

<sup>33</sup> Vgl. Alison: *Faith*, 125–143, 211–216.

## 5. Queere Gottes- und Christusbilder

Entsprechend dem dargestellten queeren Wahrheitsverständnis ist kein einheitliches queeres Gottesbild zu erwarten. In lesbischer und schwuler Theologie wurde die Rede von Gott zugunsten ethischer Überlegungen verdrängt, weil man sich nicht mit dem traditionellen Gott beschäftigen wollte, der das Patriarchat und die damit verbundene Diskriminierung nicht-heterosexueller Lebensformen repräsentiert.<sup>34</sup> Im römisch-katholischen, männlichen heterosexuellen Gottesbild wird der heterosexuelle zölibatäre Mann zum Gott erhoben und damit alle Lebensformen, die diesem Gottesbild nicht entsprechen, mit transzendenter Begründung diskriminiert bzw. als „Nicht-Gott“ bezeichnet. Queer-Theologie entwirft deshalb ein sexuell-inklusives Gottesbild, das allen Menschen Identifikationsmöglichkeiten eröffnet und die Liebe Gottes nicht durch sexuelle Definitionen begrenzt. Dem Einwand, hier würde Gott nach eigenem Bilde geschaffen, begegnet queere Theologie mit dem Hinweis, dass jede Rede von Gott, auch die traditionelle, nur eine anthropozentrische sein kann, die die Wirklichkeit Gottes lediglich approximativ erreicht. In diesem Sinne können queere TheologInnen mit demselben menschlichen Ausgangspunkt behaupten, dass Gott lesbisch, schwul, bisexuell, multisexuell oder transgendered ist, wie traditionelle Theologie aus männlich-heterosexueller Perspektive von der heterosexuellen Männlichkeit Gottes ausgeht.<sup>35</sup> Queer-Theologie entwirft bewusst provokativ ein queeres Gottesbild, um das traditionelle christliche Symbolsystem mit den impliziten Machtansprüchen in Frage zu stellen und um sexuelle Kategorien, die durch das herrschende Symbolsystem ausgeschlossen werden, durch die Aufnahme in das Gottesbild zu rehabilitieren. Dieser Neuentwurf eines sexuell-inklusive Gottesbildes wird nicht grundlos erfunden, sondern als Interpretationsmöglichkeit von Bibel und Tradition aufgezeigt:

Für *Stuart* hat der Gott des Alten und Neuen Testaments nicht etwas schwules, eher etwas promiskuitives an sich, weil er alle Menschen seines Volkes und der Kirche ununterschieden gleichstark liebt. Die Bibel zeigt keinen apathischen, sondern einen leidenschaftlich liebenden Gott, wobei Leidenschaft („passion“) bei *Stuart* durchaus eine sexuelle Komponente einschließt. Die Leidenschaft sei die Art und Weise, wie Gott durch seine Schöpfung tanzt, wodurch die Leidenschaft zur göttlichen Eigenschaft erho-

<sup>34</sup> Vgl. Edwards, Malcolm: God, in: Stuart: Religion, 69–75, hier: 67–69; deutsche Fassung: Kritik an der Kritik: Der Verlust Gottes in der schwul-lesbischen Theologie, in: WeSTh 7 (3/2000), 179–186, 185.

<sup>35</sup> Vgl. Schürger: Bekenntnisse, 155. Siehe dazu auch: Althaus-Reid: Indecent, 95: „To say ‚God the Faggot‘ is to claim not only a sexuality which has been marginalised and ridiculed, but a different epistemology and also a challenge to positively appropriate a word which has been used with contempt to humiliate people.“

ben wird, was aber nicht bedeutet, dass sie immer in der intimsten Weise ausgedrückt werden müsste.<sup>36</sup>

Goss sieht im hebräischen Gott, ausgehend von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, ebenfalls einen Gott der Erotik und der menschlichen Vielfalt: „It is biblical heterosexism and homophobia that culturally constructs God as apathetic, failing to understand the Hebrew theological statement that we, female and male, lesbian and gay, bisexual, transsexual, and heterosexual, were created in the image of God. The biblical God is a God of erotic and human diversity.“<sup>37</sup>

Sexualität ist ein Teil der menschlichen Erfahrung von Gott, sodass Sexualität und Gott direkt miteinander verbunden sind. Sie müssen etwas miteinander zu tun haben, weil jede Abspaltung der Sexualität aus der Rede von Gott auch zur Abspaltung der Sexualität aus dem Ebenbild Gottes führen würde. Dies würde dem Schöpfungswillen widersprechen, der die Sexualität in das Menschsein integriert hat.

Mit einem ähnlichen Rückschluss von der Gottebenbildlichkeit des Menschen auf das Gottesbild argumentiert *Thomas Bohache*. Wenn alle Geschöpfe Gottes Inschrift als Ebenbilder Gottes tragen, dann kann jede Person, der wir begegnen, egal ob weiß, schwarz, männlich oder weiblich, schwul, lesbisch, straight oder nicht-sexuell etwas über Gott erzählen, ohne die Größe Gottes zu erfassen, der nicht aufgehört hat, Neues zu erschaffen. Weil alle Menschen berufen sind, Gott auf Erden widerzuspiegeln, muss Gott vielfältig oder eben „queer“ sein, sonst könnte er nicht im Heiligen Geist alle Menschen beseelen und in allen Sprachen sprechen. Gottesbild und Menschenbild stehen somit in einer Wechselbeziehung: „Our God of diversity empowers us to share the Queer Christ in diverse ways to diverse people in their own languages.“<sup>38</sup>

Der „queere Christus“ ist die Konsequenz der Annahme, dass in Gott sexuelle Vielfalt und Leidenschaft als göttliche Eigenschaften verankert sind. Wenn Gott queer ist, liegt es nahe, das sexuell-inklusive Gottesbild auch in der menschlichen Gegenwart Gottes im Neuen Testament, in Jesus Christus zu suchen. Im Unterschied zur schwul-lesbischen Theologie legt sich die Queer-Theologie allerdings nicht auf ein Gottesbild oder eine Gott-Aussage fest, sondern hält das Gottesbild fließend für vielfältige sexuelle Identitäten offen. Goss behauptet zwar, dass der Skandal der Inkarnation nicht nur darin bestand, dass Gott Fleisch wurde, sondern auch darin, dass er sexuell aktiv wurde und zwar in ebenso skandalöser Form, wie seine politische Botschaft oder sein Umgang mit den Frauen Anstoß erregten.<sup>39</sup> Ward und Stuart dagegen weisen Spekulationen über die Sexualität Jesu als gegenstandslos

<sup>36</sup> Vgl. Stuart: *Friends*, 190.192f.

<sup>37</sup> Vgl. Goss: *Jesus*, 161–167, 163.

<sup>38</sup> Bohache: *Embodiment*, 29.

<sup>39</sup> Vgl. Goss: *Christ*, 31.117.119.

zurück und lenken den Blick vielmehr auf die Leib-Christi-Theologie, durch die der männliche Leib Christi zum vielgeschlechtlichen Körper der Kirche mutiert.<sup>40</sup>

*Graham Ward* weist darauf hin, dass selbst die historische Männlichkeit in den verschiedenen Stationen des Lebens Jesu nicht durchgehend stabil bleibt. Bei der Geburt Jesu fehlt ein männlicher Vorfahr. Die Vaterschaft Gottes sei nur formal, nicht materiell, sodass die Herkunft des Y-Chromosoms im Sohn Gottes nicht geklärt sei. Die Männlichkeit Jesu wird aber durch die Beschneidung bestätigt.<sup>41</sup> In der Eucharistie dehnt sich der Körper Jesu in die Materie aus. Er formt sich als Wort Gottes und als Leib Christi in die Kreatur hinein. „Jesus' body as bread is no longer Christ as simply and biologically male.“<sup>42</sup>

In Folter und Kreuz wird die Männlichkeit Jesu degradiert zum unpersönlichen Objekt, das als reines Fleisch behandelt und getötet wird. Begonnen in der Eucharistie teilt Jesus das Leid der Welt, verströmt sich bis in die Totenwelt und umfasst die Regionen der Hölle. Nach der Auferstehung wird der Körper Jesu durch das Zeugnis der Kirche ersetzt, präsent in allen Körpern der Kirchenmitglieder. Spätestens nach der Himmelfahrt bleibt Jesus als ein vielgeschlechtlicher Leib Christi in der Kirche zurück. „The body of Jesus Christ, the body of God, is permeable, transcorporeal, transpositional. Within it all other bodies are situated and given their significance. We are all permeable, transcorporeal and transpositional.“<sup>43</sup>

Die Leiblichkeit Jesu beschränkt sich nicht auf biologische Männlichkeit, sondern verströmt sich hinein in alle Geschlechter. Der Auferstandene wird im vielgeschlechtlichen Leib der Kirche gegenwärtig. Er wird in der Eucharistie eins mit allen Körpern, Geschlechtern und Rassen in der Kirche, sodass in dieser christologischen und ekklesiologischen Perspektive christliche Tradition ein fließendes Sexualitäts- und Geschlechtsverständnis in Gott vermittelt. Insofern greifen Aussagen zu kurz, die mit der ausschließlichen Männlichkeit Jesu argumentieren.

Hauptanliegen des queeren Gottesbild ist es demnach, die queeren Elemente christlicher Tradition zu betonen und die geschlechtsspezifischen Verengungen herkömmlicher Theologie aufzubrechen, damit nicht mit Hilfe des Gottesbildes Menschen als nicht-gottgemäß beurteilt werden können.

<sup>40</sup> Vgl. Stuart: Theologies, 102–103; Ward: Embodiment, 177.

<sup>41</sup> Vgl. Ward: Embodiment, 164.

<sup>42</sup> Ebd., 168.

<sup>43</sup> Ebd., 176.

## 6. Die Zukunftschancen eines queer-theologischen Ansatzes

### a) Vorentscheidung durch die Frage der AdressatInnen

Queer-theologische Versuche unterscheiden sich in ihrem Bezugsrahmen und in ihrem Zweck: Während z. B. Elizabeth Stuart den Willen deutlich macht, innerhalb einer größeren christlichen Traditionsgemeinschaft gehört zu werden, wirken andere Äußerungen, wie z. B. die Aufsätze von Timothy Koch, als ob sie ausschließlich für ein queeres Publikum gedacht sind, wie es in der Metropolitan Community Church, der Koch angehört, anzutreffen ist. Diese Differenz in der Ausrichtung auf verschiedene AdressatInnen beeinflusst die Form der theologischen Darstellungen. Daraus folgt:

1. Queer-TheologInnen stehen vor der Entscheidung, ob sie eine Theologie treiben wollen, die innerhalb eines größeren, auch traditionellen theologischen Diskurses dialogfähig sein soll oder nicht.

2. Eine Queer-Theologie, die nur im queeren Umfeld gehört werden will, kann sich selbst von den Kriterien der Wissenschaftlichkeit, der Dialogfähigkeit und des Geschmacks befreien. Sie muss sich dann auf entsprechend kritische Beurteilungen einstellen. Für das passende Auditorium kann solche Queer-Theologie jedoch bereichernd sein.

3. Eine Queer-Theologie, die innerhalb eines nicht-queeren theologischen Bezugsrahmens respektiert werden will, muss aufgrund ihres unorthodoxen und systemkritischen Inhalts besonders darauf achten, die Kriterien der Wissenschaftlichkeit einzuhalten, um nicht schon aufgrund von Formfehlern als haltlose Fantasie verworfen zu werden.

### b) Chancen

Wenn Queer-Theologie formal dem wissenschaftlichen Diskurs genügt, hat sie die Chance, einen Beitrag zur Fortentwicklung christlicher Theologie zu leisten.

1. Der ausdrückliche Hinweis auf die Kontextualität theologischer *Wahrheitsformulierung* könnte in den erkenntnistheoretischen theologischen Diskurs verstärkt eingebracht werden. Das Wissen um die Kontextualität von Erkenntnis könnte bei theologischer Dogmatisierung zu vorsichtigeren Formulierungen in Demut vor der jeweils größeren Wahrheit Gottes beitragen.

2. Die Vielfalt *biblischer Interpretation* nicht als Angriff, sondern als Bereicherung und Annäherung an eine größere Erkenntnis zu begreifen, könnte den Leib Christi vervollständigen und verletzende Ausschlüsse vermeiden.

3. Der queer-theologische Beitrag zur *Aufarbeitung christlicher Sexualfeindlichkeit* und die Erkenntnis der historischen Abhängigkeit von Sexualethik könnte christliches Sexualitätsverständnis wieder mehr an der Gegenwart der Menschen ausrichten, ohne in einen ethikfreien Raum abzugleiten. Allerdings bergen einige queertheologische Veröffentlichungen, die Sexua-



lität und Spiritualität verbinden möchten, die Gefahr, dass Sexualität an sich als Gott beschrieben wird. Diese Ansicht und auch die Erfahrung, beim Sex Gott zu erleben, kann einerseits sicherlich nicht pauschal nachvollzogen werden und müsste andererseits im biblischen Zeugnis verankert werden. Hier wäre eine differenzierte Sprache hilfreich, welche die Subjektivität der Erfahrung im Blick behält.

4. Der bedeutendste Beitrag der Queer-Theologie ist unter Umständen der *Entwurf eines sexuell-inklusiven Gottesbildes*. Nur ein Gottesbild, das prinzipiell offen bleibt (= queer), kann sich der Größe Gottes annähern und anthropozentrische Verengungen aufgrund von Machtinteressen vermeiden.