

Werkstatt

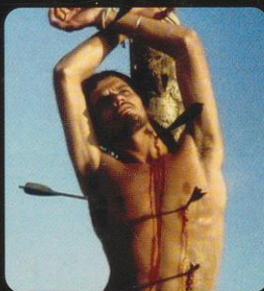
Schwule Theologie

these

Luft



Homo- sexualität



und Religion im Film

ZA 9 508

21.1

Editorial

Liebe Leute,

der schwule Film ist in aller Munde: Auf Filmfestivals spielt er oft nicht mehr nur Nebenrollen und erhält über spezielle Preise wie den schwulen Teddy-Bär hinaus auch Golden Globes, ja inzwischen sogar den Oscar. Und nicht selten arbeiten Regisseure und Drehbuchautoren auch religiöse Bezüge ihrer homosexuellen Helden in ihre Stories ein. So war es nun längst überfällig, »Lust-Projektionen« im Film für die WERKSTATT aufzugreifen und zu analysieren.

Dabei verhehlen die Beiträge nicht, dass auch im Filmbusiness das Durchbrechen gesellschaftlicher und religiöser Tabus rund um Homosexualität viel Mut von Filmemachern, Produzenten, Schauspielern, aber auch Kinobetreibern erforderte – und nach wie vor notwendig ist. Sie alle projizieren ihre Einstellung zu Leben und Liebe in ihre Plots, sie lassen ihre Protagonisten mehr oder weniger explizit schwul agieren, sie verorten ihre Themen näher oder ferner an Religion und Glaube. Martin Hüttinger und Christian Herz konnten neben ihren eigenen Seherfahrungen zahlreiche weitere Autoren dazu ermuntern, ihre Eindrücke und Erkenntnisse aus der schwulen Perspektive auf die projizierten Bilder beizusteuern. In einem vielfarbigen Panoptikum nähern sich die Beiträge mit viel Sachverstand und Lust am Schauen der Geschichte des schwulen Films, seinen Anknüpfungspunkten zur Religion, aber auch seinen Konflikten mit der Kirche. Ausführliche Filmanalysen werfen ihr Schlaglicht auf die religiösen Dimensionen einzelner schwuler Movies, ein im herkömmlichen Feuilleton oft unterbelichteter Bezugsrahmen. Das FilmRegal versammelt darüber hinaus einige Kurzkritiken.

Ogleich der religiöse schwule Filmemacher schlechthin, Pier Paolo Pasolini, heutzutage bereits in Vergessenheit zu geraten droht, will diese WERKSTATT eine Hommage an ihn sein – gut 30 Jahre nach seinem gewaltsamen Tod am Strand von Ostia. Das bildstarke Werk dieses phantasievollen und unermüdlichen Vorkämpfers in einem nach wie vor tendenziell homophoben Land ist und bleibt anstößig; es fordert gerade dazu heraus, Anstoß zu nehmen. Sein Œuvre stellt sich andererseits jedem Anpassungsdruck vehement entgegen, welcher selbst im schwulen Film in den letzten Jahren durchaus zu verzeichnen ist.

Der opulente Umfang dieser WERKSTATT-Doppelnummer führt jedoch dazu, dass unsere Druckkosten höher ausfallen und damit dieses Heft 9,- Euro kostet. Als nächste Doppelnummer erhalten die Abonnenten das im Kohlhammer-Verlag erscheinende Buch »Schwule Theologie. Identität – Spiritualität – Kontexte«, welches im Buchhandel für ca. 20,- Euro erhältlich sein wird. Der Abonnement-Preis beträgt dieses Jahr somit wieder 25,- Euro (zuzüglich Versandkosten).

Um nicht mit den Herbstferien und dem Papstbesuch zu kollidieren wird das **Jahrestreffen Schwule Theologie vom 22.-24.09.2006 in Mesum** stattfinden. Das Thema »Schwule Befreiungstheologie am Ende – Was nun?« regt an, über die Zukunft unseres theologischen Schaffens nachzudenken und ins Gespräch zu kommen. Im Heft findet Ihr die Tagungsplanung, ein Anmeldeformular sowie die Einladung zur Mitgliederversammlung.

Ein erkenntnisreiches, lustvolles wie nachdenkliches Kinojahr wünscht

- die Redaktion

Die Bilder des Umschlags sowie bei den Texten entstammen den in diesem Heft besprochenen Filmen. Die Rechte der jeweiligen Rechteinhaber bleiben unberührt.

Redaktionsschluss für die WERKSTATT-Ausgabe 1/2007: 31. Januar 2007



LUST-PROJEKTIONEN

HOMOSEXUALITÄT UND RELIGION IM FILM

Peter Jobst

Verzaubertes Kino

Film und Religion: Gestern – Heute – Morgen

5

Christian J. Herz

Der Einbruch des Heiligen

Pier Paolo Pasolinis TEOREMA – GEOMETRIE DER LIEBE

20

Axel Gade

Die doppelte Nische

Gedanken zum Thema »Schwule, Film und Religion«

25

Martin Hüttinger

Plot-Etagen menschlicher Abgründe

Pedro Almodóvar: LA MALA EDUCACIÓN

36

Jonas Weinzierl

LILIES – Theater der Leidenschaft

Eine Verfilmung von John Greyson

47

Christian J. Herz

Sterben auf Zukunft

Reflexionen über DIE ZEIT DIE BLEIBT von François Ozon

56

Christian J. Herz

Wie ein brennender Kuss

Derek Jarman's SEBASTIANE

74

Arno Bosl

Liebe ist ... Lust und Schmerz

Seherfahrten zu »24/7 – THE PASSION OF LIFE«

79

Christian J. Herz

Liebe inmitten der Gewalt

Antonio Capuano: PIANESE NUNZIO – 14 IM MAI

109

Martin Hüttinger

Cineasten-Glück

Artifizielle Präsenz und Rezeption

der im Film sichtbar gemachten schwulen und religiösen Objekte

113

OFFENE WERKSTATT

Stephan Zacharias

Standortsuche schwuler Theologie

121

Albert Knoll

**Die Verfolgung von Geistlichen in Oberösterreich
in der Zeit des Nationalsozialismus 1938-1945**

127

Straftatbestand: Homosexualität

Christian J. Herz

**Konflikt zwischen schwuler/lesbischer Identität
und der kirchlichen homophoben Haltung**

142

Vortrag beim Treff der österreichischen Seelsorger für homosexuelle Personen

QUEER VERWEISE

kurz & gut, Wilhelm...

155

Vernetzung in Österreich

Wir haben uns getraut...

Gedanken zum Weiheverbot

Wege aus der Krise

Römische Kunde

3 Oscars für BROKEBACK MOUNTAIN

FilmRegal

165

Pedro Almodóvar: ALLES ÜBER MEINE MUTTER

Jochen Hick: ICH KENN' KEINEN, ALLEIN UNTER HETEROS

Philip Gröning: DIE GROßE STILLE

Hans-Christian Schmid: REQUIEM

Fleisches Lust und Frust

BücherRegal

175

Oliver Py: Paradies der Traurigkeit

H. Hassenmüller/U. Rauchfleisch/H.-G. Wiedemann: Warum gerade mein Kind?

Silvia Schroer/Thomas Staubli: Die Körpersymbolik der Bibel

Franz Josef Stendebach: Wege der Menschen

Außerdem ...

Mesum 2006

183

Schwule Befreiungstheologie am Ende? Was nun?

Einladung zur Mitgliederversammlung

185

GottesDienste

188

Adressen

190

Impressum

192

Vorschau

194

Lust-Projektionen

Homosexualität und Religion im Film

Peter Jobst

Verzaubertes Kino

(1) Film und Religion: Gestern – Heute – Morgen

MEINE ERSTEN ERFAHRUNGEN mit Kino fanden statt, als Homosexualität auf der Leinwand unsichtbar oder verschlüsselt war. Filme spielten damals eine wichtige Rolle, nicht nur für mich. Ich ahnte, dass hinter Bildern auf der Leinwand Botschaften verborgen waren, die ich (noch) nicht entschlüsseln konnte. Erinnerungen an große Filme aus Hollywood oder Italien sind in mir immer noch präsent. Parallelen zwischen Entwicklungen des Kinos und meiner Geschichte entdeckte ich später. Dass ich meine Affinität zur populären Kultur wie die Vorliebe fürs Kino mit vielen Gleichgesinnten teile, habe ich inzwischen begriffen. Wie viele Männer meiner Generation verdanke ich dem Kino viel von meiner emotionalen und intellektuellen Bildung. Für mich ist Kino ein Ort, wo ich als schwuler Mann zu Hause bin. Ich halte das Studium des Kinos aus dieser Perspektive für notwendig: Geschlechterrollen und Massenkulturen werden zu oft nur als soziologische Phänomene gesehen. Eine Trennung zwischen Hochkultur und triviale Unterhaltung stört mich gewaltig, da Entertainment ein wichtiges Element jeder schwulen Kultur ist.

Es gibt viele Parallelen in der Entwicklung zwischen Religion und Kino. Beide werden in unterschiedlichen Kulturen verschieden er- und gelebt. Kirche wie Kino sind auch für homosexuelle Männer, die ihre Sexualität vernei-

nen, attraktiv. Ein Beruf, der Ehelosigkeit voraussetzt, kann perfekte Tarnung einer anderen sexuellen Orientierung sein. Rituale, Zeremonien, berufsbedingter Dress-Code und Wunsch nach Verkleidung kompensieren eine unbefriedigende Realität. Auch Filme, die in einer Traumfabrik entstehen, können Defizite in der Wirklichkeit ersetzen. Kirchen pendeln als Gemeinschaften zwischen Welten: Sie sind als Fragmente der Sub- und Hochkultur im Bewusstsein der Menschen verankert. Als Instrumente des Widerstands und Werkzeuge der Macht spiegeln sie den Zeitgeist wider. Politiker versuchen zu jeder Zeit, diese geheimen Waffen, die viele Menschen beeinflussen, für sich zu vereinnahmen.

Film – Sexualität – Religion aus schwuler Sicht

Religiöse und biblische Stoffe begeistern Regisseure und Publikum. Unzählige Versionen opulenter biblischer Dramen entstehen für die Leinwand: *THE TEN COMMANDMENTS*, *SAMSON AND DELILAH*, *SOLOMON AND SHEBA*. Biblische wie antike Stoffe liefern Filmemachern einen Vorwand, die Schönheit spärlich bekleideter Körper zu feiern. Man schmuggelt Bilder von homosexuellen Aktivitäten in Filme, um sündiges Verhalten zu demonstrieren. Filme in einen antiken Kontext zu setzen, hilft Autoren, das Tabu des nackten männlichen Körpers zu brechen und dem Publikum »Beefcake«¹ vorzusetzen. Drehbuchautor Gore Vidal arbeitet in *BEN HUR*, der in einem biblischen Umfeld lokalisiert ist, einen schwulen Subtext heraus, der den tödlichen Hass zwischen Ben Hur und dessen ehemaligen Freund Messala erklärt.²

Die Freizügigkeit früher Filme verstärkt den Ruf nach Zensur. Die Studios rufen den Politiker Will H. Hays nach Hollywood, um die moralische Sauberkeit von Filmen zu überwachen. Jüdische Produzenten legen sich mit Hays, der als Präsident katholischer Vereine den rigorosen »Production-Code« einführt und als notorischer Antisemit agiert, ein Kuckucksei ins Nest. Die Autoren lernen schnell, Zensur zu umgehen. In *Behind the Screen*³ und

¹ Thom Fitzgerald demonstriert in seinem Dokumentarfilm *Beefcake* die Bedeutung von Fotos athletischer Männer in der populären Kultur. Filme über die Antike gaben den Regisseuren die Möglichkeit, muskulöse Männer in Großaufnahme abzulichten. Sie waren aber auch auf der Titelseite von Frauenzeitschriften und Sportmagazinen beliebte Objekte der Begierde.

² In Robert Epsteins Dokumentarfilm *THE CELLULOID CLOSET* (Gefangen in der Traumfabrik) spricht Gore Vidal, einer der Drehbuchautoren über die schwulen Untertöne. Stephen Boyd, der Darsteller des Messala war sich des homoerotischen Subtextes bewusst. Charlton Heston leugnet allerdings vehement jeglichen schwulen Bezug. In der Stummfilmversion wurden beide Männer übrigens von Ramon Novarro und Francis X. Bushman dargestellt, ein legendäres wie attraktives Männerpaar der Stummfilmära.

³ William J. Mann, *Behind the Screen: How Gays and Lesbians Shaped Hollywood, 1910-1969*, New York 2001.

Wisecracker,⁴ der Biographie von William Haines, untersucht der Schriftsteller William J. Mann die Rolle von Schwulen und Lesben in Hollywood. Männer- und Frauenpaare wie James Whale (*FRANKENSTEIN*) und David Lewis sind keine Seltenheit in diesem Eldorado für Außenseiter. Söhne von Einwanderern erlangen als Produzenten Macht. Set Design, Maske und Kostüm sind bald fest in schwuler Hand. Musiker wie Cole Porter, Choreographen wie Jack Cole werden hoch bezahlt. Mächtige Frauen wie Marlene Dietrich, Dorothy Arzner, Greta Garbo oder Mercedes de Acosta geben den Ton an. Alla Nazimova dreht den Film *SALOME* nur mit schwulen Mitarbeitern als Hommage an Oscar Wilde. Stars wie Ramon Novarro, Clifton Webb, Sal Mineo, Rock Hudson, George Nader navigieren mit wechselndem Geschick durch Karriere und Leben. Die Berichte über Tyrone Power, Charles Laughton, Montgomery Cliff oder Gary Grant beschränken sich auf Hetero-Romanzen, Ehen und Scheidungen. Der Preis für Unabhängigkeit ist das für die Öffentlichkeit perfekt inszenierte Doppelleben. Produzenten schützen Mitarbeiter wie Tab Hunter, den die Polizei bei einem Akt von »Public Indecency« ertappt. Gefürchtete Hausdrachen der Studios wie Louella Parson und Hedda Hopper bleiben kooperativ. Moralisch entrüstet wird nur auf Befehl der Produzenten, um ungehorsame Mitarbeiter loszuwerden. Wer umsichtig und diskret agiert, bleibt verschont und erhält wie George Cukor oder Vincente Minelli fast unbegrenzte Macht.

Sind Schwule und Lesben in Hollywood Gefangene der Traumfabrik, wie Vito Russos in der kritischen Studie *Celluloid Closet* feststellt?⁵ Auf der Leinwand werden Homosexuelle, wenn überhaupt, als Kranke, Verbrecher und Neurotiker gezeichnet oder der Lächerlichkeit preisgegeben. Positive Darstellung von Homosexualität ist bis Mitte der 60er Jahre unmöglich. Vito Russo kritisiert aus seiner damaligen Sicht zu Recht das Bild von Schwulen und Lesben auf die Leinwand. Richard Barrios verfügt in seinen Studien⁶ über neues Material, da viele Filme auf DVD erschienen sind. Seine Arbeit wirft ein neues Bild auf die Entwicklung des amerikanischen Films. Die ka-

⁴ William J. Mann, *Wisecracker: The Life and Times of William Haines*. Hollywood's First Openly Gay Star, New York 1998.

⁵ Vito Russos, *Celluloid Closet*, New York, Revised edition 1987.

⁶ Richard Barrios, *Screened-Out. Playing Gay in Hollywood from Edison to Stonewall*, New York 2002. Barrios untersucht den doppelbödigen Humor der beliebten Komödien mit Rock Hudson und Doris Day (pillow talk – »Bettgeflüster«). Die Frau befürchtet, durch ihr abweisendes Verhalten den Mann homosexuell »gemacht« zu haben. Die Schuldgefühle der Frau werden mit Anspielungen auf mögliche homosexuelle Gefühle als Strategie von diesem noch verstärkt, um schneller und leichter bei ihr landen zu können. Homosexuelle Darsteller wie Rock Hudson oder Gary Grant spielen eingefleischte Heteros, die sich nach außen schwul geben. In Dramen wiederum zerbrechen Männer an Jugendsünden und werden Opfer von Erpressern.

tholische »Legion of Decency« übernimmt die Rolle des PCA (Production Code Administration): Hinweise auf homosexuelles Handeln oder Verlangen werden unterbunden. Im Gegenzug umgehen Autoren diese Vorschriften. Ein spannendes Kapitel der Filmgeschichte wird aus schwuler Perspektive gut dokumentiert. Die negative Darstellung von Schwulen war damals ein Fortschritt, zumal ein Schweigen gebrochen wurde, das sollte man heute nicht vergessen. Filme wie *ADVISE AND CONSENT* (Otto Preminger), *CHILDREN'S HOUR* (William Wyler), *WALK ON THE WILD SIDE* oder *THE BOYS IN THE BAND* (William Friedkin) und Dramen von Tennessee Williams (*SUDDENLY IN THE LAST SUMMER*) bringen die Zensur zu Fall.

In der Stummfilmära sind feminine Männer, oft als Frauen verkleidet, wichtiges komisches Element. Die Zensoren verbannen mit Feuereifer alle Pansies, wie diese jetzt genannt werden, von der Leinwand. Diese Verbote manövrieren die Sittenwächter in selbst verschuldete Sprachlosigkeit. Als Tuntenjäger, die keiner ernst nimmt, verlieren sie ihre Bedeutung. Billy Wilder liefert ihnen mit *SOME LIKE IT HOT* die adäquate Antwort. Außerdem beherrschen Regisseure die Kunst der perfekten Tarnung: In *LAURA* hält der Radiokommentator Waldo (Clifton Webb) alle Fäden in der Hand und demonstriert nach außen aalglatte Männlichkeit. In *ALL ABOUT EVE* entpuppt sich Kunstkritiker Addison DeWitt (George Sanders) als geheimer Komplize der Frauen bei ihren Intrigen. Schwule Regisseure wie George Cukor nennt man Frauenfilmer,⁷ was eine Anspielung auf deren sexuelle Orientierung ist. Botschaften, die in Frauen hineinprojiziert werden, sowie Gesten und Rituale werden als Anspielungen von Eingeweihten verstanden, während die Masse der Zuschauer das große Kino genießt. Die gesellschaftliche Weiterentwicklung entgeht den profanen Inquisitoren, ein Schicksal, das sie mit Kirchenmännern aller Konfessionen teilen. Die Unfähigkeit, Dinge an- und auszusprechen, mündet automatisch in Sprach- und Realitätsverlust. Die bekannte Strategie, alles zu verbieten, was das eigene Weltbild bedroht, kann die zunehmende Hilflosigkeit gegenüber einem Wertewandel nicht verbergen. Der ignorante Umgang mit Sexualität wird zunehmend mit Spott quittiert. Noch aber ist Homophobie in allen Bereichen der Gesellschaft verankert. Die Unterdrückung des öffentlichen Gesprächs im Namen der Moral bleibt auch in liberalen und linken Kreisen die Regel, solange es nur Homosexuelle betrifft.

⁷ Regisseure wie George Cukor geben »ihren« Frauen männliche Charakterzüge und lassen sie Erfahrungen machen, die eher Männern vorbehalten sind. So hat Jacqueline Bisset in *RICH AND FAMOUS* mit einem Unbekannten Sex in einer Flugzeugtoilette. Androgyne Darstellerinnen wie Katharine Hepburn werden bevorzugt als Protagonistinnen eingesetzt.

Wendepunkt in der Beurteilung von Homosexualität sind die »Stonewall Riots«, wo sich Schwule zum ersten Mal in ihrer Geschichte mit Unterstützung der Nachbarn gegen die Polizei wehren. Paul Morrisseys Trilogie (FLESH, TRASH, HEAT) aus der Factory von Andy Warhol zeigt neben Transvestiten den nackten Joe Dallesandro in Großaufnahme. Adult Movies wie DEEP THROAT erreichen »Art-House Movie Theatres« und Museen. Pornographie wie schwule Subkultur verlassen die Grauzone zwischen halbkriminellem Untergrund und diversen Gegen-, Sub- und Hochkulturen.⁸ Das Interesse an Außenseitern wächst zunehmend. Nach dem Fall von Zensur und freiwilligen Selbstkontrollen dauert es lange bis Autoren souverän mit neuen Freiheiten umgehen können. Die Jahre nach der plötzlichen Euphorie gleichen einer Durststrecke.

Jenseits von Hollywood

In Europa springen Schwule auf einen Zug, der sich in den USA in Bewegung setzt.⁹ Das Kino, das sich genauso wie Gesetze unterschiedlich in einzelnen Staaten entwickelt, erfährt hier wichtige Impulse. Nicht jedes Land hat wie *Italien* das Glück, beim Neubeginn nach dem Zweiten Weltkrieg Regisseure zu haben, die mit ihrer homosexuellen Orientierung offensiv umgehen und sich im Kino entschieden gegen staatliche und kirchliche Einschränkungen wehren.

Luchino Visconti führt mit seinem genialen wie begnadeten Blick für männliche und weibliche Schönheit einen lebenslangen Kampf gegen Zensur. Er vereint Attribute des schwulen »Savoir Vivre«, wie die Liebe zur Oper, gute Kenntnisse von Kunst und Literatur und das scharfe Auge für politische Realität. Die offene Homosexualität überfordert zunächst Publikum wie Kritik und gefällt weder Genossen des linken Grafen noch den Spitzen der Gesellschaft. Darsteller wie Massimo Girotti, Farley Granger, Alain Delon oder Helmut Berger zeigen exzessive Körperlichkeit, die Exzentrik, Eleganz und Selbstverliebtheit vereint. Er wirft einen kühnen Blick auf die Beziehung zwischen Sexualität und Politik. Seine Männer bezahlen das Ausleben ihrer Sexualität mit politischer Unterwerfung. In *OSSESSIONE* verleiht die Schönheit der Bilder auch geschundenen Menschen Würde. Der Film wird verboten und kommt zensiert ins Kino. Die zentrale homoerotische Episode wird herausgeschnitten. Mit Mitarbeitern wie Autor Gore Vidal (*SENSO*) schlägt er die Brücke zur neuen Welt. Pier Paolo Pasolini setzt Homosexualität und Religion in radikale Beziehung. In *TEOREMA* wird Sexualität zur

⁸ Die Umstände, unter denen der Film *DEEP THROAT* entstand und der nachhaltige Einfluss auf die Entwicklung des Kinos dokumentiert Fenton Baileys *INSIDE DEEP THROAT*.

⁹ Auch in Sachen Emanzipation und Bewegung sind Schwule und Lesben Trittbrettfahrer.

fundamentalen religiösen Erfahrung. Der fremde Gast tritt mit Männern wie Frauen in sexuellen Kontakt und verändert radikal deren Leben, was diese überfordert. Für ihn bleibt Religion eng mit Sexualität verbunden, was er in der Verfilmung des Matthäus-Evangeliums zeigt. Religiöse Bilder und Metaphern geben seinen Filmen eine ursprüngliche Kraft.

In *Deutschland* entstehen mit *ANDERS ALS DIE ANDEREN* und *MÄDCHEN IN UNIFORM* frühe Klassiker, ohne filmische Entwicklungen weiter zu beeinflussen. Nationalsozialismus und restaurative Nachkriegszeit machen die vernünftige Auseinandersetzung mit homosexuellem Verlangen unmöglich. Rosa von Praunheim erkennt eine unsichtbare Macht des Kinos, Dinge und Zustände sichtbar zu machen, weil Schweigen und Leugnen als Instrumente der Machtausübung zerschlagen werden. NICHT DER HOMOSEXUELLE IST PERVERS, SONDERN DIE SITUATION, IN DER ER LEBT¹⁰ löst die Gründung von Schwulengruppen aus, die den Fall des umstrittenen Paragraphen 175 beschleunigen. Ingmar Bergmans Film *DAS SCHWEIGEN*, Skandal in der Nachkriegszeit, rüttelt deutsche Cineasten aus einem stillen Schlaf. Debatten und Diskussionen folgen im Parlament. Tabus werden in Frage gestellt.

In *Spanien* schafft Pedro Almodóvar mit *LA LEY DEL DESEO* den Sprung vom Underground zum großen Kino. Filme über starke, hochneurotische Frauen am Rande einer Nervenkrise verschaffen dem Protagonisten der *Móvida* den Ruf eines Frauenfilmers. Dass er Männer hervorragend in Szene setzt, demonstriert er mit *LA MALA EDUCACIÓN*, einer Analyse der spanischen Gesellschaft, die schwulen Männern einen privilegierten Raum einräumt. Der ehemalige Schüler eines religiösen »Colegios« ist Kultfigur des demokratischen Spaniens nach Franco. Er erzählt spannende und komplexe Geschichten mit Strängen auf vielen Ebenen und schöpft formale und ästhetische Möglichkeiten des Films voll aus. Rückblenden in die 60er Jahre werfen einen differenzierten Blick auf eine Epoche, in der Leitfiguren des heutigen Spaniens aufwachsen. Unterdrückung durch Religion ist nur ein Aspekt unter vielen anderen. Volksfrömmigkeit und Kirche ziehen sich leitmotivisch durch seine Filme wie ein roter Faden. Rollen wie Opfer und Täter bleiben austauschbar.

In *Frankreich* sind Homosexuelle in einer guten rechtlichen Situation, die durch die Trennung von Staat und Kirche im Code Napoléon garantiert ist. Vorbehalte sitzen trotz Studentenrevolte tief im Bewusstsein. Das Kino tut sich mit der souveränen Darstellung schwer, was heute schwer verständlich ist, wenn man die große Anzahl an hochbegabten Filmemachern wie François Ozon (*SITCOM*, *LE TEMPS QUI RESTE*) oder das Team Olivier Ducastel und Jacques Martineau (*DRÔLE DE FELIX*, *MA VRAIE VIE À ROUEN*, *CRUSTACÉS ET*

¹⁰ Praunheim oder Fassbinder drehen Filme zu einem Zeitpunkt, wo großes Kino in ihrem Land praktisch nicht existiert. Das gibt ihnen zwar künstlerische Freiheiten, gleichzeitig fehlt aber die Infrastruktur von Kinos und Verleihs, die Filmen den Weg zum Publikum ebnen.

COQUILLAGES) betrachtet. Gael Morel erzählt in *LE CLAN* über Männlichkeit in Stimmungsbildern von berührender Kraft. Das schwule Auge der Kamera hält Rituale und intime Blicke zwischen attraktiven Darstellern in wunderbaren Bildern fest. Auch Sebastián Lifshitz (*PRESQUE RIEN*) feiert mit langsamen Schnitten und Momentaufnahmen wilde Seiten des Lebens. Robert Salis (*GRAND ÉCOLE*) betrachtet kritisch ambivalente Männerfreundschaften in Eliteschulen.

Lateinamerikanisches Kino überrascht trotz Unterdrückung durch konservativen Katholizismus mit frechen Blicken auf die Wirklichkeit. Man kommt ohne Umschweife auf den Punkt: Berührungsängste vor kontroversen Standpunkten oder expliziter Darstellung von Sex ignorieren sie, was ihre Filme authentisch, frisch und lebendig macht. Sie versuchen gar nicht, politisch korrekt auf der Leinwand zu agieren. Inspiration ist für sie allein das Leben in seiner Vielfalt. *DEPENDENCIA SEXUAL* oder *TESTERONE* verbinden Zeiten und Räume mit atemberaubender Dramaturgie und nehmen das subjektive Verhältnis zur Realität vieler Latinos aufs Korn.

Die Haltung von Kirchen zum Kino ist ambivalent. Einerseits suchen Theologen die ehrliche Auseinandersetzung in Filmzeitschriften (Filmdienst, EPD) und Kritiken: Aber die Bindung an kirchliche Sexualmoral hemmt die Objektivität. Vertreter von Amtskirchen spielen in Gremien wie »Freiwillige Selbstkontrolle« (FSK) und Ethik-Räten im Fernsehen verschwommene Rollen, die aus homosexueller Perspektive wenig untersucht wurden. Die Haltung der offiziellen Kirche zur Zensur findet sich in einem 2005 vom Papst approbierten Papier des Vatikans über die Vereinbarkeit homosexueller Neigungen mit dem Priesterberuf: Man verlangt sexuelle Enthaltsamkeit und Distanzierung zu schwuler Kultur und Identität und erwartet das Umsetzen sexueller Energien in Spiritualität, was Selbstverleugnung oder Auslöschung gleichkommt. Das Verbot der positiven Darstellung schwuler Praktiken und Kulturszenen ist Quintessenz der Zensur. Hauptargument bleibt neben Gefährdung der Jugend die Gefahr der Verführung zu unmoralischem Lebenswandel. Dahinter steht die Angst vor der Macht eines Kinos, das verborgene unkontrollierbare Dinge an die Oberfläche bringt. Dass sich Lebensgefühl und Erfahrungen trotz vieler Parallelen von denen der heterosexuellen Mehrheit unterscheiden, ahnen auch Zensoren, was ihren fanatischen Eifer erklärt: Diese Haltung ist nicht mehr konform mit der öffentlichen Meinung. Das ist der kleine Unterschied zwischen gestern und heute.

Die Herausforderung

Schwule und Lesben können zum ersten Mal authentische Geschichten über sich erzählen. Die Zahl der Filme, die mit schwulem Auge Wirklichkeiten auf die Leinwand zaubern, ist unerschöpflich. Blühende Phantasie und starke

Bilder bauen auf ein kompetentes Publikum: Ob Krimi, Drama, Komödie, Musikfilm oder Dokumentation, komisch, problematisch, pornographisch, hart oder zart, alles findet einen Platz in diesem Kinoreigen. Filmfeste wie »Verzaubert« sind Fixtermine für Fans. Das Publikum ist versiert, entspannt und offen. Festivals, für schwule Cineasten Seismograph über den Stand der Dinge, in Turin, London, Paris, New York oder San Francisco bestimmen den Terminkalender reiselustiger Männer. Auch »Verzaubert« tourt mit hochkarätiger Auswahl jedes Jahr durch München, Berlin, Frankfurt oder Köln. Gut besuchte Vorstellungen und die prächtige Stimmung verdeutlichen, dass die Zeit, wo Schwule getarnt oder Hintergrund für heterosexuelle Liebe sind, vorbei ist.

Auch in homophoben Gesellschaften, in denen das Militär, religiöse Führer oder Diktatoren das Sagen haben, erheben Schwule unüberhörbar und selbstbewusst die Stimme. Eytan Fox inszeniert in YOSHI & JAGGER die Liebesgeschichte zweier Soldaten der israelischen Armee. Die Armee unterstützt das Projekt. Die Begeisterung beschränkt sich nicht auf Israel. Dieses Kraftwerk der Gefühle spiegelt den emotionalen Zustand des Landes wider. Filme wie WALK ON WATER oder TIME OUT verdeutlichen, wie unterschiedlich homosexuelle Identitäten erfahren werden. Vielfalt, Reichtum und Elend des schwulen Lebens wird mit Humor, Ironie und Gelassenheit gezeigt. Das tun auch Beiträge aus Ländern, wo der homosexuelle Alltag eine (lebens)gefährliche Sache sein kann: In China wurde mit LEB WOHL KONKUBINE später mit LAN YU der Bann gebrochen. Die Komödie RICE RHAPSODY aus Singapur versammelt Größen des asiatischen Kinos: Eine umwerfende Sylvie Chang als Mutter möchte einen Enkel, ein bei drei schwulen Söhnen fast unmöglicher Traum.

Im Fernsehen ist schwules Leben selbstverständlich wie alltäglich. Ob bei der dokumentarischen Berichterstattung oder fiktiven Darstellung; Homosexuelle sind heute gängiges Inventar. Kult-Serien wie QUEER AS FOLK, TALES OF THE CITY oder ANGELS IN AMERICA stellen schwule Charaktere ins Zentrum des Geschehens und erzählen aus deren Perspektive. Ein Fernsehfilm wie EVERYONE zaubert kleine Unterschiede zu Ritualen der schweigenden Mehrheit in der Chronik einer schwulen Hochzeit augenzwinkernd auf den Bildschirm.

Schwule Regisseure werfen freche Blicke auf komplexe und vielschichtige Welten. Wissen und die Erfahrung, Grenzen zu überschreiten und in mehreren Universen zu Hause zu sein, geben dem Kino Impulse. Diese Entwicklung sollte auch Kirchen herausfordern, Strukturen zu überdenken. Die Darstellung schwuler Lebenswelten macht erst die Stellung vieler Fragen möglich. Der lesbisch-schwule Diskurs ist einer der wenigen innovativen Bereiche des Kinos heute. Das Kino benötigt immer frischen Wind und gute Geschichten und nicht nur »Remakes«. Vieles ist noch ungesagt, verdrängt und verschwiegen. Memoirs oder Enthüllungen aus zweiter Hand zeigen mit neuen und unbekannten Fakten auf. Erst kürzlich erschien *The Man Who*

*Invented Rock Hudson*¹¹ über den Agenten Henry Willson, der eine Kaderschmiede gut aussehender schwuler Männer hatte, die für die Öffentlichkeit »heterosexualisiert« wurden, darunter Tab Hunter,¹² der seine Erinnerungen im Herbst 2005 veröffentlichte.

Explizite Bilder von Nacktheit und Sex sind im Kino selbstverständlich heute. Man überlässt die Darstellung von Sexualität nicht nur der Pornographie, auch wenn deren Produkte zunehmend wertfrei gesehen werden. In *LE TEMPS QUI RESTE* folgt das Kameraauge von Ozon einem entfesselten Melvil Poupaud, der mit erigiertem Glied in seinen Freund eindringt. Dieser selbstverständliche Umgang mit dem Körper ist die Voraussetzung für die umfassende Annäherung an den sensiblen Fragenkomplex um männliche Identität(en). Porno-Stars wie Rocco Siffredi¹³ oder Jeff Stryker demonstrieren körperliche Präsenz auf der Leinwand wie im Theater. Die spielerische Annäherung an wichtige Themen wie Männlichkeit als Spiel, das zwischen Homo- und Heterosexualität pendelt, steigert wiederum die Angst in bestimmten Kreisen. Sie vergessen dabei eine elementare Tatsache: Menschen leben, lieben, fühlen, denken und handeln mit ihrem ganzen Körper.

Viele schwule Männer erfahren Religion als Unterdrückung und Hindernis der vollen Entfaltung ihrer Person. Ozon lässt seinen Protagonisten in einer Kirche nach der Geborgenheit vergangener Tage suchen. Bereits Pasolini hinterfragt religiöse und spirituelle Einstellungen von Homosexuellen. Haben sexuelle Identität und Praxis Einfluss auf Spiritualität und Religiosität? Allerdings beschäftigen sich erstaunlich wenig schwule Regisseure mit dem Einfluss homosexueller Neigungen auf Spiritualität und Glauben im Film: Die negative Erfahrung mit Amtskirchen verhindert manche Fragestellung, da die Angst vor Unterdrückung und Schranken viel Energie verschlingt. Fragen wie Schuld, Vergebung, Transzendenz oder Sehnsucht nach einem verlorenen Paradies sind allgegenwärtig. Die Erfahrung von Aids und Sterben bringt Filme auf eine spirituelle Linie und baut eine Brücke zu Leiden und Sterben auf. Film ist ein Forum für Fragen nach Sinn und Transzendenz, das zeigen Abel Ferrara oder Martin Scorsese eindrucksvoll mit ihren Filmen. Aber gerade dieser Aspekt fehlt weitgehend in Filmen mit schwulem Hintergrund.

Der Kampf geht weiter

THE PRIEST macht Konflikte der Kirche im Umgang mit Homosexualität deutlich. Der in theologischen Ansichten konservative Priester lebt schwules Verlangen intensiv aus, verweigert aber seinem Freund, mit dem er die Nacht

¹¹ Robert Hofler, *The Man Who Invented Rock Hudson. The Pretty Boys and Dirty Deals of Henry Willson*, New York 2005.

¹² Tab Hunter, *Tab Hunter Confidential. The Making of a Movie Star. Memoirs*, New York 2005.

¹³ Rocco Siffredi spielt in Filmen von Catherine Breillat (*ROMANCE*) die Hauptrolle.

davor verbringt, die Kommunion. Der öffentliche Skandal, als beide beim Sex im Auto überrascht werden, stellt ihn vor eine Entscheidung. Lässt sich beides vereinen, Beruf und Glaube als Priester und der Wunsch nach sexueller Erfüllung? Diese Frage kann ein Film nicht beantworten. Trotz Verständnisses für konträre Positionen wird heute aber kein Film festgefahrene Haltungen von Kirchen stützen oder Überwindung homosexueller Neigungen als Sieg über menschliche Schwäche positiv bewerten, wie *TEA AND SYMPATHY* das noch tut. Homosexualität und Transsexualität sind heute fest im Themenkanon der offiziellen Kultur integriert. Unabhängig von der sexuellen Identität von Autoren werden alternative Lebenswelten authentisch und glaubhaft in Szene gesetzt.

Auch das Interesse für Transsexualität wächst im Kino. Felicity Huffman brilliert mit subtiler Komik in *TRANSAMERICA* als Transsexuelle, die sich um ihren Sohn aus ihrer Zeit als Mann kümmert, um die Einwilligung für die letzte Operation von ihrer Therapeutin zu erhalten. Auch der spanische Film *20 CENTIMETROS* zeigt jene 20 Zentimeter in Großaufnahme, die der Protagonistin den Weg ins gelobte Land versperren, auch wenn diese Länge unschätzbare Kapital bei der Begegnung mit attraktiven Machos ist. Lifshitz beobachtet in *WILD SIDE* die transsexuelle Stéphanie bei ihrer Tätigkeit auf Toiletten und in Hotels mit Kunden, ihre Freundschaft mit dem Stricher Djamel und dem russischen Deserteur Mikhael. Die Freiheit, Körperlichkeit direkt und uneingeschränkt darzustellen, schafft Raum für menschliche Erfahrungen, wie Erinnerungen an die Kindheit in einer Kirche, wo sie einer Nonne begegnet.¹⁴

Der Kinoalltag, der nicht nur aus Höhepunkten und Events wie Festivals besteht, bleibt öde, trotz einiger Lichtblicke wie *SOMMERSTURM* oder *MÄNNER WIE WIR*, die auch Städte in der Provinz erreichen. Produzenten wie Filmverleihe sind ängstlich und vorauseilend gehorsam. Niemand darf diskriminiert werden, Risiken werden vermieden. Kreuzbrave, politisch korrekte und langweilige Produktionen verschenken kreatives Potential. Verleihe zögern mehr bei Filmen mit schwulen Themen als die Filmemacher, trotz eines steigenden Marktwertes. Die Gründe für diese Zurückhaltung sind vielfältig. Die Angst vor finanziellem Risiko sitzt tief. Die große Masse von Kinobesuchern, auch unter schwulen Männern, zieht den Blockbuster vor. Wer gehört nicht gerne zur schweigenden Mehrheit, zumindest als Zuschauer im dunklen Saal eines Kinos? Wird das Kino den Kampf um Zuschauer verlieren? Schwule sind auf

¹⁴ In den beiden europäischen Filmen werden die Hauptfiguren von Transsexuellen verkörpert, während in *TRANSAMERICA* eine Schauspielerin die Rolle spielt. In einer Szene, wo sie im Stehen pinkelt, wird sie von einem Mann gedoubelt. Amerikanische Schauspieler, die Schwule im Film darstellen, neigen unabhängig von ihrer tatsächlichen sexuellen Orientierung dazu, ihre Heterosexualität in der Presse zu betonen, die auch heute bereitwillig mitspielt.

DVDs angewiesen, um ihre Filme zu sehen.¹⁵ Fakt ist, der Prozentsatz von Filmen, die außerhalb der Festivals das Kino erreichen, geht generell zurück. Die Verfilmung von Michael Cunninghams *A HOME AT THE END OF THE WORD* von Michael Mayer verdeutlicht diese fragwürdige Politik. Man eliminiert in der Kinofassung Aufnahmen von Colin Farrells halberigiertem Glied in Großaufnahme aus der Kinofassung, um die Altersbeschränkung zu vermeiden. Das Ergebnis ist kontraproduktiv: Der Film verliert viel von seiner Sprengkraft und erotischer Intensität. Mehr Zuschauer werden den Film nicht sehen.

Der Film *LATTER DAYS* ist Fiktion, aber die Situation ist real, so der Trailer einer Helpline für schwule Teenager. Jugendliche, deren Handlungsradius noch eingeschränkt ist, leiden auch heute massiv unter religiöser Unterdrückung. Der Mormone Aaron begegnet Christian, für den Sex alles ist: Christian stellt sein Weltbild in Frage, als er sich in Aaron verliebt. Er kümmert sich um AIDS-Patienten, um ein besserer Mensch zu werden. Aaron erfährt, nachdem er mit Christian überrascht wird, die brutale Unterdrückung in seiner Gemeinschaft. Er wird in das sehr private Idaho seiner verständnislosen Eltern zurückgeschickt, mit Elektroschocks und Eiswasser behandelt und von Glaubensgenossen geächtet und exkommuniziert. Regisseur C. Jay Cox macht das Innere der Figuren sichtbar, seine Kamera dringt durch die Oberfläche des Universums, das völlige Aufgabe der Privatsphäre verlangt. Die Heiligen der letzten Tage standen der Liebe unter Männern früher tolerant gegenüber, die Wende brachte die Zeit von McCarthy, der Schwule wie Kommunisten für gefährliche Feinde der USA hielt. Die Einstellung von Religionen zu sexuellen Fragen spiegelt in einem hohen Maße den Zeitgeist wieder.

Der ungewöhnliche und aufgrund seiner acht Oscar-Nominierungen schlagzeilenträchtige Western über zwei schwule Cowboys, *BROKEBACK MOUNTAIN*, erhält den Goldenen Löwen von Venedig, vier Golden-Globes und letztlich drei Oscars. Regisseur Ang Lee, der in vielen Kulturen zu Hause ist, räumt mit Klischees von Cowboys als echte Naturburschen auf, die den ganzen Tag nur auf wilden Pferden durch die endlose Prärie reiten. In direkter brutaler Körperlichkeit und leidenschaftlichem Sex finden sie Erfüllung, während die Enge der US-Provinz ein Ausleben ihrer Liebe verhindert. Man kann heute ein schwereloses wie perfektes Meisterwerk ohne Wertungen schaffen. Bekannte Motive in ungewohntem Kontext ermöglichen unbefangenes und neues Sprechen über Liebe. Die Geschichte zweier Männer als einzigartige Liebesgeschichte löst in den USA, wo Diskussionen über homo-

¹⁵ Sowohl DVD-Vertreiber als auch Fernsehsender haben ein steigendes Interesse an schwulen Filmen. Historisch bedeutsame Filme erscheinen in restaurierten Fassungen mit umfangreichem Bonus-Material. Pro-Fun Media ist im Augenblick die wichtigste Anlaufstelle für schwule und lesbische Filme im deutschen Sprachraum. Fast alle der in diesem Aufsatz besprochenen Filme sind auf DVD erschienen, was natürlich die Auseinandersetzung mit Filmen erleichtert, wenn nicht sogar erst möglich macht.

sexuelle Liebe einem neuen Höhepunkt zusteuern, eine öffentliche Debatte aus. Katholische Kreise kritisieren die wertfreie Darstellung und fordern die Rückkehr der Legion of Decency, den Sittlichkeitsvereinen, die lange Zeit das Kino mit Zensur und Vorschriften terrorisieren und die Darstellung von Homosexualität generell verhindern konnten.¹⁶

Ethnische Gruppen und Religionen vermischen sich heute mit atemberaubender Geschwindigkeit. Dieser rasante Zusammenprall mit unvorhersehbaren Folgen löst einen Kulturkampf aus, der mit vehementer Härte ausgetragen wird. Der Staat zieht sich zurück. Wer hat in diesem moralischen Vakuum das Sagen in der Zukunft? Ein unentschiedener Kampf zwischen Fundamentalisten und Liberalen flammt nicht nur in den USA neu auf und wird auf dem Rücken von Minderheiten ausgetragen. Was bedeutet das für Schwule und Lesben? Freies Reden über Sex ist in keiner Gesellschaft selbstverständlich. Konservative Kreise vereinigen sich in einer alles andere als heiligen Allianz, die alte Regeln und Grundsätze dieser neuen religiösen Rechten für das ganze Land verbindlich machen möchte, was David Brock in seinem Buch *Blinded by the Right* anschaulich schildert.¹⁷

Dass liberale Kreise *BROKEBACK MOUNTAIN* mit Preisen überhäufen, während einige eifrige Kämpfer im Namen Gottes Aufführungen des Filmes auf lokaler Ebene untersagen, ist Ausdruck des augenblicklichen Standes der Dinge, aber auch eine klare Antwort auf Bestrebungen der Regierung, die Zensur zum Schutz von Religion und Moral wieder einzuführen. Mehr, als Filme auf lokaler Ebene zu verbieten, kann die Neue Rechte im Augenblick nicht tun, zumal auch neokonservative Kreise im Interesse der florierenden Konsumgesellschaft nicht an der Neuauflage früherer Verhältnisse interessiert sind. Dass dieser Rückfall nicht stattfindet, erfordert geschicktes wie umsichtiges Navigieren von schwuler Seite. In muslimischen Staaten oder in China wird ein Film wie *BROKEBACK MOUNTAIN* sofort und ohne Diskussionen verboten, das sollte man nicht vergessen.

¹⁶ Der Film spielt im Mittleren Westen im Jahr 1963, wo die Welt für konservative Kreise noch in Ordnung war. Hierzu kommt, dass die Wahl des Ortes *Brokeback Mountain* in Wyoming indirekt als Anspielung an den Mord von Matthew Shepard interpretiert werden kann, der von Jugendlichen wegen seiner Homosexualität in unmittelbarer Nähe grausam ermordet wurde.

¹⁷ David Brock, *Blinded by the Right*, New York 2002. David Brock gehörte zum harten Kern der Autoren im Umkreis der Neuen Rechten. Seine Hauptaufgabe bestand darin, negative Berichte und Gerüchte über liberale Politiker in Artikeln und Büchern zu verbreiten. Zielscheibe waren Präsident Clinton und seine Frau Hilary. Der offen schwule Brock geht zu früheren »Freunden« auf Distanz und gibt wertvolle Hintergrundinformationen zu den augenblicklichen politischen Verhältnissen in den USA.

Ein Regie-Star wie Francois Ozon zeigt Kompetenz in vielen Filmgenres wie Melodram, Komödie, Tragödie, Film Noir oder Satire. In 5 FOIS 2 zeichnet er ironisch und mit leichter Hand Intimität, Sex von höchster Intensität auf die Leinwand. Als Frauenregisseur bewegt er sich wie Almodóvar selbstsicher und souverän durch Männerwelten. Dieses Kino greift entscheidend in Debatten um männliches Selbstverständnis ein. Männliche Ängste, Sehnsüchte, Erfahrungen, Grenzen und Spiritualität werden auf der Leinwand sinnlich umgesetzt. Eine Theologie, die nicht gänzlich den Kontakt zur Wirklichkeit verliert, kann sich gar nicht leisten, diese filmischen Manifeste zu ignorieren, unabhängig davon, ob sie von homosexuellen oder heterosexuellen Männern betrieben wird. Denn alle leben in einer Gesellschaft, in der Religion immer mehr zur Frauensache mutiert, während sich Männer in alternative wie aggressive Gegenwelten zurückziehen. Dass eine blühende liberale Kultur über Nacht ausgelöscht werden kann, hat uns die Geschichte oft gelehrt. Der Untergang der Weimarer Republik ist nur ein Beispiel von vielen.



Filmverzeichnis

20 CENTIMETROS, Spanien 2005, Regie: Ramon Salazar.

5 FOIS 2 (5 x 2), Frankreich 2004, Regie: Francois Ozon.

8 FEMMES (8 Frauen), Frankreich 2002, Regie: Francois Ozon.

ADVISE AND CONSENT (Sturm über Washington), USA 1962, Regie: Otto Preminger.

ALL ABOUT EVE (Alles über Eva), USA 1950, Regie: Joseph L. Mankiewicz.

ANDERS ALS DIE ANDEREN, Deutschland 1919, Regie: Richard Oswald. Mitarbeit: Magnus Hirschfeld.

ANGELS IN AMERICA. Fernsehserie, USA 2003, Regie: Mike Nichols.

BEEFCAKE, Kanada 1998, Regie: Thom Fitzgerald.

BEN HUR, USA 1925, Regie: William Wyler. Mit: Ramon Novarro, Francis X. Bushman.

BEN HUR, USA 1959, Regie: Fred Niblo. Mit: Charlton Heston, Stephen Boyd.

- THE BOYS IN THE BAND (Die Harten und die Zarten), USA 1969, Regie: William Friedkin, Drehbuch: Mart Crowley.
- THE BRIDE OF FRANKENSTEIN, USA 1935, Regie: James Whale.
- BROKEBACK MOUNTAIN, USA 2005, Regie: Ang Lee.
- THE CELLULOID CLOSET (Gefangen in der Traumfabrik). Dokumentation, USA 1995, Regie: Robert Epstein.
- CHILDREN'S HOUR (Infam), USA 1961, Regie: William Wyler.
- LE CLAN (Brüderliebe), Frankreich 2004, Regie: Gael Morel.
- CRUSTACÉS ET COQUILLAGES (Meeresfrüchte), Frankreich 2004, Regie: Olivier Ducastel, Jacques Martineau.
- DEEP THROAT, USA 1972, Regie: Gerard Damiano.
- DEPENDENCIA SEXUAL, Bolivien/USA 2003, Regie: Rodrigo Bellott.
- DRÔLE DE FELIX (Felix), Frankreich 1999, Regie: Olivier Ducastel, Jacques Martineau.
- EVERYONE, Kanada 2004, Regie: Bill Marchant.
- FLESH, USA 1968, Regie: Paul Morrissey. Mit: Joe Dallessandro.
- FRANKENSTEIN, USA 1931, Regie: James Whale.
- FURTHER TALES OF THE CITY, Fernsehserie, USA 2001.
- GRAND ÉCOLE, Frankreich 2004, Regie: Robert Salis.
- HEAT, USA 1972, Regie: Paul Moressey.
- A HOME AT THE END OF THE WORLD (Ein Zuhause am Ende der Welt), USA 2004, Regie: Michael Mayer.
- INSIDE DEEP THROAT. Dokumentation, USA 2005, Regie: Fenton Bailey.
- LAN YU, Hongkong/China 2002, Regie: Stanley Kwan.
- LATTER DAYS, USA 2003, Regie: C. Jay Cox.
- LAURA, USA 1944, Regie: Otto Preminger.
- LEBEWOHL, MEINE KONKUBINE, China/Taiwan/Hongkong 1993, Regie: Chen Kaige.
- LA LEY DEL DESEO (Das Gesetz der Begierde), Spanien 1986, Regie: Pedro Almodóvar.
- MÄDCHEN IN UNIFORM, Deutschland 1931, Regie: Leontine Sagan.
- MÄDCHEN IN UNIFORM, Deutschland 1958, Regie: Géza von Radványi.
- LA MALA EDUCACIÓN (Schlechte Erziehung), Spanien 2003, Regie: Pedro Almodóvar.
- MA VRAIE VIE À ROUEN (Mein wahres Leben in der Provinz), Frankreich 2001, Regie: Olivier Ducastel, Jacques Martineau.
- MÄNNER WIE WIR, Deutschland 2004, Regie: Sherry Hormann.
- MORE TALES OF THE CITY, Fernsehserie, USA 1998.
- NICHT DER HOMOSEXUELLE IST PERVERS, SONDERN DIE SITUATION, IN DER ER LEBT, Deutschland 1970, Regie: Rosa von Praunheim.
- OSSESSIONE (Besessenheit), Italien 1942, Regie: Luchino Visconti.
- PRESQUE RIEN (Sommer wie Winter), Frankreich 1999, Regie: Sébastien Lifshitz.

- THE PRIEST (Der Priester), GB 1994, Regie: Antonia Bird.
 QUEER AS FOLK, Fernsehserie, Großbritannien 1998.
 QUEER AS FOLK, Fernsehserie, USA 2000.
 RICE RHAPSODY, Singapur/Hongkong/Australien 2002, Regie: Kenneth Bi.
 RICH AND FAMOUS, USA 1981, Regie: George Cukor. Mit: Jacqueline Bisset.
 ROMANCE, Frankreich 1999, Regie: Catherine Breillat.
 SALOME, USA 1923, Regie: Alla Nazimova.
 SAMSON AND DELILAH, USA 1949, Regie: Cecil B. Mille.
 SENSO, Italien 1954, Regie: Luchino Visconti.
 SITCOM, Frankreich 1988, Regie: Francois Ozon.
 SOLOMON AND SHEBA (Salomon und die Königin von Saba), USA 1959, Regie: King Vidor.
 SOME LIKE IT HOT (Manche mögen's heiß), USA 1959, Regie: Billy Wilder.
 SOMMERSTURM, Deutschland 2004, Regie: Marco Kreuzpaintner.
 SUDDENLY IN THE LAST SUMMER (Plötzlich im letzten Sommer), GB 1959, Regie: Joseph L. Mankiewicz, Drehbuch: Gore Vidal.
 TALES OF THE CITY, Fernsehserie, USA 1993.
 TEA AND SYMPATHY (Anders als die anderen), USA 1956, Regie: Vincenti Minelli.
 LE TEMPS QUI RESTE, Frankreich 2005, Regie: Francois Ozon.
 THE TEN COMMANDMENTS (Die 10 Gebote), USA 1923, Regie: Cecil B. Mille.
 THE TEN COMMANDMENTS (Die 10 Gebote), USA 1956, Regie: Cecil B. Mille.
 TEOREMA (Teorema Geometrie der Liebe), Italien 1968, Regie: Pier Paolo Pasolini.
 TESTERONE, Argentinien/USA 2003, Regie: David Moreton.
 TIME OUT, Israel 1990, Regie: Eytan Fox.
 TRANSAMERICA, USA 2005, Regie: Duncan Tucker.
 TRASH, USA 1970, Regie: Paul Moressey.
 TYSTNADEN (Das Schweigen), Schweden 1963, Regie: Ingmar Bergman.
 WALK ON THE WILD SIDE (Auf glühendem Pflaster), USA 1961, Regie: Edward Dmytryk.
 WALK ON WATER, Israel 2004, Regie: Eytan Fox.
 YOSSI & JAGGER, Israel 2002, Regie: Eytan Fox.

Peter Jobst, Dr. phil., geboren 1949 in Schärding, Studium der Anglistik/Amerikanistik, Romanistik, Psychologie, Philosophie in Salzburg, Reims und Paris. Dissertation 1979 zum Thema »Der literarische Diskurs im zeitgenössischen Film: Pier Paolo Pasolini, Luchino Visconti, Alain Resnais, Jean-Luc Godard, Marguerite Duras.«

Der Autor lebt bei Salzburg und ist seit 1965 als Lehrer für Englisch und Französisch an einer berufsbildenden höheren Schule tätig. Er ist freier Mitarbeiter bei diversen Zeitschriften und im Salzburger Filmkulturzentrum »Das KINO«. Aufsätze, Essays und Kritiken über Film und Literatur, u. a. über Rainer Werner Fassbinder, Coco Chanel. Korrespondenz über die E-Mail-Adresse: peterjobst@gmx.at.

Christian J. Herz

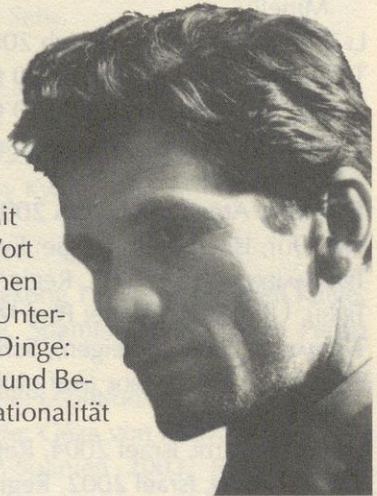
Der Einbruch des Heiligen

„Pier Paolo Pasolinis *TEOREMA* – GEOMETRIE DER LIEBE“

»Alles, was mystisch ist, ist realistisch,
und alles, was realistisch ist, ist mystisch.«

Pier Paolo Pasolini

WAS PASSIERT, wenn ein gutaussehender junger Mann plötzlich in eine gutbürgerliche italienische Familie hineintritt? Pasolinis Versuchsanordnung in *TEOREMA*¹ ist denkbar einfach, führt jedoch zu hochkomplexen Reaktionen. Mit Absicht greift der Filmtitel das griechische Wort für den mathematischen wie philosophischen Lehrsatz, Theorem, auf und verschränkt im Untertitel *GEOMETRIE DER LIEBE* zwei unvereinbare Dinge: ›Geometrie‹ als Inbegriff des Kalkulierbaren und Berechenbaren, ›Liebe‹ als Paradigma für Irrationalität und Unvorhersehbarkeit.



Die Konstruktion

Pasolini stellt dem Betrachter eine 4-köpfige bourgeoise italienische Familie vor Augen, die in einer topmodernen, reich ausgestatteten Villa lebt. Die Hausangestellte überreicht dem ›pater familias‹ beim Essen ein Telegramm mit der Ankündigung der Ankunft eines Gastes. Der Fremde kommt, Koffer werden geschleppt. Dann sitzt er – wie ein junger Gott – im Gartenstuhl

¹ *TEOREMA* – *GEOMETRIE DER LIEBE*, Italien 1968, Regie und Buch: Pier Paolo Pasolini, Kamera: Giuseppe Ruzzolini, Musik: Wolfgang Amadeus Mozart, Ted Cursen, Ennio Moricone.

und wird von der ›Magd‹ begafft: Die Kamera nimmt die mit einer stramm-sitzenden hellen Hose bekleideten Oberschenkel ins Visier – zentral und leinwandfüllend das sich im Stoff der Hose abzeichnende Gemächt. Seine blauen Augen meditieren über Zeilen von Artur Rimbaud, die Magd rennt, um ihm Zigarettenasche von der Hose zu streichen. Keine Regung des außerordentlich schönen Mannes entgeht ihr. Sie rennt ins Haus hinein und wieder heraus. Fixiert ihn. Rennt wieder hinein, um sich mit Gas umzubringen. Doch er hält sie vom Suizid ab. Sie legt sich schließlich hin und empfängt ihn, nicht ohne ihn vorab um Verzeihung zu bitten.

Für die Nacht steht dem Gast ein Bett im Zimmer des Kunst studierenden Sohnmanns zur Verfügung. Die beiden legen ihre Kleider ab, der Sohn zieht seine Unterhose aber erst unter der Bettdecke aus und die Schlafanzughose an. Die Szene demonstriert in ihrer Situationskomik die Unsicherheit beim Sohn in dieser unerwarteten und unmittelbaren Konfrontation mit dem attraktiven, schönen, nackten Anderen. Mitten in der Nacht steht der Sohn auf, streckt seine Hand aus, berührt den Gast mit seinen Fingern und legt sie auf dessen Schulter. Der Fremde wendet sich ihm zu; »Verzeihung« huscht dem Jüngling über die Lippen, und wenig später zeigt ihm der Gast, was Liebe zwischen zwei Männern bedeutet.

Der Blick des Vaters durch den Türspalt ins Schlafzimmer zeigt die beiden im Bett des Sohnes unter einer Decke schlummern. Dem Vater huscht ein Lächeln über's Gesicht. Am nächsten Morgen betrachten Gast und Sohn auf der Bettkante sitzend einen Ausstellungskatalog mit Bildern von Francis Bacon.

Danach entführt Pasolini den Betrachter ins Grüne: Die Mutter tappt unsicher in der prätenziösen Gartenvilla umher; Interieur und Aussicht erscheinen ihr uninteressant. Ihre Gedanken hängen ausschließlich bei dem fremden Kerl, der mit nacktem Oberkörper und dem Hund um den See im Wald rennt. Wie er zum Gartenhaus zurückkehrt, findet er die Frau entkleidet auf den Holzbohlen liegend. Auch sie stammelt »Verzeihung«, und der verschwitzte Schöne legt sich auf sie.



Zurück in der Stadt liegt der Vater krank im Bett und seine Tochter kümert sich um ihn. Der Gast tritt hinzu, nimmt erst neben dem Vater Platz, dann sieht man ihn kniend im Bett und die Beine des Vaters auf seinen Schultern positioniert. Diese ›therapeutische‹ Handlung bzw. Haltung,² die zweifellos die Stellung bei Analverkehr aufgreift, deutet an, was nach Ge-

² Das Szenenfoto wird bei Thomas Waugh untertitelt mit: »Terence Stamp, the bright-eyed and compassionate sex-angel in Pasolinis Teorema engages sacramental erotic healing of the angst-ridden capitalist paterfamilias.« In: Thomas Waugh, *Gay male eroticism in Photography and Film from Their Beginning to Stonewall*, New York 1996, S. 147.

nesung des Vaters während eines gemeinsamen Ausflugs mit dem Auto an einen See am nebelverhangenen Ufer passieren wird.

Schließlich sitzen Tochter und Gast im Garten zusammen. Auch hier fokussiert die Kamera die enganliegende Hose der damaligen, extrem erotisierenden Mode. Im Zimmer der Tochter umarmen sich die beiden, wobei ihre Blicke stur geradeaus gerichtet sind. Sie gesteht ihm, dass er ihr nun gezeigt habe, was wirklich ein Mann sei, bisher habe sie nur ihren Vater gekannt.³

Wieder beim gemeinsamen Essen tritt die Magd heran und überreicht dem Gast ein Telegramm, welches das Ende seines Aufenthalts ankündigt. Dann schleppt die Hausangestellte die Koffer wieder nach unten, er steigt in ein Auto und braust davon.

Zurückgeworfen in die Welt des Alltags erscheint allen diese leer und hohl. Sie reagieren auf die unterschiedlichsten Arten und Weisen auf diese Leere:

Die Magd rennt von der Familie davon und kehrt in ihr Heimatdorf zurück. In ihrer Trauer um den Verlust fastet sie. Die Dorfbevölkerung beginnt, zu dieser seltsamen Frau zu pilgern. Sie schwebt über dem Dach des trostlosen Gehöfts, wirkt Wunder, aber lässt sich schließlich am Rande der Stadt auf einer Baustelle in der schwarzen Erde vergraben.



Auch der Sohn zieht aus: Er kompensiert den Verlust mit künstlerischen Aktivitäten. Er malt auf Glasflächen und Leinwände – und pisst zuletzt auf eine ganz blau bemalte Leinwand.

Die Mutter sucht in der Stadt nach dem Mann. Da sie ihn nicht findet, nimmt sie sich andere junge Männer, die im Hotel und auch neben einer Kirche auf dem Land im Entwässerungsgraben über sie steigen.

Die Tochter verfällt in absolute Introspektion, verliert völlig den Kontakt zur Außenwelt und wird schließlich in die Psychiatrie eingeliefert.

Und der Vater fährt mit dem Auto über den leeren Betriebshof seiner Firma, sieht in seinem Unternehmerdasein keinen Sinn mehr, spaziert durch den Bahnhof und seine Blicke bleiben an den prall gefüllten Hosen der Stricher hängen. Umgeben von Reisenden entkleidet er sich – Pasolini lässt ihn nackt und laut schreiend über die Aschewüste des Ätna rennen.

³ Dass der Betrachter zwangsläufig an ein inzestuöses Verhältnis zwischen Vater und Tochter denkt, scheint mir von Pasolini beabsichtigt.

Die Begegnung mit dem Authentischen

Pasolinis Film verfährt wie eine ›Explosionszeichnung‹: Die geometrische Konstruktion der sechs handelnden Personen, die Vektoren und Verbindungslinien des familiären Pentagramms auf ihre gemeinsame Mitte hin, ihrem Gast, werden Stück für Stück dargestellt, analysiert und diskutiert. Eine Gesamtbetrachtung findet allein beim gemeinsamen Essen, dem Gastmahl sowie beim Abschied des Besuchers statt.



Mit der Verfilmung seines Romans *Teorema oder Die nackten Füße*⁴ demonstriert Pasolini den Einbruch des ›Fremden‹, ›Anderen‹, ja ›Heiligen‹ in die kapitalistisch-materialistische, aber sinnentleerte Welt der Moderne. Er schreibt selbst über seine Versuchsanordnung: »Wenn ein junger Gott, Dionysos oder Jehovah, eine bürgerliche Familie besuchen würde, was würde dann passieren? Dieser Besuch sprengt alles, was die Bürger über sich selbst wissen, in die Luft; dieser Gast ist gekommen, um zu zerstören. Die Authentizität, um einen alten Ausdruck zu gebrauchen, zerstört die Inauthentizität. Nachdem der Gast gegangen ist, findet sich jeder mit dem Bewußtsein seiner Inauthentizität wieder...«⁵ Der Fremde führt durch sein unheimlich authentisches Wesen, seine unmittelbare und direkte physische Präsenz die Fassade des Reichtums, der gutbürgerlichen Bildung, des bourgeoisen Establishments, des gesellschaftskompatiblen Habitus ad absurdum. Der ›Einbruch des Heiligen‹ zwingt die in ihren Normen und Konventionen Gefangenen mit einer übernatürlichen Kraft, das Innerste ihrer selbst zu offenbaren. Sie sehen sich genötigt, zuerst um Vergebung zu flehen: »Ich bin nicht würdig...«⁶ Der liebende Blick des Anderen, der sie alle – in diesem Experiment – so annimmt, wie sie sind, vorbehaltlos, bedingungslos, ungeachtet der gesellschaftlichen Akzeptanz, egal welchen Geschlechts, welcher sexuellen Identität oder Orientierung, evoziert in ihnen den *unbedingten* Wunsch, von ihm geliebt zu werden und sich ihm hinzugeben, mit Haut und Haar, ganz und gar seinen Leib zu empfangen. Durch diese ›Kommunion‹ ändert sich etwas in ihnen: Sie finden zu sich selbst, zu ihren innersten – gerade auch sexuellen – Sehnsüchten und Wünschen. Die Wahrhaftigkeit, ihre *wirkliche* Realität, ja ihre Erlösung währt so lange der Heilige in ihrer Mitte weilt, mit ihnen Gast-Mahl hält.

⁴ Pier Paolo Pasolini, *Teorema*, Mailand 1968; ders., *Teorema oder die nackten Füße*, deutsch von Heinz Riedt, München 1969.

⁵ Landeshauptstadt München, Filmmuseum im Münchner Stadtmuseum, Programmheft September 2005-Februar 2006, S. 60.

⁶ Vgl. Michael Brinkschröder, Schwuler Midrasch # 5, in: WeStH 9 (Heft 4/2002), S. 438f.: »Herr, bemühe dich nicht! Denn ich bin es nicht wert, dass du mein Haus betrittst. Deshalb habe ich mich auch nicht für würdig gehalten, selbst zu dir zu kommen. Sprich nur ein Wort, dann muss mein Knabe gesund werden.« Lk 7,6f.

Die Abreise des Gastes, der Verlust des Heiligen zwingt sie wieder in ihre nun umso trostlosere unauthentische Scheinrealität: In den Räumen und an den Orten der Begegnung mit *Ihm* versuchen die Verlassenen, die Erinnerung an Ihn zurückzurufen. Das gelingt nicht und so treten Ersatzhandlungen an seine Stelle: bei Vater wie Mutter der Verkehr mit anderen x-beliebigen jungen Männern; die Magd verfällt in religiösen Wahn und die Tochter versinkt in absoluter Introspektion. Lediglich beim Sohn kann der Betrachter des Experiments eine (gesellschaftlich auch anerkannte) Form der Sublimation der Verlusterfahrung entdecken: das Bepinseln von Glasflächen, diese übereinander zu legen, den Schattenwurf zu betrachten und sich von daher inspirieren zu lassen. Damit versinnbildlicht Pasolini, was er selbst betreibt: Formen und Körper auf Celluloid zu bannen und mit dessen Schattenwurf, der Filmprojektion, beim Betrachter ein Nachdenken auszulösen.

Chance oder Gefahr?

Der Einbruch der (homo)sexuellen Präsenz, zentralperspektivisch von Pasolini immer wieder überdeutlich ins Bild gerückt, ist eine ›Gefahr für Ehe und Familie‹ – nicht jedoch in dem Sinn, wie es die Kirche permanent verstanden wissen will.⁷ Sicher, bei oberflächlicher Betrachtung scheint diese Familie daran zu zerbrechen, dass es der junge Mann, vom Phänotyp Amerikaner (dargestellt von Terence Stamp), mit jedem und jeder treibt. Das Theorem ist in seiner inhärenten Logik und Tiefendimension bestechend: konfrontiere Menschen mit bedingungsloser, göttlicher Liebe, so bleibt nichts wie es war. Hatten gesellschaftliche, religiöse Normen vor dieser Konfrontation eine wahrhaftige Existenz dieser Familienmitglieder unter Verschluss gehalten, führt die Begegnung mit dem Heiligen zu einer Eruption, welche nicht mehr zu kontrollieren ist. Und versteht es das Individuum nicht, die in dieser Begegnung empfangene Liebe und Zuwendung zu transformieren, ins eigene Wesen zu integrieren, die Unwahrhaftigkeit hinter sich zu lassen, umzukehren und einen neuen Weg zu beschreiten, also Metanoia im besten Sinn, dann wird es weiterhin in einer leeren Wüste wandeln – und von der Glut der Liebe nur die heiße Asche unter den nackten Fußsohlen spüren.

Zum Autor *Christian J. Herz* siehe die Autorennotiz zum Beitrag »Sterben auf Zukunft«, S. 73 dieser WeSTh-Ausgabe.

⁷ Zwar fand 1968 die Uraufführung von *Teorema* auf der Biennale von Venedig statt, doch wurde die weitere Aufführung durch den Vatikan aufgrund eines Verbots wegen Obszönität verboten und erst später freigegeben. Vgl. Bernhard Schwenk, Michael Semff (Hg.), P.P.P. Pier Paolo Pasolini und der Tod, München 2005 (Ausstellungskatalog zur Retrospektive in der Pinakothek der Moderne), o. S. [S. 9]. Aus demselben Sammelband stammen die Szenenbilder und das Porträt Pasolinis (S. 51, 95, 113).

Axel Gade

Die doppelte Nische

Gedanken zum Thema »Schwule, Film und Religion«

»Nichts ist schrecklicher
als das Andersein.«

Pier Paolo Pasolini

ALS MICH DIE REDAKTION der WeStH ansprach, ob ich nicht Lust hätte, einen Artikel zum Thema »Homosexualität und Glaube im Film« zu schreiben, war ich sofort Feuer und Flamme. Als alter Filmfreak und TV-Junkie haben mich die bewegten Bilder zeitlebens fasziniert und begleitet. Mal, um in eine andere Welt abzutauchen und dem Alltag zu entfliehen. Zunehmend aber auch mit der Frage verbunden, inwieweit ich meine Realität, meinen Alltag in diesen Bildern wiederfand. Gerade auch im Hinblick auf meine Entwicklung als Schwuler stellten sich mir oft die Fragen: Wo bin ich? Wo sind meine schwullesbischen Freunde in diesen Film- und TV-Welten?

Der folgende Artikel soll nun diesen Fragen auf zweierlei Art nachgehen: einmal mit einem allgemeinen, dafür sehr persönlichen Überblick, im Folgenden dann mit dem Fokus auf einen Film. Der erste Teil zeigt meine Suche nach Filmen, die meine schwule und meine religiöse Welt abbildeten. Der zweite Teil befasst sich mit dem Film, der mich am nachhaltigsten zum Nachdenken über religiöse, spirituelle Fragen aus schwuler Sicht angeregt hat. Es ist die 2003 fürs amerikanische Fernsehen entstandene TV-Produktion *ANGELS IN AMERICA* nach dem gleichnamigen 1992 uraufgeführten Theaterstück von Tony Kushner. Als DVD ist diese Verfilmung in deutscher Übersetzung nun auch über den Handel erhältlich.

Anmerkungen

Ein paar Details aus meiner schwulen Sozialisation. Geboren 1966, fand meine Pubertät Ende der 1970er, Anfang der 1980er statt. Die aufkommen-

de schwule Emanzipationsbewegung erreichte mich zwar durch Zeitschriften (STERN-Reportage »Wir sind schwul«) und Fernsehen (DIE KONSEQUENZ), gleichwohl hoffte ich zunächst, dass es mit den Mädchen doch noch irgendwie klappen würde. Mit 15 entwickelte sich die erste, heftige Schwärmerei für einen Jungen; mit 17 war ich zum ersten Mal richtig verliebt – beidesmal leider unerwidert. Parallel zur Erkenntnis, dass ich Männer begehre, trieb mich die Frage um: Wäre es für Gott o.k., wenn ich schwul wäre? Eine wichtige Frage für mich, da ich nicht nur kirchlich-protestantisch sozialisiert war. Die diversen Jugendgruppen meiner Gemeinde (CVJM, Jungschar, Konfirmandengruppe, Teestube) waren mir zu einer Ersatzfamilie geworden und meine biologische Familie rückte in dem Zeitraum mehr und mehr in den Hintergrund. Im christlichen Gemeindeleben spielte sich meine Welt ab. Hier wurden die wichtigen Fragen gestellt und beantwortet – mal gesellschaftspolitisch akzentuiert, mal das persönliche Heranwachsen betreffend. Nur das Thema »Sexualität« blieb merkwürdig ausgespart, was wohl daran lag, dass zu dem Zeitpunkt in meiner Gemeinde sowohl liberale (besonders unter den ehrenamtlichen Jugendlichen) als auch evangelikale Kräfte (bei einigen Pfarrern und dem hauptamtlichen Jugendmitarbeiter) wirkten. Zwischen Erwekungsgottesdiensten, Heilungsandachten und Missionstreffen einerseits sowie Gedankenfreiheit und der uneingeschränkten Liebe als höchster christlichen Tugend andererseits pendelnd, wurden theologische Grundsatzdiskussionen über die Kraft des Heiligen Geistes geführt und über »die rechte Nachfolge Christi heute« gestritten. Beim Thema »Sexualität« war jedoch nur irgendwie klar, dass Mann und Frau zusammengehören und Sex erst in der Ehe stattfinden soll. Oder sollte. Oder es vielleicht auch anders geht. Hauptsache, die »Liebe« wird ernst genommen. Sexualität blieb ein offener Raum, und so musste ich mich selbst orientieren. Was mit 17 Jahren dann in ein dreimonatiges, in Gebeten und Bibelbefragung stattfindendes Zwiegespräch mit Gott mündete und letztlich zur (privaten) Erkenntnis führte, dass es Gott egal ist, wen ich liebe – Mann oder Frau –, Hauptsache ich liebe ehrlich und bedingungslos. Wie gesagt, eine fundierte, theologische Auseinandersetzung war das nicht, die kam erst später als Nebenfach-Theologiestudent sowie als Aktivist der HuK. Aber dieses persönliche Erlebnis stärkte mich, gerade wenn christliche Mitbrüder und -schwestern behaupteten, schwules Leben sei per se Sünde. Spirituell hatte ich also meinen Frieden mit meinem schwulen Leben, im gesellschaftlichen Diskurs dauerte es damit etwas länger – erst fünf Jahr später hatte ich mein Coming-out.

Das marginale Etwas – Glaube in schwulen Filmwelten

Fernsehen (und später Kino) gehörten zu meinem Alltag dazu, und da beides Massenmedien sind, war mir auch stets bewusst, dass beide auf ihre Art Alltag wiedergaben – und prägten. Schärfer formuliert: was im Fernsehen oder Kino nicht vorkam, war weniger existent. Denn das ist der wesentliche

Unterschied zwischen Bühne und Zelluloid: Theater ist Behauptung, Film erschafft Realitäten. Da, wo auf einer Bühne aus einem Besenstil ein Schwert wird, ist die Phantasie des Zuschauers stets gefordert und der Betrachter ist sich dieses Tricks stets bewusst. Es ist daher besonders der Live-Charakter, der Bühnenerlebnisse so eindringlich macht. Wir als Zuschauer sind unmittelbar beim Geschehen dabei, sehen mit eigenen Augen, was passiert. Der Filmseher braucht diese Phantasie nicht, ihm werden perfekte Welten vorgesetzt, wobei die Blickrichtung des Betrachters nicht frei ist, sondern vom Filmemacher gelenkt wird. Die Mattscheibe oder Leinwand ist dabei nur Trägerschicht für einen scheinbaren Dokumentarfilm, das Gesehene wird vom Zuschauer als Realität, die irgendwo außerhalb des Wohnzimmers oder Kinosaals existiert, angenommen. Das ist zugleich die Macht und die Gefahr von Film und Fernsehen.

Deshalb war mir schon damals (und ist es heute noch immer) wichtig, schwule Welten in den Geschichten, die die bewegten Bilder erzählten, zu entdecken. Anfangs noch ganz unreflektiert, war doch mein erstes Erlebnis in dieser Hinsicht die TV-Ausstrahlung des damals als Skandalfilm wahrgenommenen Films *DIE KONSEQUENZ* (Wolfgang Petersen, Deutschland 1977). Ich war gerade zwölf und sah ihn zusammen mit meinem Bruder. Den Film konnte ich nicht einordnen, spürte aber, dass er etwas sehr Intimes über mich erzählte, etwas Intimes, das bislang im Fernsehen keinen Platz hatte – und dass dieses sehr Intime wohl mit Schwierigkeiten verbunden war. War der Schluss des Films auch wenig erbaulich, so wusste ich als trainierter Fernsehzuschauer, dass es nie nur eine Art gab, eine Geschichte zu erzählen: Mal wird der Mörder geschnappt, mal nicht; mal endet die Liebe harmonisch, mal im Streit. Also wird sich diese andere Liebesgeschichte auch anders erzählen lassen. Viel wichtiger war: Sie fand überhaupt statt. Und meine Suche nach solchen Filmwelten begann.

Bis in die 1990er war das ein eher mühsames Unterfangen. Ein *KÄFIG VOLLER NARREN* (Edouard Molinaro, Frankreich 1978), *ANOTHER COUNTRY* (Marek Kanievski, Großbritannien 1984), *MEIN WUNDERBARER WASCHALON* (Stephen Frears, Großbritannien 1985), *WESTLER* (Wieland Speck, Deutschland 1985), *MAURICE* (James Ivory, Großbritannien 1987), *DAS KUCKUCKSEI* (Paul Bogart, USA 1988) – eine kleine, überschaubare Auswahl der Filme, die mir schwule Charaktere und deren Alltag zeigten. Die aber alle eine Gemeinsamkeit hatten: Religiös oder gar christlich war keine der schwulen Hauptfiguren orientiert. Im *KUCKUCKSEI* z.B. beharrt zwar die Hauptfigur auf die selbstverständliche Teilnahme an jüdischen Riten, wie z.B. dem Gebet am Grab seines totesgeschlagenen Freundes. Dies aber eher trotzig und ohne ausführliche theologische Erläuterung. Alles in allem zeigten die Filme eine eher säkularisierte, atheistische schwule Welt, in der Religion oder christlicher Glaube (wenn überhaupt) als Negativfolie auftauchte, als ein System permanenter Repression, aus der nur der Ausstieg die schwule Befreiung bringen kann.

Auch im Fernsehen, das sich langsam des homosexuellen Kosmos annahm, war die Kombination »schwul und theologisch« eine weit abgelegene Galaxie, zu der es seltenst ein Vorstoßen gab. Was vor allem über die Dauerserien Einzug hielt war das überwiegend areligiöse Leben schwuler Menschen in deutschen Soaps wie LINDENSTRASSE (seit 1985), GZSZ (GUTE ZEITEN, SCHLECHTE ZEITEN, seit 1992) oder VERBOTENE LIEBE (seit 1995). Später gab es eigene Comedyformate wie WILL&GRACE (USA, seit 1998) und BEWEGTE MÄNNER (Deutschland, seit 2000), die ähnliche Lebensmodelle von Schwulen zeigten. Beliebt war auch der Schwule als patenter Lebensberater der heterosexuellen Freundin in romantischen Komödien, deren Schulweisheiten meist einem humanistischen Ideal entstammten.

Selten gab es im Kino oder Fernsehen Ausnahmen wie Antonia Birds Film DER PRIESTER (Großbritannien 1994), in dem ein homosexueller Geistlicher gezeigt wird, der mit seiner Selbstreflexion und seinem zunehmenden Selbsthass in Zeiten eines Benedikt XVI. auf traurige Weise schon fast wieder aktuell erscheint. Oder Pedro Almodóvars Kinowerk LA MALA EDUCACIÓN – SCHLECHTE ERZIEHUNG (Spanien 2004), in dem die thematisierte Klostererziehung vor allem als Hintergrund für eine Reflexion über sich auflösende sexuelle Identitäten dient. Zu nennen wären auch die experimentellen Filme des britischen Regisseurs Derek Jarman wie THE GARDEN (1990) und BLUE (1993), die sich mit existentiellen Fragen beschäftigen und theologisch-philosophische Reflexionen über Leben und Tod widergeben.

Im TV ist mir dagegen nur eine schwule Serienfigur präsent, die sich über eine längere Zeit hinweg mit theologischen Fragen auseinandersetzte: der Bestattungsunternehmer David Fisher in SIX FEET UNDER (USA, seit 2001), der über zwei Serienstaffeln hinweg seinen Platz in einer Gemeinde suchte; zuerst in einer Regenbogenkirche, dann als Diakon in seiner katholischen Heimatgemeinde. Dort führt er zunächst ein Doppelleben, erzählt also nichts von seinem schwulen Leben, sondern flirtet zur Tarnung mit einer aufgekratzten Glaubensgenossin. Gegenüber seinem Priester outet er sich; es folgen einige intensive Diskussionen gerade auch dazu, wie die katholische Kirche zur Homosexualität und zu den Homosexuellen steht. Schließlich verlässt David die Gemeinde wieder. Um ein Jahr später den Priester beim Ausleihen eines schwulen Pornos zu »erwischen« und so etwas von dessen Umgang mit dem Zölibat zu erfahren. Seitdem ist das Thema »Glauben« im Charakterprofil der Rolle nicht mehr vorhanden.

Wenn ich all diese Eindrücke für mich zusammenfasse, so komme ich zu dem Ergebnis, dass es erst seit gut fünf Jahren in Deutschland mehr oder weniger regelmäßig und in zunehmend unverkrampfter Weise Schwule in Film und Fernsehen auftauchen. Diese befassen sich dann aber meist nicht mit religiösen Themen, und wenn, dann sind es in der Regel katholische Einwüfe – schwule Protestanten scheint es im Film- und TV-Kosmos so gut wie nie

zu geben. Meine Auflistung erhebt dabei keinen Anspruch auf vollständige Sichtung aller relevanten Filme, und es ist demnach gut möglich, dass Filme, die schwul-theologisches, wenn nicht sogar schwul-protestantisches Leben zeigen, unbeachtet an mir vorüber gezogen sind. Gleichwohl zeigt meine Filmschau den repräsentativen Durchschnitt eines interessierten Zuschauers, der nicht die Möglichkeit hat, auf Filmfestivals Filme abseits des Mainstream zu sehen.

Und so musste ich lange warten, bis ich einen Film kennen lernte, der ausführlich theologische Fragen aus der Sichtweise schwuler Charaktere erörterte. Es ist *ANGELS IN AMERICA*, die über 5½-stündige TV-Fassung des Theaterstückes von Tony Kushner. Das Schauspiel war Anfang der 1990er bis in die späten 1990er Jahre hinein ein vielgespieltes Stück auf deutschen Bühnen. In der amerikanischen TV-Schmiede HBO (Home Box Office), die so erfolgreiche Formate wie *SEX AND THE CITY*, *SIX FEET UNDER* oder auch *DIE SOPRANOS* herausgebracht hat, erkannte man das Filmpotenzial dieses Werkes. Visionen, Engelserscheinungen, parallel montierte Szenen und eindringliche Kammerspielmomente lassen sich in Filmbildern, mit Spezialeffekten und Nahaufnahmen eindrücklicher und berührender transportieren als auf der Bühne. In Szene gesetzt wurde das Epos vom amerikanischen Regisseur Mike Nichols, der schon mit Filmen wie *SILKWOOD* (1982), *SODBRENNEN* (1985), *MIT ALLER MACHT – PRIMARY COLORS* (1998) und zuletzt *HAUTNAH* (2004) zu überzeugen wusste. Für die Qualität des Film stehen auch die beteiligten Darsteller: Al Pacino, Meryl Streep, Emma Thompson, Mary-Lousie Parker oder Jeffrey Wright, um nur einige zu nennen.

Engel im Fernsehen

ANGELS IN AMERICA ist der übergreifende Titel für zwei eigenständige Theaterwerke namens *DAS MILLENIUM NAHT* und *PERESTROIKA*, die der Autor Tony Kushner 1992 zur Uraufführung brachte. Sind die beiden Schauspielabende teilweise sehr verschachtelt geschrieben und in acht Akte mit jeweils einer sinnträchtigen Überschrift unterteilt, kommt die Filmversion aufgeräumter daher, belässt es bei sechs Kapiteln und gewährt den Figuren in den einzelnen Szenen mehr Zeit, sich zu äußern.

Zum Inhalt: Die Geschichte spielt in New York im Winter 1985/1986. Über einen Zeitraum von gut acht Wochen sehen wir sieben Menschen, deren Alltag vor allem von zwei Themen bestimmt ist: die sich verfestigende »moralische Erneuerung« in der zweiten Amtszeit des charismatischen Präsidenten Ronald Reagan und die sich ausbreitende Krankheit AIDS. Gerade letzteres Thema machte das Theaterstück lange Zeit zum »AIDS-Stück«. Fälschlicherweise, denn bei genauerem Hinsehen entpuppt sich die Textvorlage als theologisch-philosophische Meditation über Schuld, Sühne, den Sinn des Lebens, Gerechtigkeit und das, was den Menschen in seinem Innersten ausmacht. Das gesamte Stück schließt mit einem Epilog, der uns

vier der Figuren vier Jahre später zeigt – zu einem Zeitpunkt also, in dem »Perestroika« nicht mehr nur, wie 1986, in den Startlöchern stand, sondern wahrgewordene Realität war.

Die Hauptfiguren von *ANGELS IN AMERICA* zeigen die Bandbreite möglicher Lebensweisen: von liberal bis konservativ, von krank bis gesund, von moral-tiefend bis morallos, von spirituell bis areligiös. Da ist das Pärchen Louis Ironson und Prior Walter. Letzterer erkrankt an AIDS, was Prior körperlich und geistig aus der Bahn wirft und Louis an der Kraft seiner Liebe zu Prior zweifeln lässt. Hilfe bekommt Prior dann vor allem von Norman Arriaga, genannt Belize, einer ehemaligen Dragqueen, der jetzt hauptberuflich als Krankenpfleger arbeitet. Von ganz anderem Schlag ist Roy Cohn, ein erfolgreicher Anwalt um die sechzig, der sich seit frühester Jugend als Hardcore-Republikaner engagiert, mittlerweile ein gefürchteter Strippenzieher in der Politik ist und sich noch heute rühmt, bei der Verurteilung der als Spionin angeklagten Ethel Rosenberg dafür gesorgt zu haben, dass das Urteil keine Gefängnis-, sondern eine Todesstrafe wurde. Ihm zur Seite steht der Nachwuchsjurist Joseph Porter Pitt, genannt Joe. Den will Roy, auch aus Eigennutz, an wichtiger Stelle in Washington installieren und setzt alles daran, den tief gläubigen Mormonen von seiner Philosophie der reinen Macht zu überzeugen. Alle diese Männer sind schwul – und auch hier tut sich eine Bandbreite auf, nämlich in der Frage, wie Schwule mit dieser Tatsache privat und öffentlich umgehen: kämpferisch-offensiv oder als Klemmschwester lebend. Komplettiert wird das Figurenpersonal durch Joes Frau Harper, die von milden, aber intensiven Wahnvorstellungen geplagt ist, und Joes Mutter Hannah, die sich von Salt Lake City auf nach New York macht, um ihrem Sohn und ihrer Schwiegertochter beizustehen. Und nicht zu vergessen der Engel, der in Priors Visionen als Bote des Himmels auftaucht.

Mit diesem Engel begibt sich der Autor Tony Kushner in eine Parallelwelt, die den Kern seiner Erzählung ausmacht. Denn dass Prior krank ist, Louis diese Tatsache nicht aushalten kann und in eine kurzfristige Beziehung mit Joe flüchtet und dabei diesen zu seinem Coming-out ermutigt, später dann aber doch zu Prior zurückkehrt, zum einen, weil er nicht mehr vor seiner Angst davonlaufen will, zum anderen, weil es ihn anekelt, Sex mit einem erzkonservativen Kofferträger des ihm zutiefst verhassten Roy Cohn gehabt zu haben. All das sind oberflächliche Realitäten, die die Handlung bald durchstößt, um zu tiefen Fragen des spirituellen Lebens vorzudringen. Dass Kushner dabei nicht nur verschiedene Lebens- und Glaubensmodelle vorstellt, sondern diese durch die Art der Handlungsführung einer Bewertung unterzieht, macht die Stärke des Films aus. Drei Themen, die der Film in seinen Erzählungen ausbreitet, sind es, die ich im Folgenden herausstellen möchte: Die Macht der Vision – Der Kampf mit Gott ums eigene Leben – Schuld und Sühne.

Die Macht der Vision

Eine der Stärken des Genres »Film« ist die Erschaffung komplexer, virtueller Realitäten. Wir betrachten das erzählte Leben von Menschen, Tieren und selbst Gegenständen, als würden sie leibhaftig existieren. Da unser Blick gelenkt ist, nehmen wir jede Information auf, die uns die laufenden Bilder bieten, fügen sie den bisher gelieferten Bildinformationen hinzu und setzen so die filmische Realität zusammen. Dabei wird uns manchmal etwas gestattet, was uns im Alltag vergönnt ist: Wir können in die Köpfe von Menschen sehen, deren Gedanken teilen. Gerade auch in den Situationen, wo ein Mensch im Alltag einen Tagtraum, eine Halluzination oder Vision erlebt. Diese erscheinen uns dann als gleichwertige Realitäten, und erst, wenn die weitere Filmhandlung eine Auflösung dieser Realitätsverschiebung bietet, werden wir als Zuschauer dieser gewiss sein.

ANGELS IN AMERICA zeigt drei unterschiedliche Arten von Visionen. Alle sind, von außen betrachtet, verursacht durch eine schwerwiegende Krankheit. Harper, Joes Ehefrau, hat eine nicht näher benannte psychische Störung, die aber dazu führt, dass sie relativ handlungsarm den Tag in der eigenen Wohnung verbringt, obwohl sie ominöse Geräusche in den verschiedenen Zimmern hört. Zur Beruhigung schluckt sie Pillen, die den angenehmen Nebeneffekt haben, dass ihr Phantasiebegleiter erscheinen, die ihr in den einsamen Stunden daheim zur Seite stehen. Wenn es besonders schlimm wird, flieht sie gar in andere Welten, z.B. in eine arktische Schneelandschaft. In einem sehr skurrilen Moment trifft sie sich sogar mit Prior in einer von ihm halluzinierten Vision. So abstrus all diese Orte und die ihr begegnenden Personen auch sind: Harper führt mit diesen Personen Gespräche, die ihr ihre Situation klarer machen und sie letztlich in ihrem Leben weiterbringen. Harper phantasiert sich in die sicheren Orte, die ihr in der Realität fehlen.

Anders sieht dagegen die Vision bei Roy aus. Er ist, wie Prior, an AIDS erkrankt, und in seinen Fieberschüben begegnet er seiner Vergangenheit in Person der durch seine Entschlossenheit zum Tode verurteilten Ethel Rosenberg. Bis zuletzt ringt er mit ihr, die sich in den Visionen als kühle Beobachterin seines Todeskampfes zeigt, genüsslich auskostend, dass sie ihm, der sich damals als Herr über ihr Leben aufspielte, beim Sterben zuschauen darf.

Die dritte und letztlich handlungstreibende Vision aber ist die von Prior. Ihm erscheint ein riesiger Engel, der sein bisheriges Lebenskonzept durcheinanderwirbelt als er verkündet, dass Prior zum Propheten berufen sei. Prior ist eigentlich ein nichtreligiöser Katholik und kann deshalb zunächst wenig damit anfangen, als er immer öfter Flügelschlagen, sphärische Musik und Stimmen hört, die mit Sätzen wie »Sieh hoch, sieh hoch«, »Bereite den Weg« und »Gelobt sei ...« etwas Großes ankündigen. Als dann in seinen (Wahn)vorstellungen Decken einbrechen, Wände einstürzen, Böden bersten und ein Buch mit flammenden hebräischen Schriftzeichen genauso schnell erscheint, wie es wieder verschwindet. Da fürchtet Prior, sehr verständlich,

um seinen Verstand. Zwar erfreut es ihn, dass sich die Visionen immer mit einer Erektion ankündigen – sein Penis wird steif wie beim besten Sex (womit der Film übrigens by the way die Frage nach der Verbindung von Eros und Spiritualität beantwortet) –, doch die Konsequenz der Engelserscheinung irritiert ihn zunächst. Der Engel erzählt eine theologische Parabel, die von der Abwesenheit Gottes handelt und deren Moral darauf hinausläuft, dass alles Übel der Welt mit der Freiheit des Menschen begonnen habe. Deshalb müsse er, Prior, als Prophet durch die Lande ziehen und die Menschheit zum Stillstand überreden. Erst wenn das stetige Fortschreiten des Menschen aufhören würde, käme Gott zurück.

Diese gewaltige, biblisch anmutende Erzählung wird durch die Macht der Filmbilder, in der sie erzählt wird, unterstrichen. Virtuos spielt der Film mit dem bekannten Motiv des großen, weißen Engels, der machtvolle Worte spricht, um dieses Bild zu verwandeln: Da wird der Engel zum sinnlich-körperlichen Wesen, das mit Prior Sex hat, um ihm die Angst zu nehmen. Dann taucht derselbe Engel schwarz gewandet und mit schwarzen Flügeln, die in weiße Federspitzen münden, auf, wandelt sich also in den American Eagle, das Nationalsymbol Amerikas. Auf diese Weise nimmt der Film so subtil wie augenfällig die Metaphorik von Amerika als »Gods own country« auf, um diese leere Hülle mit einer neuen Bedeutung zu füllen. Auch Priors Nahtoderfahrung, bei der er sich im Himmel wähnt, wird mit teils traditionellen, teils neuen Bildmotiven ausgestattet. So findet Prior den Weg ins Jenseits über die alttestamentarische Himmelsleiter, um dort oben auf unterschiedlichste Wesen zu treffen. Er sieht klassische Engelsgestalten, die den Himmel in Abwesenheit Gottes verwalten, Kinder und Erwachsene in historischen Kostümen, aber auch einfach gekleidete Menschen unserer Zeit, die wie Aktivisten einer Bürgerbewegung wirken. Ein himmlisches Jerusalem, das mehr einem himmlischen San Francisco gleicht.

Der Kampf mit Gott ums eigene Leben

Die Kraft von Filmgeschichten beruht zumeist darin, dass wir daran teilhaben, wie Menschen sich verändern. Diese Teilhabe besteht im Beobachten aktueller Handlungen oder im Hören vergangener Begebenheiten, wobei Film auf mehreren Ebenen gleichzeitig arbeiten kann und uns Zuschauern durch eine permanente bildliche Kommentierung mehr in die Tiefe der Personen schauen lässt. Das wird von uns Zuschauern umso stärker erlebt, je lebenswichtiger die Fragen sind, die die Filmfiguren gerade umtreiben.

Eine Frage, die *ANGELS IN AMERICA* in verschiedensten Variationen stellt, lautet: »Wie lebe ich mein Leben richtig?« Wobei der Maßstab für dieses »richtig« mal die Wirkungskraft der eigenen Tat ist, zumeist aber, ob die jeweilige Lebensentscheidung vor Gott Bestand hat. Einer, den diese Fragen besonders umtreiben, ist Joe. Als Mormone hat er ein festes Gottesbild und ebenso feste Regeln für das gottgefällige Leben. Dass er diese Regeln in seinem Leben

nicht einfach integrieren konnte, ist immer wieder Thema. Das biblische Motiv, das für ihn dieses stete Ringen verdeutlicht, ist das Bild von Jakobs Kampf mit dem Engel am Fluss. Ein Bild übrigens, das von Prior später im Film aufgenommen wird, als er in seiner letzten großen Vision im Himmel ankommt, den Status als Prophet ablehnt, die Rückkehr auf die Erde und in sein altes Leben fordert und still, aber eindringlich darauf beharrt, vorher noch gesegnet zu werden. Biblische Geschichten können den einen Menschen eben unterdrücken, dem anderen zu neuer Kraft verhelfen.

Aber es ist nicht nur der ständige Widerspruch zwischen Joes eigenen Bedürfnissen und der vorhandenen Theologie, der ihn zermürbt, der ihn schon so lange den Kampf mit dem Engel führen lässt. Die Bilder, die er, aber auch seine Frau Harper und seine Mutter Hannah gebrauchen, lassen mich eher erschauern. Denn in all den Bildern zeigt sich die Liebe Gottes in einer unbarmherzigen Härte gegen den Menschen und dessen eigenen Willen. Wir hören hier von einem Gott, der nicht, wie in Priors Visionen, von der Autonomie des Menschen fasziniert ist, sondern im Gegenteil alles daran setzt, diese Autonomie zu zerstören. Da ritzt Gott den Menschen auf, um ihm die Eingeweide herauszureißen. Entweder wird der Mensch dann als leere Hülle zurückgelassen, der alles daran setzt, diese Leere nach Gottes Wünschen zu füllen – so fühlt sich Joe, und es schmerzt ihn, dass es ihm in seinen Augen nicht gelingt, nach Gottes Worten zu leben. Schmerz kann aber auch entstehen, wenn, wie es eine andere Erzählung kolportiert, Gott in den Menschen die alten Gedärme einfach wieder einfüllt, sorglos, »und das Zunähen überlässt er uns« – so fühlt sich Harper, die ihren Schmerz durch immer neue Fluchten in äußerst phantasievolle Traumwelten aufzufangen versucht.

Diese ganze Glaubenswelt ist geprägt von Härte gegen sich selbst. Als Joe dem zu entfliehen versucht, indem er sein Coming-out wagt und mit Louis eine Beziehung anfängt, scheint hier die Erzählung auf ein klassisches »Alles wird gut« hinaus zu laufen. Doch Joe versucht weiterhin den Spagat, im Privaten schwul, im Beruflichen un-schwul zu leben. Das kann nicht gut gehen, besonders wenn der Lover ein Bürgerrechtsaktivist wie Louis ist und gleichzeitig der geistige Mentor Roy Cohn heißt, der von Schwulen nichts hält. Denn auch wenn Roy sein Lebtage nur Sex mit Männern hatte, verbietet ihm sein testosterongeschwängertes Ego, sich als »bekennender Schwuler« zu klassifizieren. Warum? Schwule sind ihm per se zu verweicht. In seinen Worten: »Nicht wen ich ficke oder wer mich fickt, sondern wer ans Telefon geht, wenn ich anrufe, wer mir einen Gefallen schuldet – das ist es, worauf sich ein Etikett bezieht. Homosexuelle sind nicht Männer, die Sex mit anderen Männern haben. Homosexuelle sind Männer, denen es in 15 Jahren nicht gelungen ist, eine armselige, billige Anti-Diskriminierungsverordnung im Stadtrat durchzubringen. Homosexuelle sind Männer, die niemand kennen und die niemand kennt. Mit 0,0 Einfluss. Hört sich das nach mir an?« Und dieses Alphonse Roy hat gerade noch am Sterbebett seinem Zögling Joe

den Segen für eine politische Arbeit in seinem, Roys, Sinn erteilt, da gesteht ihm Joe, dass er seine Frau verlassen habe und mit einem Mann zusammenlebe. Hierauf reißt sich Roy in einem wahren Furor vom Krankenbett hoch, zieht dabei seine Kanüle aus dem Handrücken, hämmert mit blutüberströmten Händen auf Joe ein und beschwört ihn, zu seiner Frau zurückzukehren. Kaum hat Joe diesen alttestamentarischen Gotteszorn verdaut, da erfährt er von Louis, dass dieser die Beziehung beenden will, und selbst Joes flehende Worte können da nicht mehr helfen. Louis kommt nicht mehr zurück, und Joes Coming-out verpufft so schnell, wie es gekommen war. Da er nie gelernt hat, eigenständig und mit eigener Kraft durchs Leben zu gehen; da er immer einen starken Glauben als stärkendes Korsett hatte, der ihm nun fehlt; da er Halt an anderen Menschen suchte und nicht bei sich finden konnte – deshalb kann Joe nicht aufrecht und mit innerer Kraft diese Niederlage verkraften. Weil Louis ihn nicht mehr liebt, will er zurück in sein altes Leben, zurück zu seiner Frau. Doch auch sie verweigert sich, denn sie beginnt einen wirklichen Ausstieg aus ihrem alten Leben. Das Letzte, was wir von Joe sehen ist, wie er mausgrau auf dem Weg zur Arbeit in die U-Bahn verschwindet, einsam in sein altes, verlogenes Leben abtaucht. Hier ist der Film unerbittlich in seiner Bewertung, denn das Leben der anderen Protagonisten wird auserzählt: Harper fliegt nach San Francisco, und Hannah (dann zur Schwulenmutter gereift), Prior, Louis und Belize sehen wir vier Jahre später als quicklebendige und streitlustige Clique. Das weitere Leben von Joe ist keine Erzählung mehr wert.

Schuld und Sühne

»Was habe ich verbrochen, dass ich AIDS habe?« – »Warum habe ich kein AIDS, wo ich doch mehr herumgevögelt habe als Prior?« – »Warum hat mir Gott die Bürde aufgelegt, schwul zu sein?« – »Darf ich meinen totkranken Freund verlassen, wenn ich es nicht mehr verkrafte, von all dem Siechtum umgeben zu sein?« – »War ich zu hart gegenüber meinem Sohn?« – »Wie funktioniert Vergebung?« – Dies ist nur ein Teil der Fragen, die sich die Figuren stellen. Dadurch kommt ein permanenter Fluss theologischer Diskurse zustande, der mal bildlich, mal verbal mit unzähligen Bibelmotiven ausgeschmückt wird. Und führt dabei zu bizarren Situationen. Da stehen der reale Louis und die halluzinierte Ethel Rosenberg, die Erzfeinde Roy Cohns, an dessen Totenbett und erweisen ihm, erst widerwillig, dann von der Kraft des Ritus entrückt, die Ehre des Kaddisch. Prior trifft in seinem ersten Fiebertraum Harper, die selbst nicht weiß, was sie in der Vision eines Fremden zu suchen hat. Aber beide haben eine Aufgabe: dem anderen eine unangenehme Wahrheit aus dessen Leben zu offenbaren. Und der friedfertige Joe kämpft gegen Ende des Films zum ersten Mal in seinem Leben real, eben nicht wie Jakob mit einem Engel Gottes, sondern mit Louis. Er verprügelt ihn, lässt all den Frust über sein verlorenes Leben an Louis aus. Und obwohl er aus dem

Kampf als der physisch Stärkere hervorgeht, verliert er alles. Um im biblischen Bild zu bleiben: Das Überqueren des Jabbok blieb ihm verwehrt, und ohne Segen gehen seine Tage dahin.

Fazit

Es sind gerade solche Momente, die den Film für mich so wertvoll machen. Er führt über die Personen ausführliche Diskussionen zu Grundthemen des theologischen Lebens, mal aus jüdischer Perspektive, mal aus katholischer oder protestantisch-freikirchlicher Sicht. So vielfältig aber die dargestellten Ansichten auch sind, so steht doch am Ende neben der Pluralität der Lebensmodelle eine Bewertung durch den Autor und Regisseur. Ja, man kann als Christ wie Joe einen ständigen Kampf gegen die Tatsache, dass man schwul ist, führen – aber dieses Leben lohnt sich nicht. Ja, man kann und soll im Leben um den richtigen Weg streiten – aber im Angesicht des Todes ist Respekt selbst vor dem Feind angesagt. Ja, Visionen und Eingebungen reißen einen aus der Realität – aber gerade das kann im Leben ein wichtiger Schritt nach vorne sein.

Axel Gade hat Film-, Theater- und Fernsehwissenschaft in Bochum studiert und ist zur Zeit als Dramaturg am Pfalztheater Kaiserslautern tätig. Für die Ökumenische Arbeitsgruppe HuK e.V. betreut er deren Archiv.
Korrespondenz über die E-Mail-Adresse: axelgade@gmx.de.

Martin Hüttinger

Plot-Etagen menschlicher Abgründe

((Pedro Almodóvar: ¹LA MALA EDUCACIÓN))

»Ich hasse Natürlichkeit.
Ich rekonstruiere alles.«

Pier Paolo Pasolini

DIE URAUFFÜHRUNG des Eröffnungsfilms¹ der Filmfestspiele von Cannes 2004 bedeutete für die katholische Kirche nichts Geringeres als einen eklatanten Tabubruch. Ausgerechnet zu einer Zeit, da sich der amerikanische Episkopat und die römische Kirchenleitung unter Papst Johannes Paul II. mit einem jahrzehntelangen und vielzähligen Kindsmisbrauch und mit der daraus resultierenden medialen Pädophiliedebatte konfrontiert sahen.² Obwohl einige hochrangige Kirchenvertreter des nordamerikanischen Episkopats und Presbyterats den Hut nehmen mussten, dispensiert wurden und teilweise rechtskräftig verurteilt wurden, sprach sich die katholische Kirche gegen den Verleih des Films aus. Effektvolle Enthüllungsgeschichten sollten die ohnehin bröckelnde Fassade nicht gänzlich ruinieren.³ Bei genauerer Betrachtung wäre es den Kirchenoberen jedoch nicht entgangen, dass gerade in diesem Opus Almodóvars die Kostbarkeiten der römischen Liturgie, die Vorzüge der institutionellen Schul- und Internatpädagogik sowie die wun-

¹ LA MALA EDUCACIÓN (DIE SCHLECHTE ERZIEHUNG), Spanien 2004, Regie und Drehbuch: Pedro Almodóvar, Musik: Alfonso Iglesias. Mit: Gael García Bernal, Fele Martínez, Javier Cámara, Daniel Giménez Cacho u.a. Länge: 110 min., Verleih: Tobis.

² Vgl. Michael Brinkschröder, Die katholische Homo-Paranoia und die Würde des schwulen Katholiken. Eine aktuelle Analyse. In: WeStH 9 (Heft 4/2002), S. 352-363; hier S. 355.

³ Vgl. Martin Hüttinger, Verhüllte Kommunikation. Kirchliche Hin- und Herrichtung gleichgeschlechtlich empfindender Kirchendiener. In: WeStH 10 (Heft 1/2003), S. 73-79.

dervolle Subtilität von Eros, Ästhetik, Sinnlichkeit und Körperlichkeit eine Respekt heischende Glaubwürdigkeit, Anziehungskraft und Faszination auf das cineastische Publikum ausüben.



1. Spuren der Erinnerung

Eine unübersichtliche Menge an Zeitungsschichten mit großen schwarzen und roten Lettern, Raster-Fotos und emblematischen Bildern werden im Vorspann Schicht für Schicht gehoben. Es handelt sich um Erinnerungsspuren⁴ in Form von Collagen einzelner Schrift- und Bildfetzen, welche nach und nach zerrissen werden, um das darunter liegende Zeitungsmaterial sichtbar zu machen. Pedro Almodóvar nähert sich mit einer Stoffsammlung aus Schulklokrizeleien, religiösen Symbolen, Fotos der Darsteller und Filmstreifen dem Verhältnis zwischen Sex und Kirche: Schritt für Schritt approximativ deskriptierend sowie semiotisch erschließend, ähnlich dem Bedeutungsgewebe einer kulturanthropologischen Gender-Studie.⁵

Der smarte Erfolgsregisseur Enrique schneidet auf Grund mangelnder Inspiration in seinem Büro in Madrid im Jahr 1980 boulevardeske Artikel aus, als sich just in diesem Moment ein vermeintlich ehemaliger Mitschüler Zugang zu ihm verschafft. Enrique Goded erkennt seine erste große Liebe Ignacio im katholischen Internat kaum mehr. Dieser ist mittlerweile Schauspieler, nennt sich Ángel und möchte beim nächsten Filmprojekt mitwirken. Deshalb schenkt er Enrique ein Manuskript mit dem Titel »La Visita«, eine Novelle mit gemeinsamen Kindheitserlebnissen.⁶ Als abends der junge Filmemacher die

⁴ Dazu Walter Benjamin, Ausgraben und Erinnern. In: Ders., Denkbilder, Frankfurt a.M. 1994, S. 100 f.: »Wer sich der eignen verschütteten Vergangenheit zu nähern trachtet, muß sich verhalten wie ein Mann, der gräbt. Vor allem darf er sich nicht scheuen, immer wieder auf einen und denselben Sachverhalt zurückzukommen – ihn auszustreuen wie man Erde austreut, ihn umzuwühlen, wie man Erdreich umwühlt. Denn ›Sachverhalte‹ sind nicht mehr als Schichten, die erst der sorgsamsten Durchforschung das ausliefern, um dessentwillen sich die Grabung lohnt. Die Bilder nämlich, welche, losgebrochen aus allen früheren Zusammenhängen, als Kostbarkeiten in den nüchternen Gemächern unserer späten Einsicht – wie Torsi in der Galerie des Sammlers – stehen.«

⁵ Vgl. Doris Bachmann-Medick (Hg.), Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft, Frankfurt a.M. 1996, S. 31. – Vgl. Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1995, S. 9.

⁶ Zur Problematik ›subjektiver Berichte versus objektiver Fakten‹ vgl. Henning Luther, Das unruhige Herz. Über implizite Zusammenhänge zwischen Autobiogra-

Erzählung liest, berührt ihn die Erzählung so sehr, dass er sie in Szene setzen möchte: Ein hinter kirchlich-abendländischen Traditionsmauern erwachender sexueller Freundschaftsmythos mutiert im Rückblick zweier Dezennien zu jenem realitätsstiftenden Schwulen- bzw. Transgender-Sujet, welches nun vom Medium Film bereitgestellt werden soll.⁷ Zwischen Ignacio, der das Opfer sexueller Übergriffe durch den Schuldirektor Pater Manolo wurde, und Enrique entspann sich damals eine berührende Liebesgeschichte, welche durch Enriques Schulausschluss abrupt an ihr Ende kam. Ángel und Enrique machen sich an die Verfilmung der Novelle, wobei Enrique über viele Ungereimtheiten stolpert, die ihn an der Glaubwürdigkeit und Identität des vermeintlichen Schulfreundes zweifeln lassen. Obwohl sich die Zeitebenen der 1980er Jahre in Madrid und der 1960er Jahre in der Internatsschule mit der Rahmengeschichte verflechten und verknoten, gewinnt der Fall an Kontur.

2. Spuren der Unterbrechung

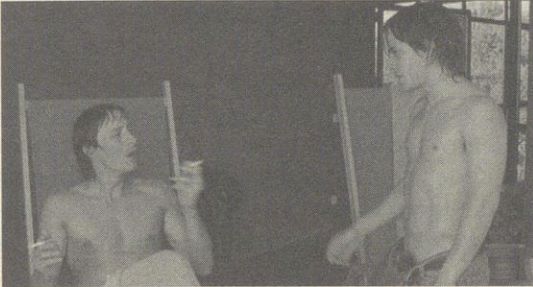
Zuerst einmal zerstückelt das Montagestück durch die Wandlungsfähigkeit der Gesichter jedes einzelnen Protagonisten, durch die Mixtur der jeweiligen Plotstränge, durch die Spiegelungen und die Projektionen des Films im eigenen Streifen den roten Faden. Ein hoch auflösendes Mosaik fein abgestufter Schattierungen mit kantigen, niederträchtigen, brutalen, stillen, sensiblen, anrührenden und lyrischen Momenten wird von Almodóvar konstruiert. Die einzelnen Bausteine verschmelzen zu einer konzentrierten Geschichte, trotz knalliger Farben, ambiger Figuren und beunruhigender Vorkommnisse. Das Motiv von ineinander geschobenen Fragmenten durchzieht über den verschachtelten narrativen Duktus hinaus alle Episoden des Streifens. Jede Episode ist eine Variation auf der Motivklaviatur. Dieser Film Noir fokussiert keineswegs die Aufklärung der Straftaten, sondern schraubt sich investigativ in die Leidenschaften, Lüste und Lügen der Protagonisten. Darin verwirbelt sich die Trias aus Pater Manolo, Ignacio und Enrique so gnadenlos, was auch dem Zuschauer eine Rezeption narrativer Diskontinuität abverlangt.⁸ Einen Mittelweg gibt es nicht: Da verabschiedet sich die Männerwelt gänzlich von

phie, Subjektivität und Religion. In: Ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, S. 123-149; bes. S. 124.

⁷ Vgl. Christina von Braun, Die schamlose Schönheit des Vergangenen. Zum Verhältnis von Geschlecht und Geschichte, Frankfurt a.M. 1989.

⁸ Narrative Diskontinuität sei hier als Rezeptionsmethode interpretiert, das Leiden und die Leidenschaften der Protagonisten als extreme Provokation des begreifen wollenden Denkens zu benennen. Der theologische terminus technicus ›Unterbrechung‹ meint diese Erschütterung für Glauben und Theologie sowie deren Rede von Gott, und intendiert eine ›conversio ad passionem‹. Dazu Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992, S. 166: Unterbrechung ist selbst die »kürzeste Definition von Religion«.

klassischen Rollenbildern, wie an dem rätselhaften *homme fatal* Ignacio Rodríguez alias Ángel, Zahara (Transvestit) und Juan, sowohl Frau als auch Mann, immer jedoch Verführer, exemplifiziert wird.⁹ Der Priester vergeift sich an Heranwachsenden, tritt später aus dem Orden (Jesuiten?) aus, arbeitet als Señor Berenguer in einem Verlag in Valencia als Lektor, heiratet, schenkt seiner Frau einen Sohn, und unterhält Jahre später eine Intimbeziehung zu Juan, dem Bruder Ignacios. Enrique demaskiert das Spiel Ángels, benutzt ihn



jedoch ebenfalls als Mario-nette, unterhält eine mehrmonatige sexuelle Beziehung zu ihm und profitiert mit der Filmgeschichte »La Visita« von Juan. Missbrauchende Opfer, missbrauchte Täter – jeder nimmt im nächsten Moment eine ande-

re Position ein, rücksichtslos den eigenen Interessen verpflichtet.¹⁰ Allesamt sind sie äußerst verletzliche und verletzende Männer. Dass sich dabei alle drei eine neue Identität unter Demütigungen, Kränkungen und Schmerzen konstruieren müssen, relativiert ihre Handlungsweisen und Taten, ohne diese zu entschuldigen.¹¹ Am Ende steht man vor einem Scherbenhaufen, freilich jenseits einer allzu oberflächlichen Kirchen- und Gesellschaftskritik: Ignacio, mit einer Überdosis durch Juan und Berenguer umgebracht; Pater Manolo alias Señor Berenguer, von Juans Auto überrollt und getötet; Juan, scheinbar glücklich verheiratet; Enrique, immer noch mit Leidenschaft Regisseur.

Pedro Almodóvar, am 24. September 1949 in Calzada de Calatrava geboren und selbst einst Klosterschüler gewesen, paraphrasiert keinen anthropologischen Degenerationszustand. Er rekurriert, mit Verweis auf seine geistigen sowie biographischen Wurzeln, auf die seit Alters verdichteten

⁹ Empfehlenswert: Heidrun Friese, *Identität. Begehren, Name und Differenz*. In: Aleida Assmann/Dies. (Hg.), *Identitäten. Erinnerung – Geschichte – Identität*, Frankfurt a.M. 21999, S. 24-43; hier S. 32.

¹⁰ Vgl. Michael Kaufman, *Die Konstruktion von Männlichkeit und die Triade männlicher Gewalt*. In: BauSteineMänner (Hg.), *Kritische Männerforschung. Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie* (= Argument-Sonderband 246), Berlin-Hamburg 1996, S. 138-171; hier S. 139.

¹¹ Paradigmatisch dafür: Julien Green, *Jugend. Autobiographie 1919-1930*. Übers. v. Eva Rechel-Mertens u. Rein A. Zondergeld, München u.a. 1987, S. 432: »Ich lebte wie ein vernünftiges Wesen mit vorübergehenden Anfällen von Verrücktheit, wenn die Sexualität sich geltend machte, aber das hatte ich mit allen Menschen gemein. Der vollkommen vernünftige Mensch existiert nicht. Der Mensch ist in einer Verwirrung der Sinne gezeugt worden, die ihm den Keim eines unheilbaren Irreseins einpflanzt. Wo bleibt das Verantwortungsgefühl eines jungen Mannes, der trunken vor Begeirde ist?«

Menschheitserfahrungen und den daraus resultierenden basalen Erkenntnissen in den großen Erzählungen des Ersten Testaments: Kain, der seinen Bruder Abel erschlägt (Gen 4,1-16) als Folie enthemmter Männergewalt;¹² Melchisedek, der als Priester des höchsten Gottes von Abraham den Zehnten als Tribut einfordert (Gen 14,18-20) als Folie institutionalisierter, kirchlich-repressiver Missbrauchsmacht;¹³ Jakobs Kampf mit Gott (Gen 32,25-31) als Folie des Geist-Körper-Dualismus;¹⁴ Freund- und Feindschaft des Gegensatzpaares David und Saul (1 Sam 18-26) als Folie inkongruenter geschlechtlicher und kollektiv-sozialer Körper.¹⁵ Almodóvar zerreißt den Mantel der Gleichgültigkeit gegenüber den alltäglichen Schicksalen, zerrt Lügen und Irrtümer ans (Filmprojektor-)Licht, jedoch mit einem solidarischen und mitfühlenden Blick.¹⁶ Das Leid der Leinwandhelden provoziert im Sinne eines Prfsteins die Theologie und ihre Rede von Gott. Zu entdecken ist darin eine Chance zur Richtungsänderung, die ungeschönte Realität sowie die Berührung mit dem Schrecklichen als produktiv herausfordernde Unterbrechung wahrzunehmen.¹⁷

3. Spuren der Erschütterung

Das Kameraobjektiv fokussiert eine zentrale Gestalt dieser Geschichte: Ignacio Rodrguez, ein gut aussehender Internatsschler, später dann Zahara, durch die Person Juans alias ngel dem Kinobesucher vor Augen geführt. Ausgewählte Szenen sollen etwas von der Impression des Films widerspiegeln.

¹² Vgl. Michael Meuser, *Doing Masculinity. Zur Geschlechtslogik männlichen Gewalthandelns*. In: Regina-Maria Dackweiler/Reinhild Schäfer (Hg.), *Gewalt-Verhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt*, Frankfurt a.M. – New York 2002, S. 53-78; hier S. 53 ff.

¹³ Vgl. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* (Bd. 1), Frankfurt a.M. 1986, S. 185.

¹⁴ Vgl. Michael Feher/Ramona Nadaff/Nadia Tazi (Hg.), *Fragments for a History of the Human Body* (3 Bde.), New York 1989. – Vgl. Richard van Dülmen (Hg.), *Krpergeschichten*, Frankfurt a.M. 1996. – Vgl. Albrecht Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, München 1999. – Vgl. Maren Lorenz, *Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte*, Tübingen 2000.

¹⁵ Vgl. Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. bers. v. Walter Theimer u. Brigitte Hellmann, München 1990, S. 206.

¹⁶ Empfehlenswert: Norbert Reck, *Abenteuer Gott. Den christlichen Glauben neu denken*, Darmstadt 2003, S. 137-157.

¹⁷ Vgl. Herbert Ulonska, *Selbstreflexionen im Umgang mit sexualisierter Gewalt*. In: Ders./Michael J. Rainer (Hg.), *Sexualisierte Gewalt im Schutz von Kirchenmauern. Anstöße zur differenzierten (Selbst-)Wahrnehmung* (Theologie. Forschung und Wissenschaft, Bd. 6), Münster – Hamburg – London 2003, S. 125-141; hier S. 127-134.

3.1 Verletzungsoffenheit

Ignacio Rodríguez, viele Jahre später gleich einem performativen Akt sich als Transsexuelle Zahara (Wüste) präsentierend,¹⁸ besucht im Film (*»La Visita«*) ihren früheren Peiniger und Schuldirektor Pater Jose Manuel Manolo. Sie tritt just in dem Moment in die Institutskapelle ein, in welchem Pater Manolo die Messe feiert und die Worte des Schuldbekenntnisses spricht: »Ich gestehe vor euch, dass ich tief gesündigt habe«. Darauf Zahara: »Ja, das hast du!« Pater Manolo: »Durch meine Schuld...«. Zahara: »Ja, durch deine Schuld!« Eine liturgisch-monologische Entlastungspraxis von Trauer, Schuld und Sühne beherrscht die kurze Episode.¹⁹ Almodóvar wagt den Versuch der Erinnerbarkeit eines per se undarstellbaren, eines traumatischen Ereignisses. Da jedoch Trauerarbeit als spezifisch weibliche Tätigkeit aufgefasst wird, misslingt beiden die Repräsentation echter Affekte. Der Zelebrant in priesterlicher ›Kleidung‹ und Zahara im Kostüm bleiben trotz Dress-Crossing Männer. Sie sind zugleich ›queer‹²⁰ und ›hybrid‹²¹ mit ihrer Fähigkeit, im Verlauf des Films ihre Identitätsfacetten zu multiplizieren und fortlaufend inkohärent zu handeln.

Von ihrer Mitstreiterin Paquito, beide sind Drogenabhängige und ständig knapp bei Kasse, lässt sie im Anschluss an die Eucharistiefeier das Altargeschirr stehlen. Kurz darauf verschafft sich Zahara Zugang zum Internat und dringt ungebeten in das Büro des Schulleiters ein.



Mit einem Manuskript, dessen Titel *»La Visita«* heißt, versucht sie Padre Manolo zu erpressen. Nachdem Zahara ihm die getippten Seiten ausgehändigt hat, liest er still und konzentriert einen Abschnitt, der einen Ausflug zu einem Fluss mit den besten Schülern unter seiner Leitung beschreibt. In dieser Szene sitzen, durch eine Schilfrohransammlung und Gestrüpp vom steinigen

¹⁸ Vgl. Judith Butler, *Performative Akte und Geschlechterkonstitution, Phänomenologie und feministische Theorie*. In: Uwe Wirth (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2002, S. 301-323; hier S. 315.

¹⁹ Vgl. Gisela Ecker (Hg.), *Trauer tragen – Trauer zeigen. Inszenierungen der Geschlechter*, München 1999, S. 11.

²⁰ Für die Profilierung von ›queer‹ als Gegenbegriff zu ›normal‹ vgl. Michael Warner, *Introduction*. In: Ders. (Hg.), *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis 1993, S. XXVI.

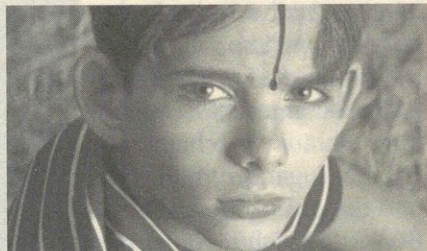
²¹ Zur Kontroverse um den Begriff ›hybrid‹ vgl. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, New York. – Vgl. Robert J.C. Young, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London 1995.

Uferrand abgeschirmt, Ignacio und Manolo nahe beieinander.²² Während der Pater in schwarzer Priestersoutane die Saiten der Gitarre zupft, singt Ignacio mit seinem engelgleichen Knabensopran folgende Verse:



»Moon River, dich vergess ich nie.
Ich lasse mich nicht fortreiben von dem
Wasser, dem trüben Wasser des Moon River,
der leise plätschernd dahin fließt.
Fluss und Mond, wo finde ich meinen Gott
und Gut und Böse? Sagt es mir.
Ich möchte wissen, was sich verbirgt
in der Dunkelheit,
und du wirst es finden ...«²³

Während des Gesangs sieht der Zuschauer im Zeitlupentempo Jungen, die in den Fluss springen. Es sind anmutige Bilder voller Kraft, Lebensfreude und Vitalität. Ungetrübtes Glück wird mit der Kamera eingefangen. Bereits in der vorletzten Zeile bricht Pater Manolo die Gitarrenbegleitung ab. Hinter der Uferrandbebauung hört man ein unterdrücktes »Nein!« von Ignacio; gleich darauf flieht er, stürzt und zieht sich eine Wunde am Kopf zu. Man hört die Stimme Ignacios: »Ein Blutgerinnsel teilte mein Gesicht in zwei Hälften. Ich spürte, dass mein Leben genauso sein würde. Ich würde zweigeteilt sein und nichts dagegen unternehmen können.«²⁴ Hier wird filmisch überzeugend auf eine Dimension des Vergewaltigungsaktes aufmerksam gemacht, welche in einem homosozialen Kontext eine situationsspezifische und soziostrukturelle Verletzungsoffenheit des Knaben in das Zentrum stellt.²⁵ In der symbolischen Tat eines Gewaltdelikts des ordinierten Schulleiters manifestiert sich das kirchliche Gewaltmonopol mit der scheinbaren Legitimation, das Opfer erniedrigen und feminisieren zu dürfen.²⁶



²² Zum Themenkreis »Von der Nähe in der Distanz« vgl. Pierre Stutz, *Verwundet bin ich und aufgehoben. Für eine Spiritualität der Unvollkommenheit*, München 2003, S. 86-101.

²³ Untertitelung der beschriebenen Szene aus *LA MALA EDUCACIÓN*, vgl. Anm. 1.

²⁴ Empfehlenswert: Antonio Rocco, *Der Schüler Alkibiades. Ein philosophisch-erotischer Dialog*. Übersetzt u. mit einem Dossier hg. v. Wolfram Setz (Bibliothek rosa Winkel; Bd. 26), Hamburg 2002.

²⁵ Lesenswert: Wilhelm Heitmeyer/John Hagan (Hg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Opladen 2002.

²⁶ Vgl. Jennifer Temkin, *Rape and the Legal Process*, London 1987, S. 37.

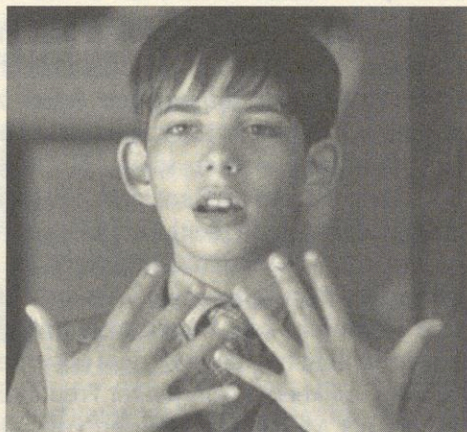
3.2 Asymmetrie

Eine andere Szene: Das größte Fest im Internat war der Geburtstag des Direktors, an dem kein Schulunterricht stattfand. Es war guter Brauch, ein Fußballspiel mit Schülern und Patres zu veranstalten.²⁷ Schon bei der Spielerauswahl fällt auf, dass Pater Manolo seine Hände auf den Schultern Ignacios ruhen lässt. Während des Spiels, abermals in Zeitlupe präsentiert, wird das im anschließenden Gottesdienst zu Gehör gebrachte »Kyrie eleison« bereits antizipiert. Es sind wiederum sehr bewegende Bilder: Ignacio verschießt bewusst vor dem Tor einen Ball, da der Goalkeeper sein junger Freund Enrique ist. Bei der Messfeier, zelebriert von Pater Jose Manolo, fungiert Ignacio ebenfalls als erster Vorsänger auf der Kirchenempore; wieder wird das »Kyrie eleison« intoniert. Dem Schuldirektor, welcher dem Hochaltar zugewandt ist, stehen Tränen in den Augen. Die Stimme seines Lieblings rührt ihn zutiefst: Almodóvar demonstriert an dieser Stelle aufrichtige Gefühle, die sich jeder Bewertung a priori entziehen. Später soll Ignacio im Refektorium der Patres ein Geburtstagsständchen vortragen. Auf dem Weg zum Speisesaal hört man die Erzählstimme Ignacios: »Pater Rose stellte mich in die Mitte des Refektoriums. Ich fühlte mich unwohl zwischen so viel essenden und trinkenden Priestern. Ich hatte auch ein bisschen Angst, obwohl mich alle sehr freundlich anschauten, außer Pater Manolo, der aussah, als würde er gleich in Tränen ausbrechen.« Während des Vortrags schaut der Jubilar mehrmals auf die Hose des Sängers; am Ende muss er vor Rührung die Augen schließen, indes die anwesenden Patres Beifall klatschen. Im Folgenden singt der Internatschüler ein von Pater Jose Manuel Manolo verfasstes Lied:



²⁷ Die Bilder von Fußball spielenden Klerikern in *Soutane* entlehnt Almodóvar von dem 1931 geborenen spanischen Fotografen Ramón Masats aus seiner wohl unwiderstehlichsten Momentaufnahme mit dem Titel »Seminario« im Jahre 1960 in Madrid. Dieser gilt als ein bedeutender Modernisierer der Fotoreportage im Spanien des 20. Jahrhunderts. Eine Ausstellung mit dem Titel »Masats. Fotografía« im Instituto Cervantes (Residenzbau), Alphons-Goppel-Straße 7, in München vom 01.02.-31.03.2006, widmet sich seinen wichtigsten Schwarz-Weiß-Fotoserien zur spanischen Realität unter der Herrschaft General Francos sowie den Farb fotografien seit den 1980er Jahren. – Vgl. Ramón Masats, *Spanien im Zeitalter der Diktatur* – Ausstellung im Instituto Cervantes. In: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 26 v. 01.02.2006, S. 42. – Vgl. Steffen Heinzelmann, *Postkartenspanien*. Ramón Masats' Fotos interpretieren alte Schablonen neu. In: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 31 v. 07.02.2006, S. 41.

»Gärtner, Gärtner,
 Tag und Nacht zwischen deinen Blumen,
 entzündest du ihre Farben
 mit der Flamme deiner Liebe.
 In jeden Kelch pflanzt du
 das Lächeln deiner Sehnsucht,
 die Augen gen Himmel gerichtet,
 wo deine ganze Hoffnung liegt.
 Und deine Blumen, Gärtner,
 deren Blütenstände weithin leuchten,
 vereinen sich in Dankbarkeit
 und balsamieren dich mit ihrem Duft.
 Fahr fort mit deinem Werk
 und kultiviere deine Blumen,
 die deiner Liebe
 anempfohlen hat der Herr.«²⁸



Die Verssprache stellt eine Wirklichkeit her und bildet diese zugleich ab. Aus strukturalistischer Sprachsicht nimmt in Relation zum Priester als Gärtner der Internatszögling die paradigmatische Opposition einer Blume sowie eines Blütenstandes mit Kelch ein. Die asymmetrische Art der Benennung beider Personen verweist auf einen sprachlichen Sexismus und eine Übergeneralisierung genderspezifizierend männlicher Referenz.²⁹ Bei aller bedeutungsmäßigen Unschärfe des Tongedichts vermag der Hörer diese sprachliche Manifestation als kontextuell »eindeutigen« Text zu rezipieren, ganz im Sinne eines konstruktivistischen Sprachverständnisses.³⁰

3.3 Heimsuchung

Nachts im Dormitorium des Internats gehen Enrique und Ignacio gemeinsam auf die Toilette. Pater Manolo macht seinen Rundgang, sieht im Halbdunkel die leeren Betten, eilt zu den Toiletten, stößt im Zorn die einzelnen Klotüren auf und erwischt die beiden Schüler, welche sich aus Furcht ängstlich umklammern. Der Schulleiter erzwingt die Öffnung und wirft Enrique aus Eifersucht und Zorn zu Boden. Darauf Enrique: »Ich werde Sie nicht alleine lassen mit Ignacio!« Ignacio, der noch auf der Klobrille steht, fleht ihn an:



²⁸ Untertitelung der beschriebenen Szene aus *LA MALA EDUCACIÓN*, vgl. Anm. 1.

²⁹ Empfehlenswert: John Lucy, *Language diversity and thought. A reformulation of the linguistic relativity hypothesis*, Cambridge 1992.

³⁰ Ausführlich dazu: Kathryn Campbell-Kibler/Robert J. Podesva/Sarah Roberts/Andrew Wong (Hg.), *Language and sexuality. Contesting meaning in theory and practice*, Stanford 2002.

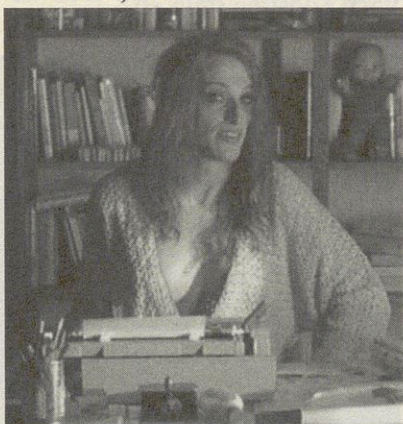
»Enrique, geh bitte! Tu, was er sagt!« Anschließend stellt Manolo Ignacio zur Rede, geht mit ihm in die Kapelle und liest eine Mitternachtsmesse, bei der Ignacio ministriert. In der Sakristei, während sie die liturgischen Gewänder



ablegen, muss Ignacio dem Pater das Cingulum lösen. Es kommt zu vielen Berührungen. Manolo will Ignacio wegen des drohenden Schulausschlusses von Enrique trösten: »Weine nicht, Ignacio! Enrique hat einen schlechten Einfluss auf dich ...« Entsprechend der Szene am Fluss wird auch bei dieser Einstellung das Bild schwarz und man

vernimmt Ignacios Stimme: »Damals habe ich mich in der Sakristei zum ersten Mal verkauft.« Dennoch wird am nächsten Tag – die Sportstunde auf dem Schulhof mit exakt choreographischer Anordnung von Liegestützen übenden Jungen hat bereits begonnen – Enrique von seiner Mutter abgeholt. Im Zeitlupen-Tempo sieht der Kinobesucher, wie sich die wehmütigen Blicke der beiden Knaben durch das eiserne Institutstor hindurch begegnen. Noch einmal wird das »Kyrie eleison« eingespielt – großes Gefühlskino!

»The point of no return« ist nun erreicht: der bis dahin vermeintlich paradiesische Zustand hinter kirchlichen Mauern endet abrupt; die Vertreibung hat bereits ihren Anfang genommen. Von jetzt an herrscht Chaos, Erpressung, Mord, Raub, Untreue, Drogenmissbrauch – was eben so in eine Zeitspanne zwischen 15 und 40 bzw. 35 und 60 Jahren hinein passt. In dieser szenisch-filmischen Radikalität geht einem die Frage des Psalmisten unter die Haut (Ps 130,3 »De Profundis«): »Würdest du, Herr, unsere Sünden beachten, Herr, wer könnte bestehen?« Bevor Ignacio sich unwillentlich den »Goldenen Schuss« setzt, tippt er auf seiner Schreibmaschine folgende Zeilen an seinen ehemaligen Schulfreund Enrique, welchen er seit dreißig Jahren nicht mehr gesehen hatte: »Lieber Enrique, ich glaube, ich habe es geschafft!« Während Ignacio damit den Entschluss zur Entziehungskur meint, erschließt sich dem Adressaten posthum ein anderer Sinn.



Im Nachgang lassen sich zu den Erschütterungen einige knappe theologische Feststellungen treffen: Zum einen können die szenisch dargestellten Situationen und Begegnungen nicht einfachhin mit einem Begriff etikettiert werden. Es sollte aus diesen Filmerfahrungen etwas geschaut, gehört und vernommen werden, was unverfügbar ist und bleibt. Zum anderen lebt eine

legitime Rede von Gott, wie sie im Film mehrmals thematisiert wird, aus der kritischen Distanz zu verobjektivierenden Positivitätsbehauptungen traditionellen Redens von Gott. Die Erschütterungen des Kirchenbilds und des Glaubens, aber auch der Respekt vor den Protagonisten machen dies zum Imperativ.³¹

4. Spuren der Erlösung

Die Figurencharakterisierungen Pedro Almodóvars verblüffen und irritieren. Und dies deshalb, weil sie bis zum Äußersten gehen. Erschütterungen werden zugelassen, Risiken eingeplant, Gefühle offen gelegt, Verletzungen demonstriert, ehrgeizige Bemühungen und Vergeblichkeiten enttarnt. Indem sie ihre Abgründe ausloten, riskieren die Antihelden, dass sie zu Grunde gehen. Bei all den halbherzigen Handlungsdevisen, den abgründigen Motiven, den unerlösten Trieben und rücksichtslosen Egoismen der Protagonisten, vereint sie eine unbändige Leidenschaft: gesellschaftliche Mauern zu überwinden; Grenzen der Moral, der Liebe und Begierde zu unterwandern; Geschlechterdifferenzen zu ignorieren; die eigenen verqueren und kantigen Charaktere anzunehmen; ihre Visionen von Glück zu buchstabieren; zuletzt für all das die eigenen Begrenzungen auszuschreiten. Hans Peter Hauschild setzt mit seiner FleischesTheologie an diesem Punkt an: »Das begehrende und letztlich scheiternde Fleisch ist es, was (nicht wer!) die existenzielle Osterfrage nach Erlösung stellt.«³²



³¹ Emanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992, S. 327: »Gott bezeugen heißt gerade nicht dieses außer-ordentliche Wort aussprechen, als könnte die Herrlichkeit einziehen in ein Thema und sich als These darstellen oder Geschehen des Seins werden.«

³² Hans Peter Hauschild, *FleischesTheologie. Bemerkungen zum In-Eins von Religion und Erotik*, Münster 2004, S. 133.

Jonas Weinzierl

LILIES – Theater der Leidenschaft

(/ Eine Verfilmung von John Greyson

»Die Konstante meiner Arbeit ist eine Art Sehnsucht nach dem Leben:
ein Gefühl des Ausgeschlossenenseins, das die Liebe zum Leben aber nicht verringert,
sondern steigert.«

Pier Paolo Pasolini

Die Handlung

Den äußeren Rahmen bildet die Beichte Simons, der wegen Totschlags zu lebenslanger Haft verurteilt im Gefängnis der Provinz Québec einsitzt, bei Bischof Jean Bilodeau im Jahr 1952. Doch schon bald wird deutlich, dass der Wunsch zu beichten ein Vorwand war, um den Bischof in die Gefängniskapelle zu locken. Stattdessen sollen Bilodeau die Ereignisse von vor 40 Jahren, die zur Verurteilung des unschuldigen Simon geführt haben und in die der Bischof selbst verwickelt war, vor Augen geführt werden. Dies geschieht mit Hilfe einer aufwendigen Theaterinszenierung durch die Mitgefangenen unter Simons Leitung in Komplizenschaft mit dem Gefängniskaplan. Diese Aufführung hat das Ziel, die verbotene Wahrheit ans Licht zu führen und Bilodeau ein Geständnis zu entlocken.

Die »Beichte« führt den Zuschauer zurück ins Jahr 1912 in den Ort Roberval, wo Simon Doucet, Graf Vallier de Tilly und Jean Bilodeau gemeinsam das Internat besuchen. Simon und Vallier, einander in Liebe zugetan, werden argwöhnisch und ängstlich von Bilodeau beäugt, dem nicht verborgen bleibt, was sich zwischen den beiden abspielt. Argwöhnisch und ängstlich deshalb, weil er einerseits als zukünftiger Seminarist die gegenseitige Anziehung zwischen den beiden jungen Männern nicht für gut heißen kann, auch wenn sie ihn fasziniert, andererseits, weil er, ohne es sich eingestehen zu können, selbst in Simon verliebt ist und ihn eine leidenschaftliche Eifersucht verzehrt. Dennoch ist seine größte Angst, selbst homosexuell zu sein, so dass er inbrünstig betet, nicht zu werden wie die beiden, und Christus

bittet, Simon zu retten. Auch das weitere Umfeld – ausgenommen Valliers psychisch kranke Mutter, die verarmte Gräfin de Tilly, die zum Spott der anderen ihre Ruine für ein Schloss hält und nach zwei Jahren immer noch darauf hofft, dass ihr Mann aus Paris zurückkehrt, selbst Außenseiterin der Gesellschaft – kann eine Liebe zwischen Männern nicht akzeptieren, allen voran Simons Vater. Dieser greift dann auch, als er von einem verbotenen Kuss seines Sohnes erfährt, zu drastischen Erziehungsmaßnahmen. Die Misshandlung des Vaters und die Ankunft von Lydie-Anne de Rosier, einer reichen Dame aus Paris, die mit einem Ballon angefahren kommt, um den Sommer im ortsansässigen Hotel zu verbringen und die Simon zu umgarnen beginnt, lassen in dem jungen Mann den Entschluss reifen, dass es für ihn an der Zeit sei, an Frauen zu denken. Somit nutzt er die Gelegenheit, verbringt den Sommer mit Lydie-Anne und verlobt sich schließlich mit ihr. Während der Verlobungsfeier kommt es zwischen den beiden zum Streit. Lydie-Anne wirft ihm vor, dass er seine Leidenschaft für Männer nicht ablegen kann und sie nicht wirklich liebt und begehrt. In diese Situation platzt Vallier hinein, um Simon doch noch für sich zu gewinnen. Er gesteht mehr oder weniger direkt in Anwesenheit aller Simon seine Liebe. Daraufhin setzt Lydie-Anne die Abreise nach Paris auf den nächsten Tag fest, worauf Simon verschwindet, seine Sachen zu packen. Am Abend besucht Simon noch einmal Vallier, vom schlechten Gewissen getrieben, um ihm zum Geburtstag zu gratulieren und sich zu verabschieden. In der Gewissheit, sich nach Simons Abreise nie mehr wieder zu sehen, gelingt es Vallier, Simon die berüchtigten drei Worte abzurufen, die dieser ihm bisher stets verweigert hatte. Dies ist das erste Mal, dass sich Simon wirklich zu sich selbst und zu seinen Gefühlen Vallier gegenüber bekennen kann. Damit erfüllt sich, was sich Valliers Mutter zu erleben noch gewünscht hat. Seit längerem hat sie ihren Freitod vorbereitet, um ihrer Schmach als betrogener Ehefrau und entmachteter Aristokratin ein Ende zu bereiten. Schweren Herzens kommt Vallier mit Simon als moralischer Unterstützung ihrem Wunsch nach und tötet sie. Doch dabei wird er unbemerkt von Bilodeau beobachtet.

Nach einer Nacht auf dem Dachboden der Schule werden Simon und Vallier am folgenden Tag von dem aufgelösten Bilodeau dort überrascht, der mit ihnen an einen sicheren Ort fliehen will, da angeblich das ganze Dorf hinter den beiden her ist. Bilodeau hat sich nun eingestanden, dass er in Simon verliebt ist, hat seine Pläne, ins Seminar zu gehen, aufgegeben. Als Simon bereit ist, mit Vallier und ihm zu fliehen, freut er sich über alle Maßen, dass Simon ihn »wieder mag« und träumt von einer Zukunft mit Simon. Leidenschaftlich fleht er um den »ersten heiligen Kuss«, wird aber von Simon scharf zurückgewiesen. Dies ist zu viel für Bilodeau. In seiner Enttäuschung und Eifersucht wirft er seine Petroleumlampe zu Boden, die einen Brand entfacht. Er flieht vom Dachboden und verriegelt die Tür. Wenig später kommt er doch zurück und rettet den bewusstlosen Simon. Vallier stirbt in den Flammen. Den heraneilenden Wachen erzählt er, Simon habe in einem Streit mit

Vallier Feuer gelegt. Für Letzteren käme jede Hilfe zu spät. Damit endet das Theaterstück in der Kapelle. Damit endet auch, was Simon über die Ereignisse von vor 40 Jahren, in deren Folge er zu lebenslanger Haft wegen angeblichen Mordes an seinem Freund Vallier verurteilt worden ist, weiß. Simon weiß bis zu diesem besagten Augenblick nicht, ob Vallier, den er liebte, noch zu retten gewesen wäre oder nicht. Mit seiner eigenen, längst verdrängten Vergangenheit konfrontiert, gesteht Bischof Bilodeau, dass Vallier tatsächlich noch zu retten gewesen wäre, er es aber verhindert habe. Damit hat sich erfüllt, was Simon mit seiner Theaterinszenierung beabsichtigt hatte: Die Wahrheit ist ans Licht gekommen. Simon und Bilodeau bleiben allein in der Kapelle zurück. Simon hat ein Messer, mit dem er Bilodeau töten könnte, was dieser auch flehentlich von ihm erbittet. Doch Simons Rache schaut anders aus. Ein zweites Mal zeigt er Bilodeau die kalte Schulter. Anstatt an ihm schuldig zu werden, lässt er ihn mit seiner Schuld alleine.

Umsetzung auf verschiedenen Ebenen

Mit LILIES hat John Greyson 1996 einen Film geschaffen, dem als Vorlage das Theaterstück »Les Feluettes – ou la Repetition d'un drame romantique« (1988) des frankokanadischen Autors Michel Marc Bouchard diente. LILIES ist ein künstlerischer Film. Er lehnt sich stark an seine ursprüngliche Fassung als Theaterstück an, die szenische Inszenierung ist auch im Film über weite Strecken hinweg ein wichtiges Darstellungselement. In die Rahmenhandlung, der Begegnung von Simon und Bischof Bilodeau in der Gefängniskapelle, wird als Bühnenszenierung durch die Mitgefangenen Simons Erinnerung an ihre Vergangenheit eingeflochten und somit Bilodeau, der gezwungen wird, sich diese anzusehen, vor Augen geführt. Die Gefängnisinszenierung selber leitet wiederum über in eine filmische Darstellung der Vergangenheit. Doch nicht nur zu Beginn und Ende werden die Ereignisse in der Gefängniskapelle gezeigt. Auch zwischendurch wird der Zuschauer immer wieder abrupt in die Realität zurückgeholt. Beinahe als ob dadurch verhindert werden soll, dass der Zuschauer allzu sehr in den oft schmerzlichen, aber schönen Bildern der Vergangenheit aufgeht und vergisst, dass das alles schon lang zurückliegt. Dieses fast gewaltsame Zurückholen lässt ein deutliches Gespür für die Brutalität der Vergangenheit, aber auch der Gegenwart entwickeln. Somit pendelt der Film zwischen Jetztzeit 1952, Bühnenszenierung in der Gefängniskapelle der Ereignisse im Jahr 1912 und Rückblenden in das Jahr 1912.

Die zahlreichen Ebenenwechsel sind künstlerisch sehr ansprechend, niemals ungewollt holprig oder verwirrend. Das Schauspiel in der Kapelle verwandelt sich allmählich in »reale« Vergangenheit. Regelmäßig wiederkehrend, als Methode, Bilodeau und den Zuschauer aus der Gefängniskapelle direkt in die Vergangenheit zurückzuführen, reißt der gealterte Simon ein Streichholz an. Mit der entfachten Flamme werden die alten Leidenschaf-

ten, die Gefühle von damals und die Erinnerung daran quasi neu entfacht, aus der Dunkelheit des Verdrängens wieder ans Licht geführt. Greyson geht insgesamt sehr spielerisch mit dem Nebeneinander und Ineinander von Vergangenheit und Gegenwart um. Dadurch zeigt er, wie aktuell und nah die alte Vergangenheit noch ist, wie sehr auch Bilodeau beteiligt ist, gestern wie heute. Die Schnitte sind einzigartig. Diabilder in schwarz-weiß verwandeln sich in bewegte farbige Szenen. Die Kapelle wird unter Wasser gesetzt, um den See von Roberval – oder das Mittelmeer, wie Valliers Mutter den Lake Saint Jean nennt – ins Gefängnis zu holen. Eben noch auf einer Bank am Wasserrand im Gefängnis sitzen in der nächsten Einstellung Simon und Bilodeau am Ufer des echten Sees. Oder sie finden sich – durch das Streichholz hineinkatapultiert – mitten unter den Gästen der Verlobungsfeier wieder, wo Bilodeau als Höhepunkt der Vermischung von Vergangenheit und Gegenwart von seinem jüngeren Alter Ego ein Glas Champagner angeboten bekommt, um auf die Verlobung Simons mit Lydie-Anne anzustoßen.

Ein weiteres grandioses Gestaltungselement resultiert aus der Tatsache, dass die Darstellung der Vergangenheit eine Inszenierung in einem Männergefängnis ist, weshalb alle Rollen ausnahmslos von Männern gespielt werden. Dies verleiht der Geschichte einen besonderen Reiz und lädt den Zuschauer zum Schmunzeln ein, wenn er sich auf den Gedanken einlässt, dass Simon, um der homosexuellen Liebe abzuschwören, anfangen will, an Frauen zu denken und sich auf Lydie-Anne, also auf eine von einem Mann dargestellte Frau einlässt. Dies legt noch einmal mehr den Gedanken nahe, dass in der dargestellten Gesellschaft im Québec Anfang des 20. Jahrhunderts der Schein mehr zählt als das Sein. Dieser kleine Exkurs in die Welt der Geschlechterver(w)irrungen und die dadurch angedeuteten Fragen nach sexueller Identität geht schon über den eigentlichen Film hinaus. Es ist ein Gedankenspiel des Zuschauers, der aber nicht umhin kommt, seine eigenen Gedanken, Fragen und Erfahrungen mit dem Gesehenen zu verknüpfen. Auf jeden Fall ist es eine schauspielerische Glanzleistung. Die Darsteller füllen ihre Rollen auf grandiose Weise.

Der Heilige Sebastian als Projektionsfigur schwuler Erotik

Ein weiteres szenisches Element sowohl auf der Gefängnisbühne als auch in den Rückblenden stellen die Proben für eine Aufführung der Märtyrerlegende des Heiligen Sebastians unter Leitung von Pater Saint Michel dar.

Der Legende nach war der Heilige Sebastian ein zweifacher Märtyrer des dritten Jahrhunderts nach Christus. Geboren in Mailand oder Narbonne war er Hauptmann der Prätorianergarde am kaiserlichen Hof Diokletians. Dort soll er trotz Verbot seinen Glauben bekannt und viele zum Christentum bekehrt haben. Seine Stellung am Hof erlaubte es ihm, anderen Christen, die auf Grund ihres Glaubens in Roms Gefängnissen saßen, beizustehen und ihnen Mut zuzusprechen. Als Diokletian von Sebastians Glauben erfuhr,

habe er ihn an einen Baum binden und von afrikanischen Bogenschützen erschießen lassen. Sebastian sei aber von den Pfeilen nicht getötet worden. Nach seiner Genesung soll er sich dem Kaiser gezeigt haben, um ihm die grausame Sinnlosigkeit seiner Verfolgungen vorzuhalten. Daraufhin sei er zu Tode gepeitscht und in die große Kloake geworfen worden.

Die Verehrung des Heiligen Sebastians ist schon im vierten Jahrhundert belegt. Spätestens seit der Renaissance ist das so genannte erste Martyrium des Heiligen ein beliebtes Thema der Kunst und hier besonders der Aktmalerei. Der Heilige Sebastian bot (Künstlern) die Gelegenheit, einen mal mehr, mal weniger nackten Männerkörper als Inbegriff jugendlicher Schönheit darzustellen. Die »Legitimation« dazu liegt in den auf das Martyrium verweisenden Pfeilen. Diese Darstellungen sind seit der Renaissance durchaus auch mit einem erotischen Aspekt unterlegt. Damit ist es nicht verwunderlich, dass sich der Hl. Sebastian und seine Darstellungen gerade auch bei Schwulen großer Beliebtheit erfreuen, und die Fantasien des schwulen Betrachters in ihrer ganzen Bandbreite beschwören.

Dieser Affinität zwischen homosexuellen Männern und dem Heiligen Sebastian und den »schwulen Assoziationen und Fantasien«, die mit der Darstellung des Märtyrers einhergehen, bedient sich auch John Greyson in LILIES. Pater Saint Michel leitet am Kolleg in Roberval mit großer Leidenschaft die Proben für die Inszenierung des »Leben und Sterben des Heiligen Sebastians«. Greyson greift dabei auf einen Text von Gabriele d'Annunzio zurück, der eine szenische Inszenierung des Martyriums geschaffen hatte. Passender Weise spielt Simon die Rolle des Heiligen Sebastians – des Verehrungswürdigen, wie der Name übersetzt wird – Vallier die seines Freundes. Bilodeau mimt den Bogenschützen. Nach Pater Michel soll gerade die Beziehung zwischen Sebastian (Simon) und seinem Freund (Vallier) als eine von großer Leidenschaft erfüllte herausgearbeitet werden – zur Wiedergeburt der Romantik. »Ich will einfach beweisen, dass des Mannes Sehnsucht keine Grenzen kennt. Ich will zeigen, dass ein Mann die Konventionen überwindet und sein Recht auf Subjektivität einlöst.« So lässt Greyson Pater Michel sein Anliegen formulieren, ein revolutionäres Anliegen für seine Zeit. Weiter sagt er: »Das Theater zeigt uns Liebe und Neid, Besessenheit, Tyrannei, Wahnsinn.« Und damit wird nicht nur Entscheidendes über das Stück vom Heiligen Sebastian ausgesagt. Damit wird quasi die Intention der Inszenierung der Vergangenheit von Simon und Bilodeau vorweggenommen. Pater Michels Worte kündigen an, was im »Theater der Leidenschaft« Bischof Bilodeau und dem Zuschauer zu sehen bevorsteht.

Dass die Proben schließlich abgesetzt werden müssen und das Stück wegen elterlicher Beschwerden nicht zur Aufführung kommt, ist nur konsequent; spiegelt es doch die Einstellung der Gesellschaft gegenüber der Liebe zwischen zwei Männern wider. Aber das Stück um den Heiligen Sebastian ist mehr als nur Theater und auch mehr als nur Wegweiser für den Film. Der

Heilige Sebastian in der Fassung von d'Annunzio wird zur Identifikationsfigur für Simon. Die Dialoge des Stücks werden zum Sprachrohr. So können in den Rollen von Sebastian und seinem Freund Wahrheiten ausgesprochen und gelebt werden, die das reale Leben verbietet. Mit Sebastians Worten kann schließlich auch Simon sich und Vallier seine Liebe eingestehen, kann Dinge sagen, für die es ihm sonst die Sprache verschlägt, die er mit eigenen Worten nicht über die Lippen bringt.

Aber eine mögliche Parallelisierung geht noch weiter. Wie in der Legende des Heiligen Sebastians ist auch Simon am Ende nicht mehr bereit, seine wahre Liebe zu verleugnen. Statt aus Angst seiner Liebe abzuschwören und dem Kaiser zu huldigen (eine Frau zu ehelichen) riskiert er eine Ächtung durch die Gesellschaft. Auch wenn sein Martyrium nicht im Tod endet, sondern darin, dass er durch Bilodeaus Jähzorn und Eifersucht den Menschen verliert, den er geliebt hat, und unschuldig verurteilt im Gefängnis sitzt.

Zwischen verbotener Leidenschaft und reiner, unschuldiger Liebe. Von Lilien, Feuer und Wasser

Eine Raffinesse des Filmes liegt darin, dass er in der Beurteilung der homoerotischen Liebe weitgehend auf Schwarz-Weiß-Malerei verzichtet. Bei einer Bewertung kommt es immer auf das Auge des Betrachters an. Und auch hier stehen oft – ob bewusst oder unbewusst – andere Motive im Vordergrund. Was für Simons Vater nicht duldbar ist und was seinem Sohn mit Gewalt ausgetrieben werden muss, ist in den Augen Valliers Mutter reine und unschuldige Liebe. Auch die Beziehung zwischen dem Heiligen Sebastian und seinem Freund als »Stellvertreterliebe« wird als heilige und nicht zuletzt durch die weißen Lilien im Bühnenbild als unschuldige Liebe dargestellt. Weiße Lilien ziehen sich durch den ganzen Film. Sie sind eigentlich Attribut der Gräfin de Tilly in ihrer unschuldigen, fast naivtreuen Liebe zu ihrem durchgebrannten Mann und in ihrer unendlichen fast inzestuösen Liebe zu ihrem Sohn. Somit ist es nicht verwunderlich, dass Vallier von dem jungen Bilodeau spöttisch auch Lilienblüte genannt wird.

Bilodeau, gefangen in der katholischen Moral und im Kleinbürgertum seiner Heimat, ist überzeugt, dass Gott eine Liebe zwischen Männern verabscheut. »Gott brachte Feuer und Verderben über Sodom und Gomorra«, so Bilodeau, als er Simon und Vallier miteinander erwischt. Und weiter: »Er sagte, sollte sich jemals wieder ein Mensch so versündigen, soll dieselbe furchtbare Strafe über ihn kommen. Nur wegen euch und Pater Saint Michels Stück wird ein neues Sodom und Gomorra über diesen Ort kommen.« Diese so tradierte Rezeption von Genesis 19, derer sich Bilodeau bedient, um die Beziehung zwischen Simon und Vallier zu verurteilen, stellt zugleich Bilodeaus Schutz vor sich selbst dar. Denn die Decke aus Ekel und Verachtung ist nur dünn. Dicht unter der Oberfläche lauert der eigene Abgrund. Die Angst,

»so zu werden wie sie« ist groß. Seine religiös motivierte Abscheu und sein Ekel schaffen es gerade noch, die eigene erotische Faszination für Simon und seine Eifersucht zu übertünchen. Doch nur wenige Sätze später bricht zumindest ein erstes kleines Geständnis durch: »Seine Lilienblütenlordschaft taucht hier auf ohne einen Cent. Er lässt sich von den Priestern seinen Unterhalt bezahlen und stiehlt uns auch noch die Freunde.« Vor Valliers Ankunft war Bilodeaus Welt noch in Ordnung. Doch »ein französischer Aristokrat von der anderen Seite zerstörte den Traum.«

Aber es geht noch weiter. Zunächst, nach den Prügelein, die Simon von seinem Vater erhalten hat und in Folge derer er sich von Vallier getrennt hat, scheint für Bilodeau (wieder) alles gut zu sein. Auch als Lydie-Anne ihn zu umgarnen beginnt, ist das zunächst nicht weiter schlimm, er unterstützt sie sogar in ihrem Bemühen, stellt sie doch keine echte Gefahr für ihn dar. Erst als Simon geneigt scheint, sich wirklich auf sie einzulassen, merkt Bilodeau, dass er sich das so auch nicht vorgestellt hatte. Lydie-Anne wird für ihn zur »Babylonierin«, zur Vertreterin der Hure Babylon. Die Hure Babylon ist ein Bild aus der Offenbarung des Johannes. »Gefallen, gefallen ist Babylon, die Große, die alle Völker betrunken gemacht hat mit dem Zornwein ihrer Hurerei.« (Offb 14,8) Babylon war für die Juden der Inbegriff weltlicher Macht und Gottlosigkeit. Später wurde es apokalyptischer Deckname für das heidnische Rom. Die Hurerei Babylons bestand aus der Verführung der Christen zum Kaiserkult, zur göttlichen Verehrung des Kaisers. So wie schon Vallier Bilodeau seinen Freund weggenommen hat, so nun auch Lydie-Anne. Sie verführt Simon dazu, Bilodeau den Rücken zuzukehren, ihm »untreu« zu werden, fremd zu gehen. »Babylon, die große Stadt der Sünde und der Lust. Ich sah wie der heilige die gefallene Stadt in Flammen aufgehen ließ. Babylon, Mutter aller Abscheulichkeiten. Ich sah das Weib trunken vom heiligen Blut des Märtyrers. Oh Herr, ich bat dich, Simon zu retten und nicht ihn uns wegzunehmen«, so betet Bilodeau und ist damit so ehrlich wie noch nie zuvor. So wie in Bilodeaus Augen Gott Babylon wegen seiner Verführungskünste bestraft, indem er Feuer auf die Stadt herabkommen lässt, so sieht auch Vallier im Feuer, das im Kloster ausgebrochen ist, ein schlechtes Zeichen, nämlich dass sich Simon von ihm abgewandt hat. Es brennt immer wieder in LILIES. Immer wieder spielt Simon mit dem Feuer. Er setzt die Station und das Kloster in Brand; im Zorn, als Ventil für seinen Hass, als Versuch mit dem Feuer die verbotenen Begierden abzutöten, gleichsam heraus zu brennen. Das Feuer, das von Beginn an die Katastrophe am Ende ankündigt. Simon, als der Brandstifter, dem man schließlich leicht anhängen kann, im Streit auch das Feuer im Dachstuhl gelegt zu haben, in dem Vallier umkommen sollte.

Dem Feuer als der schlechten, verbotenen Leidenschaft aus Bilodeaus Sicht – zunächst noch weil es eine Leidenschaft zwischen zwei Männern ist, dann aber, weil sich Simon überhaupt auf einen anderen Menschen als Bilodeau einlässt – steht immer wieder das Wasser gegenüber. Reines, und reini-

gendes, klärendes Wasser. Wasser der Wiedergeburt, Wasser der reinen und unschuldigen Liebe. In einer Wasserzisterne gesteht sich Bilodeau ein, dass er Simon nicht verlieren will, beim Waschen am See nach dem Brand im Kloster beobachtet Bilodeau mit bewundernden und begehrenden Augen Simon. Immer wieder Vallier in einer Gondel auf dem Wasser, Simon (und seiner Mutter) in ehrlicher und bedingungsloser Liebe zugetan. Und schließlich das Eingestehen ihrer Liebe, das gegenseitige Erkennen Simons und Valliers in einer Badewanne, dem Geschenk Valliers Mutter zu dessen Geburtstag, die die beiden dazu auffordert, endlich zu lieben – eine Art Initiation.

Von Schuld und Rache

Auf die Frage, ob *LILIES* ein Film mit religiöser Thematik ist, würde ich sagen: nicht in erster Linie. Natürlich spielt er in einer Gefängniskapelle, die Rahmenhandlung soll zunächst eine Beichte sein, die jugendlichen Hauptfiguren wachsen in einem katholischen Umfeld auf, wollen eventuell Priester werden, als Musik untermalen gregorianische Choräle mit den Texten der Sonntagsmessordnung, der Gründonnerstagsliturgie und der Totenmesse die Handlung. Dies alles spricht die religiösen Gefühle eines Zuschauers an. Zugleich birgt dies aber auch die Gefahr, vieles Schwere in dem Film allein auf die homophobe Haltung der katholischen Kirche zurückzuführen. Doch dies wäre verkürzt. Denn die eigentliche Thematik des Filmes ist nicht die Haltung der Kirche und ihrer Vertreter homosexuellen Begehrens gegenüber, sondern die Verstrickungen von Menschen: Liebe und Leidenschaft, Schuld und Rache.

Für die Frage nach der Schuld ist es aber dennoch eine geschickte Steigerung, dass Bilodeau nun Priester und Bischof ist. Der Clou liegt dabei darin, dass derjenige, der zunächst gerufen wird, Sünde bzw. Schuld zu vergeben, derjenige ist, der im weiteren Handlungsverlauf als der eigentlich Schuldige entlarvt wird. Er muss sich seine Schuld eingestehen und ist am Ende selbst derjenige, der um Vergebung bittet. Die Tatsache, dass Bilodeau ein angesehener Kirchenmann ist, macht diesen Rollentausch nur umso radikaler. Seine frühere Handlungsweise, seine Falschaussage, sein jahrzehntelanges Schweigen und schließlich sein Auftreten als barmherziger Beichtvater wirken umso heuchlerischer.

Auf den ersten Blick verwunderlich wirkt, dass es Simon nicht um Wiederherstellung seines Gesichtes geht, dass das Geständnis Bilodeaus keine juristischen Konsequenzen nach sich zieht. Scheinbar reicht es Simon, die Wahrheit ans Licht geführt zu haben. Doch dies stimmt so nicht ganz. Simon will Rache. Und diese Rache nimmt er auch. Nicht dergestalt, dass Bilodeau juristisch für seine Tat büßt, nicht, indem er ihn tötet, als sich ihm die Gelegenheit dazu bietet. Seine Rache ist subtiler, doch nicht weniger grausam und endgültig. Schon zu Schulzeiten, als sich Bilodeau endlich eingestanden hat, Simon zu begehren, und den »ersten heiligen Kuss« erlebt hat, schallt ihm ein »Niemals!« entgegen. Dieses »Niemals« war auch der Auslöser für

die Brandlegung im Dachstuhl, die die Katastrophe herbeigeführt hatte. Vierzig Jahre später, als der zerbrochene Bilodeau Simon um Vergebung anfleht, darum, von ihm getötet zu werden, trifft ihn erneut Simons »*Niemals!*« wie eine Ohrfeige und lässt ihn zerstört zurück. Simon vermeidet es, zu guter letzt doch noch eine Gewalttat zu begehen und (an ihm) schuldig zu werden. Stattdessen lässt er Bilodeau mit seiner Schuld zurück. Soll er sich doch ein weiteres Mal verschuldigen.

Mein Fazit

LILIES ist ein herausragender Film, der mich begeistert hat. Ich gestehe, als ich ihn das erste Mal gesehen habe, war ich vorwiegend damit beschäftigt, die Ebenenwechsel nachzuvollziehen, die Schauspieler auseinander zu halten, und war zudem noch fast verstört von dem halboffenen und überraschend grausamen Ende. Es ist eine Geschichte von Liebe und Eifersucht, Schuld und Rache: zu tragisch, um oberflächlich zu sein, zu komisch und schön, um nur schwer zu sein, zu authentisch und überzeugend, um kitschig zu sein.

Durch viele beinahe groteske Szenen wird ihm einiges an Schwere genommen. So die Szene wie Valliers Mutter nach dem Brand im Kloster die alte Badewanne durch den Wald schleift, die sie ihrem Sohn dann zum Geburtstag schenkt. Eine wunderbare Szene ist auch die gesamte Verlobungsfeier. Sie strotzt von Zweideutigkeiten, schlüpfrigen Worten und phallisch arrangiertem Essen. Valliers Mutter erdreistet sich, dem frisch verlobten Paar Lilien zu schenken und erklärt auch noch selbst deren Symbolik: »Lilien, ein Symbol für Jugendlichkeit und Unschuld. Ein Symbol der französischen Monarchie (und damit ein Symbol für Vallier?). Grausames Emblem, Brandzeichen. Zeichen der Sühne für die niederträchtigsten Verbrechen.« Und immer wieder im Bild der phallisch aufgerichtete Spargel. Herrlich!

Erfrischend ist auch, dass Greyson in der Darstellung der Figuren nicht in Einseitigkeit verfällt. Simon, der Hauptfigur, auch wenn ihm seine große Liebe genommen worden ist und er unschuldig im Gefängnis sitzt, kann man nicht durchgehend reine Sympathie entgegenbringen, Vallier schon eher. Und im Laufe des Films entwickelt sich eigentlich sogar Bilodeau zwar nicht zur sympathischsten, aber doch wohl interessantesten Figur.

LILIES ist künstlerisch umgesetzt, gut gespielt, bestechend durch schöne Menschen, erotische Szenen und verzaubernde Bilder. Greyson arbeitet viel mit Symbolen, Schnitten und Wiederholungen. Zu weiteren Reflexionen inspiriert zum Beispiel der zweimalige Kuss Simons an Bilodeau, in dem so wenig Liebe und so viel Verachtung und Hohn liegt. Jede Betrachterin, jeder Betrachter wird selbst ihre und seine Lieblingsszenen entdecken.

Jonas Weinzierl, Diplomtheologe, arbeitet als Bildungsreferent im Bereich Freiwilligendienste in München.

Korrespondenz über die E-Mail-Adresse: jonas.weinzierl@web.de.

Christian J. Herz

Sterben auf Zukunft

(| Reflexionen über DIE ZEIT DIE BLEIBT von François Ozon

»Der Tod liegt nicht im Sich-nicht-mitteilen-können,
sondern im Nicht-mehr-verstanden-werden-können.«

Pier Paolo Pasolini

WAS BLEIBT einem Sterbenden außer die Zeit der letzten Tage, Stunden, Minuten? Was bleibt von ihm über seinen Tod hinaus? Wie kann er sich auf einen ›guten Tod‹ vorbereiten? Fragen, die in François Ozons Film *LE TEMPS QUI RESTE*¹ aus dem Jahr 2005 im Zentrum seines Melodrams über den krebserkrankten, schwulen Modefotografen Romain stehen, dem unversehens prognostiziert wird, nur noch wenige Wochen zu leben.

Handlung und Inhalt

Romain (in der Hauptrolle der 1973 in Paris geborene Schauspieler Melvil Poupaud), gerade erst 30 Jahre alt, steht als erfolgreicher Fotograf vor dem nächsten Karrieresprung. Seine Beziehung zu Sasha hat die Tage des Frischverliebtseins bereits hinter sich und müsste sich nun im Alltag bewähren. Aufgewachsen und in Paris lebend pflegt er zu seinen Eltern und seiner Schwester ein kühl-distanziertes Verhältnis. Er ist von sich und seinem Können überzeugt, seine Schönheit kompensiert die egoistische und arrogant-schnöselige Art, wie er mit Kollegen und seinem Lover umgeht.

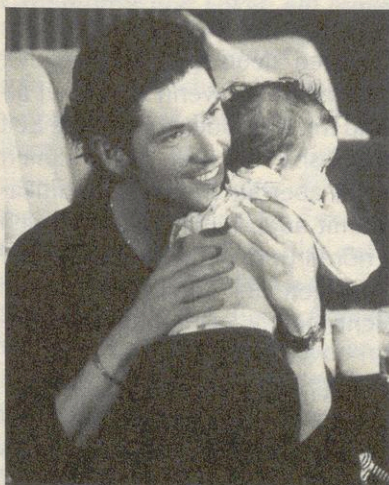
¹ Angaben zum Film und den Darstellern sind dem Presseheft »Die Zeit die bleibt. Ein Film von François Ozon« entnommen (Verleih: Prokino, München). Filmstart in den deutschen Kinos ist der 20.04.2006. Der Autor dankt dem Verleih Prokino für die Bereitstellung von Presse- und Bildmaterial sowie der freundlichen Unterstützung seiner Recherchen.

Todesurteil ›Krebs‹

In diese für Romain klaren Verhältnisse bricht die Diagnose ›Krebs‹ ohne Gnade ein. Bei einem Foto-Shooting über den Dächern der Stadt fährt er die Mitarbeiter an und macht sie ›zur Sau‹. Während der Aufnahmen atmet er immer hektischer und bricht zusammen. Filmisch setzt Ozon die innere Wahrnehmung Romains mittels einer sukzessiven Überbelichtung der zu fotografierenden Szenerie ins Bild. Anschließend sitzt er seinem Arzt gegenüber, an der Wand nun keine Modefotografien, sondern Computertomografien seines Körpers. Den Verlauf der Untersuchungen kommentiert Romain dem Arzt gegenüber noch souverän, dass sie zwar schmerzhaft gewesen seien, er jedoch Schlimmeres befürchtet habe. Die Diagnose ist klar und unmissverständlich und wohl das Schlimmste, was man als junger Mensch befürchtet. Zwar nicht Aids, wie Romain im ersten Moment vermutet, sondern ein Tumor macht sich schnell in allen seinen Organen breit und eine Behandlung – Chemotherapie, Bestrahlungen, das ganze Arsenal ärztlicher Kunst – steht auf dünnen Beinen mit geringsten Aussichten auf Erfolg. Romain lehnt diese ›Hilfe‹ selbstbewusst ab und lenkt ab da seine Energien darauf hin, die Zeit, die ihm noch bleibt – sei es nun ein Monat, sei es noch ein Jahr – zu nützen.

Familienstreit

Sein Coming-out als ›Todgeweihter‹ gegenüber den Eltern und der Schwester unterbleibt, obwohl er sich es noch im Hauseingang vorgenommen hatte. Wirft er beim Blick in den Badezimmerspiegel, dem Versuch seiner Selbstvergewisserung diesen Beschluss um? Hier blickt ihn unvermittelt der kleine, siebenjährige Romain der Vergangenheit aus dem Spiegel heraus, als Spiegelbild in die Augen. Anstatt wie beabsichtigt seinen Zustand zu offenbaren und obschon die Stichworte fallen, brechen alte Wunden auf. Beim Spielen mit dem Kind seiner Schwester schwärmt seine Mutter (Marie Rivière) davon,



wie er schon immer Kinder gerne hatte und ob er nicht selbst welche wolle. Genervt gibt Romain zurück: »Pech gehabt, dein Sohn ist schwul. Ich Sorge nicht für Nachwuchs!« Zu seiner Schwester Sophie (Louise-Anne Hippeau) hat er, seit diese verheiratet ist und Kinder hat, ein zerrüttetes Verhältnis. Klipp und klar hält er ihr vor, dass sie ihre Kinder als ihr Eigentum betrachte, diese zwischen den beiden Geschwistern stünden und ihm jeglichen Zugang zu ihr verwehren. Den Wunsch der Mutter, dass die Familie einmal von ihm so fotografiert werde, wie er seine Models aufnimmt, kommentiert seine Schwester:

»Vergiss es. Wir sind ihm nicht würdig und hip genug für so etwas.« Und Romain bestätigt: »Sie hat Recht. Weil ich keine Lust habe, ihre Brut zu fotografieren.« Die Schwester bricht in Tränen aus, die beiden schlagen sich und so endet dieses Abendessen im Familienstreit. Mit bitteren Erinnerungen bleiben die Schwester und die sie tröstende Mutter zurück. Romain kommt dagegen auf der Heimfahrt eine Szene aus der Kindheit in den Sinn, wie Bruder und Schwester friedlich als Kinder beieinander schlummern.

Lediglich der Abschied im Auto vom eher abwesenden, doch charismatischen Vater, dem es schwer fällt, von seinen eigenen Gefühlen zu sprechen, lässt so etwas wie Versöhnung durchscheinen – auch wenn der Vater den Drogenkonsum des Sohnes missbilligend kommentiert. Romain streichelt sanft des Vaters Bart und fragt ihn: »Mache ich dir Angst?« »Manchmal ja«, gibt der Vater nun seine Empfindung zurück. Die Nahaufnahme des vom Leben Gezeichneten² in der Umarmung des Sohnes ruft das Bild vom »verlorenen Sohn« wach, der seinen Vater nicht wieder sehen wird, aber ihn doch in gewisser Weise wiedergewonnen hat.

Arbeit & Liebesleben

Die Arbeit als Modelfotograf hängt Romain an den Nagel mit der Ausrede von »sich Freiraum schaffen« und »ich brauche mal Urlaub«. Ohnehin scheint es so, als habe er nie wirklich den ganzen Sinn seines Lebens in seinem Beruf gesehen. Man sieht ihn zwar da und dort mal über seine Dias gebeugt, doch Resultate und Arbeitsergebnisse, seine Fotografien oder Modezeitschriften mit seinen Bildern kommen nie ins Bild. Statt der großformatigen Profikamera benutzt Romain nun in seiner »Freizeit« eine digitale Kleinbildkamera. Sie begleitet ihn und hält fest, was ihm nun wichtig und aufbewahrenswert erscheint. Es ist wohl seine Art, ein Vermächtnis den für ihn wichtigen Personen von seinem Leben zu hinterlassen, welchen gegenüber er selbst nicht in der Lage ist, die Wahrheit über seinen bevorstehenden Tod zu offenbaren.

Eine dieser Personen ist sein jüngerer Lover Sasha. Romain findet den blonden Jüngling (gespielt vom 1977 geborenen deutschen Schauspieler Christian Sengewald) attraktiv und begehrenswert, auch wenn er derzeit arbeitslos in Romain's Wohnung herumhängt und mit Computerspielen die Zeit – und virtuelle Spielfiguren – totschlägt. Dass Sasha Ausländer ist, fasziniert Romain zum einen, zum anderen erschwert es aber auch die Kommunikation zwischen den beiden. Sasha vermag damit auch nicht, zwischen den Zeilen zu lesen bzw. die Zwischentöne zu hören und wahrzunehmen, wie es um Romain wirklich steht. Nach einem heftigen Fick erklärt Romain die Beziehung für beendet: »Du liebst mich nicht mehr.« Sasha fragt ihn kon-

² »Sein Gesicht spricht Bände«, wie Ozon über den Darsteller des Vaters, Daniel Duval, sagt. Vgl. Interview with François Ozon about *Time To Leave*, <http://www.francois-ozon.com/english/interviews/time-to-leave.html>: »His face speaks volumes.«



sterniert: »Warum sagst du das?« – »Weil man sich doch die Wahrheit sagen soll.« Romain fehlt aber der Mut, die volle Wahrheit zu sagen. Sasha ist wütend, er kämpft um Romains Liebe: »Was hast du denn? So hast du noch nie mit mir geredet«, kommt aber nicht mehr an ihn heran: »Ich hab' diese Scheiß-Situation

satt. Du machst nichts aus deinem Leben, du liegst mir auf der Tasche.« Sasha hält dagegen: »Wer denkst du, wer du bist? Denkst du, du bist besser, mit deinen Scheiß-Fotos, deiner Selbstzufriedenheit?« Aber Romain wehrt energisch ab: »Jedenfalls brauch ich dich nicht mehr um weiterzuleben. Also verschwinde mit all deinen Sachen!« Sasha schleicht die Treppe hinab, legt sich auf die Couch, wo ihn Romain noch einmal mit einer Spiegelreflexkamera ablichtet. Blut fließt dem Jungen über die Schläfe, als habe er eine Dornenkrone aufgedrückt bekommen. Für Romain ist die Trennung vor dem Tod und nicht *durch* den Tod das Mittel der Wahl; er möchte nicht Mitleid, Begleitung und Teilhabe an seinem Sterben, sondern will allein sein mit und in seinem Ende.

Die Einsamkeit hält er aber auch nicht aus und stürzt sich ins schwule Nachtleben. In der Disko macht ihn wieder ein blonder geiler Typ an; er folgt ihm in den Darkroom und sieht ihn im Sling liegend, wie sich ein anderer Kerl an ihm zu schaffen macht. Sie werfen sich Blicke zu, doch Romain wendet sich letztlich ab. Ihm kommen in einer Rückblende heitere Sommertage am Strand in den Sinn, zusammen mit Sasha lachend und scherzend.

Großmutter und Enkel: ein inniges Verhältnis

Einzig seiner Großmutter Laura (Jeanne Moreau) gegenüber offenbart er sich und seine Krankheit. Sie fragt ihn: »Warum hast du *mir* das alles erzählt?«, worauf er antwortet: »Weil du so bist wie ich – du stirbst auch bald.« Ihr gelingt es, ironische Seiten des Sterben-Müssens anklingen zu lassen, indem sie das Repertoire ihrer Pillen und Vitamintabletten vor ihrem Enkel ausbreitet und anmerkt: »Das alles nehme ich – und sterbe bei bester Gesundheit. (...) Weißt du, Romain, heute Abend würde ich sehr gerne mit dir weggehen.« – Die übertragene Bedeutung des Satzes registriert man als Betrachter erst in der Zeit, die das Kameraauge auf Moreaus Gesicht verweilt und Romain in Tränen



ausbricht. Laura kann verstehen, dass Romain mit seiner Todeserwartung allein bleiben will, schließlich hatte auch sie nach dem Tod ihres Mannes alles liegen und stehen lassen – sogar ihr Kind – und eine Auszeit genommen, um selbst zu überleben, was ihr aber der Sohn, Romains Vater, nie verziehen hat.

Vor der Abfahrt drückt sie ihrem Enkel frisch gepflückte Rosen in die Hand, worauf Romain meint: »Für meine Beerdigung?« Die Bitte, ihr zuliebe doch die »Chemo« zu probieren, lehnt Romain ab: »Du weißt, dass das nichts bringt.« Sie hält dagegen: »Aber nein, das kann man nie wissen. Es gibt auch – Wunder.« Doch Romain bleibt bei seinem Entschluss: »Wunder – daran glaubst du selbst nicht«. Und seine Großmutter bekennt: »Aber ich glaube an dich.« Im Wissen, dass sie sich auf Erden nicht noch einmal begegnen, verabschieden sich beide mit einem letzten Foto und Tränen in den Augen.

Romain und Kinder: Verwerfungen

Auf der Fahrt zur Großmutter und wieder zurück nach Paris gerät eine völlig überraschende Dimension ins Spiel. Die Bedienung einer Autobahnraststätte sieht Romain, kommt mit ihm ins Gespräch, während er isst und draußen auf dem Spielplatz die Kinder toben, und bittet ihn bei seinem Halt auf der Rückfahrt, ob er mit ihr schlafen und ihr ein Kind machen wolle. Dieses Ansinnen von Jany (Valeria Bruni-Tedeschi) und ihrem zeugungsunfähigen Mann Bruno (Walter Pagano) kann Romain nicht auf Anhieb einordnen, schließlich ist er mit Haut und Haaren schwul. Er wehrt ab: »Ich will nicht – ich mag keine Kinder«, doch auf der Rückfahrt scheint ihm diese Lüge weiter durch den Kopf zu gehen.

Zurück in Paris liegt Sashas Abschiedsbrief auf dem Tisch: »Mein Platz ist frei. Ich habe meine Sachen mitgenommen.« Romain ist allein, das Leben wird mühsamer, Telefonate weist er ab. Einsam und schlaflos weint er im Bett, spült Tabletten mit Wodka hinunter, isst immer weniger und kotzt das Wenige aus, magert ab, dass seine Rippen markant hervortreten. Erschöpfung und Verzweiflung wechseln sich ab. Seinem Arzt gesteht er: »Ich träume sehr viel. In meinen Träumen schlafe ich mit jedem; mit ihnen, mit meinem Vater und meiner Mutter, selbst mit mir als Kind. Ich lass es noch mal krachen, bevor ich draufgehe.«

Seine Schwester hat ihm unterdessen einen Brief geschrieben und ihre Offenheit für eine Versöhnung bekundet. Romain ruft sie an, während sie mit ihren Kindern im Park am Spielplatz weilt. Sie kommen ins Gespräch über ihre Vergangenheit und ihren liebevollen geschwisterlichen Umgang seinerzeit – in einer Rückblende nach dem katastrophalen Abendessen ist dieses zutrauliche Verhältnis in Szene gesetzt. Das Angebot der Schwester, anzurufen, wenn er die Kinder sehen will, kontert er: »Ich würde gerne dich sehen, nicht die Kinder!« Der Clou dieser Sequenz offenbart sich erst gegen Ende des Telefonats, wo klar wird, dass Romain nur wenige Meter in Sicht-

weite von ihr unter einem Baum sitzend telefoniert und nach dem Telefonat im Begriff scheint, auf sie zuzugehen und mit ihr ›face to face‹ sprechen zu wollen. Doch sie wendet sich in diesem Moment ihrem Baby zu und schafft damit wieder jene Situation, die Romain nicht aushält: dass ihre Kinder zwischen der Schwester und ihm stehen. Ein letztes Foto – und Romain geht seines Weges.

Abschied vom Lover

Tage später trifft er sich noch einmal mit Sasha, der – auch auf Romains Vermittlung hin – eine Stelle bei der Fotoagentur gefunden hat. Fragen nach seinem Befinden wehrt Romain ab. Sasha vermutet, dass er nicht mehr anziehend genug ist und ein anderer an seine Stelle getreten ist: »Du hast jemand kennen gelernt, du bist nicht gern allein. Kenne ich ihn?« Romain verneint. Sasha hakt nach: »Wie alt?« Und Romain: »Mein Alter.« Kommentar Sasha: »Genau das, was du brauchst.« Romain gibt zwar endlich zu, dass ihm Sasha fehlt, kann ihm die Wahrheit über seinen Zustand aber nicht offenbaren.

Zu Hause bittet er Sasha, noch ein letztes Mal mit ihm zu schlafen, ihn zu berühren, seine Haut zu spüren. Doch Sasha lehnt ab: »Ich will nicht, ich habe keine Lust mehr, es ist vorbei.« – auch wenn seine Augen und sein Körper eine andere Sprache sprechen. Romain wiederholt: »Ein letztes Mal.« Doch Sasha bemerkt: »Was bringt das, mit dir zu schlafen? Ich würde mich fühlen wie eine Hure, es nur zu machen, um mich bei Dir zu bedanken.« Romain gibt zurück, dass auch er sich in letzter Zeit ständig die Frage »Was bringt das?« stelle. »Nur heute habe ich nicht daran gedacht, und jetzt hast du es gesagt.« Er bittet Sasha, ihm die Hand zu reichen, legt sie sich auf die Brust und spricht: »Spürst du mein Herz? Es schlägt noch.«

Romains Zukunft

In Romain ist nun der Gedanke gereift, den Wunsch Janys zu erfüllen. Er fährt an die Raststätte und Minuten später sind das Paar und er im Bett. Es entbehrt in der beklemmenden Situation eines Motelzimmers und des im Hintergrund rauschenden



Autobahnverkehrs nicht einer gewissen Komik, dass Romain erst ›in Fahrt kommt‹, als ihn Bruno streichelt.

Wieder zu Hause setzt sich der körperliche Zerfall Romains weiter fort – parallelisierend nimmt die Kamera immer wieder die allmählich verwelkenden Blumen aus Großmutter's Garten in den Blick. Seine bewusste Entscheidung, keine ärztliche Hilfe in Anspruch zu nehmen, versinnbild-

licht er mit einer Art Tonsur, bei der er sich seine schwarze lockige Mähne herunterrasiert.

Abgemagert und geschwächt sitzt er mit Jany und Bruno vor der Notarin, um sein Testament zu beurkunden, worin seine Vaterschaft des erwarteten Kindes besiegelt und dieses als Alleinerbe von ihm eingesetzt wird. Auf die Frage nach dem Begräbnis wünscht er Feuerbestattung und lässt festhalten, dass eine religiöse Zeremonie nicht nötig sei. Nach dem Unterschreiben, wieder auf der Straße vor dem Notariat, erkundigt er sich bei der werdenden Mutter, ob sich der Fötus in Jany's Bauch bewegen würde, was sie lächelnd verneint, da schließlich nicht einmal zwei Monate seit der Zeugung vergangen sind. Damit ist für Romain klar, dass er über den juristischen Akt des Vererbens hinaus nichts mehr von seinem Kind erleben wird.

Der letzte Tag

Im Zug Richtung Bretagne fällt mildes oranges Licht auf Romains Gesicht. Auf dem Platz gegenüber stillt eine Mutter ihr Baby. Im nun deutlich knochigen und bisweilen schmerzverzerrten Gesicht ist noch einmal in ganz anderer Art und Weise seine Anmut und Schönheit zu erkennen. Sein asketisches Wesen strahlt nichts mehr Arrogant-Egoistisches aus (ausdrucksstark ins Bild gesetzt von Kamerafrau Jeanne Lapoirie). Am Meer angekommen kauft er sich in einem Touristenladen Handtuch und Taucherbrille, setzt sich mit einem Eis in der Hand in den Sand, schaut lächelnd den Jungs an der Strandpromenade auf den Arsch und wirft sein klingelndes Handy kurzerhand in die Mülltonne. Er steigt auf unsicheren Beinen ins Wasser, will mit der Taucherbrille auf den Meeresgrund schauen, doch das Wasser ist durch das Getümmel der Badenden alles andere als klar, vielmehr aufgewirbelt-sandig. Romain raucht fröstelnd seine letzte Zigarette, macht Fotos vom Strandtreiben und beobachtet seine Füße im Sand. Kinder spielen und toben, und zum wiederholten Mal begegnet sich Romain als Kind – der große Romain reicht dem kleinen (gespielt von Ugo Soussan Trabelsi) einen blauen Ball. Liebevoll beobachtet er, wie der Kleine mit seiner Schwester weiterspielt.

Romain legt sich hin, das immer gelblichere Licht strahlt auf den blassen Körper und das lächelnde Gesicht, er schließt die Augen und ein letztes Zucken huscht über seine spröden Lippen. Das kleine Kreuz liegt auf seiner Brust, die Gesichtszüge entspannen sich, und während nach und nach die Menschen den Strand verlassen, bleibt er bei Meeresrauschen im Sonnenuntergang liegen – eingegangen in die Nacht des Todes.

Form und Gestaltung

Der Filmemacher Ozon konfrontiert sein Publikum mit den existenziellen Fragen des Menschen im äußerst konzentrierten Werk *LE TEMPS QUI RESTE* in klaren Bildern und mit Dialogen, die auf das Wesentliche reduziert sind. So

vermag der Zuschauer den inneren Weg, die Metanoia des Protagonisten und die Vorbereitung auf seinen Tod emotional nachzuvollziehen.

Träume als Begegnung mit der Vergangenheit

François Ozon lässt in mehreren Szenen Romain seine Kindheit wieder aufscheinen. Dieses Stilmittel verwendet auch Ingmar Bergmann in seinem Film *WILDE ERDBEEREN* von 1957.³ Dort macht der 79-jährige Professor Isak Borg im Laufe der Autofahrt von Stockholm nach Lund zur 50-jährigen Promotionsfeier an den Plätzen seiner Kindheit und Jugend Station und begegnet Personen aus dieser Zeit. An dem versteckten und geheimgehaltenen Ort im Wald, an dem wilde Erdbeeren wachsen, im Schwedischen ›Smultronstället‹ genannt, sieht er seine Mutter, Brüder und Schwestern samt deren Verliebten. Die Irrungen und Wirrungen des jungen Mannes, sein Zögern, um eine Beziehung zu seiner Geliebten gegen seinen draufgängerischen Cousin Sigfrid durchzusetzen, der Seitensprung seiner Frau, welchen er seinerzeit beobachtet hatte, all das taucht zum Greifen nah auf und steht dem Alten gegenüber.

Ozon zitiert Schlüsselszenen aus Romains Kindheit: Im Wald bei Großmutters Haus hatten er und seine Schwester eine selbstgebaute Gartenlaube. Die Reste davon kann der erwachsene Romain bei seinem Waldspaziergang noch erkennen und ihm erscheint die Szene, wo die Geschwister ein Gastmahl spielen: Der kleine Romain klopft an, bittet – obwohl er nicht eingeladen ist – um Einlass, um zu speisen. Das in kindlicher Unbekümmertheit abgehaltene Mahl ist das Gegenbild zum Abendessen bei seinen Eltern, wo Romain neben Koks- und zu viel Rotweinkonsum seine Schwester und deren Familie zutiefst beleidigt und verletzt.

Des weiteren taucht dort im Wald eine Begebenheit mit seinem Vater auf. Als die beiden durch den Wald gehen, sieht der kleine Romain ein Kaninchen auf dem Weg liegen, das nicht mehr hoppeln kann. Er beugt sich herunter, streichelt es und fragt seinen Vater, was mit dem Tier sei. Dieser hält es für krank und der Sohn solle es in Ruhe lassen, damit er sich nicht noch mit irgendeiner Krankheit ansteckt. Romain meint, dass das Kaninchen dann doch gefressen würde und stirbt, was seitens des Vaters mit den Worten kommentiert wird: »So ist die Natur, Romain.« Damit allegorisiert der Film Romains Schicksal: einsam, und ohne dass sich jemand um ihn kümmert, wird er sich zum Sterben legen.

Religiösität und Schwulsein

Der erwachsene, jedoch ›dem Tod geweihte‹ Romain kommt eines Tages in die Kirche, zündet eine Kerze an und sieht eine Frau Rosenkranz betend und das ›Vater unser‹ sprechend, was in ihm die Erinnerung an ein zentrales Kindheitserlebnis wachruft. Er und sein Jugendfreund pinkeln in ein Weih-

³ *WILDE ERDBEEREN* (Originaltitel »SMULTRONSTÄLLET«), Schweden 1957. Drehbuch und Regie: Ingmar Bergmann. Erschienen u.a. als DVD Nr. 4 der SZ Cinemathek.

wasserbecken und machen sich einen Spaß daraus, dass eine alte Frau sich mit dem Weihwasser bekreuzigt. Hinter der Säule, von wo aus sie die Szene beobachten, gibt ihm der Freund einen – ersten – Kuss auf die Wange. Nach dieser ›schwulen Initiation‹, die zentral für die schwule Identität Romain ist, sieht man die beiden beim Vater-unser-Beten einander zulächeln.

Der sakrale Raum, untermalt mit Trompetenklängen, wird so zum Ort der Begegnung mit sich selbst und der eigenen Identität, bietet aber ebenso die Sphäre für die Beschäftigung mit dem Metaphysischen und Transzendenten. Was Romain glaubt, ob an ein Leben nach dem Tod oder nicht, bleibt dagegen völlig offen.

Drehbuchautor und Regisseur François Ozon lässt keinen Zweifel daran, dass er Romain Weg als Kreuzweg angelegt hat.⁴ Schon beim Foto-Shooting am Beginn des Films ragen markant gotische Kirchtürme in den Himmel und bilden den Hintergrund für die Modeaufnahmen, die unter freiem Himmel stattfinden – der Eifelturm ist dagegen nur im fernen Dunst zu erkennen. Während des ganzen Films trägt Romain ein kleines goldenes Kreuz um den Hals – auch im Filmplakat deutlich erkennbar. Es hat bzw. bekommt mehr und mehr Bedeutung im Laufe des Weges, den Romain geht, als nur bloßes Modeaccessoire zu sein.

Radikal steigert sich die Zeichenhaftigkeit bei der ›Tonsur‹. Wie beim Eintritt in ein Kloster, wo diese Handlung den Schritt aus der ›normalen‹ Welt heraus in eine ›geistliche‹ Welt unterstreicht, markiert Romain mit dieser Symbolhandlung den Schritt von der Hinwendung an seine bisherige, irdische Umgebung hin zu einer neuen Welt – wie auch immer diese aussehen mag. Ab diesem Moment gibt es keinen Sex mehr, die Unterhose sitzt locker auf seinen Hüftknochen, die Lust ist dahin, Essen kann er kaum mehr behalten, und wie beim Fasten und in der Askese magert er ab, bis er fast nur noch ›Haut und Knochen‹ ist – eine auch für den Darsteller anstrengende Erfahrung.⁵

Anknüpfungspunkte findet man beim Propheten Amos (Am 8,10), der für den Tag des Gerichts und des Todes ankündigt:⁶

⁴ Presseheft, Interview mit François Ozon, S. 10.

⁵ Presseheft, Interview mit Melvil Poupaud, S. 15: »Er [Ozon] wusste, dass das, was er körperlich von mir abverlangte, mich noch mehr an die Rolle binden würde. [...] Und dadurch, dass man sich aufgrund einer drakonischen Diät ständig ausgehungert fühlt, kommen einem komische Sachen in den Sinn. Man ist manisch aufs Essen fixiert, und dies bewirkt ein recht seltsames Verhältnis zur Umwelt. Während der Dreharbeiten durfte ich praktisch nichts essen. Folglich habe ich nie mit der restlichen Mannschaft Mahlzeiten einnehmen können, und durch diese Isolierung verschmolz ich noch mehr mit meiner Figur.«

⁶ Amos klagt die Ungerechtigkeit im Volke an. Er parallelisiert die Verkehrung des Rechts mit der Umkehrung von Freude in Trauer, von Liedern in Totenklage. Der Verlust des einzigen, über alles geliebten Kindes knüpft an die Opferung des Isaak

- 10 Ich verwandle eure Feste in Trauer / und all eure Lieder in Totenklage.
 Ich lege allen ein Trauergewand um / und *schere alle Köpfe kahl*.
 Ich bringe Trauer über das Land / wie die Trauer um den einzigen Sohn,
 und das Ende wird sein / wie der bittere Tag (des Todes).

Damit sind alttestamentarische Trauerriten aufgegriffen, wie sie auch bei Jesaja 3,24f benannt sind:

- 24 Dann habt ihr Moder statt Balsam, /
 Strick statt Gürtel, *Glatze statt kunstvolle Locken*,
 Trauergewand statt Festkleid, / ja, Schande statt Schönheit.
 25 Deine Männer sterben durchs Schwert, /
 deine jungen Krieger fallen im Kampf.

Am Strand liegt Romain schließlich als Sterbender und Toter wie Christus auf dem Grünwald-Altar gemalt ist. Das Cinemascope-Format, mit dem der Film gedreht wurde, unterstreicht die Wirkung, wie sie die Predella entfaltet. Ozon meint, Cinemascope sei »das ideale Format, um Horizonte, liegende Stellungen und letztlich den Tod abzubilden«. ⁷ Diese Optik unterstreicht die Melodramatik des Werks und lässt dem Betrachter das Schicksal Romains tatsächlich »unter die Haut gehen«.

Vom Dunkel ins Licht

Sehr bewusst gehen Regisseur und Kamerafrau mit Licht und Dunkel um. Im Park sitzt Romain im Schatten der Bäume. Einmal betrachtet er junge Leute,

durch Abraham (Gen 22,2) an. Die vollständige Sequenz der Gerichtsandrohung Amos' lautet:

- 9 An jenem Tag – Spruch Gottes, des Herrn – /
 lasse ich am Mittag die Sonne untergehen
 und breite am helllichten Tag / über die Erde Finsternis aus.
 10 Ich verwandle eure Feste in Trauer / und all eure Lieder in Totenklage.
 Ich lege allen ein Trauergewand um / und *schere alle Köpfe kahl*.
 Ich bringe Trauer über das Land / wie die Trauer um den einzigen Sohn,
 und das Ende wird sein / wie der bittere Tag (des Todes).
 11 Seht, es kommen Tage – Spruch Gottes, des Herrn –, /
 da schicke ich den Hunger ins Land,
 nicht den Hunger nach Brot, nicht Durst nach Wasser, /
 sondern nach einem Wort des Herrn.
 12 Dann wanken die Menschen von Meer zu Meer, /
 sie ziehen von Norden nach Osten,
 um das Wort des Herrn zu suchen; / doch sie finden es nicht.
 13 An jenem Tag werden die schönen jungen Mädchen /
 und die jungen Männer ohnmächtig vor Durst,
 14 alle, die beim Götzenbild von Samaria schwören und sagen: /
 So wahr dein Gott lebt, Dan,
 so wahr dein Geliebter lebt, Beerscheba!, / sie werden zu Boden stürzen /
 und sich nicht mehr erheben.

⁷ Presseheft, S. 11.

Studenten, die im Rasen in der Sonne liegen und miteinander sprechen oder ein Buch lesen, und bricht in Tränen aus. Ein anderes mal telefoniert er vom schattigen Platz aus mit seiner Schwester, die auf der sonnenbeschienenen Parkbank sitzt. Erst nach dem Gespräch tritt auch Romain aus dem Schatten heraus.

Der Ermunterung Sashas, doch einmal an die Sonne zu gehen, kommt er letztlich erst mit seinem ›Ausflug‹ an den Strand nach. Erst hier setzt er sich dem prallen Sonnenlicht aus, das aber schon mild gelblich an die Stimmung letzter spätsommerlicher Tage erinnert. Rein äußerlich scheint damit Romain in diesen letzten Stunden aus dem Kreise derer, ›die im Schatten des Todes sitzen‹, herausgetreten zu sein. Und auch im übertragenen Sinn scheint er von einer inneren Zuversicht und einem inneren Frieden erfüllt zu sein, der ihn über die körperliche Gebrochenheit – im Bild beispielsweise seine Füße im Sand, die zu Staub zerfallen werden – hinaus hoffen lässt. Sein Leib bleibt jedoch im Sonnenuntergang liegen, die Schatten der Nacht umfassen ihn und sein realer Tod beschließt sein Leben.

Das Bild vom Schattenreich des Todes, der Unterwelt (hebräisch ›scheol‹, griechisch ›Hades‹) begegnet häufig in der Schrift, sehr deutlich z.B. bei Ijob 10,20-22:⁸

- 20 Sind wenig nicht die Tage meines Lebens? /
Lass ab von mir, damit ich ein wenig heiter blicken kann,
- 21 bevor ich fortgehe ohne Wiederkehr /
ins Land des Dunkels und des Todesschattens,
- 22 ins Land, so finster wie die Nacht, /
wo Todesschatten herrscht und keine Ordnung, /
und wenn es leuchtet, ist es wie tiefe Nacht.

Das Kreuz auf Romains Brust deutet die Hoffnung des Gläubigen an, der über den Tod Jesu hinaus auf seine Auferstehung baut. So verschränkt der Evangelist Lukas im Benedictus (Lk 1,78-79) beide Realitäten: »Durch die barmherzige Liebe unseres Gottes wird uns besuchen das *aufstrahlende Licht* aus der Höhe, um *allen* zu leuchten, *die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes*, und unsre Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens.« Damit rekurriert der Evangelist auf den alttestamentarischen Propheten Jesaja 9,1: »Das Volk, das *im Dunkel* lebt / sieht ein *helles Licht*; über denen, die im *Land der Finsternis* wohnen, / strahlt ein *Licht* auf.« Ozon treibt in den letzten Filmminuten mittels des Kontrasts von Licht und Dunkel die existenzielle Frage nach Leben und Tod auf den Höhepunkt – in archaischen Bildern und auf dem Hintergrund Jahrtausende alter Menschheitserfahrungen, welche sich dem Betrachter aus sich heraus in ihrer dichten Bedeutung erschließen.

⁸ Ijobs Klage gegen Gott, der ihn sterben lassen wird, umfasst auch in Vers 9 folgendes Bild: »Denk daran, dass du wie Ton mich geschaffen hast. / Zum Staub willst du mich zurückkehren lassen.«

Der Klang des Todes

Das Kreuzwegmotiv unterstreicht der Regisseur mit Hilfe der Musikauswahl und des stimmigen Einsatzes der Filmmusik. Die Symphonie Nr. 3 aus dem Jahre 1971 von Arvo Pärt (* 1935), das Postludium (Symphonic poem for Piano and Orchestra) von 1984 des zeitgenössischen Komponisten Valentin Silvestrov (* 1937) und weitere sehr elementare Stücke entfalten ihre »sakrale Klangfarbe«⁹ durch den Einsatz weniger, jedoch deutlich hervortretender Melodieinstrumente (z.B. Oboe, Klavier und Viola, Trompete) vor einem orchestralen Hintergrund. Ozon lässt diese Klänge im Verlauf des Filmes immer stärker in den Vordergrund treten und setzt sie an entscheidenden Stellen ein: bei Rückblenden, in der Kirche, zur »Beichte« seinem Arzt gegenüber, bei der Tonsur.

Tenebræ factæ sunt

Herausragend komponiert Ozon die Szene in der Schwulendisko. Anfangs hört man die Beats der dort üblichen Musik, Romain und der junge Blonde werfen sich Blicke zu, checken sich gegenseitig ab, signalisieren »Einvernehmen« und der Blonde geht die Stufen zum Darkroom hinunter. Nun setzt das »Tenebræ factæ sunt« von Marc-Antoine Charpentier (1634-1704)¹⁰ ein und überlagert nach und nach die Diskobeats.

Das barocke Responsorium aus den Frühmetten, den »Ténèbres« der Karwoche, vertont eine Stelle der Karfreitagsliturgie: »Tenebræ factæ sunt dum cruzifixissent Jesum Judæi« – »Finsternis ist entstanden, als die Juden Jesus gekreuzigt hatten.« Die Komposition bezieht sich auf die Kreuzigung Jesu,

⁹ Presseheft, S. 10.

»Gemeinsam ist ihnen [den Orchesterstücken Arvo Pärts] eine religiöse Basis – nach einer säkularen Erziehung trat Pärt in den 1970er-Jahren in die russisch-orthodoxe Kirche ein –, die sich auf einen implizit vorhandenen, aber nicht zu hörenden Text erstreckt. Das Fließende der Melodielinien, soweit vorhanden, entstammt dem auf dem Cantus planus fußenden Herangehen an den Text, mit natürlicher Betonung, aber dem Streben nach sakraler Objektivität.« In der 3. Symphonie spüre »man einen höchst individuellen Sinn dafür, wie Komplexität und Widerstreit der Kontemplation den Weg bereiten. Nirgends wird dies deutlicher als im Mittelsatz, in dem eine kurze Explosion von Triolen die Texturen vom Dunklen, Düsteren in eine karg erhellte Stratosphäre entführt. Die Ressourcen des Gesamtorchesters werden häufig auf diese Weise verschlankt, um Fenster zu öffnen, die Ausblicke auf fremdartige und scheinbar undenkbbare Klangwelten gewähren.« David Nice, Arvo Pärt. Werke für Orchester, Booklet der CD: Arvo Pärt, Summa, Estonian National Symphony Orchestra unter der Leitung von Paavo Järvi, EMI Records Ltd/Virgin Classics 2002, S. 7-10, hier S. 8f.

¹⁰ Vermutlich handelt es sich dabei um folgende Komposition gemäß der »Liste des Œuvres du compositeur Marc-Antoine Charpentier«: Répons »Tenebræ factæ sunt« H.129 pour 1 voix, cordes (4), basso continue, X (ca. 1691). Auf welcher Einspielung dieses Stück derzeit verfügbar ist, konnte leider nicht in Erfahrung gebracht werden.

wie sie bei den Synoptikern in der lateinischen Version der Schrift berichtet wird: *Et erat iam fere hora sexta, et tenebræ factæ sunt in universa terra usque in horam nonam, et obscuratus est sol, et velum templi scissum est medium.*« (Lk 23,44f)¹¹ »Es war etwa um die sechste Stunde, als eine *Finsternis* über das ganze Land *hereinbrach*. Sie dauerte bis zur neunten Stunde. Die Sonne verdunkelte sich. Der Vorhang im Tempel riss mitten entzwei.«¹² Die Kongruenz von ›Darkroom‹ und der ›Finsternis‹, dem ›tenebræ‹ der Musik steigert sich und raubt in seiner Dichte dem Zuschauer fast den Atem – nicht allein aufgrund der drastischen Szenerie mit Sling, Leder, den fickenden und stöhnenden Kerlen.

Romain ist dem Jungen gefolgt, buchstäblich hinabgestiegen in die Finsternis, wie auch in der Musik die Bassstimme parallel immer tiefer sinkt. Dort betrachtet er den Blonden im Sling liegend, dieser wendet ihm sein Gesicht zu und durch den Filmschnitt wird deutlich, wie intensiv sie mit ihren Blicken kommunizieren. Der Gesang ist angekommen bei »cruzifixisse«, und wie an einem Kreuz liefert sich der Junge dem glatzköpfigen Lederkerl aus, der ihn sogleich ›durchbohren‹ wird. Romain betrachtet noch einmal ganz genau die ›Kreuzigung‹ – und senkt seinen Blick zu Boden. Sieht er, dass der Blonde nicht nur im übertragenen Sinn eine ›Todeserfahrung‹ macht, sondern sich auch real aufgrund von Bareback und einem ungeschützten Fick Todesgefahren aussetzt?

Noch zu den Klängen der gleichen Komposition, inzwischen bei »Jesus« angelangt, erscheint Romain vor seinem inneren Auge das liebevolle Zusammensein mit Sasha. Die heitere und lichte Strandatmosphäre, das zärtliche Aneinanderschmiegen vor dem strahlend blauen Himmel setzt einen klaren Kontrast zum eher gewalttätig gezeichneten Sex im Darkroom. Ist es Zufall, dass sich der schwule Zuschauer angesichts des dunkellockigen Romain und des blonden Sasha, aufgenommen aus einer Untersicht, vorstellen kann, dass sich Jesus und sein Lieblingsjünger Johannes in dieser Art begegnet sind?

Christe du Lamm Gottes

Das in Arvo Pärts Symphonie Nr. 3 anklingende, mal mit Oboe, mal mit Trompete gespielte Thema »Christe du Lamm Gottes, das du trägst die Schuld der Welt, erbarm dich unser«, welches den Kirchenbesuch und Romains schwule Initiation musikalisch unterstreicht, hilft, seine Situation zu deuten. Er versucht am Ende seines Lebens nicht, mit den Menschen, die er liebt(e) und die ihn lieben, auf Biegen und Brechen ins Reine zu kommen, Frieden zu schließen. »In seiner Kontaktverneinung lädt er so etwas wie Schuld auf

¹¹ Nova Vulgata – Novum Testamentum, Evangelium secundum Lucam. In: Bibliorum Sacrorum Editio. Editio Typica Altera. Vgl. http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_evang-lucam_lt.html

¹² Einheitsübersetzung. Vers 46 fährt fort: »und Jesus rief laut: Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist. Nach diesen Worten hauchte er den Geist aus.«

sich«, beurteilt der Darsteller des Sasha Romain Verhalten.¹³ Auch die Großmutter hält Romain vor, dass er durch seine Verweigerung einer Auseinandersetzung mit dem nahenden Tod der Familie und seinem Freund weh tut.

Die Gebrochenheit, in der etliche unserer Beziehungen im Leben stehen, lässt sich auch im Angesicht des Todes nicht völlig egalisieren. Es wäre Hybris zu meinen, alle angeknacksten oder kaputten Beziehungen zeitlebens oder gar an dessen Ende selbst heilen zu können. Dieser Utopie verfällt Romain nicht: wo er eine Chance auf Klärung erkennt, wie nach dem Brief der Schwester, ergreift er sie. Auch Sasha gegenüber vermag er ohne Zorn und Ärger gegenüberzutreten, wohl auch, weil »Sasha mit der Zeit lernt, zum einen die immanente Abhängigkeit zu realisieren und zum anderen herauszufinden, was er für Romain nicht ist« und dieser sich so gegenüber Romain zu emanzipieren vermag.¹⁴

Kinder – Wunsch und Spiegel

Ein in dieser Art und Weise insbesondere vom schwulen Film noch kaum behandeltes Thema ist der Wunsch nach Kindern bei Schwulen. Romain würde wohl kaum auf die Idee kommen, ein Kind in die Welt setzen zu wollen, ginge sein Leben in geordneten schwulen Bahnen weiter: Models fotografieren, koksen und Sex mit Männern haben. Die Konfrontation mit seiner Endlichkeit – und zwar nicht abstrakt, wie sie der Durchschnittsschwule bisweilen vor Augen hat, dass wir alle einmal sterben müssen, sondern ganz konkret, dass es nämlich in einigen Wochen bis Monaten mit ihm vorbei ist – lässt in ihm die Frage auftauchen: »Was bringt das?«

Offensichtlich erscheint ihm seine Fotografie als nichts wirklich Bleibendes. Das mag zum einen am Sujet liegen, schließlich ändert sich nichts so schnell wie die Mode und die Magazine von heute sind das Altpapier von morgen. Seine Bildproduktion ist im Grunde genommen für die Papiertonne, wenn sie ihm natürlich auch ein angenehmes Leben bereitet. Hier ist also keine Zukunft zu finden, was im Film immer wieder deutlich wird, da er sich mit seinen Fotografien nie intensiv beschäftigt. Er macht halt einfach seinen Job.

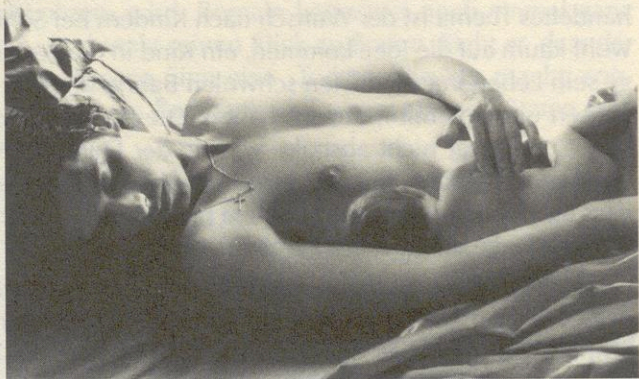
Das Angebot von Jany, ihr ein Kind zu zeugen, stellt ihm mit einem Schlag und völlig unvermittelt eine Alternative vor Augen. Dabei ist es genau das, was er bei seiner Schwester verachtet und was sein Verhältnis zu ihr schwer belastet. Er hat es in seinem Egoismus nicht überwunden, dass nicht mehr er im Zentrum des Lebens seiner Schwester steht, sondern nun deren Familie: Mann und Kinder. Sich nun selbst darauf einlassen, nicht mehr um sich selbst zu kreisen, sondern sein Leben dauerhafte Kreise ziehen zu lassen, profan gesprochen seine Gene und Anlagen an die nächste Generation

¹³ Presseheft, Gespräch mit Christian Sengewald, S. 24.

¹⁴ Presseheft, ebd. S. 24.

weiterzugeben, eine gewisse Verantwortung für die Zukunft zu übernehmen, hinterfragt seine bisherige Existenz. Die neue Perspektive führt zu einer veränderten Retrospektive.

Der Film wird eingerahmt von Aufnahmen des ›kleinen‹ Romain. Während des Vorspanns sitzt der Junge am Strand, die dunkle Lockenpracht im Zentrum des Bildes. Er steht auf und stakst ins Meer. Am Ende reicht der sterbende Romain dem Kleinen den blauen Ball. Darüber hinaus ist es kein Zufall, dass an der Autobahnraststätte, im Park und am Strand Romain immer wieder von Kindern umgeben ist, zwar nicht, um sich mit ihnen auseinanderzusetzen, mit ihnen überschwänglich zu spielen oder dergleichen, sondern sie sind der Anstoß, sich mit sich selbst auseinanderzusetzen. Nicht nur mit seiner eigenen Kindheit, sondern ebenso mit dem Gedanken, ein Kind zu zeugen. Seine radikal ablehnende Haltung, wie er sie beim Abendessen der Familie an den Kopf wirft und wie er sie Jany entgegenhält, als sie ihn bittet, ihr ein Kind zu machen, ändert sich nach und nach. Geht ihm beim Schlafen mit Sasha, im Darkroom oder erst in den Stunden der Einsamkeit und Sehnsucht die Frage nach dem Sinn von schwulem Sex durch den Kopf? Bewirken die ›traumhaften‹ Begegnungen mit sich als Kind eine Veränderung, eine Umkehr?



Sterben und Tod

Der Plot des Films ist das bedingungs- und kompromisslose Zusteuern des Protagonisten auf den Tod. Er wird zwar nicht völlig überraschend und unerwartet aus dem Leben gerissen, wie z.B. Esteban in ALLES ÜBER MEINE MUTTER¹⁵ durch einen Autounfall. Aber die Lebensfrist, die Romain ab der Diagnose ›Krebs‹ bleibt, ist äußerst knapp bemessen. Ozon lässt auch keinen Zweifel daran, dass eine Therapie, ein Wundermedikament oder lebensverlängernde Maßnahmen irgendetwas an der Unausweichlichkeit des Todes ändern könnten. Er zeigt mit Romain den Prozess des Sterbens – in der Realität ein paar Wochen, im Film auf gute eineinhalb Stunden verdichtet. Damit hält der Filmemacher einer Gesellschaft den Spiegel vor, die meint, den Tod ›outsourcen‹, in Krankenhäuser, Pflege- und Altenheime abschieben zu können. Statt

¹⁵ ALLES ÜBER MEINE MUTTER (TODO SOBRE MI MADRE), Spanien/Frankreich 1999, Drehbuch und Regie: Pedro Almodóvar. Erschienen als DVD Nr. 11 der SZ Cinematek.

Apparaten, Schläuchen, Infusionen, Überwachungsmonitoren und derartigen intensivmedizinischen Innovationen ist der Zuschauer mit einem jungen Mann konfrontiert, dessen Leben eigentlich erst zu begonnen haben scheint. »Mitten wir im Leben sind, mit dem Tod umfängen.« (Martin Luther)

Die Fragilität des Lebens, das Zusteuern auf den Tod vom ersten Atemzug an wird in Romain's Figur paradigmatisch exemplifiziert. Er zeigt, dass Sterben kein passiver Prozess ist, den er an sich geschehen lässt, den er nicht selbst in der Hand hätte, sondern dass es aktiver Gestaltung bedarf, einen »guten Tod« zu sterben. Er gibt sein Leben wie Sterben gerade nicht »in die Hand« des Arztes. Er delegiert die Verantwortung für seinen Tod nicht an ein abstraktes Gesundheitswesen, an Forschung und Technik, die offensichtlich nicht in der Lage sind, ihn am Leben zu erhalten. Er entscheidet sich, nicht den Weg der Abhängigkeit zu gehen, sondern er lernt und beginnt, seinen Kreuz- und Sterbeweg selbst zu gestalten, sich in der für ihn passenden Form zu verabschieden. Christian Sengewald sieht darin eine »Größe, wie sich beispielsweise viele Naturvölker dem Phänomen Tod freiwillig und würdevoll stellen, die uns modernen Menschen immer mehr abgeht«.¹⁶

Ozon schlägt mit seinem Film eine andere Richtung ein als vergleichbare Werke der letzten Jahre, die ebenso den Umgang mit Sterben und Tod thematisieren. So steht in PHILADELPHIA¹⁷ die Emanzipation des Aidskranken und – seinerzeit – unmittelbar zum Tode verurteilten Andrew Beckett im Mittelpunkt; die Szene am Ende der Party, wo der Kranke mit dem Infusionsständer in der Hand und Maria Callas im Hintergrund singend in der Wohnung um sich selbst kreist, lässt den Gedanken an Transzendenz aufscheinen. Bei HILDES REISE¹⁸ ist der Aidskranke Martin Hilder bereits verstorben und die Überlebenden, sein letzter Freund Rex (Michael Finger), sein vorletzter Lover und zugleich von Hilder eingesetzter Alleinerbe Steff (Oliver Stokowski) sowie seine Eltern, haben sich mit seinem letzten Wunsch, aber darüber hinaus eben mit seinem Leben und Sterben, dem Zu-ihm-stehen und Ihn-Verlassen, auseinanderzusetzen.

Bei Ozon dagegen rückt wortwörtlich *die Zeit, die bleibt*, ins Zentrum der Handlung. Romain ist nicht perfekt, er bleibt ein Mensch in seiner Gebrochenheit und Schuldhaftigkeit, dennoch registriert der Betrachter eine Art »Läuterung«. Wie in WILDE ERDBEEREN, wo Isak Borg am Ende der langen Autofahrt, nach zahlreichen Begegnungen sowohl mit seiner Vergangenheit als auch mit der aktuellen Gegenwart seiner Schwiegertochter und ihrer unglücklichen Ehe, nicht mehr der verhärmte solipsistische bockige Alte ist, wie zu Anfang der Reise. Beispielsweise schläft er einmal ein und träumt von

¹⁶ Presseheft, a.a.O., S. 24.

¹⁷ PHILADELPHIA, USA 1993, Regie: Jonathan Demme.

¹⁸ HILDES REISE, Schweiz 2004, Regie: Christof Vorster (Weltvertrieb: Triluna Film AG, Zürich).

einer Art Gericht, wo über ihn und sein Leben befunden wird. Von seiner Frau wird er der ›Verbrechen‹ Selbstsucht, Gefühlskälte, Gleichgültigkeit, Selbstgefälligkeit und des verlogenen Edelmuts angeklagt. Als Strafe drohe ihm »das Übliche«: Einsamkeit. Wieder erwacht und zurück in der Realität und Jetzt-Zeit nimmt er die Begegnungen und Gespräche ernster und zeigt Interesse am Leben und an den Situationen der Menschen um ihn herum.

Ähnlich vollzieht Romain eine Wandlung, die ihn seine Egozentrik relativieren lässt. Sicherlich trifft er für sich die Entscheidung, außer seiner Großmutter niemandem sonst vom bevorstehenden Tod zu erzählen und allen Unwissenden damit dann auch großen Schmerz zuzufügen. Er entscheidet, welche Personen in seinem Leben so zentral sind, dass er mit ihnen Frieden schließen will: Schwester, Vater, Freund. Andererseits will er sich keinem Mitleid, Mitgefühl und keiner vorausseilenden Trauer aussetzen, was entweder als Selbstherrlichkeit gedeutet werden könnte oder auch als Selbstschutz, um die letzte Zeit in dem Umfang selbstbestimmt leben zu können, wie er es instinktiv für richtig erachtet.

Die Geschichte im Auge des schwulen Betrachters

Romain (an dieser Stelle besser gesagt der Schauspieler Melvil Poupaud) ist ein außerordentlich hübscher junger Mann. Sicher nicht nur der schwule, aber insbesondere eben dieser Betrachter ertappt sich dabei, mit der Schönheit und Attraktivität die dunklen Seiten des Protagonisten zu entschuldigen: seine Arroganz, ja geradezu Verachtung seinen Mitarbeitern gegenüber, sein Machismo und das Ausspielen des Machtgefälles Sasha gegenüber. Dem exzentrischen Künstler und wilden Kreativen ist es ohne Einschränkungen erlaubt, sich als ›Kotzbrocken‹ und ›Arschloch‹ aufzuführen, sich eine ›line‹ Koks nach der anderen reinzuziehen, seine Eltern und Schwester anzumachen – man(n) findet ihn dennoch faszinierend. Woher rührt diese Entschuldigungsstrategie? Denkt man sich, dass auch ein offen schwuler Fotograf in seinem Business die Zähne zeigen muss, um seine Position zu behaupten und nicht von der



Konkurrenz überrundet zu werden? Unterstellt man den Eltern, dass sie es im Grunde ihres Herzens doch nie akzeptieren konnten, einen schwulen Sohn zu haben, und dieser auch mit dreißig noch seine Lebenswirklichkeit verteidigen muss? Entdeckt man nicht in der Beziehung zu Sasha eine ›Enge‹ oder einen Überdruß aneinander, so dass beide eine Auszeit brauchen, oder es für beide dann doch ›das Beste‹ ist, sich zu trennen und einander wieder Freiheit zu gewähren? Selbst dem Arzt gegenüber bietet er Paroli und zwingt ihn mehr oder weniger, die realistische Einschätzung der Situation ohne Gnade zu offenbaren.

Erst in der Begegnung mit der Großmutter scheint Romain seine Maske der Unangreifbarkeit und Selbstherrlichkeit fallen lassen zu können. Sie, die sich ihm als angreifbare und hinfällige, aber doch selbstbewusste alte Frau gegenüber zeigt, entlockt ihm, wie unsicher er sich ist und was ihn im Innersten auf seinem Weg leitet: »Ich weiß nicht, was ich machen soll, und nicht, was richtig ist. Ich folge meinem Instinkt«, gesteht er ihr. Die in ihm aufsteigenden Kindheitserinnerungen kann er nun leichter zulassen und der vorher so Unnahbare lässt sich sogar auf Jany und ihren Kinderwunsch ein. Sexualität ist nicht mehr allein auf Lust und Geilheit ausgerichtet, sondern erhält eine weitere Dimension. In seinen Träumen schläft er »mit jedem«, und diese Begegnungen haben für ihn neben dem sexuell Lustvollem auch etwas erfüllend Spirituelles, wie er seinem Arzt offenbart: »Es tut mir gut.« Einfühlungsvermögen und Empathie, in der schwulen Welt der harten Kerls völlig verschüttete Gaben, brechen wieder auf und lassen ihn wieder Zärtlichkeit leben und Emotionen erleben.

Zeichen und Symbole, die dem Betrachter etwas von der inneren Läuterung Romains miterleben lassen, sind das Streicheln der verwelkenden Rose, die ihm seine Großmutter geschenkt hat, das Anzünden der Kerze in der Kirche, der letzte Versuch einer freundschaftlichen Annäherung an Sasha, das Spürenlassen seines Herzschlags. Und so folgt der Zuschauer dem Kreuzweg von Station zu Station. Er leidet mit. Am Strand, beim Sonnenuntergang überkommt ihn in der Stille des rauschenden Meeres eine tiefe innere Gewissheit, dass Romain sein Leben mit allen Brüchen und Spannungen gelebt hat, aber für sich in Frieden abgeschlossen hat. Als Frage steht im dunklen Kinosaal: Wie gehst du mit deiner Zeit um, die *dir* bleibt?

Christian J. Herz, Diplomtheologe, beruflich tätig als EDV-Projektleiter bei der Landeshauptstadt München, betreut die WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE in geschäftlichen wie auch redaktionellen Belangen.

Korrespondenz über die E-Mail-Adresse: christian@westh.de.

Christian J. Herz

Wie ein brennender Kuss

„Derek Jarman's SEBASTIANE“

»Die Montage bearbeitet das Material des Films
(der aus sehr langen oder sehr kurzen Fragmenten, aus ebenso vielen
Einstellungssequenzen und möglichen Perspektiven besteht),
wie der Tod das Leben bearbeitet.«

Pier Paolo Pasolini

ALS KLASSIKER des schwulen, religiösen Films darf man Derek Jarman's Verfilmung der Sebastian-Legende aus dem Jahre 1976 bezeichnen (SEBASTIANE, Großbritannien 1976, Regie: Derek Jarman und Paul Humfress, Drehbuch: Derek Jarman und James Whaley. Auf DVD erschienen bei Second Sight Films). Das in lateinischer Sprache gedrehte Werk strotzt von nackten, muskulösen Körpern in der Sonne Sardinien's und ist in seiner direkten Bildsprache innerhalb seines Sujets bis heute unübertroffen.

Vergleichbar erscheint lediglich DAS MARTYRIUM DES HEILIGEN SEBASTIAN (Deutschland/Frankreich 1984, Verleih: beta film) unter der Regie von Petr Weigl nach einem Mysterienspiel von Gabriele D'Annunzio und der Musik von Claude Debussy aus LE MARTYRE DE SAINT-SÉBASTIEN (1911). Weigl verschneidet Szenen aus dem Heute mit der Antike: zuerst Demonstrationsgetümmel mit Polizeieinsatz und Wasserwerfern sowie der Fokussierung auf einen Verletzten, welcher aus der Menge gezogen wird; dann ein leeres Sportstadion mit modernen Bogenschützen und ihren High-tech-Sportgeräten, wie sie trainieren und Pfeile auf ihre Zielscheiben schießen; schließlich eine römische Arena mit einem Wettkampf im Bogenschießen. Der Film parallelisiert das Martyrium Sebastians und zwei weiterer jugendlicher Märtyrer, Marcus und Marcillianus, in ausdrucksstarken Bildern mit der Passion Jesu. Stark ästhetisierend zeigt er »Wunder« wie den Tanz Sebastians auf glühenden Kohlen, aus denen während des Tanzens Lilien sprießen (»Ich tanze auf der Glut der Lilie, ich wandle auf dem Weiß der Lilie.«), oder wie sich die Fesseln der Märtyrer lösen. Die Erwählung als Geliebten durch den Kaiser: »Ich mache dich zum Gott. Nun bist du der Prinz der Jugend, der Prinz der

Schönheit« stellt Petr wie die Versuchung Christi durch den Teufel dar. Das Anstecken eines Ringes durch den Augustus geschieht innig und zärtlich, so dass der Film keinen Zweifel an der intimen Beziehung der beiden zueinander lässt. Die Worte Sebastians an die anderen Märtyrer »Brüder, was wäre die Welt ohne unsere Liebe?«, sein Ausspruch »Ich bin der Sklave der Liebe, ich bin der Herr des Todes«, und seine tröstenden Worte an die geliebten Bogenschützen, die mit der Wucht der Pfeile ihre Liebe zu ihm erweisen sollen, sind Inszenierung der homoerotischen Gefühlslandschaft.

Grausamkeit und Liebe

Wesentlich expliziter hat wenige Jahre zuvor Derek Jarman die Martyriumserzählung ausgelegt: Nach erläuternden Hinweisen auf die diokletianische Christenverfolgung stößt Jarman den Zuschauer ohne Vorwarnung in das Fest des Sonnengottes am 25.12.303, wo ein orgiastischer Tanz von Männern mit überdimensionalem – künstlichem – Phallus vor dem Kaiser aufgeführt wird. Sebastian, Liebling des Herrschers, betritt die Szene, küsst ihn und muss mit ansehen, wie zwei Knaben von einem Sklaven zur Erheiterung der Massen zu Tode gebissen werden und verbluten.

Der Erzähler »Maximus« stellt die Brücke zur nächsten Szene her: Am Ende der Welt verbringt ein kleiner Trupp Soldaten unter der Führung des Feldherrn Severus seine Zeit. Auch Sebastian ist darunter und während er sich ausstreckt und mit Wasser übergießt, betet er zu dem »jungen Gott«: »Sein Lächeln bringt Farbe in den Morgen. Die Welt ist vereint in Frieden.« Severus genießt den Blick auf den wunderschönen unbekleideten Körper Sebastians – es ist sein Geliebter.

Die Idylle endet beim Kampftraining: Sebastian verweigert mit der Begründung »Christen kämpfen nicht!« den Befehl und so peitscht Severus ihn aus. Die Rollen im Lager sind klar: Justin ist der Freund Sebastians und pflegt nach der Auspeitschung seine Wunden, Maximus hat nur Hohn und Spott für die »Christenhure« übrig, die anderen gehorchen den Befehlen und gehen ihren Beschäftigungen nach: Gymnastik, Diskuswerfen, Ballspielen im Wasser, Ringen usw. Das »offen schwule« Freundespaar Antonius und Adrian streichelt und küsst sich, tobt im Wasser umher, kühlt sich lustvoll ab und genießt die ausgelassene Freude am Körper des anderen. Das geile, in Zeitlupe dargebotene Liebesspiel der



beiden wird von Severus aus der Ferne beobachtet, als er sich von Sebastian Stiefel und Schwert lösen lässt. Parallel zu den aufeinander prallenden muskulösen Schenkeln und Arschbacken deutet Sebastian dem Feldherrn an, dass er ihn nicht mehr liebt und ihm nicht mehr zu Diensten sein wird. Die zwei Liebhaber müssen auf Befehl Severus' Sebastian zur Strafe im Sand an Pflöcken anbinden. In der prallen Sonne gesteht er seinem Freund Justin: »Christus ist Licht, Sonne und Gold: Seine Liebe ist wie ein brennender Kuss. Er nimmt mich in den Arm und sorgt sich um meinen blutenden Körper. Ich will mit ihm sein. Ich liebe ihn. Er ist schön, schöner als Adonis.«



Völlig von der Sonne verbrannt hängt Sebastian im Lager mit nach oben gebundenen Armen vor Severus. Dieser reibt ihn mit Sand ein, was Sebastian höllische Schmerzen bereitet, aber andererseits an frühere Zärtlichkeit und Intimität erinnert. Der Feldherr nimmt sich den Körperkontakt, den Sebastian ihm nicht freiwillig geben will, indem er ihm seine Arschbacken knetet und streichelt.

Im Dampfbad erzählt Maximus unterdessen den anderen Soldaten während der Körperpflege von den Hetero-Orgien und Christenverfolgungen 200 Jahre früher. Er hält die neumodischen Sitten mit Knabenliebe und Männerpaaren für Verweichlichung und griechische Abartigkeiten. Immer wieder stachelt er die anderen gegen Sebastian und die Christen auf, unter anderem mit drastischen Handlungen wie dem Umhertanzen mit den Schweinen und der Versinnbildlichung der gängigen Klischees, z.B. der Unterstellung von Sodomie und »Schweineverkehr«, samt den üblichen Schimpfwörtern: »Christenschwein«. Severus versucht halbherzig, dem Treiben Maximus' ein Ende zu setzen.



Besoffen torkelt er in seine Kammer, holt Sebastian zu sich, reißt ihm seine Tunika vom Leib und will mit ihm schlafen: »Ich liebe dich. Du bist schön. Liebe mich!« Den Schrei nach Nähe und Zärtlichkeit erwidert Sebastian mit schallendem Gelächter: »Du bist betrunken, du impotenter Narr. Du hattest mich nie und du wirst mich nie besitzen.«



Nun sind die Würfel gefallen, Severus verurteilt Sebastian zum Tod, nachdem er Justin bereits eine Dornenkrone hat aufsetzen lassen. Auf der Hochebene steht der Martyrer am Pfahl, wie so oft schon die Hände in die Höhe gereckt und zusammengebunden. Nach und nach treten die Soldaten hervor, die meisten nackt, und schleudern

ihre Pfeile in das zarte Fleisch Sebastians. Der nackte Körper ist von Blut überströmt und in einer kugelartig gekrümmten Perspektive sieht er, wie sich nach und nach alle von ihm abwenden und niederknien – zuletzt Severus.

Schwule Soldaten

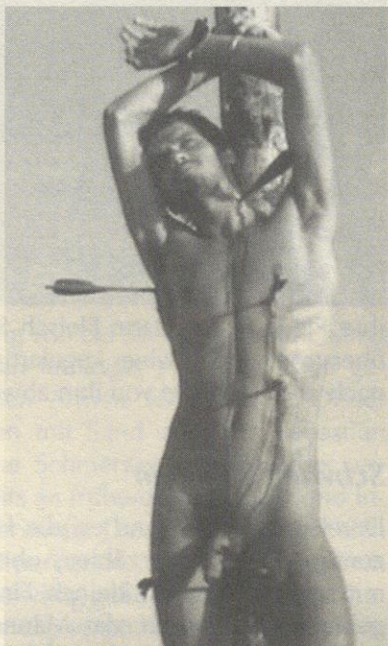
Derek Jarman verstand es, die Heiligenlegende von Sebastian hundertprozentig schwul zu erzählen, ohne übermäßig pathetisch zu sein. Severus mit seinem Ring am kleinen Finger, Sebastian als schöner junger und begehrenswerter Mann, das Männerpaar Antonius und Adrian, permanenter Körperkontakt unter den Soldaten, ungekünstelte Nacktheit, poetische Kamerablicke auf hübsche muskulöse Männer – der Rahmen ist evident. Doch Sebastians Abkehr von der Gewalttätigkeit, seine Friedfertigkeit, innere Ruhe und Gelassenheit, stellen die herrschenden Gesetze in Frage. Obwohl den Soldaten kein Feind gegenübersteht und sie in der friedlichsten Gegend lagern, die man sich vorstellen kann, suchen sie sich ihre Sündenböcke und machen sich gegenseitig das Leben zur Hölle. Jarman fängt die innere Zerrissenheit des Feldherrn immer



wieder gekonnt ein – kann er Sebastian noch für sich gewinnen, hilft es, ihn zu bestrafen, wie soll er sich ihm nähern? Severus kann es letztlich nicht verkraften, dass sein Liebling einen anderen, nämlich seinen Gott, diesen neuen Christengott, mehr liebt als ihn. Eifersucht und gekränkte Liebe führen zur Ermordung Sebastians.

Schwuler Heiliger

Dass neuzeitlichen schwulen Männern mit Sebastian nach wie vor ein besonders begehenswerter und hübscher Heiliger gegenüber steht, dem sie auch ihren Liebeskummer, ihre Coming-out-Ängste, ihre Unsicherheiten und ihr Nicht-verstandenwerden anvertrauen dürfen, könnte eines der Motive gewesen sein, die Jarman zu dieser Verfilmung inspiriert hatte. 30 Jahre nach Entstehung des Werkes hat es nichts an Frische und Direktheit eingebüßt und vermag immer noch durch die Verkündigung des Gottes der Liebe Katarsis herbeizurufen und zur Abkehr von Hass und Gewalt durch die Mächtigen von damals wie von heute aufzufordern. Dass die Strukturen der Sünde und der Bosheit im Film manchem ähneln, was heutzutage »Kirche« von sich gibt, verwundert kaum: Die Christen haben von ihren Verfolgern einiges – und insbesondere ihre Homophobie – leider zu gut gelernt.



Christian J. Herz, Diplomtheologe, beruflich tätig als EDV-Projektleiter bei der Landeshauptstadt München, betreut die WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE in geschäftlichen wie auch redaktionellen Belangen.

Korrespondenz über die E-Mail-Adresse: christian@westh.de.

Arno Bosl

Liebe ist ... Lust und Schmerz

((Seherfahrungen zu »24/7 – THE PASSION OF LIFE«

»Die Musik, deren Quelle auf der Leinwand nicht sichtbar ist, durchbricht die flachen Bilder auf der Leinwand und öffnet sie den unbestimmten und grenzenlosen Tiefen des Lebens.«

Pier Paolo Pasolini

WELCHE BILDER entstehen, welche Dialoge entwickeln sich, wenn »Laien ohne Berührungängste« unter dem Titel »24/7 – THE PASSION OF LIFE«,¹ einen Film über Sadomasochismus (SM) drehen und dabei mit diesem Thema »absolutes Neuland betreten«?² Es wird dem Zuschauer und der Zuschauerin ein ganz eigener, dadurch natürlich ein sehr subjektiver, aber auch überraschender Blick geboten; ein Blick auch, der manches platte Klischee über SM widerlegt, das sich aus Schilderungen in Szene-Blättchen, Erfahrungen in Szene-Veranstaltungen und Eindrücken aus SM-Videos in Gay-Bars zusammensetzt. Ebenso subjektiv wird die Rezeption des Filmes beim Kinopublikum sein, so wie auch die Überlegungen und Assoziationen zu dem Film nur subjektiv sein können: Im Prozess des Sehens verändert sich das eigene Sehen selber und damit weiten und variieren auch die Einsichten.

Die Handlung des Filmes

Die Hotelierstochter Eva (Marina Anna Eich) begegnet zufällig bei einer Motorradpanne der Soziologin und Mythenforscherin Magdalena (Mira Gittner),

¹ »24/7 – THE PASSION OF LIFE«, Deutschland 2005, Regie: Roland Reber, Buch: Roland Reber, Mira Gittner, Produzentinnen: Patricia Koch, Marina Anna Eich, Kamera: Mira Gittner D.o.P., Roland Reber, Schnitt: Mira Gittner, Musik: Wolfgang Edelmayer, Produktion: wtp international GmbH. Die WERKSTATT-Redaktion dankt dem Filmteam für die großzügige Unterstützung zur Besprechung des Films.

² So u.a. Mira Gittner, in: Presseheft zu »24/7 – THE PASSION OF LIFE«, S. 8.

die als Domina »Lady Maria« ein SM-Studio betreibt. Von der bizarren Welt der Lady Maria fasziniert, begibt sich Eva auf die Suche nach ihrer Sexualität, ihrer ureigensten Identität, und beginnt eine Odyssee durch die verborgenen Orte der Lust. Es sind Orte, von denen alle so tun, als ob sie nicht existierten, und die es doch überall gibt, auch in der vorgeblich so »unschuldigen« und »unverdorbenen« oberbayerischen Landschaft mit ihren unscheinbaren Städtchen, in welchen die Drehorte ausgewählt wurden: Domina-Studio, Swinger-Club, Striptease-Bar.

Auf ihrer Reise zum Ich begegnet Eva im Swinger-Club von Lydia (Lydia Hippel) Mike (Michael Burkhardt), der sich Eva als »Reiseleiter« durch die Welt der Lust anbietet. Dieses Angebot nimmt Eva gerne an, erfreut, jemand gefunden zu haben, der



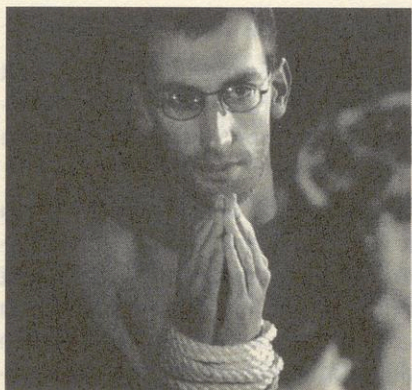
sie weder heiraten noch das Hotel ihres Vaters beerben will, sondern einfach jemand, mit dem sie ihre erotischen Sehnsüchte ausleben kann. In ihrer Entdeckungsreise zu sich selbst gerät Eva freilich in Konflikt mit ihrem gesellschaftlichen Umfeld, der schließlich in einem Bruch mit Vater (Zoltan Paul) und Freundin Alexandra (Sabine Krappweis) kulminiert.

Auch die Begegnung mit Mike scheitert, weil er in ein Muster der »normalen« Gesellschaft verfällt: Denn schließlich verliebt er sich doch »ganz gewöhnlich« in Eva und handelt dann auch wie ein »gewöhnlicher«, besitzergreifender Mann, indem er bei den erotischen Spielen vor allem dann abbricht und es nicht weitergehen lässt, wenn andere Männer sich beteiligen wollen. Gerade dadurch gefährdet auch er, der frühere »Reisebegleiter durch die Lust«, ihre Identitätssuche.

Lady Maria setzt das Geschehen in ihrem SM-Studio in Beziehung zu Religion – sie inszeniert dabei fantasievoll und einfühlsam Elemente der Anbetung, der Beichte, der Bestrafung bzw. Züchtigung als Akt der Vergebung – ebenso wie zu emotionalen Momenten, wie Trösten, Geborgensein und Aussprechen von geheimgehaltenen Wünschen, Ängsten und Nöten. In einer scheinbar bizarren Welt entsteht so eine dichte Atmosphäre von Wärme für den Menschen mit seinen bzw. ihren dunklen Seiten.³

In Nebenhandlungen, die aber die Haupthandlung kräftig unterstreichen, durchleben weitere Gäste von Lady Maria ihre verschiedensten Sehnsüchte. Da ist vor allem Dominik (Christoph Baumann), der zerrissen ist zwischen

³ Vgl. Presseheft, S. 4-6.



der Sehnsucht nach der Erfahrung von Lust und dem, was er als Sünde gelernt und verinnerlicht hat, und der die Passion Jesu auf seine Weise nachempfinden möchte. Franz (Martin Bayer) findet seine Befreiung des alltäglichen Menschseins in der Verwandlung in eine Gummisau. Elfriede (Reinhard Wendt), ein 80-jähriger Mann, dessen Seele in jungen Jahren durch schreckliche Kriegserlebnisse erschüttert wurde, findet in der Rolle des Dienstmädchens, also in Akten des Die-

nens und der Fürsorge auch für Lady Maria selbst, seine Erfüllung.

Das subjektive Seh-Erlebnis

Der Film erhebt keinen allgemein gültigen definitorischen Anspruch, will also gar nicht allgemein verbindlich (er)klären, was unter SM zu verstehen ist: »Uns interessieren mehr die Stimmungen, Situationen (...), die verschiedenen Bewusstseinszustände der Figuren, als die völlige Erklärung derselben.«⁴ Vielmehr scheint der Bereich des SM zur Chiffre zu werden für die menschliche Sexualität überhaupt – mit ihren lustvollen wie dunklen Seiten. Der Untertitel zum Filmplakat unterstreicht diese Haltung: Eine »poetische Reise durch das Reich der Sexualität, der Einsamkeit und der lustvollen Qual unseres Seins. (...) 24/7 THE PASSION OF LIFE beschreibt die Sehnsucht des Menschen, sich hinauszuwagen und gängige Denkschemata und Moralvorstellungen in Frage zu stellen und zu überwinden.«⁵ So ist 24/7 THE PASSION LIFE eben kein »reiner SM-Film. (...) Sondern ein Film über den Umgang der Gesellschaft mit Sexualität an sich.«⁶ Gerade deshalb schlägt der Film eine äußerst intensive Verbindung zur menschlichen Religiösität, wobei auch deren in offizieller Doktrin vertretene sexualfeindlichen Einstellungen thematisiert werden. Und somit ist 24/7 gerade »kein Film aus der Szene für die Szene«, sondern »ein Kinofilm, der ein großes Publikum anspricht.«⁷ Deshalb delegieren Reber und Gittner die Deutungsmacht ihres Filmes dezidiert an die Zuschauerin und den Zuschauer: »Das Rätsel ist das Spannende, nicht die Eindeutigkeit, (...) Es bleibt dem Zuschauer überlassen, die Figuren zu ent-rätseln.«⁸

⁴ So Roland Reber und Mira Gittner, in: Presseheft, S. 8.

⁵ Mira Gittner, in: Presseheft, S. 7.

⁶ Vgl. Schlagzeilen, zit. nach Presseheft, S. 3.

⁷ Vgl. Thomas Sing, Geisteswissenschaftler, Universität Augsburg, zit. nach ebd., S. 21.

⁸ Presseheft, S. 8.

Verbundenheit Religion & SM

Auffällig an *diesem* SM-Film ist, dass so gut wie alle Szenen von Religiosität durchtränkt sind, wobei sich förmlich die Frage aufdrängt: Was haben Religion und SM bzw. SM und Religion miteinander zu tun? Stehen sie in einem inneren Zusammenhang?

In der Religion gibt es SM-Elemente, wie Schmerz, der Lust bereitet. Ich denke an die Verzückung der hl. Teresia von Avila, die in einer ihrer eindrucklichsten und tiefgehendsten Visionen die Begegnung mit Gott als Akt der Durchbohrung ihrer Brust mit einem Pfeil erfuhr. Geht es nicht auch in dieselbe Richtung, wenn Künstler vor allem im Barock und der Renaissance die vielfältigen Formen von Folter der Märtyrerinnen und Märtyrer so makellos oder drastisch ins Bild setzten, um sich selbst und ihre Lust an den nackten, sich im Schmerz windenden Leibern der Dargestellten zu weiden? Ähnlich können sich auch bei der Betrachtung des Gekreuzigten religiöse Inbrunst bzw. Andacht mit dem Empfinden von sexueller Erregung bzw. Lust an diesem nackten Körper vermischen. Mir scheint, dass z.B. diese anthropologische Seite von Andacht jene Geschichte von »Jesus in einer Calvin-Klein-Unterhose« thematisiert, die in Leserbriefen an die WeSTh Ablehnung hervorgeufen hatte, weil sie angeblich das Leiden des Gottessohnes verunglimpfte. Ich meine, diese Erzählung hat nichts Göttliches verunglimpft, sondern das Augenmerk auf die menschliche Seite gelenkt und einmal ganz aufrichtig sexuelle Gefühle gerade von schwulen Gläubenden in religiöser Andacht offen gelegt.⁹



Religion selbst bereitet Schmerz bzw. ist die Quelle von Schmerz. Ich denke dabei an die vielen Formen von unterdrückter Sexualität »im Namen der Religion«, die generelle Lustfeindlichkeit des Christentums, die zahlreiche Neurosen und Wahnvorstellungen gebiert, und natürlich insbesondere das Leiden von glaubenden Schwulen und Lesben in ihrem Coming-out oder das Alleingelassen-Werden von Bi-Sexuellen und Transsexuellen durch die religiösen Instanzen. Im Film erscheint mir dafür der Jesus-Darsteller der Protagonist zu sein. Offensichtlich gibt ihm SM einen geschützten Raum, um seine Neurosen ganz auszuleben, ohne sich und andere zu gefährden.

⁹ Vgl. P. Humiel, Jesus am Kreuz – in einem Slip von Calvin Klein, in: WeSTh 11 (Heft 4/2004), S. 401ff.

Und weil er durch den Schutzraum für seine Inszenierungen, die »er sich alle selbst ausdenkt«, keine Angst vor Reglementierung und Stigmatisierung haben muss, sondern weil er sich gerade in seinen Neurosen von Lady Maria ernst genommen fühlt, kann er in diesem ausgelebten Schmerz an der Religion und durch die Religion Lust und Ekstase empfinden.

SM beinhaltet Schmerz, der religiöser Ekstase gleichkommt. Mancher Orgasmus sprengt die inneren Grenzen. Im Tantra werden die sexuellen Energien so verstärkt, dass es zu »inneren Explosionen« kommt. Ein »Tittentrimm« lässt den Schmerz als wahre Wonne erleben, die orgiastisch wirkt und den Körper erbeben lässt.

Und schließlich: Die Spielart des SM ist identisch mit einem wesentlichen religiösen Grundprinzip. Dieses Prinzip heißt im Christentum: Durch den Schmerz in die Freude, durch die Hingabe bzw. Selbstaufgabe in die Fülle, durch das Leid in die Vollendung bzw. in die Verzückung. Im Film entdecke ich Elfriede als Protagonist hierfür, durch seine schrecklichen Kriegserlebnisse gelangt er zur Haltung der Liebe. »Ich hatte den Glauben verloren, den Glauben an die Menschen, an unser Land, an die Ideale. – Ich wollte



nur noch lieben.« Im Buddhismus heißt das Prinzip: durch Selbstaufgabe zum vollendeten, das heißt nie endenden und ganz erfüllenden Glück. Selbst das Motto der SM-Menschen, ausgedrückt im Filmtitel mit der Zahlenkombination 24/7, wirkt wie eine religiöse Weisheit, ja scheint

im Grunde identisch damit zu sein. Im SM lautet es: »24 Stunden bereit, 7 Tage die Woche«. Das bedeutet also: Sei allezeit bereit! – Ein Aufruf, der sich für die Begegnung mit Gott bereits bei den Propheten im Ersten Testament findet. Zur alltäglichen Wachsamkeit, zur Bereitschaft, dem Herrn jede Stunde zu begegnen, wird in den Evangelien in zahlreichen Gleichnissen gemahnt, die oft genug mit der Aufforderung enden: »Seid also wachsam!« (z.B. Mk 13,33.35.37 und par.) Noch stärker: »Seid zu jeder Stunde bereit!« (z.B. Mt 24,42a.44 oder Mt 25,13). Ob SM eine Weise ist, in solch eine ständige Wachsamkeit und Bereitschaft für das Kommende, für das Jetzt, für das Überraschende des Lebens hineinzuwachsen?

Ist es da erlaubt, sogar noch eine weitere Möglichkeit zu denken? Ist es etwa auch umgekehrt: Religion bzw. religiöse Praxis setzt ein grundsätzliches SM-Prinzip um? Z.B. die Flagellanten des Mittelalters, eine Praxis, die in Klöstern noch bis kurz vor dem Vaticanum II üblich war und gelehrt wurde. Oder auch, wenn Papst Paul VI. einen mit Eisenzacken bestückten Bußgürtel

trug, der ihm ins Fleisch eindrang und ständig Schmerzen zufügte. Und gerade so fühlte dieser Papst sich dem leidenden Gottessohn nahe.

Indem Regisseur und Co-Autorin solch eine starke Parallelität aufbauen, entsteht in den Filmsequenzen ein Gleichgewicht zwischen den SM-Elementen und den Elementen der Religion. Dieses Gleichgewicht bewirkt, dass sie zwar eine grundsätzliche Deutungsebene vorgeben, aber sie lassen offen, in welcher Weise und welche Elemente in diesem ineinander fließenden Verhältnis die dominanteren sind.

Blick hinter die Kulissen – Entstehungsgeschichte

Die Idee zum Film, der das Thema der verdrängten Sexualität – »verdrängt vor den Augen der Mitmenschen, aber vor allem verdrängt vor uns selbst«¹⁰ – behandeln sollte, entstand beim Regisseur Roland Reber auf den Filmfestspielen 2004 in Cannes während eines Mittagessens, bei dem sich die Unterhaltung um das aus der SM-Szene, genauer der Bondage- und Discipline-, Sadomasochismus-Szene (BDSM) stammende Motto »24/7« drehte.¹¹ Auf die Frage nach seiner Motivation betont Reber,¹² Sexualität sei ein universelles Thema. Sexuelle Obsessionen und Perversionen aber würden in unserer Gesellschaft von vorneherein abgewertet. »Für mich ist ein Mensch, der sich jeden Tag in Arbeit, Familie und Gesellschaft prostituiert, perverser, als ein Mensch, der seine sexuelle Neigung lebt. Natürlich nur dann, wenn er die Selbstbestimmung und die Freiheit des Gegenübers achtet. Sexuelle Phantasien verstecken viele sogar vor sich selbst. (...) Aber dadurch machen sie die Phantasien ja nicht ungeschehen.«¹³

In den meisten Filmen dient die Darstellung von Sex- oder Nacktszenen der Einschaltquote und steht in keinem Zusammenhang mit der Geschichte. In 24/7 ist die Erotik in die Geschichte eingebettet; es ist eine Geschichte, die »ihre Figuren (...) als das akzeptiert, was sie sind.«¹⁴ Denn es ist ein Grundanliegen dieses Filmes, Sexualität als natürlichen Teilbereich des Menschen darzustellen, als lustvolle Erfahrung von sich selbst und des Lebens, als intensive Form der Kommunikation.¹⁵ 24/7 will eine »Darstellung ohne Wertung«¹⁶ sein. Doch im Rahmen der breiten Skala von Wertung zwischen den Extremen der »Moralkeule« und der »Verherrlichung«¹⁷ liefert THE PASSION OF LIFE meines Erachtens sehr wohl eine Wertung von menschlicher Sexualität, nämlich eine äußerst positive, bejahende Wertung, allein schon in dem An-

¹⁰ Ebd., S. 11 (Lady Maria zu Eva).

¹¹ Vgl. ebd., S. 11.

¹² Vgl. Presseheft, 13.

¹³ Presseheft S. 13.

¹⁴ Presseheft, S. 7.

¹⁵ Vgl. Presseheft, S. 7.

¹⁶ Presseheft, S. 7.

¹⁷ Presseheft, S. 7.

liegen, sie als »natürlichen Teilbereich des Menschen« darzustellen, sowie in der ausdrucksstarken bildlichen Umsetzung. Ich halte diese gerade nicht wertneutrale Überzeugung, die dem Film zugrunde liegt und die er entfaltet, nämlich den positiven Zugang zu allen Facetten der Sexualität als »natürlicher« und d.h. auch Gott gegebener Gabe für wichtig, weil menschenfreundlich. Der Film widerspricht damit dezidiert der vatikanischen Doktrin, welche Sexualität meist auf Zeugung von Nachkommen hin verzweckt und ausschließlich auf die Heterosexualität als legitim, im Sinne von »gottgewollt« einengt, und darüber hinaus nur diese Form von Sexualität zwischen Mann und Frau als »personal reif« qualifiziert und damit lesbische, schwule und transsexuelle Menschen in ihrer Würde diskriminiert.

Arbeitsweise

Der Film¹⁸ ist in Teamwork entstanden, mit einem kleinen Team, dessen einzelne Mitglieder viele verschiedene Aufgaben vor und hinter der Kamera übernommen haben: Roland Reber ist Regisseur, Co-Autor, hat die zweite Kamera geführt und kümmert sich zur Zeit zusammen mit Marina Anna Eich um die Vermarktung des Filmes. Mira Gittner besorgte die Bildgestaltung, die erste Kamera und den Schnitt. Sie ist zudem Co-Autorin und spielt die Rolle der Lady Maria. Diese Form der Zusammenarbeit beruht auf dem ganz eigenen Selbstverständnis aller Beteiligten als »Filmemacher«. Gegen eine »Fragmentierung der Kreativität«, die zwischen künstlerischen, technischen und verwaltungsbedingten Positionen aufteilt, ist für Roland Reber Kreativität nicht teilbar, sondern »immer ein holistischer Vorgang.«¹⁹ Filmemachen ist für sie alle »ein ganzheitlicher Prozess – und einer der Spaß macht.«²⁰ Das Drehbuch basierte zwar auf einer Grundidee, umfasste aber zu Beginn nur wenige Seiten und wurde im Laufe der Dreharbeiten weiterentwickelt. Es wurde aber nicht improvisiert, sondern die einzelnen Szenen wurden parallel zur Produktion geschrieben und inszeniert. Durch diese Arbeitsweise entstand bei mir als Zuschauer der Eindruck, als blickte ich durch ein bunt schillerndes Kaleidoskop menschlichen Suchens und Rätselns, nach Roland Reber eine Struktur, die sich im Leben selbst findet: Das Leben »ist multidimensional mit plötzlichen Wendepunkten.«²¹ Der Regisseur wie seine MitarbeiterInnen haben zu diesem Film umfangreiche Vorarbeiten geleistet. Durch viele Interviews, bundesweite Recherchen vor Ort und Literatur haben sie sich ernsthaft mit der Thematik auseinander gesetzt. »Es waren die längsten Recherchearbeiten, die wir je zu einem Film gemacht haben.«²² Um eine authentische Atmosphäre sowohl beim Dreh wie im Film zu schaffen, war es

¹⁸ Vgl. zum Folgenden: Presseheft, S. 7 und 11f.

¹⁹ Presseheft, S. 11.

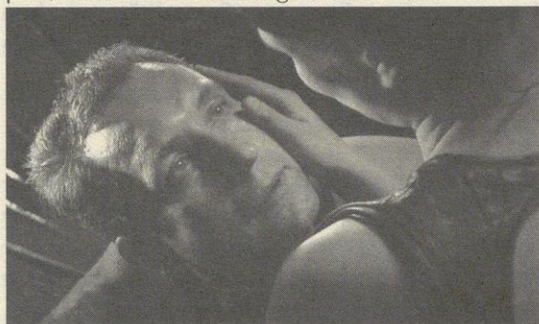
²⁰ Ebd., S. 11.

²¹ Presseheft, S. 7.

²² Roland Reber, in: Presseheft, S. 8.

dem Team zudem auch wichtig, an Originalschauplätzen zu drehen. Denn ein »Filmstudio ist immer Kulisse, der das Leben fehlt. Es ist und bleibt ein künstlicher Ort.«²³

Alle SchauspielerInnen sind Laien im Hinblick auf das Thema, manche sogar in einem doppelten Sinn: nämlich ohne Vorerfahrung bzw. Kenntnis von SM-Praktiken und zugleich LaiendarstellerInnen.²⁴ Aber auch eine professionelle Schauspielerin wie Mira Gittner, die die Domina »Lady Maria« verkörpert, hat im Vorfeld einige Nächte in einem Studio als Gast-Domina assistiert.



Besonders beeindruckt hat sie dabei die Poesie, Ruhe und Hingabe, das zärtliche Spiel und vor allem die Kommunikation zwischen Domina und Gast. Dieses »Laienhafte« brachte eine ganz besondere Arbeitsweise mit sich: Der Ablauf des Filmes stand nicht schon von vorneherein fest,

sondern er wurde während der Dreharbeiten entwickelt und hat so manche Veränderung vom ursprünglichen Konzept her erfahren. Denn einerseits wurden die Erfahrungen und Begegnungen des Filmteams in der Vorbereitungsphase und noch während des Drehens in den Film eingebaut,²⁵ andererseits durchliefen einzelne Rollen eine Entwicklung. So fing die Rolle des Mike als kleiner Part an, woraus dann eine der Hauptrollen entstand. Oder durch lange Gespräche mit »Elfriede« inspiriert, die/der den Regisseur um Mitwirkung bat, entwickelten Reber und Gittner dann die Rolle im Film.²⁶

Bei der Umsetzung der teilweise sehr expliziten sexuellen Inhalte (z.B. muss Dominik, auf einem Betstuhl kniend, unter Leitung der Domina zuerst die Brüste von Eva, dann den Anus eines weiblichen Gastes küssen und lecken) überließ es der Regisseur jeder und jedem DarstellerIn, die eigenen Grenzen selbst zu definieren und umzusetzen. Denn für Reber sind SchauspielerInnen kreative KünstlerInnen, die ihre Rollen selbst gestalten. Seine eigene Rolle definiert er nicht als Dompteur, sondern als »Dirigent, der die Zusammenarbeit der Solisten koordiniert.«²⁷

Kompositionstechniken

Vordergründig geht es im Film 24/7 um SM, genauer: um die Bandbreite von BDSM, ein Bereich der Sexualität, welcher in der »normalen« Gesellschaft

²³ Roland Reber im Interview, in: Presseheft, S. 12.

²⁴ Vgl. Presseheft, S. 8f.

²⁵ Vgl. Presseheft, S. 8ff.

²⁶ Vgl. Presseheft, S. 9.

²⁷ Presseheft, S. 11.

als ›pervers‹ verschrien ist. Tiefergründig geht es um die menschliche Sexualität allgemein, auch das ein Erfahrungsbereich, der mit vielen Vorurteilen, ererbten Ängsten und zerstörenden Komplexen belegt ist und so gemeinhin als ›schmutzig‹ (was immer das auch heißt) gilt, etwas, ›über das man nicht spricht‹, weil es ›an-rüchig‹ ist, also einen schlechten Geruch verbreitet. Die Bilder des Filmes sprechen dagegen eine ganz andere Sprache und wecken bei mir nur positive Assoziationen. Denn sie sind im wahrsten Sinne des Wortes wohl durchdachte und ersonnene Kompositionen.

Dieses Merkmal der Komposition zeigt sich allein schon im ersten und im letzten Bild besonders prägnant, wodurch die MacherInnen eine inhaltliche Klammer setzen und dadurch die Aussageabsicht des Filmes gerade zu Anfang und Schluss noch einmal, wie mit einem kräftigen Akkord, betonen: Zu Beginn zeigen die Bilder einen in warm-braune Helligkeit getauchten, Stall ähnlichen Raum, durchleuchtet von einem sternförmigen Licht. Darin liegt im Vordergrund Dominik in Embryonalhaltung auf einer Art strohbedeckten Krippe; hinter ihm sieht man links Lady Maria und dicht neben ihm Elfriede. Es wirkt wie ein Weihnachtsbild, eine Anspielung auf die Geburt Christi. So wird gleich am Anfang ein Grundanliegen des Filmes wortlos, ausdrucksstark ins Bild gesetzt: Es geht um eine Art Geburt, um Neu-Geburt.



Damit verklammert ist die letzte Szene: Eva, die Suchende, erlebt – in der Gestalt einer geflügelten Seele oder eines Engels mit weißen Flügeln – die Initiation in ein neues Leben, indem sie aus einer riesigen Vulva kopfüber – wie ein Neugeborenes von einer unsichtbaren flutenden Woge von Fruchtwasser schwerelos getragen – auf den/die ZuschauerIn zu herausgleitet. Zugleich erinnert der wie in buntem Katzensgold glitzernde Stoff, mit dem die Vulva gebildet ist, an den sternensüßes Nachthimmel, an den Kosmos mit seinen unzähligen Lichtern, in den am Ende des Films der Kamerablick gleichsam hineinversinkt. So entsteht noch einmal der Eindruck: Es soll ermutigt werden zu einer Neugeburt durch die Entdeckung des Ichs, das hinein-



führt in ›unendliche Weiten‹. Ich glaube, nicht ohne Grund erinnert mich die letzte Einstellung an den Vorspann der Serie von ›Raumschiff Enterprise‹, jenes Schiff, mit dem seine Mannschaft noch unentdeckte Welten aufsucht.

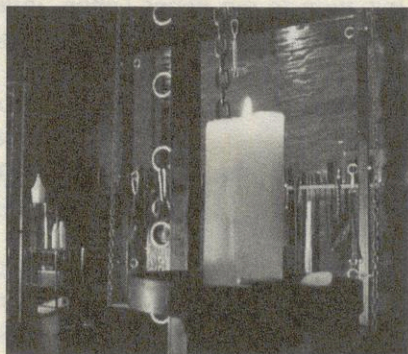
Und auch der letzte Blick auf die Gestalt Evas, hier nackt mit weißen Flügeln, schafft noch einmal eine Klammer zum Vorspann, dem ein Wort von Hermann Hesse vorangestellt ist: »Ohne das Tier in uns sind wir kastrierte Engel.« Das Lied, das dabei die Anfangssequenz des Filmes begleitet, bringt die Begründung zu Gehör, warum es notwendig ist, neu geboren zu werden: »Lonely in my prison«. Wir alle sind allein in einem Gefängnis, gefangen in den Fesseln der Normen und der Normalität, der moralischen Doppelbödigkeit und Vorurteile. Diese menschliche Grundbefindlichkeit spricht Lady Maria dann auch gegenüber Eva an, als diese sich bei ihrem ersten Besuch im Studio wundert, ob da nicht sehr viel Unfreiheit praktiziert werde: »Leben wir nicht alle in einer Scheinwelt? Im Hotelbetrieb herrscht mehr Unfreiwilligkeit.«

Filmbilder

Die Szenen sind in die kontrastreichen Farben von Blutrot, Schwarz, makellosem Weiß oder einem warmen, sanften Brauntönen getaucht; sie wirken wie in kräftigen Farben, aber mit einem zarten Pinselstrich gemalt. Z.B. die schwarzhaarige Domina mit ihrem schwarzen Leder- oder Gummi-Outfit und in den (in manchen Szenen) leuchtend roten Lackstiefeln hat ihr Studio in einem zwar äußerlich normalen Reihenhaus, sowohl abgedunkelten Räumen als auch leuchtend weißen Räumen eingerichtet, die wie Klinik- oder OP-Räume wirken.

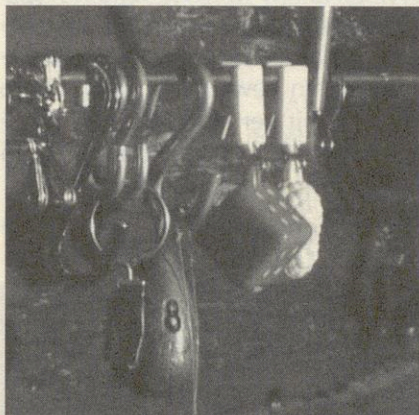
Die blonde Eva wohnt in einem weißen Haus, in dem auch die Innenräume fast ausschließlich in einem strahlenden Weiß (z.B. Vorhänge, Tische, Stühle, Fliesenboden) ausgestattet sind. Sie arbeitet in einem Hotel, das durch sein strahlendes Fassadenweiß und im Inneren in seiner üppigen holzbraun-goldenen, ja überladenen Ausstattung schon fast wie ein königlicher Palast wirkt.

Während das Kameraauge über die Folterkammer des SM-Studios, in der alle Geräte mit großer Ordnung aufgereiht sind, als ›Allerheiligstes‹ schweift, wird die zweite Strophe des Sanctus aus der Schubert-Messe gesungen: »Allmacht, Wunder, Liebe, alles rings umher! Heilig, heilig, heilig, heilig ist der Herr!«²⁸ Was in diesen ›vier Wänden‹ geschieht, nämlich die ausgeübte Allmacht durch die Domina, wird als



²⁸ Zitiert nach Gotteslob, Ausgabe der Diözese Regensburg, Nr. 846.

heilig, als heilend gepriesen. In diesem ›Sakralraum‹ findet sich unter einer Reihe von ›Werkzeugen‹, die an der Wand hängen, ein tropfenförmiger Anhänger aus Eisen auf, in dem eine Acht eingepreßt ist. Im Zusammenhang mit BDSM-Praktiken erinnert die Ziffer ›8‹ an stilisierte Handschellen und bringt so die wohl am meisten bekannte Form von SM-Sex ins Bild, nämlich die von Herrschaft und Sklaventum; ein Verhältnis der Sexualpartner, das entweder für kurze Zeit oder permanent eingegangen wird, und das religiöse Parallelen hat. Darüber hinaus verweist die Acht in ihrer biblischen Deutung auf den ›8. Tag‹, welcher der Tag der Neuschöpfung, der Tag der Auferstehung ist. Das soll in diesen Räumen den KundInnen geschenkt werden: Die Erfahrung,

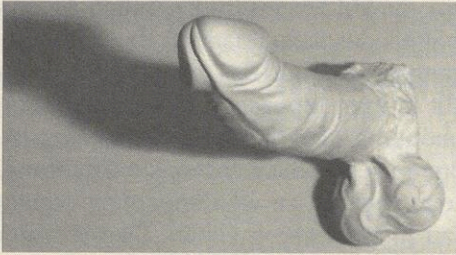


neu geboren zu werden, aufzuerstehen zu ihrem wahren Leben. Die Acht um 90 Grad gedreht bzw. waagrecht liegend ist das Zeichen für Unendlichkeit: Das Verströmen in die Unendlichkeit, das Überschreiten bisher auferlegter, meist gesellschaftlicher Grenzen durch die Erfahrung der Lust, aber auch ganz existentiell die Wiedervereinigung in all seinen Gegensätzlichkeiten, die Erfahrung der Transzendenz des Ichs – auch das ist ein wesentliches Ziel der Tätigkeit der Domina.

In derselben Einstellung – kurz nachdem Eva das Studio betreten hat – sieht man neben diesem Anhänger aus Eisen einen *leuchtend roten Würfel mit weißen Punkten*, zwar ebenfalls in der Größe eines Anhängers, der aber durch seine Farbigkeit aus den anderen metallfarbigen Utensilien besonders hervorleuchtet. Der Würfel mag einerseits an das legendäre Wort von Cäsar erinnern: »alea iacta sunt« – »Die Würfel sind gefallen.« Es mag gemeint sein: Sobald Eva das Studio betreten hat, ist sie noch mehr als vorher fasziniert von dieser ›Gegenwelt‹. Sie ist davon eingenommen; ohne dass es ihr selbst schon bewusst ist, beginnt die Reise nach dem Frieden in ihrem Inneren. So wie sie es später auch gegenüber ihrer Freundin Alexandra – wieder zurück im Hotel, am Pool liegend – ausdrückt, welche meint: »Du gehst da doch nicht wieder hin!« Und Eva: »Natürlich! Ich will wissen, woher dieser Friede kommt.«

Andererseits mag der Würfel auch erinnern an die Verse im Klagepsalm 22: »Sie verteilen unter sich meine Kleider und werfen das Los um mein Gewand.« Es ist ein Psalm, der Gottverlassenheit und Heilsgewissheit zugleich zum Ausdruck bringt, nach welchem der Evangelist Johannes eine der Schlüsselszenen seiner Passionserzählung geformt hat: Die unter dem Kreuz Christi um den Leibrock würfelnden Soldaten (Joh 19,23f.). Der mit dem Symbol des Würfels angedeutete Raub der Kleidung mag – im Blick auf

Eva in dieser Szene – den hier freilich selbstgewählten ›Raub‹ aller äußeren Sicherheiten andeuten, indem sie diese Gegenwelt der Lady Maria betritt, die Wegnahme all dessen, was sie bisher ›kleidete‹, was ihr bisher Ansehen und Status als Hoteliertochter und -erin verliehen hat.



Schließlich werden grauschwarze Gummimasken und ein strahlend weißer großer Dildo an der Wand eines anderen Raumes nicht frontal gezeigt, sondern schräg von unten. So wirken sie wie die fratzenartigen Wasserspeier der ehrwürdigen gotischen Kathedralen, womit Assozia-

tionen an den christlichen Sakralraum schlechthin geweckt werden. Diese subjektiven Seh- und Höreindrücke treffen sich mit der Intention des Regisseurs, aufgrund seines subjektiven, religiös aufgeladenen Verständnisses von Erotik, das Studio als ›sakralen Ort‹, als ›Heiligtum‹ zu inszenieren.²⁹

Die Sakralität der eigenen Sexualität (in der Form von BDSM) als Chiffre für den selbst gefundenen und eigenständigen Lebensentwurf wird nochmals betont, als Elfriede im Haus von Magdalena putzt. Kniend vor der Kloschüssel spricht Elfriede in die offene Kloschüssel hinein: »Lady Maria ist mit mir. Lady Maria ist in mir.« Das ist eine deutliche Anspielung auf die Doxologie des Hochgebetes der römisch-katholischen Messfeier, umgemünzt auf die Person und die Sendung der Lady Maria. Das Handeln der Lady Maria, die Erlaubnis zum Dienen wird hier als messianische Heilstat, als heilende Tat gepriesen.



Die Form der Kloschüssel wiederum erinnert an den vom Priester zur Doxologie erhobenen ›Kelch des Heiles‹. Im Putzen, in dieser wenig angesehenen Form des Dienens vollzieht sich für Elfriede ihr Heil, die Heilung ihrer/seiner wunden Seele. Wenn auch nach meinem Geschmack die Gleichsetzung von Kelch und Kloschüssel sehr drastisch ist, so gestehe ich doch zu, dass gerade dadurch die Haltung der äußersten Erniedrigung, die sich nach christlichem Glauben im heilbringenden Dienen des Gottessohnes vollzieht, ebenfalls ohne frömmelnde Schönfärberei ausgedrückt ist: Gerade in diesem in gewöhnlichen Augen erniedrigenden Dienst der Toilettenreinigung findet Elfriede ihren (Seelen-)Frieden.

²⁹ Vgl. Presseheft, S. 10.

Klang-Bilder

Eine andere Szene zeigt Lady Maria, wie sie, erhöht auf einem Art Predigtstuhl oder wie Jesus »auf dem Berg sitzend und die Jünger lehrend« (vgl. Mt 5,1f.), zu den Studio-Gästen (Jan, Elfriede und Dominik) in lehrendem Duktus spricht: »Ich bin die Sünde, die euch befreit. Ich bin das, was ihr am meisten fürchtet. Ich bin das, was ihr am meisten begehrt. Denn ich bin Ich!« Das Beifallklatschen und die Bravo-Rufe der Hörenden werden übertönt, indem die ersten Verse aus Händels bekanntem »Halleluja« (aus dem Oratorium »Der Messias«) erklingen – eine deutlichere hymnische Zustimmung zur »Predigt« der Lady Maria kann es wohl kaum geben. Sie erscheint hier als die weibliche Wiedergeburt des lehrenden Messias, den Matthäus im fünften Kapitel sehr dezidiert als neuen Mose zeichnet.



Als die Gummisau »entmenschlicht« werden soll, indem ihr anal Rotwein eingefloßt wird, und während die Gummisau den ausgespülten Rotwein zusammenwischt, erklingt das »Ave verum« von Mozart, eine Komposition besonders zum Fest »Fronleichnam«, dem Fest, an dem »der Leib des Herrn« öffentlich verehrt wird. Das unterstreicht die Sehnsucht dieses Menschen, der im normalen Leben »Manager« ist: Nicht das Managen ist seine wahre Gestalt. Sondern in dieser oberflächlichen, weil nur äußeren Entmenschlichung, in dieser drastischen Tier-Werdung, in der leibhaftigen Begegnung, ja Eins-Werdung mit seinen tierischen Trieben, in der materiellen Gestalt-Werdung seiner »säuischen« Phantasien findet dieser Gast seinen »wahren Leib«, seine wahre Gestalt, die wahrhaftige Erfüllung seiner Sehnsucht, erfährt er beglückt: »Ave verum corpus« – »Sei mir begrüßt, wahre Gestalt meines Lebens.«

Zum 80. Geburtstag von Elfriede zieht Lady Maria am Tisch, auf dem 80 Teelichter drapiert sind, vor den Augen von Elfriede ihren roten Schlüpfer aus und schenkt ihm/ihr das Höschen. Zu den leuchtenden Augen Elfriedes erklingt – während er den Duft am Höschen einatmet und gerührte Dankesworte stammelt – aus dem Vesper-Gottesdienst von Mozart (KV 339) das »Laudate dominum«. Am Abend seines/ihrer Lebens erfährt – voll Dankbarkeit – Karl Friedrich (=Elfriede) eine solche Zuneigung, ein solches Geschenk, das in ihm stummen, wortlosen, aber klingenden Jubel weckt.

In der Szene der Neugeburt am Ende des Filmes, in der Eva als weißer Engel und Lady Maria als schwarzer Engel zu sehen sind, erklingt aus Mozarts Requiem das »Lux aeterna«. Die Melodie unterstreicht, was hier geschehen soll: Lady Maria, »der dunkle Engel der Lust, der dunkle Engel der Wahrheit« verhilft diesem »Unschuldseengel« Eva – nach längerer Irrfahrt – zum wahren Licht, indem sie ihr hilft, in diesem rituellen Akt zum eigenen Ich wieder- bzw. neu geboren zu werden.

Insenzenierung und Musikauswahl unterstreichen sehr gelungen das Anliegen der FilmemacherInnen, die damit einen ganz engen Bezug zwischen Sexualität und Religion sinnlich anschaulich machen, ja ein geradezu Sich-Gegenseitiges-Durchdringen von Sexualität und Religion, und dies in mehrfacher Weise. Religiöse Erfahrungen werden, gerade auch in der Mystik, in zu ihrer und auch heutigen Zeit anstößigen erotischen Bildern ausgedrückt, weil eben auch sexuelle Erlebnisse in der Erfahrung der Unendlichkeit des Seins den rein irdisch-begrenzten Raum sprengen und weiten hinein in die spirituelle, religiöse Dimension der beteiligten Menschen.³⁰ Sexualität, Erotik kann selbst in dem Versuch, sich selbst zu begegnen, in die Unendlichkeit des Seins einzutauchen, ein religiöser Vorgang sein, wobei gerade in einem SM-Studio moderne Rituale zelebriert werden können. Zudem besteht gerade zwischen den Praktiken von BDSM und religiösen Haltungen und Praktiken eine enorme inhaltliche Affinität. Schließlich ist das Verhältnis von *sexus* und *religio* ebenfalls eine ›Passionsgeschichte‹ – schon der Filmtitel deutet also die religiöse Brisanz an. Alle Facetten im Verhältnis Sexualität/Religion zusammengefügt, besteht also die enorme Leistung dieses Filmes in »seiner gelungenen Darstellung der Transformation von Religion in menschliche erotische Kommunikation.«³¹

Die Mehrdeutigkeit der Namen

Diese starke Konnotation zwischen Sexualität und Religion in der Sicht der FilmemacherInnen wird für eine/n aufmerksame/n und geschulte/n ZuschauerIn auch in der Wahl der Namen fast aller Rollen deutlich:

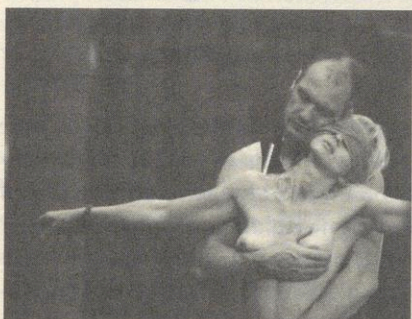
Eva, deren Name »Mutter allen Lebens« bedeutet, ist auf der Suche nach ihrem eigenen Leben. Als Ur-Frau wird *Eva* zur Stellvertreterin aller Menschen, die auf der Suche sind nach ihrem eigenen Leben. Ihre Sehnsucht nach Eigenständigkeit, nach Ich-Werdung ist die Sehnsucht jedes Menschen. Diese Hauptperson des Films ist eine derjenigen, die zusätzlich dadurch hervorgehoben werden, dass sie einen zweiten symbolträchtigen Namen hat: Ihr Nachname lautet ›Hòmer‹ und ist eine klare Anspielung auf jenen griechischen Dichter, der die Irrfahrten des Odysseus besungen hat.

Die *Domina* ist im Film die zweite Person, die zwei Namen hat: Im wirklichen Leben und ›beim Griechen‹ ist sie *Magdalena*, im Studio nennt sie sich »*Lady Maria*«. Ihr Künstlerinnename erinnert an die Mutter Jesu, die gemeinhin als ›die Reine‹, ›die Keusche‹, die ›Gottergebene‹ verehrt wird. Etwas davon lässt *Lady Maria* ihren KundInnen zuteil werden. Zugleich erinnert ihr Name außerhalb des Studios, ›im wirklichen Leben‹, auch in Kombination mit ihrem Studio-Namen, an jene bekannte biblische öffentliche Sünderin, also ehemalige Prostituierte (so die Legende) *Maria Magdalena*,

³⁰ Vgl. Presseheft, S. 10; zum Ineinander von sexueller und religiöser Erfahrung vgl. auch Arno Bosl, »MEHR ALS ZWEI ...«, in: *WeStH* 11 (Heft 4/2004), S. 410-415.

³¹ Prof. Thomas Sing, in: Presseheft, S. 21.

von der die Legende aber auch erzählt, dass sie ein besonderes Liebesverhältnis zu Jesus, also eine besondere Nähe zum Göttlichen und damit auch zur Wahrheit hat. Beide Bereiche des Lebens, das Reine wie das Sündhafte, verdichten sich in dieser Filmfigur der Domina. Zugleich aber drückt dieser zweifache Name als Drittes auch aus, dass selbst diese Frau, die für andere eine so hervorragende, weil mitfühlende Domina ist, selbst nicht vollständig Herrin ihres eigenen Lebens ist, also gerade nicht übermenschlich ist (wie ihre Studio-Kleidung es vermuten lässt), sondern im Innersten zutiefst menschlich und wohl gerade deshalb so fähig zum Mit-Gefühl.



Mike, die englische Form von Michael, spielt an auf den Erzengel Michael, der in der christlichen und jüdisch apokalyptischen Vorstellungswelt als Begleiter der Seelen in die Vollendung, als ›Seelenführer‹ gilt; sie genau in diesem Anliegen der Vollendung zu unterstützen, verspricht er ja zunächst der suchenden Eva – wobei Vollendung in 24/7 nicht a- bzw. antikörperlich, rein

kosmisch-geistig verstanden wird, sondern gerade auch als sexuell-körperliche Erfüllung.

Dominik, der seinem Herrn (Dominus) Jesus Christus ähnlich sein will, trägt dies schon in seinem Namen mit. Zugleich erinnert er – der im SM-Studio predigthafte Reden hält – gerade auch mit seinem Namen an den Gründer des Predigerordens, den hl. Dominikus.

Elfriede, die/der von Szene zu Szene ausgeglichener wirkt, drückt schon in seinem Namen aus, dass er wohl als einziger von allen Beteiligten seinen Frieden gefunden hat: El-Friede: Gottes Friede oder Friede in Gott oder Friede durch das Göttliche.

Franz, der sich gerne in ein Tier verwandelt (Sau), erinnert mit seinem Namen an den hl. Franziskus von Assisi, von dem eine der bekanntesten Legenden erzählt, dass er mit den Tieren gesprochen hat; tiefenpsychologisch deutbar, dass er nach einer langen Entwicklung wohl seinen Frieden gefunden hat mit den ›tierischen‹ Trieben seiner Seele.

Der Gast *Jan*, eine Kurzform von Johannes, der seine Erfüllung darin findet, der Sklave der Domina zu sein, erinnert an den Täufer, der seine Lebensgestalt umschrieb: »Er (der Größere) muss wachsen, ich muss kleiner werden.« (Joh 3,30) Für Jan bedeutet



das: »Ich muss bzw. will abnehmen, mich unterwerfen. Sie, die Domina, muss wachsen.« Das kann er im SM-Studio ausleben. Auch wird gerade er, dessen Name auf den Bußprediger in den Evangelien verweist, in einer Szene zum Büßer, weil er sich – nach seinem Erstbesuch – der Gefolgschaft Lady Marias geschämt hat.

Der Name von Evas Freundin *Alexandra* (die Männliche, die Mann-hafte) deutet an, dass diese – obwohl weibliche – Figur ganz der männlichen, heterosexuellen Vorstellungswelt zugehört, deren Normen entspricht und ihnen auch Genüge tut. Diese Einordnung in die patriarchal geprägte Hetero-Welt gipfelt darin, dass Alexandra nicht nur ihre Freundin Eva nicht versteht, sondern jene intimen Erlebnisse, die diese ihr anvertraut hat, an deren Vater ausplaudert.

Lydia, die Leiterin des Swinger-Clubs, erinnert mit ihrem Namen an jene Frau aus den Briefen des Völkerapostels Paulus, die als Pupurhändlerin mitten in einer patriarchal geprägten Gesellschaft ihren eigenen Lebensentwurf verwirklicht hat und die nach der begründeten Meinung aufgeschlossener TheologInnen in der Frühzeit des Christentums sogar Leiterin einer christlichen Ortsgemeinde war. Ähnlich selbstbewusst hat die Frau gleichen Namens ihre eigene Welt entworfen und mit ihrer – in den Augen der Gesellschaft – »anrühigen«, randständigen Bar »La Boum« gestaltet.

Selbst der Name für die Nebenfigur der flüchtigen Bekanntschaft Evas im Swinger-Club scheint mit Bedacht gewählt zu sein: *Claire* – die französische Variante von Klara. Das bedeutet eigentlich »die Klare, die Durchsichtige, die Transparente«. Doch im Film ist der Name eine Täuschung, so wie auch Claire ihre Umwelt über ihr eigenes Leben täuscht! Claire ist nur scheinbar eine Frau, die ihren eigenen klaren Weg geht. Ihre Rolle ist als Anti-Claire angelegt; es liegt also stilistisch ein äußerer Parallelismus mit einem inhaltlichen Gegensatz vor. Denn Claire ist keineswegs transparent ihren Mitmenschen gegenüber. Sie ist gar nicht klar, weder in ihrem Verhalten ihrer Umwelt gegenüber noch in ihrem Verhältnis zu sich selbst. Denn Claire bleibt in der Filmgeschichte im Experimentieren, im »Herumdoktern« stecken. Sie »schnuppert« zwar den »Duft der Freiheit« im Swinger-Club, aber aus dem flüchtigen Duft wird für sie keine greifbare und leibhaftige Realität. Denn als sie von Eva vom Balkon herab als Hotelgast begrüßt wird, flüchtet sie aus dem Blickwinkel Evas, im Gegensatz zu Magdalena/Lady Maria, die Eva in »ihrer Welt« besucht. Diese Claire gelangt also nicht zur wahren Befreiung zur Klarheit, zur inneren Klärung, weil sie nach den Worten Ladys Maria zu Eva »in jenem Bereich (war), den die Menschen normalerweise verbergen. Nicht nur vor anderen, vor allem vor sich selbst.« Und so bleibt diese Claire »ewig zerrissen, niemals heil.«

Stephanie Evans ist Betreiberin einer Striptease-Bar. Ihren Doppelnamen könnte man übersetzen: die »betränzte, die siegreiche Eva«. Er hat nicht umsonst einen Anklang an den Namen der Hauptfigur. Denn in ihrer Bar be-

ginnt, nach der Enttäuschung mit Mike, von dem sie sich belogen fühlt, Eva Homer, die Suchende, ihre ersten wirklichen eigenständigen Schritte. Diesen Ort hat sie sich selbst ausgesucht, ohne Ratschlag von jemand anderem. Hier geht sie auch ganz alleine hin.

Bezeichnender Weise ist der Vater von Eva die einzige Person im Film, die keinen eigenen Namen hat, ein Sinnbild dafür, dass er den ›namenlosen‹ Mainstream verkörpert, der seine Stabilität nicht in sich, in seinem Selbst gründet, sondern sie allein aus äußeren Stützen erhält, sie herleitet aus dem ›man‹, das keinen Namen, keine Bezeichnung hat, aus dem, ›was man tut‹ und ›was man für normal‹ hält.

Szenenfügung

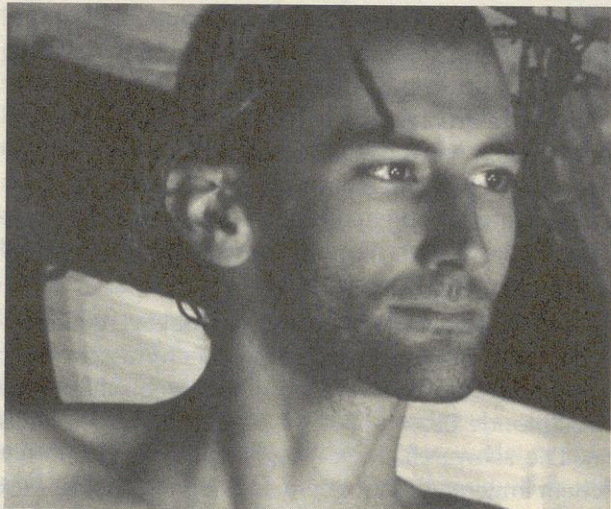
Die einzelnen Szenen sind zum größten Teil kammerspielartig angelegt: Es gibt keine üppige Ausstattung. Die Räume strahlen klare Formen aus. Selbst in den Aufnahmen im Hotel ist der Luxus nur durch kurze Einblendungen sichtbar. Die Szenen sind stets auch nur von wenigen Personen belebt und nur mit den notwendigsten Gegenständen ausgestattet. Besonders auffällig ist, dass viele Szenen parallel gesetzt sind. Das erinnert an den Parallelismus membrorum, der den Aufbau vieler Psalmen kennzeichnet. Diese parallel aufgebauten Psalmverspaare sagen entweder in verschiedenen Wendungen dasselbe und betonen diese Aussage dadurch besonders, oder sie beleuchten das Gemeinte von zwei Seiten und interpretieren sich so gegenseitig oder es werden Gegensätze ausgesprochen. Auch dieses so neutral wirkende Mittel der Inszenierung weist also in den religiösen Bereich.

Der Film beginnt mit einem schlichten Parallelismus in direkt vergleichender Spiegelung: Er zeigt jeweils in ineinander verschachtelten Ausschnitten, wie Eva und Magdalena von ihren Wohnungen aus aufbrechen bis ihre Wege sich kreuzen. Die fast weißblonde Eva verlässt ihr strahlend weißes Haus mit einem teuren Cabrio. Die schwarzhaarige Magdalena fährt von ihrem Reihenhauses weg, in welchem im Untergeschoss die dunklen Räume der Lust verborgen eingerichtet sind, in schwarzer Ledermontur auf einem schweren silberfarbenen Motorrad. Zugleich aber sind die Aufbruchszenen von beiden durch das eine Lied: »Lonley in my prison« eng miteinander verbunden. So kommt durch den parallelen Schnitt und dasselbe Lied schon gleich zu Beginn der Geschichte zum Ausdruck: So gegensätzlich diese beiden Frauen in ihrem Äußeren sind, eines haben sie doch gemeinsam: Sie fühlen sich einsam. Eva in ihrer so schönen Wohnung mit den Goldapplikationen, die ganz allein ihr gehört: es ist ihr goldener Käfig. Ebenso einsam ist Magdalena als reale Frau in ihrem äußerlich so normalen Reihenhauses, die für andere die so phantasievolle Domina sein kann.

Gleich darauf fährt Eva, nachdem sie Magdalena abgesetzt hat, heimwärts durch die oberbayerische Landschaft (eine der wenige Landschaftsbilder im Film überhaupt). Im Hintergrund erhebt sich ein grauer kegelförmiger hoher

Berg. Gleich darauf, um die nächste Kurve wird das Hotel, ihr Zuhause, in Großaufnahme gezeigt: Es hat die gleiche gebirgsartige Form, was andeuten mag: Dieses ihr Zuhause ist für Eva ihr Berg, auf dem sie aber – wie der Film zeigen wird – nicht die Freiheit atmen kann, sondern in dem sie eingeschlossen ist, wie die sieben Brüder im Märchen der Gebrüder Grimm »Die sieben Raben«. Das gebirgsartige Hotelgebäude als noch stärkere Chiffre für ihr inneres Gefängnis, weil sie hier von ihrem Vater und dessen Vorstellungen über ihre Zukunft »festgehalten« wird.

In der Mehrzahl aber entwickeln die Szenen im Parallelismus membrorum jeweils ein wesentlich komplexeres Deutungsnetz: In die Szene, in der Maria und Dominik das »Ecce homo«-Bild und die Dornenkrönung »spielen«, ist in Ausschnitten verschachtelt, parallel der Tanz Evas an der Table-dance-Stange in der Striptease-Bar nach ihrer Enttäuschung mit Mike inszeniert, wobei Mike ihr nur zuschauen darf, im Gegensatz zu ihrem ersten Tanz in der Striptease-Bar, bei dem ein anderer wildfremder Besucher Eva sehr



wohl zärtlich berühren darf. Beide Szenen sind noch stärker parallelisiert, indem dabei die eine Melodie des »Lacrimosa« aus Mozarts Requiem erklingt. So gilt assoziativ der »Ecce homo«-Ruf auch für Eva und Mike. Wortlos drückt die nackt tanzende und damit auch wehrlose Eva, die in ihrer Nacktheit zugleich an Eva im Paradies, an

die Frau im Ur-(Zu)-Stand erinnert, gegenüber ihrem gescheiterten »Reiseführer durch die Welt der Lust« aus: »Siehe, Mike, das ist ein freier Mensch!« »Siehe, Mike, solch ein Mensch will ich sein.« Ecce homo! Im Tanz ihrer Nacktheit drückt Eva für ihren ehemaligen Begleiter aus: »Siehe, ein Mensch, nicht dein Hab und Gut!« »Siehe, ein weiblicher Mensch, eine Frau, nicht ein Mittel für deine männliche Selbstbestätigung!« Des weiteren stellt sich bei dieser Parallelisierung die Assoziation ein: Wer vergießt hier die Tränen, die die »untermalende« Musik thematisiert? Vielleicht sogar weniger Dominik als Gekreuzigter, der ja hier beglückende, lächelnde Erfüllung findet in der Gleichwerdung mit seinem Herrn. Vielmehr scheint Mike innere Tränen zu vergießen, der angesichts der sich frei tanzenden Eva erkennen muss, dass er eben diese Frau nicht nach traditionellen Normen besitzen kann; ja er darf sie nicht einmal mehr berühren.

Der Eindruck wird noch dadurch verstärkt, indem unmittelbar nach dem dornengekrönten Antlitz Jesu sofort das traurige Gesicht Mikes in Großaufnahme ins Bild gebracht wird. Auch ihm, Mike, wird eine Dornenkrone ins Herz eingepresst, da er erkennen muss, dass er Eva verloren hat. Der Schmerz ist so groß, dass Mike den Tanz Evas nicht zu Ende schauen kann, sondern vorzeitig die Striptease-Bar verlässt. Aber auch Eva wirkt bei ihrem Befreiungs-Tanz melancholisch. Denn aus ihren Augen, die immer wieder auch über Mikes Gesicht streifen, strahlt Trauer, sprechen ungeweihte Tränen darüber, dass Mike nicht mehr ihr Begleiter durch die Welt der Lust und Ekstase sein kann durch seine »blöde«, weil ihr Suchen zerstörende Eifersucht.

So deuten sich viele parallel gesetzte Szenen gegenseitig: Eva gibt sich zum ersten Mal Mike hin und hat zum ersten Mal »freien«, befreienden Sex, in dem an sie keine einengenden Ansprüche gestellt werden. Hineinverwoben darin sind Szenenausschnitte, in denen man Lady Maria allein in ihrem Studio sieht und ein wenig später sich die nach einem Arbeitstag ermüdete Lady Maria dem zärtlich-selbstlosen Streicheln von Elfriede hingibt. Die ganze Komposition ist wiederum untermalt von der Musik »Lonely in my prison«. Diese Hintergrundmusik unterstreicht assoziativ, dass es hier um mehr als den dargestellten Sex geht, nämlich um die Sehnsucht dieser Frauen: Hat Eva hier wirklich mit Hilfe von Mike ihr inneres Gefängnis, gebaut aus den Vorgaben und Vorstellungen der Vater-Männer-Welt, bereits gesprengt? Ist auch die für ihre Gäste und den/die FilmbesucherIn so dominant wirkende Lady Maria in einem Gefängnis der Sehnsucht gefangen? Ist hier wirklich Mike der selbst- und interessenlose Führer, so wie Elfriede uneigennützig die Domina in den Armen wiegt?

Eines Tages kommt Lady Maria nicht ins Studio, weil sie sich nicht wohlfühlt. Elfriede besucht Magdalena zuhause, also in ihrer realen Welt, bringt Medikamente mit und füttert die kranke Magdalena. Bei Elfriede ist Studio-Welt und Realität eine Ganzheit geworden. In einem sehr persönlichen Gespräch wird seine/ihre Motivation für diese Lebensgestalt deutlich: Er erzählt Kriegserlebnisse, Grausamkeiten seiner früheren Realität, wodurch er/sie den »Glauben an die Menschen, an unser Land, an all das, was man unsere Ideale nennt, verloren hat. »Ich wollte nur noch lieben.« So kümmern sich diese beiden Personen, die einzigen im Film, die nicht zwischen Studio und sogenannter Normalität trennen, umeinander ohne eingrenzendes Eigeninteresse.

In diese ergreifende Erzählung sind immer wieder Bilder eingeblendet, in denen sich Mike um Eva »kümmert«. Spielerisch verfolgt er sie im Wald. Lustvoll lässt sie sich von ihm wie im Spiel die Augen verbinden und zwischen zwei Bäumen festbinden.

Eine andere Szene zeigt Mike und Eva nach dem Bruch in einer Kneipe. Mike will Eva deutlich machen, dass er mit ihr »eine richtige Beziehung« haben will. Gleichzeitig wird gezeigt, wie im Studio die Auspeitschung von

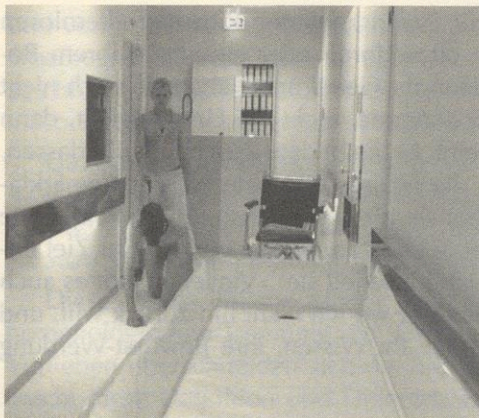
Dominik als Jesus vorbereitet und durchgeführt wird. Aus Eva bricht am Kneipentisch die Enttäuschung heraus und während parallel dazu die Peitschenhiebe auf Dominik/Jesus einprasseln beschimpft Eva ihren ehemaligen »Begleiter der Lust« als Lügner und steckt ihm einen 50-Euro-Schein als »Dank für deine körperlichen Mühen« zu. Wieder wird hier Doppelbödiges assoziativ sichtbar: Wer erhält hier in Wahrheit die schmerzhafteren Schläge? Wirklich nur Jesus/Dominik? Gilt nicht ebenso: Wie Peitschenhiebe knallen Evas Worte auf Mike ein. Vor allem muss es ihn, den Mann, wie ein Peitschenschlag in seiner »Mannesehre« treffen, als ihm Eva in sein mitgebrachtes »Versöhnungskuscheltiergeschenk« einen Geldschein hineinsteckt und so seine Zuneigung für sie zur käuflichen Liebe herabwürdigt; eine krassere Form von Zurückweisung gibt es wohl kaum. Und es mag auch sein: Erhält Eva selbst die Peitschenhiebe, weil hier am Kneipentisch endgültig wie auf sie einprasselnde Peitschenhiebe ihr Inneres aufreißt, was sie schon länger nur zu gerne verdrängt hat, nämlich die Einsicht, dass sie sich in Mike getäuscht hat?

Schließlich enthält mancher szenische Parallelismus eine inhaltliche Umkehrung: In die Szene, in der die Gummisau gemäß ihrer neuesten Phantasie einen Einlauf mit Rotwein erhält, ist jene Schlüsselszene hineingeschnitten, in der Eva im Swinger-Club zum ersten Mal in Lust aufgehen will mit mehreren Männern, wobei sie eine herbe Enttäuschung erfährt, weil Mike im Höhepunkt im Zorn alle »Konkurrenten« zur Seite prügelt. Franz erfährt »zeitgleich« im Schutzraum der Domina die Erfüllung seiner »tierischen«, triebhaften Phantasie; dagegen erlebt Eva in der egoistischen Begleitung von Mike einen gefühlsmäßigen Absturz.

Keine einzige Szene strahlt Gewalt bzw. Brutalität um der Gewaltdarstellung willen aus. Sondern wenn in einer Szene Schmerz dargestellt ist, dann hat dieser Schmerz einen inneren Bezug zur Geschichte des beteiligten Menschen. Auch oder gerade die Domina ist keine Frau, die ihren Klienten Gewalt antut aus der puren Lust an der Gewalt oder am Schmerz, sondern sie wirkt eher wie eine Therapeutin, die sich einfühlt in die zuinnerst wohnenden Schmerzen und Autoaggressionen der Menschen, die sie aufsuchen, und die mit feinfühligster Phantasie und blitzendem Geist starke Gegenwelten entwirft und den Menschen anbietet, damit sich darin der Schmerz, »die Leiden am Leben« auflösen oder verwandeln können in Stärkung zum Leben, in »Leidenschaft für das Leben«.

Von daher wirkt durch die Darstellung der Leiterin das SM-Studio in meinen Augen eher wie ein Schutzraum und gerade nicht wie »ein Disneyland für Erwachsene«. ³² Denn bei letzterer Bezeichnung stellt sich bei mir eher die Vorstellung von Kommerz und (schon vorgefertigter) Kunstwelt ein und nicht das eigenständige Inszenieren und wirkliche Ausleben der eigenen Phantasien, wie es im Studio der Domina geschieht.

³² So Roland Reber im Interview, in: Presseheft, S. 12.



Alle Bilder und Szenen, auch von ›schmutzigem‹ Sex, wirken sogar klinisch rein. Schon allein der Rahmen, das Studio, ist in allen Szenen ›blitzblank‹, ja wirkt fast antiseptisch. Alle Geräte sind in gereinigtem Zustand und fein säuberlich aufgehängt oder auf dem dafür vorgesehenen Platz abgelegt. Die Ketten und Gitterstäbe sind rostfrei und blinken dem Gast verführerisch entgegen. Der Boden wirkt wie frisch geputzt. Die

Besucherin Eva spricht ihre Verwunderung darüber aus: »So ein Studio – das habe ich mir ganz anders vorgestellt.« Lady Maria: »So mit rostigen Ketten und in einem Dreckloch, oder?« Eva: »Ja, so ähnlich.« Damit dürfte das in ihrer Sexualität noch ›sehr unbeschriebene Blatt‹ Eva sicher die Vorurteile der Mehrheit der Bevölkerung in Bezug auf BDSM geäußert haben.

Selbst als die Gummisau einen Einlauf erhält, wobei die Kamera den Blick in einen strahlend hellen Raum mit weißen Kacheln lenkt, ähnlich einem frisch geputzten Badezimmer oder einem vorbereiteten OP-Raum, hat man als ZuschauerIn eher den Eindruck, dass man Zeuge/Zeugin wird von einer notwendigen ›Operation‹, und überhaupt nicht, dass es um ›dirty‹ Spiele geht.

Filmische Bilder, musikalische Untermalung und Schnitttechnik unterstreichen den Ansatz, den Darstellerin, Kamerafrau und Drehbuchautorin Mira Gittner erklärt: »Sexualität ist individuell. (...) Für jeden bedeutet Sexualität etwas anderes. (Deshalb) ging es bei dem Film nicht um eine dokumentarische, sondern um eine lyrische Darstellung, nicht um die rein körperliche, sondern auch um die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Thema. Es ging nicht um die Darstellung diverser Sexual-Techniken als libidinöse Leibesübungen, sondern um die Essenz, um das, was dahinter liegt bzw. was wir vermuten.«³³ Hinter dieser Filmtechnik wird auch das Menschenbild der FilmemacherInnen deutlich, das Roland Reber im Interview so formuliert: »Wie ich mich selbst nicht völlig verstehe, verstehe ich auch meine Filme nicht völlig.«³⁴ Denn »all unser Wissen über uns oder andere ist niemals vollständig.«³⁵

24/7 THE PASSION OF LIFE beginnt in den ersten Einstellungen narrativ wie übliches Erzählfilm. Der Film verliert aber im Laufe der Geschichte immer mehr seine lineare Erzählweise und endet in einem symbolischen, fast ab-

³³ Mira Gittner, in: Presseheft, S. 7; ähnlich Roland Reber und Mira Gittner, ebd., S. 8.

³⁴ Presseheft, S. 14.

³⁵ Ebd. S. 8.

strakten Akt,³⁶ nämlich im eigens für Eva inszenierten Ritus der elternlosen Wiedergeburt. Die Figuren wirken oft verloren oder einsam in ihrem Bestreben, sich selbst zu enträtseln, denn ihr Geheimnis haben sie noch nicht entschlüsselt. »Das Rätsel ist das Spannende, nicht die Eindeutigkeit, denn niemand ist das, was er zu sein scheint. Es bleibt dem Zuschauer überlassen, die Figuren zu enträtseln.«³⁷ Keine der Figuren gibt eine vollständige Erklärung ihrer Verhaltensweisen, sondern sie bleiben ebenso unvollständig wie im wirklichen Leben auch. So bleibt auch offen, ob Eva wirklich ihr Ziel findet. Denn im Gespräch mit Lady Maria zweifelt sie: »Vielleicht gibt es auch gar nichts zu finden. Ich weiß zumindest, wo ich nicht hin zurück will, und das ist in diesen goldenen Hotelkäfig.« Ihr Wissen, ihre Bewusst-Werdung beginnt mit einem Nicht-Wissen.

Die weite Landschaft des BDSM

Für mich als SM-Laie stellt sich die Frage: Ist 24/7 THE PASSION OF LIFE ein typischer SM-Film oder zeigt er einen ganz bestimmten Blick auf die SM-Szene? Die Frage ist für mich aktuell bzw. wurde für mich virulent, weil dieser sogenannte SM-Film meine eigenen, sehr allgemeinen Vorstellungen von SM völlig über den Haufen geworfen hat. Denn was so an SM-Filmchen in Pornoläden und Gay-Bars läuft, nährte in mir die (vielleicht für den/die echte/n KennerIn von BDSM sogar platte) Vorstellung, dass es im SM hauptsächlich um die Erfüllung sexueller Wünsche und Phantasien, um das Erreichen des Orgasmus geht. Die pornographische, kommerzialisierte Darstellung von BDSM³⁸ reduziert diese sexuelle Spielart allein auf diese eine Perspektive. Dass im BDSM, wie es 24/7 in berührenden Szenen zeigt, ebenso die Erfahrungen von Zärtlichkeit, von Kuscheln, von Zweisamkeit und von Trösten wesentliche Elemente sind und daher auch starke Beziehungsaspekte ausgelebt werden, das ist im öffentlichen, auch im schwulen Bewusstsein weithin nicht präsent. Dabei war in meiner Vorstellung durchaus gegenwärtig, dass der Meister (bzw. die Domina in Hetero-Filmen) kein grobschlächtiger Brutalo ist, sondern sehr wohl zu höchster Sensibilität und Aufmerksamkeit für die Reaktionen und Grenzen seines/ihres Gegenübers fähig sein muss. Aber die Ebene, auf der sich das Zentrale abspielt, ist – so meine vorgefasste Meinung – doch die körperliche, die Befreiung vom »sexuellen Druck«.

Um der Arbeit der FilmemacherInnen und ihrem Werk gerecht zu werden, gilt es also Begriffe zu klären, um die eigenen klischeehaften Vorstellungen zu korrigieren. Auch wenn im Presseheft von den FilmemacherInnen selbst und in einigen Kritiken zum Film immer wieder von einem »SM-Film«

³⁶ Vgl. Presseheft, S. 8.

³⁷ Ebd., S. 8.

³⁸ Die hier zugrunde gelegten Definitionen werden zitiert aus: Wikipedia, der freien Enzyklopädie, www.wikipedia.org. Hier finden sich weitere aufschlussreiche Ausführungen zu den Begriffen »BDSM« und »Fetisch«.

und von SM-Praktiken gesprochen wird,³⁹ so wäre doch der angemessene Oberbegriff BDSM. Dabei ist BDSM ein Kunstbegriff und die korrekte Bezeichnung für eine verwandte Gruppe sexueller Vorlieben, die oft als Sado-masochismus (SM, auch Sado-Maso) bezeichnet werden.

Die Buchstaben BDSM stehen für die subsumierten Aspekte:

- *B&D Bondage and Discipline* (Fesselung und Disziplin)
- *D&S Domination and Submission* (Beherrschung und Unterwerfung)
- *S&M Sadism and Masochism* (Sadismus und Masochismus)

Dieses heute übliche Modell stellt freilich nur den Versuch einer phänomenologischen Trennung dar. In der individuellen Ausprägung sexueller Vorlieben überschneiden sich die hier getrennten drei Aspekte häufig. Klar macht diese Definition und Differenzierung aber auch, dass die Versuche, 24/7 unter SM-Filmen einzuordnen, dem Film nur unzureichend gerecht werden, weil damit nur Teilaspekte angesprochen werden. Im Grunde ist 24/7 in seiner ganzen Bandbreite also sachgemäßer als ein BDSM-Film zu bezeichnen. Dominik/Jesus praktiziert und fantasiert in B&D-Praktiken, Jan findet seine Erfüllung neben S&M-Elementen (Po versohlen als Strafe) vor allem in D&S-Haltungen. Nur von dieser Sicht her wird dann auch die stark religiöse Parallelisierung ganz verstehbar. Denn der Kern der BDSM-Praxis ist, dass sich die Partner freiwillig aus der Gleichheit in ein sehr ungleiches Machtgefälle begeben. Die bekannteste, aber auch mit starken Klischees behaftete Form von BDSM ist dabei die Form von Domination und Submission, von Dominanz und Unterwerfung. Sie kann kurzzeitig als Spiel inszeniert werden oder permanent in den Alltag integriert sein. Von daher stammt auch das Motto »24/7«.

SM – Sado-masochismus ist wiederum nur ein Teilbereich von BDSM und wird oft im Gegensatz zu Domination and Submission als die eher physische Seite von BDSM bezeichnet. Konkret sind hier alle Praktiken gemeint, in denen der dominante Partner dem devoten körperliche Schmerzen, Erniedrigung und Hilflosigkeit spüren lässt. Dieser Aspekt des Schmerz-Zufügens bzw. Erleidens ist im Film *THE PASSION OF LIFE* zwar ein wichtiger, jedoch nur ein Teilaspekt. Auch von diesem inhaltlichen Aspekt ist 24/7 als BDSM-Film einzuordnen.⁴⁰ Denn das wichtigste Charakteristikum von BDSM ist, dass sowohl der/die dominante als auch der/die devote TeilnehmerIn aus dem eingegangenen Machtgefälle Lustgewinn ziehen. Der Unterschied zur Freiheitsberaubung liegt darin, dass sie im BDSM-Spiel prinzipiell von mündigen PartnerInnen freiwillig und unter gegenseitigem Einverständnis in einem sicheren und vertrauensvollen Verhältnis praktiziert werden.

³⁹ u.a. S. 3, 8, 11, 22f.

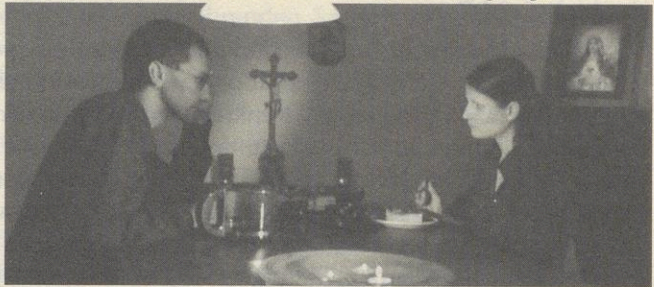
⁴⁰ Noch dazu, weil auch die BDSM-Szene sich mit dem Ausdruck »*B&D*« *Bondage and Discipline* versucht, von dem mit zahlreichen Klischee behafteten Begriff »*S&M*« abzugrenzen.

Leiden am Leben – der Film als Religionskritik

Auch im Film 24/7 sind viele Szenen auf den ersten Blick stark sexualisiert in dem schlichten Sinn, dass erotische Spiele gezeigt werden. Die Domina zeigt dabei hohe Aufmerksamkeit für die körperlichen Reaktionen ihrer Klienten. Sie achtet behutsam auf ein Gleichgewicht zwischen Lust und Schmerz, so dass ein gewünschtes Ziel offenbar die Lust im Schmerz ist. Aber ihre Sensibilität geht noch wesentlich tiefer. Mit viel Phantasie, gespeist aus einer umfassenden Bildung, unter Zuhilfenahme von z.B. Zitaten aus apokryphen, philosophischen und esoterischen Schriften, erfindet und gestaltet sie immer neu Szenarien, in denen ihre Klienten nicht nur ihre sexuellen Phantasien ausleben können, sondern vor allem ihre vor der sogenannten ›normalen‹ Öffentlichkeit verborgenen und tief sitzenden Neurosen ausleben können. Und diese Neurosen haben ihre Wurzeln oft in einer eindimensional gelehrten und gelebten, weil sexualfeindlichen Religiosität. Deshalb sind zwar viele Szenen sexuell aufgeheizt und mit Sexualsymbolen aufgeladen (z.B. trägt die Domina in der Beichtszene eine Stola, aber an ihrer Halskette hängt kein Kreuz, sondern ein kleiner Dildo), aber dies ist nie Selbstzweck oder dient der rein sexuellen Befriedigung. Der dargestellte Sex ist nie Hauptzweck, eher Mittel zum Zweck.⁴¹ Denn die Klienten werden nie gezeigt, wie sie sexuell befriedigt werden, sondern wie sie in den geschützten Räumen der Domina ihre Neurosen ausleben und so im wirklichen Leben in Schach halten oder gar bewältigen können.

Eine der Hauptszenen des Filmes zeigt das sehr deutlich: Im Refektorium, im Raum der Erholung, als sich die Domina von der Anstrengung der Feinfühligkeit erholen kann, wird Domi-

nik von Selbstzweifeln geplagt: »Bin ich krank? Das, was wir im Studio machen, hältst du das für ›krank‹?« Lady Maria antwor-



tet ihm: »Nein, das ist nur ein Teil von dir. Wenn du diesen Teil nicht akzeptierst und lebst, dann wird er dich verfolgen, Tag für Tag, und davon würdest du krank. Krank ist nicht das, was du machst; vielleicht die Schuldgefühle, die man dir eingetrichtert hat, die sind vielleicht krank.« Doch Dominik hält dagegen: »Andere halten das für ›krank‹ und ›pervers‹.« Darauf Lady Maria: »Die Gesellschaft hätte gerne normierte Menschen, die funktionieren leichter. Aber kann man Gefühle normieren? Wer stellt denn diese Normen auf?«

⁴¹ So auch Andre Bennett, Produzent und Vertrieb, Kanada: »24/7 THE PASSION OF LIFE hat eine sehr wichtige politische Aussage. Das Interessante (...) sind die philosophischen und politischen Obertöne als der dargestellte Sex.«

In einer weiteren Schlüsselszene hält die Domina ihre einzige monologartige Rede, hoch oben thronend, wie ein weiblicher Pantokrator: »Ich bin die Sünde, die euch befreit. Ich bin das, was ihr am meisten fürchtet. Ich bin das, was ihr am meisten begehrt. Denn Ich bin Ich.« Darum geht es also der Domina in ihrer hohen Sensibilität, in ihrer grandiosen Phantasie: Die »Kunden« zu ihrem wahren Ich zu bringen, zu jenem Ich, das oft durch religiös erzeugte Neurosen verschüttet, ja fast erstickt ist. Und zu diesem Ich gehört immer auch das Dunkle, das Wilde, das Ungezügelmte, in der Bildersprache der Legende: das Tier in uns, wie es der Vorspann andeutet. So entfaltet dieser BDSM-Film ein biblisches Jesus-Wort, das für mein eigenes Leben zentrale Bedeutung gewonnen hat: »*Die Wahrheit macht euch frei.*« (vgl. Joh 8,32), die Wahrheit des Ichs, vor der sich die offizielle Kirche oft genug fürchtet, »wie der Teufel das Weihwasser«.

Der Untertitel des Filmes ist doppeldeutig: »THE PASSION« bezieht sich nicht nur auf den im SM-Studio erfahrenen lustvollen Schmerz, sondern viel zentraler auf den Schmerz im Leben und auf das Leiden am Leben, das die Klienten im SM-Studio durch die Inszenierungen der Domina Gestalt werden lassen und so bewältigen können. So wird hier also das Verhältnis von Sexualität und Religion selbst als Passionsgeschichte geschildert. Denn eine Hauptursache für das Leiden am Leben reicht bis hinein in das Unbewusste der Klienten der Domina. Sie wurzelt in einer religiösen Erziehung und Vorstellungswelt, die sie schon mit der Muttermilch aufgesogen haben. So erscheint mir dieser vordergründige BDSM-Film, der auf den ersten Blick so sexualisiert aufgeladen daherkommt, am Ende eine massive Kritik an einer moralisierenden, verengt gelebten und gelehnten Religion zu sein. Denn der Regisseur deckt in seinen Bildern und einzelnen Szenen auf, was eine verborgene Religiosität am meisten und am nachhaltigsten verbiegen und schädigen kann: das Verhältnis zum eigenen Körper, zur eigenen Sexualität.

Die Szene des Streitgespräches zwischen Eva und ihrem Vater im üppig ausgestatteten Wohnzimmer deckt die gewöhnliche, die gut-bürgerliche, die hetero gefärbte Normvorstellung auch der offiziellen Kirchenoberen auf: Der Vater will seiner Tochter – ohne ihre Bedürfnisse und Sehnsüchte wahrzunehmen oder gar zu akzeptieren – anhand seiner eigenen dreißigjährigen Ehe vermitteln, was Ehe nach herkömmlicher Sicht sein kann. Eva hält ihm vor, dass dieses traditionell gelebte Ehebild aber nur an der Oberfläche und nach außen hin stimmig ist. Im Grunde genommen ist die Ehe längst tot; er und seine Frau nächtigen schon 15 Jahre lang in getrennten Schlafzimmern; jeder hat seine Seitensprünge. Hintersinnig pointiert wird diese Kritik der Tochter an dem, »was Ehe sein kann« noch dadurch, dass die »normale Ehe« des Vaters nur in seinen Worten existiert, nur von ihm behauptet wird. Denn seine Gemahlin, die Mutter Evas, taucht im ganzen Film kein einziges Mal auf, existiert also für den/die ZuschauerIn gar nicht, wie auch diese Hetero-Ehe nach dreißig Jahren nur mehr verbal besteht.

Eva, die Mutter allen Lebens wiederum, muss sich erst in der Welt des SM, ein Abbild der Innenwelt ihrer Sehnsüchte, zurecht finden. Je mehr sie dazu steht, je mehr sie daher in die Welt des SM eintaucht, desto mehr stößt sie in der ›realen‹ Welt auf Widerspruch, ja auf Ablehnung. Diese wird wieder verkörpert durch die Vater-Autorität – eine Anspielung auf die patriarchalischen Strukturen der Kirche. Als er die Bedürfnisse seiner Tochter zur Kenntnis nehmen muss, diskriminiert er die Erfahrungen seines Kindes als »degeneriertes Getue«. In gleicher Weise würdigt er nun auch die neue Freundin Magdalena als »Hurenfreundin« herab. Beim ersten Besuch dagegen meinte er noch zu seiner Tochter, wie »hoch gebildet« diese Frau sei, und ermutigt seine Tochter: »Von der kannst du noch viel lernen.« In der gleichen Szene setzt der ›Patriarch‹, die Vater-Figur das typische Machtmittel der Unterdrückung mit dem Ziel der Anpassung und der versuchten Disziplinierung ein: Er droht mit der Enterbung, mit dem Verlust sämtlicher materieller Sicherheiten. Die in der realen Welt angesehene Autorität, der Hotelbetreiber, zieht alle konventionellen Register der Macht: von der mentalen Verachtung bis zur physischen Vernichtung, um die Tochter wieder auf ›den rechten, d.h. normgerechten Weg‹ zu bringen.

Gerade christlich geprägte Schwule müssen auch heute noch eine ähnliche massive Erfahrung durchleben: Wir müssen unsere Sexualität gegen die offizielle Glaubenslehre etablieren, werden dabei auch noch als ›psychisch unreif‹ diskriminiert und für gewisse Ämter als ungeeignet abqualifiziert und bleiben der Religion dennoch verhaftet. Psychische Schädigungen, Neurosen sind da unausweichlich, ja fast zwanghaft.

Die Bezugnahme zur Religion ist in diesem Film gemäß meinem ersten Sehen also zunächst eine negative. Sexus und religio, die in ihren Vollzügen so starke Ähnlichkeiten aufweisen, scheinen – durch die Vertreter der Religion – wie zueinander fremd gewordene Verwandte zu sein.

In besonderer Intensität drückt das eine der zentralen Stellen des Films aus. Satan wird darin als die tragischste Figur einer großen Erzählung gezeichnet. In einer der ersten Begegnungen redet Lady Maria als ›dunkler Engel der Wahrheit‹ mit dämonischem Gesicht in Schwarz-Weiß-Schminke Dominik/Jesus an:

»Was suchst du, Wanderer in der Wüste, die wir Leben nennen?«

Dominik: »Ich bin auf der Suche nach der Liebe.«

Darauf erzählt ihm Lady Maria als »Dämonin« eine apokryphe Geschichte vom Höllensturz.⁴² Satan weigert sich, etwas anderes als Gott anzubeten, und zwar nicht aus Stolz, sondern aus brennender Liebe zu Gott, dem Heiligsten. Gerade diese Weigerung aus Liebe verstößt Satan aus der Liebesge-

⁴² Eine ähnliche Erzählung findet sich in der apokryphen Schrift »Das Buch von Adam und Eva«; vgl. Alfred Pfabigan, *Die andere Bibel. Gottes verbotene Worte*, Eichborn, 4. erw. Aufl. 2004, S. 37f.

meinschaft mit Gott. Lady Maria, der dunkle, dämonische Engel, schließt die Geschichte ab, indem sie darüber nachsinnt:

»Wie qualvoll muss die Verbannung dieses Liebenden sein!«

Dominik: »Und wie erträgt Satan diesen Schmerz?«

Lady Maria: »Durch die Erinnerung an den Klang von Gottes Stimme, als er aussprach: ›Fahr zur Hölle!‹«

Gerade der, der gemeinhin als der Böse verfemt wird, Satan, wird in dieser Erzählung als der Liebende schlechthin gekennzeichnet, der allerdings – wie viele, die ihre körperliche Liebe, ihre Sexualität leben – gerade um dieser Liebe willen ›in der Hölle schmoren‹ muss, von Gott verdammt. Wie die Kirche im Namen Gottes Erotik und Sexualität verteufelt und reglementiert, so hat in dieser apokryphen Erzählung Gott Satan wegen seiner unendlichen Liebe in die Hölle fahren lassen, also ›verteufelt‹. Somit kann in dieser Erzählung Satan zur Chiffre werden für alle ›nicht normierten‹ Menschen. Die Verteufelung von Sexualität und Erfahrung von Lust durch die Kirchenoberen bedeutet im Grunde eine Verbannung von Liebenden! Eine schärfere Kritik an kirchlichem Reglement kann es kaum geben. Sogar die Auswahl des Drehortes scheint einen subtilen Hinweis dieser wohl beabsichtigten Kirchenkritik zu geben: Die Recherchen fanden zwar in der ganzen Republik statt. Aber diese sexuell aufgeladenen Szenen wurden im *Pfaffenwinkel* in Oberbayern und am *Passionsspielort* Oberammergau gedreht.



Unter diesem Blickwinkel erhält für mich auch der Titel des Filmes 24/7, entlehnt aus dem BDSM-Bereich, eine psychologisch aufgeladene Bedeutung und verschärft noch das Moment der ›Passion‹: Die Neurosen, unter denen Menschen leiden und krank werden, begleiten uns täglich, zu jeder Stunde, in jeder Szene, in jeder Begegnung, mal stärker, mal schwächer spürbar, und bestimmen so das Verhalten und die Handlungen von Menschen. Für mich bleibt daher die Frage offen: Hat hier der Regisseur Roland Reber wirklich einen ›klassischen‹ SM-Film gedreht oder nicht eher seine Religionskritik in das Gewand bzw. in Bilder eines BDSM-Filmes gekleidet? Je mehr ich über den Film nachdenke, desto mehr neige ich als Zuschauer der letzteren Aussageabsicht zu. Dass man 24/7 als starke Kritik an offiziell gelehrter Religion verstehen kann, zeigt auch so manche wohlmeinende Kritik zum Film: »24/7 THE PASSION OF LIFE ist eine mächtige Bestätigung des Lebens, das mit kompromissloser Wahrheit die Verlogenheit (...) unserer Kulturen und Religionen erforscht.«⁴³ Oder: »Der wohl erste deutsche Spielfilm, der sich die Mühe

⁴³ Vgl. Gordon Weaver, Filmpublizist, Hollywood, zit. nach Presseheft, S. 3.

macht, SM so zu zeigen, wie es ist. Wobei es allerdings kein reiner SM-Film ist. Sondern ein Film über den Umgang der Gesellschaft mit Sexualität an sich. Ein Film über Religion, Moral und Doppelmoral.«⁴⁴

So ist 24/7 THE PASSION OF LIFE vor allem ein bildkräftiges Plädoyer für die eigenen Gefühle und für das Leben. Eva, die Suchende nach dem eigenen Ich, deren Name »Mutter allen Lebens« bedeutet, drückt – gleichsam stellvertretend für alle Menschen – diesen Wunsch nach Leben am Ende des Filmes in ihrer weiblichen Gefühlswelt aus: »Ich will wiedergeboren werden. Ich will mich neu gebären. Will mich selbst gebären und will Vater und Mutter meiner selbst sein.«

Lady Mary bringt dieses Ziel alles menschlichen Suchens und Sehnsens gegenüber Dominik, der an dem Zwiespalt zwischen gesellschaftlicher Norm und seinen Gefühlen leidet, noch prägnanter auf den Punkt: »Viele sind nur Gelebte, keine Lebenden. Lebe dich!«

Leidenschaft für das Leben – der Film als Theologie

Das Filmteam wollte keinen ›Aufklärungsfilm‹ produzieren, sondern es wählte ganz bewusst einen sehr subjektiven Ansatz. Weil nun unsere Gesellschaft geprägt ist von 2000 Jahren kirchlicher Sexualmoral »kommt man bei einem Thema, das sich mit Sexualität und Gesellschaft befasst, nicht an der Religion vorbei.«⁴⁵ Sexualität und Religion sind im menschlichen Alltag und deshalb auch im Film 24/7 THE PASSION OF LIFE aufs engste miteinander verwoben. Worin besteht das Verhältnis von Sexualität und Religion? Von welcher Gestalt ist dieses Verhältnis?



Sie verweisen aufeinander schon aufgrund der Erfahrung, dass der sexuelle ›Trieb‹ und die religiöse ›Ader‹ zwei machtvolle, starke Kräfte im Menschen sind; ich möchte sie als gleich stark und daher auch als gleich bedeutend und gleichwertig bezeichnen.

Zum Verhältnis dieser beiden machtvollen menschlichen Energien stellt sich nun die Frage: Existieren diese beiden Kräfte unabhängig voneinander? Dies wohl kaum. Das macht das eigene Erleben, das Hinhören auf die Sprache der Mystik⁴⁶ und auch der Film 24/7 deutlich.

⁴⁴ Vgl. Schlagzeilen, zit. nach Presseheft, S. 3.

⁴⁵ Presseheft, S. 10.

⁴⁶ D. Sölle, *Mystik und Widerstand*, bes. S. 47-68 und S. 151-173.

Dann bestehen aber noch andere Möglichkeiten der Verhältnisbestimmung: Ist die Sexualkraft der Urtrieb, der somit das religiöse Sehnen und seine Riten beeinflusst? Oder ist die religiöse Kraft die ursprünglichere und fließt sie auch in die Ausgestaltung der sexuellen Energie ein? Oder gibt es gar kein sich gegenseitig ausschließendes ›oder‹, weil beide Möglichkeiten Realitäten sind? Existieren also *sexus* und *religio* in einem sich wechselseitig durchdringenden und so sich beeinflussenden Verhältnis, so dass also eine enorm nahe Verwandtschaft zwischen beiden Urkräften besteht und deshalb jede leib- und sexfeindliche bzw. -abwertende Form von Religion zugleich eine Karikatur von Religion ist? Der Mensch, von Gott als mündiger Partner geschaffen, unterwirft sich in der Rückbindung an Gott freiwillig dem Dominanten schlechthin, nämlich Gott. Der Mensch erfährt dabei Sicherheit in Ängsten, Lebensfreude bis hin zu erotisch gleicher Ekstase. Und auch für Gott ist es »eine Freude, bei den Menschen zu wohnen.«⁴⁷

Der einzige Unterschied ist: In der nicht-kommerzialisierten BDSM-Praxis begeben sich beide Partner in das ungleiche Machtverhältnis. Im religiösen Verständnis, in der Beziehung zu Gott besteht stets eine grundsätzliche Ungleichheit: Bei aller Freiheit des einzelnen Menschen ist Gott der immer Größere. Und in dem Sinne gilt gerade auch in der Beziehung zu Gott das BDSM-Motto 24/7: Dieses Verhältnis von Herrschaft Gottes und menschlicher/m DienerIn, von Dominanz und Unterwerfung ist für den religiösen Menschen permanent, Stunde für Stunde in den Alltag integriert.

Indem durch das Zusammenspiel aller filmischen Kompositionstechniken ein Ineinander von Sexualität und Religion als menschliche Wahrheit thematisiert und in den Spielarten von BDSM konkretisiert wird, greift der Film 24/7 im Grunde ein Thema auf, das die christliche Religion spätestens seit der mittelalterlichen Mystik schon beschäftigt, ja umgetrieben hat und das – weil es als anstößig, als ›schmutzig‹, ›unrein‹ empfunden und gedacht wurde – von der kirchlichen Hierarchie und dem Lehramt immer wieder in den Raum der Häresie abgedrängt wurde.⁴⁸ Eine Verknüpfung der beiden zentralsten menschlichen Lebensbereiche, die sich auch in der Bibel sogar exemplarisch in einem eigenen Buch zeigt, nämlich im Hohen Lied.



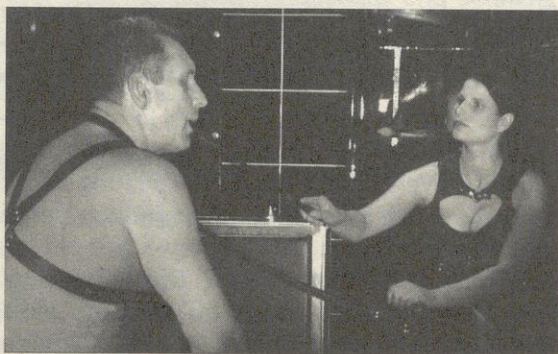
⁴⁷ Vgl. Tagesgebet zum 6. Sonntag im Jahreskreis B.

⁴⁸ Vgl. D. Sölle, a.a.O.

Wer also die Liebe, den Eros sucht, begegnet immer auch dem Schmerz. In des Menschen Leben sind also jene Kürzel eingebrannt, die auch über dem gekreuzigten Gottes- und Menschenliebenden hängen: INRI. Im Film deutet sie Lady Maria Dominik gegenüber: »Indefessu nisu repellamus ignorantiam – Durch unermüdliche Anstrengung wollen wir die Unwissenheit überwinden/vertreiben.« Wenn Gottes Liebe als Eros bezeichnet werden darf, dann muss – weil Gott doch die Fülle ist – in Ihm auch der ganze Reichtum und die ganze Bandbreite an erotischen Kräften lebendig sein.

Noch vor aller Diskriminierung oder anderen schuldhaften Einwirkungen auf uns von außen her wird hier ein dritter Sinn von THE PASSION OF LIFE deutlich: nämlich der Schmerz als Grundbefindlichkeit menschlicher Realität al-

lein aufgrund dessen, wie wir unsere Entwicklungsprozesse durchleben – mit Ängsten, mit Verlusten, mit der Mühe, Neues anzunehmen. Transsexuelle, Lesben und Schwule durchleben und durchleiden diesen Schmerz in ihrem Coming-out, im Prozess ihrer sexuellen Ich-Werdung, ihrer



Identitätsfindung auch ohne soziale Diskriminierung, weil gerade sie sich auch heute noch als vereinzelte Einsame in ihrer konkreten Umwelt empfinden. In den Szenen von 24/7 sind alle Facetten des Titels verdichtet und filmisch gekonnt umgesetzt; »The Passion of Life« in einem vierfachen Sinn: Das Leiden am Leben bzw. in den Lebensprozessen – Das Leiden durch das (negativ erfahrene, eingegrenzte) Leben – das Verhältnis von sexus/religio als Passionsgeschichte – und der emanzipatorische Ruf zum selbstbewussten Leben als Leidenschaft für das Leben.

Die ausführliche Fassung der Analyse von Arno Bosl findet sich auf unserer Homepage www.westh.de in der Rubrik »Hintergrund«. Fragen zum Film beantwortet gerne: Marina Anna Eich, wtp international GmbH, Bayerisches Filmzentrum, Bavariafilmplatz 7, D-82031 Geiseltasteig, Tel: +49 (89) 64 98 11 12, E-Mail: marinaeich@wtpfilm.de.

Arno Bosl, Jahrgang 1961, Studium der Katholischen Theologie und der Sozialarbeit, ist zur Zeit in der Sozialpädagogischen Lernhilfe mit HauptschülerInnen tätig. Sein besonderes Anliegen ist die geschlechtsspezifische Arbeit mit Jungen und Männern, in der er sich seit 1994 engagiert. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt in Heft 1+2/2005 »Wund ist meine Seele ... Gedanken zu den Bildelementen des Titels der WeStH 4/2004«. Korrespondenzadresse: Alpenstr. 18, D-81541 München, E-Mail: arbor61@web.de.

Christian J. Herz

Liebe inmitten der Gewalt

(Antonio Capuano: *PIANESE NUNZIO – 14 IM MAI*)

»Die Bilder sind unverbraucher als die Worte.«

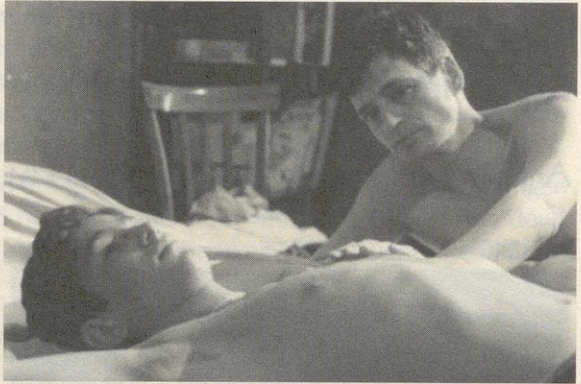
Pier Paolo Pasolini

N OCH EHE die römisch-katholische Kirche vom Pädophilie-Skandal in den USA flächendeckend erschüttert wurde, brachte der Regisseur Antonio Capuano 1998 den seines Erachtens »brennendsten Konflikt der europäischen Kirche« auf die Kinoleinwand: das Liebesverhältnis eines schwulen Priesters zu einem knapp 14-jährigen Jugendlichen im Süden Italiens. Im Dreieck von Glaube, Sexualität und Kriminalität breitet er in seinem bewegenden Film *PIANESE NUNZIO – 14 IM MAI* ein farbenfroh-sinnliches und lautstarkes Sittengemälde neapolitanischen Lebensgefühls zwischen Folklore und Camorra-Terror aus.

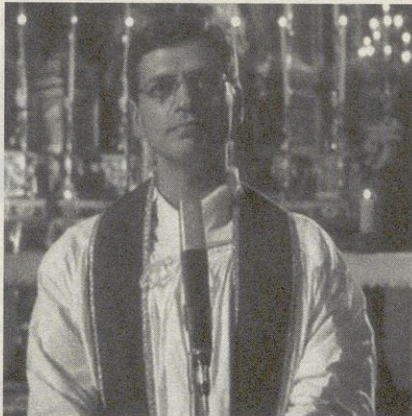
Der Film (auf DVD erschienen bei Pro-Fun Media) stellt seine Protagonisten hart und direkt in ihrer Lebenswirklichkeit vor: Pater Lorenzo Borelli kämpft gegen die übermächtige Krake »Camorra«, wird selbst Opfer eines Überfalls und sucht in den Beziehungen zu den Jungs seiner Gemeinde so etwas wie Zärtlichkeit und Geborgenheit – wobei die sexuelle Komponente dabei unter den Jugendlichen ein offenes Geheimnis ist. Der 13-jährige Pianese Nunzio stammt aus zerrütteten Familienverhältnissen, flieht vor einem gewalttätigen Stiefvater und dem durchge-



knallten, psychopathischen leiblichen Vater zur Tante, verbringt seine Zeit jedoch überwiegend bei Pater Lorenzo in der Kirche eines von Arbeitslosigkeit geprägten Viertels Neapels. Dort erhält er ein eigenes Zimmer, ministriert bei den Gottesdiensten und wird Organist; er isst gemeinsam mit dem Pater und während sie miteinander im Bett liegen und der Priester dem Jungen über die Brust streicht reflektiert Nunzio über sein Verhältnis zu ihm: »Er ist jünger als die anderen Priester. Als ich daran dachte, dass er hierher kam, war ich froh. Er konnte mir beim Lernen helfen – und anderen Dingen. Sonst hätte ich niemanden gehabt.«



Nunzios erste Liebe zu einem Mädchen wird jäh durch eine Schießerei unter Mafiosi, bei der das Mädchen stirbt, beendet. Immer wieder zeigt der Film gnadenlos die Gewalttaten der Camorra: Drogendealer werden durch die Straßen Neapels gejagt und erschossen, während die Passanten zwar erschrocken zusehen, aber nichts unternehmen; der Pater wird in seiner Kirche niedergeschlagen und beraubt; die Cousine Nunzios wird zu seiner Einschüchterung vergewaltigt; er selbst beinahe mit dem Auto überfahren. Nur Pater Lorenzo hat es irgendwann satt, ein »Kriegspriester« zu sein: Er verweigert bei der Beerdigung von Nunzios Freundin der Gottesdienstgemeinde das Abendmahl und bezeichnet in der Predigt die Camorrista als »Ausgestoßene der Kirche«, »antichristlich« und »Abschaum von Neapel«. Er lehnt es ab, ihre Toten zu beerdigen. Dieses politisch offene und mutige Bekenntnis mobilisiert einerseits bei Teilen der Bevölkerung Solidarität und Widerstand gegen die Gewalt, stört andererseits aber nicht nur die Kurie, sondern ins-

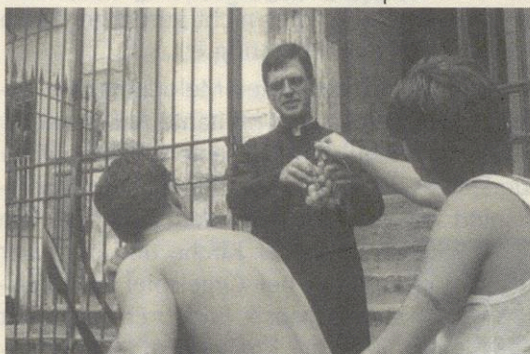


besondere die einflussreiche Camorra. Gegen Pater Lorenzo haben sie leichtes Spiel: Sie müssen ihn nicht umlegen, sondern packen ihn bei seiner verbotenen Liebe.

Der gut 40-jährige Priester, zumeist in Jeans unterwegs, lebt und spricht selbstbewusst von seinem Verständnis von Freundschaft und Sexualität, nicht nur zu Nunzio, sondern auch zu seinen Schülern am Beispiel des historischen Pompeji, welches den Neapolitanern

alles andere als unbekannt ist. Seinem Gott bekennt er: »Die Freuden des Lebens sind mir nur viel bewusster – sie zeugen von Christentum. Auch meine Beichte an dich ist sehr sexuell. Ich erlebe eine große Liebesgeschichte mit einem Mann, mit deinem Körper, mit dir, und du bist wie ich.« Für ihn gehören Erotik und Heiligkeit untrennbar zusammen, seine Anflüge einer schwulen Theologie münden in eine leibhaftige Fleischestheologie, wenn er seiner Haushälterin »das Paradies zeigt« und mit Nunzio bei klassischer Musik zusammenliegt, ihn streichelt oder ihm einen bläst. Der Gedanke »Sünde« taucht an keiner Stelle auf.

Die hoch sexualisierte Atmosphäre Süditaliens – geile Jungs mit nacktem



Oberkörper auf ihren Vespas, die bacchantisch Weintrauben essen, halbschwule Jungenfreundschaften oder Verführungskünste der Frauen – verwirren dagegen den pubertären Nunzio. Er erzählt einem Schulfreund von seinen sexuellen Erlebnissen mit seiner Cousine, er versucht sich in der Machosprache

von »Füllkolben« und »Männersache«, weiß aber andererseits nicht die Andeutungen der Freunde und der Familie über das Verhältnis zu Pater Lorenzo einzuordnen.

Nach und nach ziehen sich die von der Camorra gelegten Stricke enger: Eine kürzlich vermählte Braut zieht Nunzio zu sich ins Bett – aber er kriegt keinen hoch, was hintenherum wieder seiner Familie erzählt und als Indiz für seine »Verführung« durch Pater Lorenzo gewertet wird. Sozialarbeiter, die von der Camorra korrumpiert sind, kümmern sich auf einmal um Nunzio kurz vor dem 14. Geburtstag – ein Stichtag in Italien, nach dem die strafrechtliche Verfolgung nicht mehr »interessant« ist? Sie wollen ihm helfen, doch er meint: »Mir geht's doch gut. Hat mich jemand gefragt, ob er mir helfen soll?« Sie drängen Nunzio: »Gib es zu, dieser Mensch hat dich missbraucht!« Pater Lorenzo erlangt von den Untersuchungen nur zufällig Kenntnis und versucht, von Nunzio zu erfahren: »Habe ich etwas getan, was dich gekränkt hat?« Der Junge meint: »Ich bin nicht mehr so wie früher, das müssen Sie verstehen.« Mit dem Versprechen des Priesters, dass er den Jungen in keiner Weise bei einer eventuellen Gerichtsverhandlung belasten würde, trennen sich letztlich ihre Wege.

Nunzio ist hin- und hergerissen: Erst sagt er nichts, dann erzählt er den Sozialarbeitern alles; danach will er zunächst die Aussage vor dem Staatsanwalt nicht wiederholen; schließlich »gesteht« er doch. Parallel zu diesem Wechselbad der Gefühle schneidet der Regisseur, wie der Pater und seine

Gemeinde den Kreuzweg beten und bei strömendem Regen durch das Viertel gehen, wobei jede Station von Verrat über Verurteilung bis zu Kreuzigung und Begräbnis Jesu mit Texten ausgelegt wird, die die Situation der Gemeinde und Pater Lorenzos widerspiegeln.

An dieser Stelle wird klar, weshalb Antonio Capuano die Handlung immer wieder mit Frontalaufnahmen einzelner Personen unterbricht: Diese »Geständnisse«, worin die Personen Alter, Name, Geburtsort und ihr Verhältnis zu Nunzio darstellen, sind Zeugenaussagen, wie sie im Prozess gemacht werden, den der Priester zu erwarten hat. Nunzio beschreibt seine Beziehung zu Pater Lorenzo, als er seine Berührungen empfangt und dieser ihm damit seine Zuneigung zeigte, während er dies nicht zurückgewiesen hat: »Zuerst mochte ich sie, dann machte sie mich traurig.«

Capuano gelingt mit seinem politisch ambitionierten Melodram eine unverkrampfte und kritische, dabei jedoch keineswegs militante Auseinandersetzung mit den spannungsreichen und tabuisierten Themen »Pädophilie« oder präziser: »Ephebophilie« und »Gewalt«. Der Junge, mitten in der Pubertät und im Stimmbruch, ist fasziniert von der Kunst und dem Schönen, wie



er sie in der Kirche und bei Pater Lorenzo bei Orgelspiel und klassischer Musik findet. Er bezaubert mit seiner Knabenstimme und lyrischen Songs, was eine Karriere bei Radio und TV möglich erscheinen lässt. Der Wunsch, Priester zu werden, erwächst in bestimmter Art und Weise der Motivation, seinem Vorbild »Pater Lorenzo« ähnlich zu

werden. Getrennt von ihm erlebt er nachts Alpträume, die seine Seelenverwandtschaft zum Pater aufscheinen lassen. Andererseits bedeutet der Prozess der Adoleszenz, über die eigenen – auch schmerzlichen – Erfahrungen zu reflektieren, darüber nachzudenken, ob etwas »gut« oder »schlecht« ist, wie es einem geht, und nicht mehr nur den Erwachsenen blind zu vertrauen. Dies führt zwangsläufig zu Abgrenzung und Entfremdung, wobei Capuano offen lässt, ob nicht statt des – gewaltkritischen – Kontextes dieser konkreten »Kirche« andere Systeme wie Staat und – gewalttätiger – Camorra Einfluss auf den Jugendlichen gewinnen und ihn in *ihrem* Sinne beeinflussen. Ein häufig zu beobachtendes Phänomen tritt in diesem Film deutlich zu Tage: Nicht die – in diesem Fall pädö-/ephebophile – Beziehung zweier Männer als solcher ruft den Widerstand der Gesellschaft auf den Plan, sondern das unbequeme und gesellschaftskritische Verhalten. Auch wenn »Schwulitäten« augenzwinkernd kommentiert werden – die tiefsitzende moralische Ablehnung einer nonkonformen Liebesbeziehung wird instrumentalisiert, um von den viel gravierenderen unmoralischen Zuständen in einer gewalttätigen Machogesellschaft abzulenken.

Martin Hüttinger

Cineasten-Glück

(1) Artificielle Präsenz und Rezeption der im Film sichtbar gemachten schwulen und religiösen Objekte

»Ich muss die Realität kennen lernen
– berühren, hören und sehen –
weil sie ein Geheimnis ist.«

Pier Paolo Pasolini

IST EIN FILM mit schwulen, kirchlich-religiösen oder vermeintlich theologischen Andeutungen sowie Konnotationen eine Projektion unserer eigenen Existenz?¹ Es gibt da verbale Äquivokationen, gemeinsame Symbolvorräte, Komplizenschaft und Wiedererkennungsmerkmale. Daher möchte ich die Leistung des Films und die daraus resultierende Bedeutung des Visualisierten für den schwulen Betrachter und Theologen herausstellen. Dass wir uns »ein-bilden« auf einzelnen Filmsequenzen etwas sehen zu können, obwohl ein Konsens darüber besteht, dass das sichtbare Etwas nicht wirklich, sondern allenthalben künstlich und völlig physikfrei in Szene gesetzt wird, soll thematisiert werden. Dabei wählen wir aus dem, was prinzipiell an einem Filmausschnitt wahrnehmbar ist, jene sichtbaren Objekte aus, die sich für uns durch Relevanz auszeichnen.²



¹ Die Fragestellung fokussiert Filme, die einem breiteren Kinopublikum zugänglich und nicht primär pornographischen Inhalts sind, etwa im Sinne der Ausführungen von Georg Seeßlen, *Die Lust und Last des Sehens*. In: APuZ (Aus Politik und Zeitgeschichte) 44/2005 v. 31.10.2005. Thema: Film und Gesellschaft, S. 7-15;

1. Das Abwesende anwesend machen

Um zu verstehen, worum es geht, sei an dieser Stelle ein hermeneutischer Exkurs erlaubt: Filme sind Artefakte des Menschen (anthropologisch), von einem Regisseur erzeugte Darstellungen mit der Fähigkeit zur mentalen Bildlichkeit, ausgerüstet mit Einbildungskraft: Vor-Stellung schreitet mittels handwerklichem Können zur Dar-Stellung fort. Eine Distanz zum wahrgenommenen Dasein, ein Zurücktreten vom Realen und von der gegenständlichen Welt in die eigene Subjektivität ermöglicht erst eine Vorstellung von einer nicht anwesenden Wirklichkeit im Bewusstsein. Der eigentliche »Ort unserer Bilder«, voller schwuler und religiöser Sehnsüchte sowie Inhalte, liegt womöglich einzig und allein in uns: Es sind Film-Bilder, welche uns helfen, Fragen aufzuwerfen und zu beantworten. Dennoch ist Vorsicht geboten: Die Parallele zwischen inneren und äußeren Bildern ist eine Scheinevidenz. Bedenklich bleibt die Behandlung von Äquivokationen und Analogien als Identitäten.³

Auch existieren Filme zeichentheoretisch als Repräsentationen und Denotationen von gegenständlichen oder subjektbezogenen Phänomenen (semiotisch). Hier zeitigen sich jedoch in der Differenzierung von Zeichenträger (sichtbare Darstellung im Film), Intension (Inhalt, Sinn) und Extension (Referenz, Bedeutung) Probleme: Dürfen wir einem Film einen schwulen Inhalt oder eine religiös-theologische Bedeutung zuweisen? Sollen wir die Darstellung als gleichgeschlechtlich intendierten bzw. transzendenzverdächtigen Inhalt interpretieren? Können wir dadurch, dass wir auf einer Leinwand eine andeutungsweise kirchliche und homoerotische Darstellung sehen, dieser Bilderprojektion lapidar einen theologischen und schwul-emanzipatorischen Sinn zuweisen?

Wahrnehmungstheoretisch geriert sich jeder Film erst einmal als Bildträger mit nichtgegenständlichen Bildobjekten sowie Motiven und vom Film-

hier S. 9: »(...) reicherte sich das Mainstream-Kino mit Symbolen an und entwickelte eine Sprache der Konnotationen. (...) Nie gibt es eine Aufnahme wirklicher Nacktheit, aber auf der anderen Seite bewegen sich die Protagonisten in ihrem Alltag, der, zugegebenermaßen, abenteuerlicher als der unsere sein mag, in einer erotisch aufgeladenen Kleidung, und sie tun auch noch so, als merkten sie es nicht.«

² Vgl. Ralf Schnell, Medienwissenschaft und Neurobiologie. Zur Einführung in diesen Band. In: Ders. (Hg.), Wahrnehmung – Kognition – Ästhetik. Neurobiologie und Medienwissenschaften (Medienumbrüche, Bd. 12), Bielefeld 2005, S. 7-13; hier S. 11.

³ Wertvolle Anregungen zu den nachfolgenden Gedanken sind entnommen aus: Lambert Wiesing, *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes*, Frankfurt a.M. 2005. – Vgl. die Rezension von Andreas Strobl, *Fenster und Windows*. Lambert Wiesing arbeitet an einer Philosophie des Bildes. In: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 258 v. 09.11.2005, S. 16.

betrachter gemeinten intentionalen Objekten; er ist eine Form artifizieller Präsenz, ein Sichtbarkeitsgebilde, eine Gegenwärtigkeit mit substanzieller Anwesenheit. Demnach lässt sich mit einem Film etwas Sichtbares herstellen, was mit unserer Identität, unserem Dasein und Leben eine Ähnlichkeit hat. Die Funktion des Films als Bildträger besteht darin, ein geistiges Bild, ein Zu-Bewusstsein-Kommen zu wecken, darin ein Bildobjekt für ein Sujet als bildliche Vergegenwärtigung eines ihm ähnlichen Objektes stehen kann. Die Sichtbarkeit theologischer, kirchlicher und schwuler Filmobjekte bzw. -subjekte geht der Lesbarkeit ebensolcher logisch voraus: Visualisiertes und Rezipiertes konstituieren sich indes in einem Akt. Reduziert auf die Sicht- und Hörbarkeit existiert für uns Betrachter das Filmobjekt als eine Anwesenheit ohne Gegenwart, sozusagen physikfrei und zeitlos.

Sobald wir nun einen unseren vermeintlichen Interessen entgegenkommenden Film anschauen, stellen wir eine Relation zu jener abwesenden religiös-schwulen »Sache« her. In der Tat besteht darin die Leistung des Films, als bildliches und sinnvolles Zeichen zu fungieren – eine Weltbezogenheit, welche aus dem in Szene gesetzten narrativen Duktus eine für unser religiöses und homosexuelles Empfinden und Erleben mögliche Sichtweise, Deu-



tung oder Interpretation provoziert. Der Film ist eo ipso eine artifizielle Präsenz; von selbst interpretiert er keineswegs unsere Welt und Zeit. Wir sind es, die ihn durch seine Verwendung zu einer Interpretation unserer Erfahrungs-, Glaubens- und Lie-

beswelt machen. Die durch einen Film angeregten Wahrnehmungen und Imaginationen implizieren stets ein Bewusstsein von der Anwesenheit dessen, was uns unmittelbar angeht. Darüber hinaus determiniert die Filmdynamik die Autonomie und Steuerbarkeit unserer eigenen freien Phantasie, bei der die erzählte Geschichte mit den jeweiligen temporären Ein- und Darstellungen exakt festgelegt ist. Die sichtbaren, imaginären Film- und Bildsequenzen nehmen dabei immer mehr die Eigenschaften unserer unsichtbaren, mentalen und imaginären Phantasieobjekte an: Eine erweiterte bzw. neue Einbildungskraft generiert sich.

Der Filmträger und seine Bildobjekte zeigen etwas, ohne sich selbst zu zeigen; im medialen Vollzug neutralisieren diese sich selbst. Mittels eines Films können wir zu unterschiedlichen Zeiten nicht nur das Gleiche, son-

dern unter Umständen auch dasselbe denken und meinen.⁴ Insofern schafft dieses Medium Geltung, ein Modus artifizieller Selbigkeit – nicht mehr eine private Sache, sondern mediale Geltung in öffentlicher Form. Darüber lässt sich dann auch ein gesellschaftlicher Diskurs führen. Was wir auf der Leinwand sehen, sind autonome Dinge, welche der physikalischen Realität perfekt entrückt sind. Da die Bildobjekte aus dem Kausalverkehr der Dinge herausgehoben, aber dennoch lesbar, interpretierbar, hörbar und sichtbar sind, konstituieren sie intersubjektive Selbigkeit, also Geltung. Deshalb verdient der Film in seiner anthropologischen Bedeutung große Wertschätzung: Ihm ist Denken- und Wahrnehmen-Können von physikalischen Unmöglichkeiten inhärent; er funktioniert als Physikentmachtungsmittel des Menschen. Weil es auch Film-Bilder gibt, leben wir nicht ausschließlich in der physischen Natur, sondern auch in einer Kultur. Filme befreien uns von dem allgegenwärtigen Diktat der physikalischen Welt und vor einem mehr als fragwürdigen Natur- bzw. Naturrechtslehre-Begriff.

2. Das Anwesende wahrnehmen

Die Rezeption eines Films meint indes keine bloße Widerspiegelung der dargestellten Phänomene. Wahrnehmung geschieht als aktiver Prozess. Dabei arbeiten unsere Wahrnehmungssysteme eindeutig selektiv: Unwichtige Dinge werden weggefiltert und die relevanten bzw. überlebenswichtigen verstärkt. Zweifelsohne bleibt ein realistischer Kernbestand in unserer Rezeption, ohne den unsere sensorischen Anpassungsleistungen an die soziale Umwelt, Kultur, Religion und Gesellschaft nicht erklärlich wäre. Unsere Wahrnehmung beruht nicht auf einer einfachen Abbildung des Filmobjekts, einer bloßen Eins-zu-Eins-Kopie, sondern auf einer ausschnittshaften, systematischen und hervorgehobenen Repräsentation der Inhalte, Protagonisten und des narrativen Duktus im Gehirn. Diese stehen im unmittelbaren Konnex mit der spezifischen Anpassungs-, Assimilations- und Überlebenssituation unseres Schwul-Seins und mitunter Theologen-Daseins.⁵ Ohne dem radikalen Konstruktivismus das Wort reden zu wollen, ermöglicht unser Gedächtnis als wichtigstes Wahrnehmungsorgan die komplexen Wahrnehmungen bei der Betrachtung eines Films. Aufbauend auf genetisch präformierten, früh verfestigten primären und später durch einschneidende biographische Brüche (z.B. Coming-out) neu konstituierten sekundären Interpretationshilfen, generieren sich unsere individuellen Wahrnehmungsprozesse als Hypothesenbildung.

⁴ Dazu: Rainer Rother, Die wichtigste aller Künste? In: APuZ (Aus Politik und Zeitgeschichte) 44/2005 v. 31.10.2005. Thema: Film und Gesellschaft, S. 3-6; hier S. 5: »Das Kino richtet sich an viele, es produziert ein gemeinsames Rezeptions-erlebnis.«

⁵ Vgl. Gerhard Roth, Wahrnehmung: Abbildung oder Konstruktion. In: Ralf Schnell (Hg.), Wahrnehmung – Kognition – Ästhetik. Neurobiologie und Medienwissenschaften, a.a.O., S. 15-33; hier S. 19-23.

gen über Gestalten, Kontexte und Signifikanten der Welt. Obwohl unsere »schwulen« Wahrnehmungen also Konstrukte sind, erweisen diese sich als in aller Regel verlässlich. Unsere Verhaltensweisen auf diese Rezeptionen signalisieren eine Passung: extern in der physischen Fortdauer und intern im biologischen und psychischen Wohlbefinden. Filmerfahrungen können uns helfen, dass wir uns im physikalischen und sozio-kulturellen Raum zurechtfinden. Darüber hinaus bieten sie Chancen der Fitnesssteigerung durch die Ausbildung eines differenzierten ästhetischen Urteilsvermögens.⁶

3. Filmästhetik: schön, teuer, nützlich und schwul

In artifiziellen Kontexten dienen ästhetische Präferenzen⁷ als Orientierungshilfe in fitnessrelevanten Lebensentscheidungen: Nahrungs-, Habitat-, Religions- und Partnerwahl. Der Film und seine Anziehungskraft verdanken ihren Erfolg nicht nur den vielversprechenden Illusionen über eine vermeintlich attraktive schwule Welt. Es geht um einen Funktionsgewinn: Warum



sollten Regisseure mit immensem Aufwand schwule Ästhetik produzieren? Weshalb sollten sie Kosten in Kauf nehmen, indem sie Zeit, Ressourcen und Risiken investieren, wenn sich dieser Einsatz nicht auszahlt? Nämlich in der Währung schwuler und (für unseren Diskurs) selbstbestimmt religiöser bzw. theologischer Fitness? Um überzeugen zu können, müssen die Signale, welche von einem Film ausgehen, schön, teuer und nützlich sein. Man mag individuell und persönlich die übersteigerte Ausprägungsstärke der homoerotischen und schwulen Protagonisten und deren männliche Show-Merkmale für überzogen halten;⁸ dennoch signalisieren sexuelle Schönheit

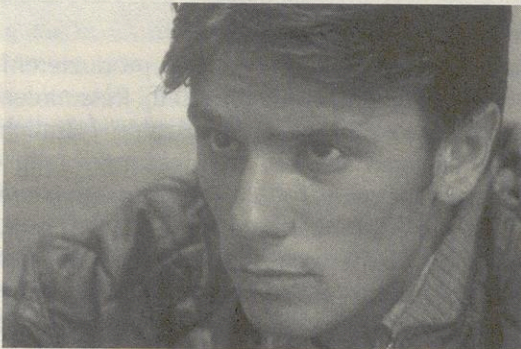
⁶ Empfehlenswert: DIE GROßE STILLE, Deutschland 2005, Regie, Buch, Kamera, Schnitt: Philip Gröning. Originalton: Philip Gröning, Michael Busch. Second Unit: Anthony Dod Mantle, Marcus Winterbauer. Mit den Mönchen der Grande Chartreuse. X-Verleih, 162 Minuten. – Vgl. die Rezension von Fritz Göttler, Die Zeit ist reif. Eine unerhörte Erfahrung – Philip Gröning zeigt das Leben der Kartäusermönche in seinem Film »Die große Stille«. In: Süddeutsche Zeitung Nr. 258 v. 09.11.2005, S. 13.

⁷ Vgl. Rainer Rother, Die wichtigste aller Künste? In: APuZ (Aus Politik und Zeitgeschichte) 44/2005 v. 31.10.2005. Thema: Film und Gesellschaft, S. 3-6; hier S. 4.

⁸ Dazu: Georg Seeßlen, Die Lust und Last des Sehens. In: APuZ (Aus Politik und Zeitgeschichte) 44/2005 v. 31.10.2005. Thema: Film und Gesellschaft, S. 7-15; hier S. 7: »Die Kamera ist das Schlüsselloch der Mediengesellschaft (...). Das

bzw. Ästhetik, repräsentiert in der Gesichts- und Körpersymmetrie, als zuverlässige Indikatoren Fitness und Potenz. Sie haben einen Überzeugungseffekt, welcher über vernünftiges Argumentieren und Reflektieren weit hinausgeht. Die Leinwand-Erscheinungen junger, atemberaubend attraktiver, körperlich anziehender und homosexueller Männer dienen keineswegs einer vermeintlich funktionslosen Redundanz und Extravaganz eindeutig schwuler Signale: vielmehr zeigen sie hohe Wertigkeit, Verlässlichkeit, sexuelle Nützlichkeit, maximierte korporale Selektion, Homo-Effizienz und infolgedessen Überzeugungskraft. Der künstlich kommunikative Austausch zwischen Filmemacher und Publikum unterliegt eben auch einer adaptiven Funktionslogik. Homoerotische Ästhetik muss ihrer Reliabilität wegen teuer sein, muss Kostbarkeit und Kostspieligkeit signalisieren, Vitalität und demonstrativen Müßiggang (Zeitverschwendung) repräsentieren – eine Form der Investition in soziales und mitunter kirchlich-religiöses Prestige.⁹

Eine Film-Mixtur kirchlich-theologischer Inhalte mit homoerotischen Sachverhalten potenziert den investierten Aufwand: eine riskant erworbene Wertschöpfung mit Gesundheits- bzw. Lebensrisiko und Zeitinvestment. Staatliche Filmfonds und kirchliche Geldgeber haben eo ipso kein Interesse an einem finanziellen Engagement und entsprechender Förderung, »heiße Eisen« rufen in aller Regel Fundamentalisten auf den Plan (Mord an van Gogh bzw. Pasolini), und der zeitliche Produktionsaufwand des Regisseurs



negiert mögliche Opportunitäten für Alternativen seiner Lebensmaximierung. Somit entsteht jedoch erst ein mediales Opus ehrlicher, um Aufmerksamkeit buhlender und letztendlich nützlicher Signale: eine weitestgehend fälschungssichere Information (bei aller Fiktion) über schwules Leben in den Kirchen, den

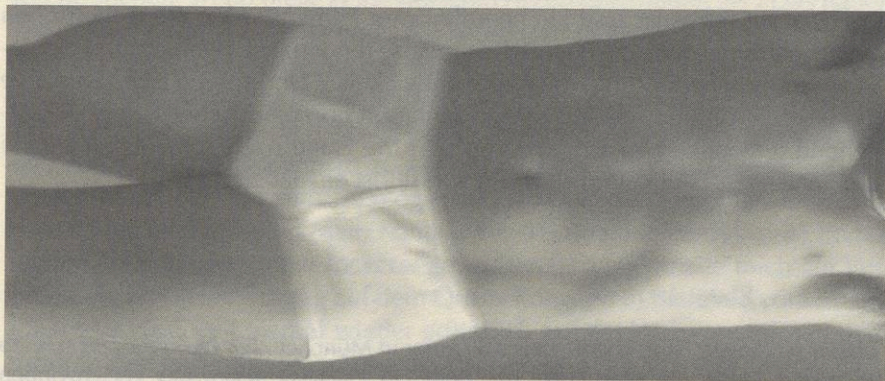
obrigkeitlichen Umgang mit Homosexuellen in ihren eigenen Reihen, den großen und kleinen Lügen von Amtsinhabern und über die Verwerfungen kirchlicher und schwuler Positionen.

»schuldige Vergnügen« des Kinos liegt nicht nur in den verbotenen Objekten der visuellen Neugier, es liegt in diesem Blick selber, der, wenn er es allzu toll treibt, von der moralischen Kritik mit dem expliziten Begriff »Schlüssellochperspektive« belegt wird.«

⁹ Wertvolle Anregungen dazu: vgl. Eckart Voland, Das »Handicap-Prinzip« und die biologische Evolution der ästhetischen Urteilskraft. In: Ralf Schnell (Hg.), Wahrnehmung – Kognition – Ästhetik. Neurobiologie und Medienwissenschaften, a.a.O., S. 35-60; hier S. 44-58.

Der Film als Medium fälschungssicherer Information spielt eine Rolle in der sexuellen Konkurrenz, auf verschiedenen Schauplätzen des sozialen Wettbewerbs um Einfluss nach außen und Solidarität nach innen. Dabei geht es um sexuelle Attraktivität, persönliches Outfit, ästhetisches Wettrüsten, Statussignale, soziale Allianz, Wir-Gefühl, Gruppensolidarität, In-Group-Loyalität – eine Trias von schön, stark und (moralisch) gut. Fazit: »Das ästhetische Empfinden ist seinem Wesen nach ein Evaluationsvorgang und das ästhetische Urteil in seinem Kern ein Urteil über die soziobiologische Qualität derjenigen, die ehrliche Signale produzieren oder sponsern und damit um Partner für sexuelle, politische oder moralische Kooperation werben.«¹⁰

Im Umkehrschluss flüstern uns unsere ästhetischen Algorithmen zu, dass keineswegs schön sein kann, was billig herzustellen ist. Mit der filmischen Poesie kreieren männliche Regisseure als geschlechtstypische Sexualstrategie ›courtship displays‹, mit denen sie um die Gunst ihres Kinopublikums buhlen. Wer bereit ist, die hohen Kosten eines homoerotisch aufgeladenen und kirchlich-theologischen Filmsujets auf sich zu nehmen, bekennt sich für alle wahrnehmbar zu seiner ›in group‹ und demonstriert die geforderte Loyalität. Filmemacher wie Almodóvar, Pasolini oder Visconti versperren sich mit ihren Leinwandwerken der Möglichkeit des opportunistisch-taktischen Gruppenwechsels und begründen auf diese Weise ihr lebenslanges ›commitment‹ mit der community. Ihre teuren Signale dokumentieren ein glaubwürdiges Interesse an der Zugehörigkeit zu uns; sie empfehlen sich als verlässliche und moralisch gute Partner.¹¹



¹⁰ Eckart Voland, a.a.O., S. 58 f.

¹¹ Mittels eines moralischen Zwiegesprächs vertritt Georg Seeßlen, Die Lust und Last des Sehens. In: APuZ (Aus Politik und Zeitgeschichte) 44/2005 v. 31.10.2005. Thema: Film und Gesellschaft, S. 7-15; hier S. 15, eine konträre Position: »Die Geschichte des lustvollen Blickes im Kino ist eine der gleichzeitigen und aneinander wachsenden Impulse von Gier und Scham. (...) Der wirklich lustvolle Blick aber ist einer, der damit beginnt, sich selbst zu verstehen. (...) Jenseits von Unterwerfung und Identifikation wartet eine große Gabe zwischen Blick und Bild. Nennen wir sie Erkenntnis.«

4. Über schwule Filmästhetik lässt sich (nicht wirklich) streiten!

Ist schwule Filmästhetik eine Kategorie der Objekte oder der erkennenden Subjekte? Sie oszilliert wohl zwischen beiden Positionen: der Bild-qua-Bild-Realität mit ihrer sichtbaren objektiven schwulen Schönheit und projizierten mann-männlichen Vergegenwärtigung im Filmstreifen, und der idealistischen Sichtweise, die das Movie-Ereignis im Sinne einer ausschließlich subjektiven Leistung partiell oder generell als eindeutig schwul schaut und empfindet. Homoerotische und auch kirchlich-kontextuelle Signale im Film sind reale, objektive und wahrnehmbare Sehereignisse. Was ihre schwule Ästhetik und ekklesiale Verortung konstituiert, ist bestimmbar. Genauso selbstverständlich ist die gleichgeschlechtliche Sehempfindung das Resultat eines subjektiven Evaluationsvorgangs des empirisch wahrgenommenen Filmereignisses. Da

wir Konstruktivisten sind, können die Verweise des Regisseurs äußerst unterschiedlich bewertet werden. Wir lassen dem Wahrgenommenen nach persönlichen Kriterien eine Bedeutung zukommen, ohne uns aber in einer rational nicht zugänglichen Beliebigkeit zu verlieren. Mit der Repertoire-



Erweiterung schwuler und kirchenrelevanter Filme werden die ästhetischen Wahrnehmungsdifferenzen möglicherweise tendenziell nivelliert und ein gemeinsames Seherfahrungsvokabular entwickelt.¹² Und sollten sich subjektive Rekonstruktion und objektive Repräsentation homoerotischer Filme weitestgehend angenähert haben, erübrigt sich die Frage nach schwuler Ästhetik: das Cineasten-Glück wird sich wie von selbst einstellen.

Martin Hüttinger, Dipl. Theol., tätig als Lehrer in München. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt »Alles nur eine Frage der Zeit? Ein Plädoyer gegen das Verschwinden schwuler und theologischer Gegenwart« in WeStH 12 (Heft 3+4/2005).

Korrespondenz über die Herausgeberanschrift.

¹² Vgl. Manfred Fahlé, Ästhetik als Teilaspekt bei der Synthese menschlicher Wahrnehmung. In: Ralf Schnell (Hg.), Wahrnehmung – Kognition – Ästhetik. Neurobiologie und Medienwissenschaften, a.a.O., S. 61-109.

Offene Werkstatt

Stephan Zacharias

Standortsuche schwuler Theologie

ALS WIR 1991 in Münster mit der AG Schwule Theologie begannen, war für die meisten von uns der Ansatz der HuK zu devot. Wozu die Auseinandersetzung mit den schwulenfeindlichen Funktionsträgern in der Kirche suchen, wenn diese keine besseren Argumente haben als »Das haben wir immer schon verurteilt« und »Wo kämen wir denn da hin?« Wir wussten, dass wir die besseren Argumente haben, dass Bibel und Tradition eine Verurteilung schwuler und lesbischer Lebensformen keineswegs nötig machen. Wir sind selber Kirche. Wir haben genug theologisches Wissen, um in Schrift und Tradition schwule Spuren zu finden. Diese selbstbewusste Haltung hat bis heute die AG Schwule Theologie und die WERKSTATT geprägt. Ich hoffe, dass ich das richtig sehe. Mein Kontakt zur AG und zur WERKSTATT ist in den letzten zehn Jahren immer lockerer geworden und ich musste mich zur Vorbereitung für diesen Vortrag auf dem Queer-Kongress in Bielefeld vom 30.09. bis 03.10.2005 erst einmal wieder gründlich auf der Website einlesen, wober in den letzten Jahren so geschrieben wurde.

1. Die Atomisierung jüdisch-christlicher Traditionen

Ich bin sicher: Seitdem ich in Amsterdam wohne, bin ich den kirchlichen Zusammenhängen weitgehend entwachsen. Die jüdisch-christliche Tradition ist zwar nach wie vor meine spirituelle Muttersprache, aber in den Kirchengemeinden erlebe ich zu viele Menschen, die Angst haben, sich dem wirklichen Leben zu stellen, als dass ich damit noch Kontakt haben möchte. Ich suche eine Gemeinschaft von Glaubenden, die aus der Kraft ihres Glaubens

bereit sind, mehr zu wagen als Atheisten. Was ich faktisch immer wieder finde sind kleinbürgerliche Menschen, die immer versuchen alles zu tun, was von ihnen erwartet wird und wenig Kraft haben, um gegen den Strom zu schwimmen. Darum habe ich es aufgegeben, in kirchlichen Zusammenhängen solch eine Gemeinschaft von Glaubenden zu suchen.

Wenn ich heute zurückblicke auf die Anfangszeit der Schwulen Theologie, dann fällt mir zuerst auf, dass die gesellschaftlichen Paradigmen Schwuler Theologie sich in den letzten 15 Jahren gründlich verändert haben. Vor 15 Jahren gab es noch Reste einer Volkskirche. Relativ viele unserer Generation sind noch in einem kirchlichen Elternhaus aufgewachsen. Zugleich stand die gesellschaftliche Anerkennung schwuler und lesbischer Lebensformen Ende der 1980er Jahre noch in den Kinderschuhen. Diese Situation hat sich in den letzten 15 Jahren um 180 Grad gewendet. Die jährlichen CSDs haben inzwischen viel mehr Besucher als ein Kirchentag oder Papstbesuch. Wahrscheinlich besuchen heute an einem durchschnittlichen Wochenende in Deutschland mehr Menschen eine schwule Kneipe, Disco oder Sauna als einen christlichen Gottesdienst. Die Diskriminierung von Lesben und Schwulen hat Rot-Grün gesetzlich eingeschränkt. Kirchentreue Gläubige sehen sich dagegen mit negativen Vorurteilen konfrontiert und werden gesellschaftlich kaum noch ernst genommen.

Natürlich ist die schwule und lesbische Emanzipation noch lange nicht am Ziel, aber wir sind gesellschaftlich enorm im Aufwind, während die offiziellen Kirchen auf allen Fronten mit Gegenwind zu kämpfen haben. In einer solchen Situation ist es wichtig aufzupassen, dass wir nicht arrogant und überheblich werden. Als schwule Theologen haben wir noch lange nicht gewonnen. Im Gegenteil: Auch wenn ich mit Kirche kaum noch was zu tun habe, fühle ich mich in den letzten Jahren mit den kirchlichen Funktionären immer mehr im gleichen Boot. Ich spüre immer deutlicher, dass wir ein gemeinsames Problem haben: Unsere Gesellschaft hat die jüdisch-christliche Tradition scheinbar nicht mehr nötig. Eine in drei Jahrtausenden aufgebaute kollektive Lebenserfahrung von Millionen Menschen, die mit ihrem Gott probieren das Leben zu meistern, verdampft – es gelingt uns offensichtlich nicht mehr diese Botschaft so zu formulieren, dass Menschen im 21. Jahrhundert begreifen, dass diese Botschaft ihnen ein besseres Leben ermöglicht.

2. Biblische Bilder funktionieren nicht mehr

Die jüdisch-christliche Tradition ist durch und durch geprägt von der bäuerlichen Lebenswelt. Die Bibel wimmelt von Weinstöcken, Äckern, Säen, Ernten, Fischen und so fort. Fast alle spirituellen Erfahrungen sind in Bildern aus der bäuerlichen Lebenswelt beschrieben. Im Laufe der Kirchengeschichte sind hier viele Traditionen und Rituale dazu gekommen, die ebenfalls zur

bäuerlichen, aber auch zur feudalen Lebenswelt gehören. Von der Ackersegnung bis zur Kräuterweihe, von Mariä Lichtmess bis zu Christkönig. In den letzten 500 Jahren hat sich in Westeuropa die Gesellschaft immer weiter von der bäuerlichen Lebenswelt entfremdet. Den Umschwung zur aufgeklärten Bürgergesellschaft, die ihren Wohlstand flexiblen Handelsbeziehungen verdankt, hat das Christentum dank der Reformation noch einigermaßen mitvollziehen können. Aber in der Industrialisierung hat die Kirche einen Großteil der Arbeiter an den Sozialismus verloren und erst viel zu spät Antworten gefunden. Und in unserer heutigen globalisierten Informationsgesellschaft erscheint Kirche als ein Relikt aus längst vergangenen Zeiten. Ein kleines Beispiel, um diese Kluft deutlich zu machen: Die Grundlage unseres Glaubens ist die biblische Offenbarung. Ein Buch, an dem fast 1000 Jahre geschrieben wurde, in dem viele Generationen ihre Erfahrungen verewigt haben. Ein Buch, das in den Synagogen und Kirchen einen zentralen Platz hat, das Buch der Bücher. In unserer Informationsgesellschaft hat sich die Buchkultur in den letzten 10 Jahren grundlegend geändert. Google verdrängt die Bibliotheken. Relevante Information ist aktuelle und schnelle Information. Galilei schrieb noch Bücher, Einstein veröffentlichte in Fachzeitschriften, die heutigen Spitzenforscher veröffentlichen online. Die Welt, in der man Erfurcht hatte vor Wahrheiten, die sich jahrtausendelang bewährt haben, besteht nicht mehr. Auch die bäuerliche Lebenswelt, die die Bilder lieferte, um unsere spirituellen Erfahrungen in Worte zu fassen, besteht im Westen nicht mehr. Dank Kunstdünger und EU-Subventionen sind aus Bauern Agro-Unternehmer geworden, die ihre Betriebe genauso durchrationalisiert haben wie Ford die Autoproduktion. Die Milch kommt schon lange aus dem Supermarkt. Aber vor einigen Wochen las ich, dass es inzwischen möglich ist, aus Stammzellen fix-und-fertige Schnitzel zu züchten, ohne dass man noch die Zwischenstufe eines lebenden Tieres nötig hat.

Das Ende der Massentierhaltung ist schon wieder in Sicht und am Sonntag lesen wir in der Kirche immer noch das Evangelium von dem guten Hirten vor, der sein Leben riskiert, um das verlorene Schaf wieder zu finden. Absurder kann es beinahe nicht mehr sein.

3. Schwul-theologische Herausforderungen im religiösen Niemandsland

Als schwuler Theologe habe ich gelernt zu denken, abseits der gebahnten Wege kirchlicher Theologie. Es beunruhigt mich schon lange nicht mehr, wenn die Glaubenskongregation meine Gedanken nicht nachvollziehen kann. Große Organisationen sind immer etwas träge. Die wichtigsten Innovationen kommen aus kleinen Betrieben. Wenn es jemandem gelingen kann, die Kluft zwischen der jüdisch-christlichen Tradition und der heutigen Lebenswelt zu überbrücken, dann wird das einer von denen sein, die von den Fleischtöpfen Ägyptens vertrieben wurden und die den Exodus gewagt ha-

ben – freiwillig oder gezwungenermaßen. Die Herausforderung ist allerdings viel größer als die, vor der wir Anfang der 1990er Jahre standen. Damals ging es nur darum, die schwulen Spuren in Schrift und Tradition aufzuspüren und selbstbewusst unseren Platz in der Gemeinschaft der Glaubenden zu behaupten. Das, was jetzt vor uns liegt, ist echte Erfinderarbeit. Wir müssen versuchen, den Kern der jüdisch-christlichen Tradition zu begreifen und neue Worte, Bilder und Rituale zu finden, um diesen Kern unseres Glaubens wieder relevant werden zu lassen in der Lebenswirklichkeit des 21. Jahrhunderts.

Das aber ist der Punkt, wo ich auch ins Stottern komme. Was ist der Kern unseres Glaubens? Vielleicht geht es so: Kein Mensch geht einsam und allein durch sein Leben. Es gibt eine unsichtbare Macht, die Interesse an jedem einzelnen Menschen hat; die mitleidet, wenn es ihm schlecht geht, und die manchmal versucht, die Unsichtbarkeit zu durchbrechen und von sich aus Kontakt aufnimmt mit den Menschen. Der sehnlichste Wunsch dieser Macht ist es, dass der Mensch glücklich sein kann, dass er im Frieden mit sich selbst und seiner Umgebung lebt. Einsamkeit ist ein ebenso wichtiges Thema im Leben heutiger Menschen. Individualität und Mobilität werden immer wichtiger, die zwischenmenschlichen Beziehungen bleiben auf der Strecke. Lebenslange Beziehungen werden selten. Auf wen kann ich mich wirklich verlassen? Wer bleibt mir treu, auch wenn ich hässlich geworden bin und Alzheimer hab? Der biblische Gott sagt: Auch wenn Vater und Mutter Dich verlassen, ich verlasse Dich nicht. Dass Vater und Mutter nicht immer gerade zuverlässig sind, wenn das Kind unerwartete Wege geht, kennen Schwule und Lesben zur Genüge. Wenn wir es nicht am eigenen Leib mitgemacht haben, dann kennen wir doch in unserer Umgebung genügend Bekannte, wo ein Familienbesuch eine Mischung zwischen Horrortrip und diplomatischem Drahtseilakt ist. Eine typische Art vieler Schwuler, mit der Angst vor Einsamkeit umzugehen besteht darin, sich eine anziehende körperliche Phänotypik anzutrainieren und dabei fortlaufend zu überprüfen, ob man noch auf andere Männer sexuell attraktiv wirkt. Solange ich noch begehrt werde, bin ich nicht einsam. Wie trügerisch so eine Strategie ist, merken wir spätestens in der Midlifecrisis. Irgendwann dreht sich niemand mehr nach uns um. Lesben halten es weniger mit ihrer äußerlichen Erscheinung: Frau muss sich ja schließlich unterscheiden von den Hetero-Blondinen. Aber die Angst vor Einsamkeit führt auch hier nicht selten zu einem schwankenden Gleichgewicht zwischen fester Beziehung und einer tröstenden Flasche Alkohol. Heteros erfahren Einsamkeit scheinbar weniger intensiv. Sobald sie Kinder zeugen und aufziehen, werden alte Traditionen wiederbelebt und dies wiederum schafft Geborgenheit im Schoß einer Großfamilie und im Erfahrungsaustausch mit anderen jungen Eltern. Aber spätestens in dem Augenblick, wo die Kinder eigene Wege gehen, merken auch immer mehr Heteros, wie

trügerisch eine solche Flucht vor der Einsamkeit ist. Die negative Erfahrung, die der Einsamkeit, der Gottlosigkeit, der Verlassenheit, bleibt also durchaus noch eine aktuelle Erfahrung im 21. Jahrhundert. Aber die positive Erfahrung, die des Gottes, der mit uns geht, der uns nicht allein lässt, die wird nicht wirklich mehr gemacht.

Das ist der Hintergrund, auf dem wir Theologen neue Geschichten, Bilder und Rituale erfinden müssen; um Macht erfahrbar werden zu lassen, die ein Interesse an jedem Menschen hat, die niemanden alleine lässt. Das zentrale Ritual, um diesen Gott, der auf die Menschen zukommt, erfahrbar zu machen, war in der christlichen Tradition lange Zeit die Eucharistie, das Abendmahl. Die Alltagserfahrung, die im Abendmahl liturgisch verdichtet wird, ist die gemeinsame Mahlzeit. In der gemeinsamen Mahlzeit erfährt der Mensch, dass er nicht allein ist: Man teilt das Essen, man spricht über Gott und die Welt, teilt die Sorgen miteinander und sorgt dafür, dass jeder wieder die nötige Energie hat, um seinen Alltag bestehen zu können. Ein wunderbares Symbol für die Begegnung mit dem Gott, der auf uns zukommt, der uns unterstützen will, um den Alltag zu durchstehen. Ich frage mich allerdings, ob in unserer heutigen Zeit die Mahlzeit noch immer so ein passendes Symbol ist. Menschen sind verunsichert, was sie noch essen können. Der eine hat Angst vor Übergewicht, der andere vor Cholesterin, der nächste vor Pflanzenschutzrückständen oder Salmonellen. In vielen Haushalten hat die Mikrowelle den Herd abgelöst, der ›heimische Herd‹ als Symbol von Heimat und Geborgenheit besteht nicht mehr. Wenn ich an Essen denke, dann sind meine ersten Assoziationen Fast Food und Verbraucherschutz, nicht mehr Geborgenheit, Sättigung und Zufriedenheit.

Wenn ich mich befrage, was dann in der Erfahrungswelt heutiger Menschen ein wirkmächtiges Symbol ist für die unsichtbare Macht, die ein Interesse an uns hat, die uns begleitet und unterstützen will, dann denke ich zuerst an Überwachungskameras, GPS und Satelliten. Natürlich fällt jedem von uns dabei auch sofort George Orwells ›1984‹ ein; aber seit dem 11. September merke ich, dass Menschen Überwachungskameras anders wahrnehmen als früher. Die Kameras stehen nicht mehr für den Überwachungsstaat, sie stehen als Symbol für Sicherheit und Schutz. »Muss ich auch wandern in finsterner Nacht, ich fürchte kein Unheil. Du, mein Gott, bist bei mir.« Bei diesem Psalmwort denke ich sofort an die Videoräume, wo Polizisten vor hunderten Bildschirmen die Bilder von tausenden Überwachungskameras auswerten. Die Überwachungskamera als Ersatz für Eucharistie und Abendmahl? Ich will nicht behaupten, dass das die Lösung ist; auch kann ich mir noch keine Liturgie dabei vorstellen. Aber ich glaube schon, dass wir so radikal neue Wege suchen müssen, wenn wir den Kern unseres Glaubens in die heutige Zeit wieder als relevant erfahrbar machen wollen. Ein Problem

hätten wir allerdings mit einer Liturgie der Überwachungskamera: In unserer schnelllebigen Zeit verändert sich alles innerhalb weniger Jahre. Auch die Liturgie der Überwachungskamera würde in zehn Jahren wahrscheinlich niemand mehr begreifen. Auch wenn wir noch so kreativ sind, wir laufen den gesellschaftlichen Veränderungen hinterher. Diese Unruhe tut keiner Religion gut. Was ist dann aber die Lösung, wenn die alten Bilder und Liturgien nicht mehr passen und es auch keine Lösung darstellt, ständig neue Bilder und Liturgien zu entwickeln?

4. Die Mystik – eine schwule und theologische Gottsuche im christlichen Horizont

Was mir in Amsterdam auffällt ist, dass die meisten Schwulen, die sich noch in einer der Weltreligionen beheimatet fühlen, ihre religiöse Heimat im Buddhismus gefunden haben. Der Vorteil des Buddhismus gegenüber den Buchreligionen, also dem Judentum, Christentum und Islam ist jener, dass viel mehr mit abstrakten Wahrheiten und Prinzipien gearbeitet wird. Buchreligionen haben immer den Nachteil, dass die Glaubenserfahrungen in der Sprache und Erfahrungswelt einer bestimmten Generation aufgeschrieben wurden und die nachfolgenden Generationen diese dann für sakrosankt erklären. Jede Veränderung ist dann schon wieder eine Häresie. Kann die Abstraktion, die Loslösung von konkreten Bildern und Ritualen, eine Lösung auch für das Vermittlungsproblem der jüdisch-christlichen Tradition sein? Auf jeden Fall gibt es in der jüdisch-christlichen Tradition entsprechende Ansätze: Ich denke an die Mystik. In der mystischen Suchbewegung lässt der Mystiker alles Konkrete, alles Äußerliche, hinter sich. Er vertieft sich in die unmittelbare Erfahrung der Nähe Gottes. Viele kennen die geflügelten und prophetischen Worte Karl Rahners: »Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein, oder er wird nicht mehr sein.« An diesem Punkt kann ich mir vorstellen, dass er Recht hat. Allerdings muss auch ein solcher Ansatz wieder konkret gemacht werden. Die mystische Erfahrung fällt nicht vom Himmel. Aufgabe von Theologen in einer mystischen Kirche ist es, zentrale Wahrheiten von Nebensächlichkeiten zu unterscheiden und den Fokus auf die zentralen Wahrheiten zu richten.

Stefan Zacharias hat 1993 beim ersten Treffen schwuler Theologen die WERKSTATT mit begründet und in den ersten Jahren betreut. Heute arbeitet er als Koordinator beim »Gay & Lesbian Switchboard« in Amsterdam.

Korrespondenz über die E-Mail-Adresse: S.Zacharias@schorernet.nl.

Albert Knoll

Die Verfolgung von Geistlichen in Oberösterreich in der Zeit des Nationalsozialismus 1938-1945

(I) Straftatbestand: Homosexualität

FÜR GLEICHGESCHLECHTLICH liebende Geistliche im Gau Oberdonau bedeutete der viel bejubelte »Anschluss« ihres Heimatlandes an das Deutsche Reich eine erhebliche Bedrohung. Die im Strafrecht festgeschriebene Verfolgung hat eine lange Tradition. Hunderte von Oberösterreichern – und in erheblich geringerem Ausmaß auch Oberösterreichern – wurden bis 1938 angeklagt, weil sie die Grenzen des eng gesteckten Sittlichkeitsrahmens übertreten hatten. Die Straffreiheit für einvernehmlich ausgeübte Sexualität zwischen Männern, wie sie der Vorkämpfer der Bürgerrechtsbewegung für Homosexuelle, Karl Heinrich Ulrichs (1825-1895), vor 140 Jahren gefordert hatte, war 1938 mehr denn je in weite Ferne gerückt.

Der § 129 des österreichischen Strafgesetzbuches (StG) war von 1852 bis 1971 im gleichen Wortlaut in Kraft und war Teil I des Regelwerks gegen »Verbrechen der Unzucht«.¹ Darin wurde das »Verbrechen der Unzucht wider die Natur« als Straftatbestand aufgeführt. Eine Unterteilung in Buchstabe a »mit Tieren« und b »mit Personen desselben Geschlechtes« entspricht einem Unzuchtsbegriff des 19. Jahrhunderts, wie er auch im Deutschen Reich verankert war. Die anderen Sexualstrafrechtspargraphen regelten die sexuelle Gewalteinwirkung (»Schändung«) gegen Frauen (§§ 125-127) sowie gegen Wehrlose und Bewusstlose und gegen Kinder unter 14 Jahren, egal ob homo- oder heterosexueller Art (§ 128).

¹ Die strafrechtliche Situation vor 1852 wird erörtert von Hans-Peter Weingand, Vom Feuertod zu einem Monat Gefängnis. Gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen und Strafrecht in Österreich 1499-1803. In: *Invertito* 1 (1999), S. 102-109; Gudrun Hauer, *Lesben- und Schwulengeschichte – Diskriminierung und Widerstand*. In: *Homosexualität in Österreich*. Hg. v. Michael Handl u.a., Wien 1989, S. 50-65.

Der Begriff »Unzucht wider die Natur« ist erklärungsbedürftig. Nach österreichischen Strafrechtskommentaren war darunter »jede Handlung zu verstehen, die bestimmt und geeignet ist, an dem Körper einer gleichgeschlechtlichen Person geschlechtliche Befriedigung zu suchen und zu finden.«² Die Bedingung für ein strafrechtliches Eingreifen war im deutschen Strafrecht bis 1935 der beischlafähnliche Akt, der in der Regel als Analverkehr zwischen Männern aufgefasst wurde. Österreich hatte die Definition von vornherein sehr viel weiter gefasst, und eine beischlafähnliche Handlung war nicht zwingend vorgesehen. Das Strafmaß wurde in § 130 StG mit schwerem Kerker von einem bis zu fünf Jahren festgelegt. Eine Unterschreitung der gesetzlich vorgeschriebenen Haftdauer durch die Anerkennung von Milderungsgründen war gängige Praxis. Nach dem »Anschluss« Österreichs wurde die Frage diskutiert, ob, wann und in welcher Weise eine Rechtsangleichung an das deutsche Strafrecht erfolgen könne.

Die Verfolgung der »Widernatürlichen Unzucht« wie auch aller anderen Sexualdelikte oblag dem Sittlichkeitsreferat, Dienststelle K II b bei der Staatlichen Kriminalpolizei, Kripoleitstelle Linz in der Mozartstraße 1.³ Die zweite Säule der Verfolgung war die Gestapo, die stets eingeschaltet wurde, wenn nach der NS-Ideologie eine Gefährdung der Bevölkerungspolitik oder der Volksgesundheit, ein schwerer Verstoß gegen die weltanschaulichen Grundlagen des Nationalsozialismus oder eine Gefährdung der Jugend vorlagen. Die Gestapo initiierte die Ermittlungen gegen die Geistlichen nach dem Vorbild ihres Vorgehens gegen Klöster und kirchliche Erziehungsanstalten in Deutschland in den Jahren 1935-1937. Sie trieb vor allem die Maßnahmen gegen die Barmherzigen Brüder in Linz voran.

Die Verhandlungen waren in der Regel öffentlich; nur in Ausnahmefällen, z.B. bei einigen Verfahren gegen Jugendliche, blieb das Publikum zum Schutz der »öffentlichen Sittlichkeit« ausgeschlossen. Bezüglich der Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester im Altreich in den Jahren 1936/37 bemerkt der Historiker Hans Günter Hockerts, dass aus außenpolitischen Gründen zeitweilig von Seiten der Partei ein besonderes Interesse daran bestand, Ermittlungen oder gar Gerichtsverhandlungen und Verurteilungen möglichst unbeachtet von einer breiteren Öffentlichkeit stattfinden zu lassen, oder diese gänzlich aufzuschieben.⁴ Das weist auf den in Österreich nachgeholten Kirchenkampf hin.

² Oberster Gerichtshof vom 1. Februar 1937, Das österreichische Strafgesetz. Hg. v. Gustav Kaniak, Wien 1953, S. 239.

³ Die Dienststelle hieß ab 1942 »K I a / II b«.

⁴ H. G. Hockerts, Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/37, Mainz 1971; zur Sistierung der propagandistischen Verwertung vgl. ebd. S. 63 ff.

Erste Maßnahmen gegen Homosexuelle im April 1938

Gegen den Ortspfarrer K. aus Königswiesen im östlichen Mühlviertel erstattete am 19. April 1938, auf einen Hinweis des örtlichen Kommandanten des Gendarmeriepostens hin, der Bürgermeister Anzeige. Der Vorwurf lautete, dass K. mit zwei verheirateten Bauern des Ortes »beischlafähnliche Bewegungen zu seiner geschlechtlichen Befriedigung machte.«⁵ Das ist der erste beim LG Linz nachweisbare Fall nach §129 I b, einen Monat nach dem »Anschluss« Österreichs. Über zwei Jahre hinweg, so lautete die durch die umfassenden Geständnisse der beiden mitangeklagten Bauern gestützte Anklage, habe K. sie immer wieder in seine Pfarrkanzlei gebeten, habe sie dort, nachdem er die Tür versperrt hatte, umarmt, geküsst, an sich gepresst und eben die strafwürdigen Bewegungen an ihnen vollzogen. Den Bauern wurde in vollem Umfang geglaubt, zumal die Polizei bei ihren Erhebungen weitere Dorfbewohner fand, die zu ähnlichen Aussagen bereit waren, und in Königswiesen das Gerücht kursierte, dass K. »ein Warmer« sei. Die Bauern rechtfertigten ihre wiederholten Besuche beim Pfarrer mit dem Argument, dass sie gut bewirtet wurden, »ihn als geistlichen Herrn nicht beleidigen« und auch auf seine Milchkäufe nicht verzichten wollten. Sie wurden vom Gericht als unbescholtene, verführte Bürger eingestuft und erhielten dafür eine Strafe von vier beziehungsweise zwei Monaten strengem Arrest, der auf eine Bewährungszeit von drei Jahren ausgesetzt wurde. Die Verteidigungsversuche des Angeklagten hingegen wurden als »hinterhältig« gewertet, da er »versteckte Angriffe auf die Gendarmerie« und die Belastungszeugen unternommen hätte. K. bestritt bis zuletzt energisch den ihm vorgeworfenen Sachverhalt. Seine »überschwenglich freundschaftliche[n] Handlungen und Akte der Gastlichkeit« wurden vom Richter als Vorbereitung der Unzucht gewertet, schließlich wurde ihm strafverschärfend vorgeworfen, die »Schädigung des Ansehens des volksbewussten deutschen Priesterstandes« betrieben zu haben. Sofort nach dem Urteilsspruch vom 2. Juli 1938, als K. zu der unbedingten Strafe von sechs Monaten schwerem Kerker, verschärft durch einen Fasttag monatlich, verurteilt wurde, wurde er der Gestapo zu weiteren Vernehmungen übergeben. Fast fünf Monate lang befand er sich in ihren Händen, verbüßte dann die Strafe im Landgerichtsgefängnis Linz, um unmittelbar danach wieder an die Gestapo überstellt zu werden. K. überlebte die NS-Zeit und kehrte in seine Geburtsstadt Wien zurück. Dort versuchte er mit seinem Rechtsanwalt die Revision, da es ein »ausgesprochen politisches« Verfahren gegen ihn gewesen sei. Darüber wird an späterer Stelle noch zu berichten sein.

⁵ Oberösterreichisches Landesarchiv (OÖLA), BG / LG / OLG Linz, Sch. 518-Vr-658/38, Urteil des LG Linz gegen K. vom 2. Juli 1938.

Die Kosten der Verhandlung mussten bei einem Schuldspruch vom Angeklagten übernommen werden, hinzu kamen die Kosten für den Vollzug. Für viele der Betroffenen bedeutete dies große wirtschaftliche Probleme. So wurde eben jener Ortspfarrer K. am 2. Juli 1938 zur Übernahme der Gesamtkosten des Verfahrens in Höhe von 990 RM verurteilt, die sich unter anderem aus 100 RM pauschalen Gerichtskosten und 840 RM Vollzugskosten für sechs Monate Kerkerstrafe zusammensetzten. K. bezog jedoch kein Gehalt, er verfügte lediglich über freie Kost und freies Quartier, eine jährliche Pauschale von 600 RM für Kleidung und andere persönliche Dinge, sowie über Ersparnisse von 670 RM »zur Fortführung des Haushaltes, Entlohnung der Wirtschafterin, Verköstigung des Aushilfspriesters und Instandhaltung des Pfarrhauses.«⁶ Der Pfarrer bat deshalb um Ratenzahlung.

Wenige Wochen nach der Verhaftung von Pfarrer K. brachte die Kripo den Leiter der Linzer Karmeliter-Ordensschule in Haft. Der 40-jährige Oskar J.,⁷ mit Ordensnamen Pater Koloman, leitete seit zehn Jahren das kleine katholische Privatgymnasium mit etwa 20 Schülern. Ein über den Schuldiener Josef O. informierter Schülervater erstattete Anzeige, J. habe sich »an den seiner Erziehung anvertrauten Gymnasiasten [...] in der Weise vergangen, dass er sie ins Konferenzzimmer lockte, dort mit Ruten geisselte, ihre Geschlechtsteile abtastete und mit diesem [sic!] beischlafähnliche Bewegungen ausführte.«⁸ Als Beweismittel wurde »1 St. Geissel aus mehreren feingliedrigen Kettensträhnen, 55 cm lang (Handgriff inbegriffen)« in Verwahrung genommen. Über 14 Tage hinweg wurden zahlreiche Schüler zu den Vorgängen befragt. Einige belasteten Pater Koloman schwer, indem sie die Angaben des Schuldieners bestätigten. Der 13-jährige Hubert F. fügte hinzu, dass der Pater bei Besuchen von erkrankten Schülern auf der Krankenstation »bei jedem unter die Decke gegriffen« habe.

J. gestand während der elfwöchigen Untersuchungshaft einzelne Vorwürfe: »Durch den ständigen Umgang mit den Schulknaben ergaben sich im Laufe der Zeit mit einzelnen Vertraulichkeiten, die schliesslich bei mir geschlechtliche Erregungen hervorriefen.« Er bestritt allerdings, dass die Übergriffe zu einer geschlechtlichen Befriedigung geführt hätten. Für das Gericht war der Sachverhalt jedoch völlig eindeutig und J. wurde wegen Schändung (§ 128), widernatürlicher Unzucht (§ 129) und Verführung zur Unzucht (§ 132) zu zwei Jahren schwerem Kerker verurteilt. In der Berufungsverhandlung plädierte der Staatsanwalt für die Erhöhung der Strafe um ein Jahr, weil als Erschwerungsgrund beim Urteil vergessen worden sei, »dass es sich um einen Priester handelt, und dass durch die Verfehlungen an jungen Leuten ein sehr schwerer Schaden und eine Gefahr für die Gesamtheit entstehen konn-

⁶ Ebd.

⁷ Diese und die folgenden Altersangaben in diesem Aufsatz beziehen sich auf den Zeitpunkt der Verhaftung.

⁸ OÖLA, BG / LG / OLG Linz, Sch. 520: Vr-806/38.

te, und dass die Möglichkeit vorlag, dass die jungen Menschen für ihr ganzes Leben moralisch geschädigt sind.« Das Oberlandesgericht schloss sich dieser Formulierung uneingeschränkt an. Dem Gegenargument des Angeklagten, es sei nicht nachvollziehbar, dass insbesondere sein Priesterberuf und nicht seine Eigenschaft als Erzieher für die Erhöhung der Strafe ausschlaggebend sei, wurde keine weitere Beachtung geschenkt. Die Verhandlung gegen J. wurde als »besonders schwerer Fall« in den Sammelbericht über »staatsfeindliche Einstellung« an den Oberstaatsanwalt in Berlin übermittelt.

Die rasche Folge von Verhaftungen unter den Klerikern macht das aus dem Konkurrenzgedanken erwachsene Verfolgungsziel der neuen Machthaber deutlich: Die Geistlichen sollten in kurzer Zeit aus der Erziehungsverantwortung gedrängt und die Kirche als moralisch verkommene Anstalt unter der Bevölkerung diskreditiert werden. Diese ersten Maßnahmen bildeten den Auftakt einer systematischen Verfolgung.

Auf der Gruppenführer-Besprechung in Bad Tölz am 18. Februar 1937 zeigte der Reichsführer-SS und Chef der deutschen Polizei, Heinrich Himmler, sein Interesse an der Fortführung der 1935 in Deutschland begonnenen Klosterprozesse. Die Verbreitung der Homosexualität im Klerus, so Himmler, liege bei etwa 50% der Landpfarrer und bei 90 bis 100% der Klosterbrüder. Himmler setzte sich das Ziel, in den nächsten drei bis vier Jahren 2.000 Klosterprozesse durchzuführen, bemängelte jedoch, dass es an Justizbeamten fehle. »Es wird aber in vier Jahren ein sehr schlüssiger Beweis erbracht sein – hoffe ich – dass die Kirchen-Organisation in ihrer Führerschaft, ihrem Priestertum, zum überwiegenden Teil ein homosexueller erotischer Männerbund ist, der auf dieser Grundlage seit nunmehr 1800 Jahren die Menschheit terrorisiert, ihr die größten Blutopfer abverlangt, sadistisch pervers in seinen Äußerungen der Vergangenheit war.«⁹

Dazu wurden einzelne besonders schwerwiegende Fälle herausgegriffen – einige andere Fälle konstruiert und unter großem Propagandaaufwand über die Presse verbreitet.¹⁰ Was im Frühjahr 1938 mit Einzelfällen begann, kulminierte in einer ganzen Reihe von Klosterprozessen, in denen widernatürliche Unzucht eine wichtige Rolle spielte.

⁹ Bevölkerungspolitische Rede Himmlers vor SS-Gruppenführern über die »Frage der Homosexualität« und ein »natürliches Verhältnis der Geschlechter zueinander« vom 18.2.1937. In: Rosa Winkel, Rosa Listen. Hg. v. Hans-Georg Stümke, Rudi Finkler, Reinbek 1981, S. 440.

¹⁰ Auf außenpolitische Implikationen, die zu einer diametral entgegengesetzten Vorgehensweise führten, wurde bereits kurz hingewiesen, vgl. dazu den Abschnitt über Aktionen gegen die Barmherzigen Brüder.

Aktionen gegen die Barmherzigen Brüder

In der Festschrift zum 200-jährigen Bestehen des Krankenhauses der Barmherzigen Brüder Linz aus dem Jahre 1957¹¹ findet sich, dem Charakter einer Festschrift und dem Erscheinungsdatum entsprechend, nur ein kurzer rudimentär und spärlich ausgeführter Abschnitt zur Geschichte des Konvents während der NS-Zeit. Dabei lassen sich die Art und Weise wie auch die Systematik der Verfolgung durchaus mit jenen im Altreich in den Jahren 1936/37 vergleichen. Die vorliegenden Akten geben in die Vernetzung der einzelnen Untersuchungen Einblick und lassen die Struktur der zahlreichen Inkriminierungen einerseits und der strafrechtlichen Verfolgungsprozesse andererseits erkennen. Leider ließ sich bei einer Vielzahl der Beschuldigten das Urteil und deren weiteres Schicksal nicht feststellen, weil sie im Rahmen anderer Untersuchungsverfahren als Zeugen auftraten und entsprechende Akten zu ihren Verfahren nicht vorhanden waren. Außerdem wurde eine Reihe beschuldigter Ordensmitglieder eingezogen; diese unterlagen damit zwar nicht der Militärgerichtsbarkeit, weil die Tat ja vor der Einziehung stattgefunden hätte, von Seiten des Militärs bestand aber ab spätestens 1941/42 kein besonderes Interesse daran, Soldaten von der Front abzuziehen und für strafrechtliche Verfahren oder gar Haftstrafen »freizustellen«. Laut einer Übersicht über »Personen, die in der Ermittlungssache gegen den Orden der Barmh. Brüder, Konvent Linz« der Gestapo Linz vom 20. Jänner 1940 treten neben zahlreichen Laien mehr als 50 Geistliche als Zeugen oder Beschuldigte auf, die allerdings nicht alle dem Konvent Linz angehörten.¹² Nachdem bereits im April 1938 der Linzer Prior Pater Florian Kronsteiner das Ordenskrankenhaus verlassen hatte müssen, und im Dezember 1939 sein Nachfolger Pater Alberich Csepcesar¹³ und eine Vielzahl anderer Ordensangehöriger verhaftet worden waren, wurden auch die oberösterreichischen Häuser des Ordens Linz, Schärding und Walding 1940 beschlagnahmt. Das Krankenhaus diente von da an der Wehrmacht als Garnisonslazarett und ging mit dem Kloster am 10. Jänner 1941 in das Eigentum der Gauselbstverwaltung des damaligen Reichsgaues Oberdonau über. Bezüglich des Kirchenrechtes ist an dieser Stelle noch anzumerken, dass der päpstliche Nuntius kurz nach dem »Anschluss« nach Rom zurückkehrte und längerfristig dem päpstlichen Nuntius in Berlin kein Einspruchsrecht gegen kirchenfeindliche Maßnahmen in Österreich gewährt wurde.¹⁴

¹¹ 200 Jahre Krankenhaus der Barmherzigen Brüder in Linz 1757-1957, Linz o.J., S. 58.

¹² OÖLA, BG / LG / OLG Linz, Sch. 546: Vr-94/40.

¹³ Beide übernahmen nach dem Krieg noch einmal das Amt des Priors des Linzer Konvents.

¹⁴ Heinz Polednik, Die Barmherzigen Brüder in Österreich 1918-1977, Wien 1977, S. 41-44.

Die erste Verhaftung eines Ordensmitgliedes der Barmherzigen Brüder in Linz fand am 11. Mai 1938 um neun Uhr morgens statt. Eine anonym erstattete Anzeige beim Gendarmerieposten in Pasching hatte bereits eine Woche zuvor den 48-jährigen Pater Leopold, bürgerlich Karl K., schwer belastet.¹⁵ Im Krankenhausbad sei es an Weihnachten 1937 zwischen dem Pater, seinem jungen Assistenten und einem weiteren Beteiligten, zu Unzuchtshandlungen gekommen. Kriminalsekretär Aigner stellte fest, dass Leopold bereits 1925 vom Kreisgericht St. Pölten wegen Unzucht verurteilt worden war und ermittelte nun unter den Ordensangehörigen. Mehrere unter ihnen belasteten Leopold in den folgenden Tagen schwer, er habe sich an einem 20-jährigen Patienten vergangen. Die Namen von zahlreichen weiteren Betroffenen innerhalb und außerhalb der Klostersgemeinschaft wurden genannt. Nach diesen Vorermittlungen wurde Leopold festgenommen und gab bei den Verhören zahlreiche gleichgeschlechtliche Handlungen zu, die die angeblichen Sexualpartner zum Teil bestritten, zum Teil bestätigten. Der Pater glaubte die Gefahr verringern zu können, indem er sich als von Geburt an homosexuell bezeichnete. In den folgenden Wochen der Kripo-Verhöre, die darauf zielten, möglichst viel Beweismaterial gegen die Barmherzigen Brüder zu sammeln, änderte Leopold seine Strategie und bot nun an, sich entmannen zu lassen. Dies wurde bei der Urteilsbemessung zwar lobend erwähnt, scheint jedoch auf das Strafmaß keinen entscheidenden Einfluss gehabt zu haben: Der Angeklagte wurde zu einer schweren Kerkerstrafe von acht Monaten verurteilt. Nach dem Ende der Haft im Jänner 1939 wurde er der Kripo übergeben und im März 1939 in das KZ Dachau überstellt. Nach einem halben Jahr wurde Pater Leopold in das KZ Mauthausen gebracht, wo er zuletzt im Außenlager Linz III (Hermann-Göring-Werke) als »Revierchef« (Leiter der Krankenstube) eingesetzt wurde. Er erlebte die Befreiung am 5. Mai 1945.

Karl K. war als Zeuge auch in dem Verfahren gegen Bruder Kassian, mit bürgerlichem Namen Johann S., beteiligt. Auf Bruder Leopolds Aussage hin wurde S. beschuldigt, mit dem ihm anvertrauten Pflingling Hermann H. wechselseitig onaniert zu haben. Leopold berief sich dabei auf die Aussage des Patienten, der von allen Seiten als »geistig zurückgeblieben« eingeschätzt wurde, aus Sicht der Staatsanwaltschaft und schließlich auch des Gerichts aber über »eine gewisse Verschlagenheit bzw. »Bauernschlauheit« verfügte.¹⁶ H. gestand die Tat in Anbetracht eines ihm vorgelegten Fotos des Pflingers, widerrief aber sein Geständnis, als ihm bekannt wurde, dass der Beschuldigte S. die Tat bestritten hatte und ihn somit nicht verraten haben konnte. Die Beweisführung der Staatsanwaltschaft beruhte im Wesentlichen auf dem durch die Gestapo erpressten Geständnis eines psychisch instabilen Menschen. Mit seinem Widerruf entzog dieser der gesamten Argumentati-

¹⁵ OÖLA, BG / LG / OLG Linz, Sch. 521: Vr-828/38.

¹⁶ OÖLA, BG / LG / OLG Linz, Sch. 548: Vr-298/40.

on den Boden. Auch der wenig tragfähige Hinweis, dass sowohl der Angeklagte als auch der Zeuge bislang keinen heterosexuellen Verkehr gehabt hätten – »ein nicht unwesentliches Inzicht [sic!] dafür, dass der tatsächlich vorhandene Geschlechtstrieb bei solchen Personen, die der natürlichen Art der Befriedigung ihrer Sinneslust bis dahin aus dem Weg gegangen sind, bei ihrem zufälligen Zusammentreffen zu einer widernatürlichen Art der Befriedigung geführt haben mag«¹⁷ – reichte dem Gericht nicht aus. Der vorsitzende Richter Klug begründete schließlich seinen Freispruch dahingehend, dass der Zeuge H. aufgrund seines »Schwachsinn« entsprechend leicht zu beeinflussen gewesen sei, monierte damit indirekt die Verhörmethoden der Gestapo und bezweifelte die Glaubwürdigkeit der Aussage des Zeugen K., der zu dieser Zeit bereits wegen eben dieses Deliktes verurteilt war und sich als Vorbeugungshäftling vielleicht Vorteile zu sichern versucht hätte. Von Seiten des Gerichts wird hier die politisch intendierte Vorverurteilung durchkreuzt. Dies ist aber als Ausnahmefall anzusehen, wurden doch die meisten Geistlichen zu Haftstrafen verurteilt, denen teilweise auch die Überführung in ein KZ folgte. Zeugenaussagen inkriminierter oder bereits verurteilter Personen wurde im Bedarfsfall aber durchaus Glauben geschenkt. Ein erhellendes Beispiel hierfür und für die Verurteilung nach § 129 I b und anderen dahinter stehenden Verfolgungsgründen finden wir im Fall des Barmherzigen Bruders Gebhard, mit bürgerlichem Namen Ambros Seitz, vormalig Prior in Salzburg, Linz, Wien, und zum Zeitpunkt der Aufnahme des Verfahrens in Schärding.¹⁸ Am 13. Dezember 1940 wurde er zu einem Jahr schwerem Kerker, verschärft durch einen Fasttag vierteljährlich und zum Ersatz der Kosten des Strafverfahrens verurteilt. Zur Last gelegt wurde ihm, im Jahre 1937 in Innsbruck mit dem bereits mehrfach einschlägig vorbestraften Rudolf K. »gleichgeschlechtliche Unzucht durch Mundverkehr«¹⁹ begangen zu haben. Einem Schreiben der Gestapo München gemäß war der Prior 1913 wegen des Verdachts der Päderastie erkenntnisdienstlich behandelt und vom Amtsgericht München wegen groben Unfugs zu einer Haftstrafe von zehn Tagen verurteilt worden. »Wie die gerichtsbekannten Straffälle unter den Ordensbrüdern beweisen, hat möglicherweise, die ihn [sic!] aufgezwungene Enthaltsamkeit vom natürlichen Triebleben auch den Angeklagten in der Folgezeit dazu gebracht, diesen perversen Neigungen weiterhin nachzugeben.« Bei diesem Passus, der die katholischen Orden per se diskreditieren sollte, bezog sich der vorsitzende Richter Dr. Angerer auf eine Vielzahl gleichzeitig laufender Prozesse gegen andere Mitglieder des gleichen Ordens, aber auch auf einige kurz zuvor gesprochene Urteile, bei denen Mitbrüder zu Kerkerstrafen

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Aktenbestände, die sich auf seine Person beziehen sind partiell in verschiedenen Verfahren gegen andere Ordensangehörige eingeordnet, vgl. OÖLA, BG / LG / OLG Linz, Sch. 552: Vr-664/40; ebd., Sch. 559: Vr-1574/40; ebd., Sch. 546: Vr-94/40.

¹⁹ Ebd., Sch. 552: Vr-664/40.

zwischen acht und 14 Monaten verurteilt worden waren. Als Belege wurden fernerhin Zeugenaussagen von einem ehemaligen Klosterschüler und einem Patienten angeführt, die sich auf die Jahre 1924 und 1927 bezogen. Einer der beiden Zeugen, Heinrich M., widerrief während der Hauptverhandlung seine vor der Gestapo und dem Untersuchungsrichter gemachte Aussage. Die Gründe für diesen Widerruf wurden aber als »fadenscheinig« abgetan, an der Ausübung der strafrechtlich ohnehin verjährten Unzuchtsakte bestünde kein Zweifel. Bereits im Juni 1940 bezweifelte der offensiv auftretende Angeklagte während eines Verhöres die Freiwilligkeit der Aussage des Zeugen M., überzeugt davon, »dass er bei Gericht alles richtig stellen wird.« Im Verhandlungsprotokoll vom 6. Dezember 1940 präzierte er seine Vermutung und dementierte dabei taktierend eine erpresserische Absicht der Gestapo.

M. bestritt also in der Hauptverhandlung alle »zur Last gelegten unzüchtigen Gespräche« und Tathandlungen und begründete seine Falschaussage vor der Gestapo und dem Untersuchungsrichter damit, »[...] dass jeder, der mit dem Prior Gebhard S. in Verbindung gestanden habe, unbedingt mit demselben in unzüchtigen Handlungen gestanden sein müsse. Bei der Gestapo erklärte man mir weiters, dass man schon alles, was zwischen mir und dem Angeklagten vorgefallen war, wüsste, und das [sic!] jedes Leugnen zwecklos sei. Bei dem ersten Verhör am 20.01.1940, das 3 Std. ununterbrochen dauerte, gab ich wiederholt an, dass zwischen mir und dem Angeklagten absolut nichts anstossendes [sic!] vorgefallen sei, jedoch musste ich einsehen, dass ich mit meinem Rechte nicht durchdringen konnte, da man meinen gemachten Angaben keinen Glauben schenkte und mich dadurch zu einer unwahren Aussage zwang, dass ich, wenn ich die mir vorgehaltenen Fragen, betreffs der unzüchtigen Handlungen mit dem Angeklagten nicht zugeben würde, verhaften müsste [sic!].« Obgleich ihn der vorsitzende Richter darauf aufmerksam machte, dass der Widerruf für ihn »die schwersten Folgen« haben könne, blieb M. dabei. Angesichts der Tatsache, dass zwei Mitbrüder auf Veranlassung der Gestapo in ein KZ gebracht wurden, sind die »fadenscheinigen« Gründe für den Widerruf des Zeugen M. durchaus plausibel.

Allen Aussagen zur angeblichen Homosexualität des Priors ist eine tendenziöse Sichtweise zu eigen: Er habe sich »angeblich« gleichgeschlechtlich betätigt, der Zeuge wisse dies »vom Hörensagen«, es würde »allgemein gemunkelt« und es sei »allgemeines Gerede« gewesen. Verbreitete Gerüchte und ein vermutlich sehr offenes, hilfsbereites Auftreten gegenüber jedermann, das auch körperliche Berührungen als Freundschaftsbezeugung nicht ausschloss, waren die wesentlichen Stützen der Argumentation. Wesentlich gewichtiger fielen aber allein schon vom Umfang her die Ausführungen zu einer ganz anderen Frage aus. Es ging um potenzielle Vermögenswerte, da S. verschiedene Konten zum Teil allein auf seinen Namen führte. Der latente und offene Vorwurf lautete auf Unterschlagung und Veruntreuung, auch durch Fälschung der Buchhaltung. Richtig ist wohl, dass verschiedentlich die

Buchhaltung des Krankenhauses unzureichend ausgeführt wurde. S. machte dafür aber einen Mitbruder verantwortlich, Bruder Amatus Cyron, selbst Prior in Linz, der seinerseits wesentlich dafür gesorgt haben dürfte, dass die Privatkonten des Ambros Seitz unter den Konventsmitgliedern bekannt wurden und entsprechenden Unfrieden auslösten. Diese persönliche Animosität zwischen den beiden spiegelt sich in mehreren Aussagen wider, und sie scheint auch ein Nährboden für die Gerüchte um Seitz gewesen zu sein. Alle seine Angaben zu Konten und Sondervollmachten bestätigten sich, so dass man sich beim Prozess schließlich auf den § 129 I b beschränken musste. Nach knapp einem Jahr Untersuchungshaft wurde Seitz im Dezember 1940 zu einem Jahr schwerem Kerker, verschärft durch einen Fasttag vierteljährlich, und zum Ersatz der angefallenen Kosten verurteilt.

Auf Anweisung des Reichsjustizministeriums wurde eine besondere Strenge in den Sittlichkeitsverfahren gegen Geistliche eingemahnt. Mit dem Argument, dass eine sittlich einwandfreie Erziehung der anvertrauten Kinder und Jugendlichen nicht gewährleistet sei, drängte Berlin, »einer zu milden Strafbemessung mit Nachdruck entgegen zu treten.«²⁰

Insgesamt wurden 44 Barmherzige Brüder der Niederlassung Linz in 11 Verfahren während der NS-Zeit verfolgt, davon allein 36 im oben aufgezeigten Prozess vom 30. Oktober 1940 vor dem Landgericht Linz. Weitere kirchliche Einrichtungen, die mit dem Vorwurf der Unsittlichkeit konfrontiert waren, waren die Stifte St. Florian (mit vier verhafteten Geistlichen), Engelszell (2), Lambach (1) und Schlägl (4), das Kloster Maria Schmolln (5), die Marienbrüderschaft in Freistadt (1), die Karmeliter in Linz (1), die Erziehungsanstalt zum Guten Hirten in Linz (4) sowie das evangelische Diakoniewerk in Oberndorf bei Gallneukirchen (2).²¹ Diese Zahlen sind teilweise aus den Angaben der KZ-Gedenkstätten ergänzt.

Das Ausmaß der Verfolgung

Der ehemalige Präses des katholischen Burschenvereines Franz L. bemühte sich durch ein Bekenntnis zum Nationalsozialismus um einen für ihn günstigen Ausgang des Verfahrens. Er führte dazu aus: »Ich gehörte zu jenem Kreis der Geistlichen im Stifte St. Florian, die schon von jeher Sympathie für die Bewegung gehabt haben [...] Bei der Machtübernahme habe ich als erster die Hakenkreuzfahne am Kirchturm in St. Florian gehisst. Ich glaube, es war die

²⁰ Ebd., Sch. 2104: Jv, AZ 404b, Erlass vom 22. Februar 1939.

²¹ Hierzu: Sebastian Bock, Österreichs Stifte unter dem Hakenkreuz. In: Ordensnachrichten 34. Jg. H. 4a (1995); Johann Mittendorfer, Oberösterreichische Priester in Gefängnissen und Konzentrationslagern zur Zeit des Nationalsozialismus (1938–1945), fortlaufend im 72. und 73. Jahresbericht des Bischöflichen Gymnasiums Kollegium Petrinum in Urfahr-Linz in den Schuljahren 1975/76 und 1976/77; Johann Großruck, Das Stift Schlägl und seine Pfarren im Dritten Reich, Linz 1999.

erste Kirche in Österreich, die mit der Hakenkreuzfahne geschmückt war.«²² Dem vorliegenden Material ist ein Urteilsspruch nicht zu entnehmen, jedoch legte L. erfolgreich Widerspruch ein, dem vor dem Reichsgericht in Leipzig am 17. Oktober 1939 stattgegeben wurde. Durch diesen Freispruch erregte der Fall allgemeine Aufmerksamkeit und löste eine heftige Reaktion der Partei aus. In einem polemischen Artikel in »Das schwarze Korps« vom 15. Februar 1940 machten sie gegen die aus ihrer Sicht zu nachsichtige Entscheidung des Reichsgerichtes Stimmung. In der Folge wurde vom Reichsjustizministerium erwogen, den § 175 RStG auch in der Ostmark einzuführen.²³

Die Verfolgungsintensität gegen Homosexuelle in Oberösterreich erreichte nach einem ersten Höhepunkt im Jahr 1938 ihren absoluten Höchststand im Jahr 1940, und zwar sowohl nach Anzahl der Verfahren wie auch nach Anzahl der Angeschuldigten. Diese Entwicklung weicht von den Zahlen, die im übrigen Österreich und auch im gesamten Deutschen Reich erhoben wurden, ab.²⁴ Die Zahl der in den Registern nachweisbaren Prozesse nach § 129 I b verdoppelte sich im gesamten Österreich von 1937 auf 1938 und stieg 1939 auf das Viereinhalbfache an. Nach Kriegsbeginn verringerte sich die Anzahl 1940 auf den Stand von 1938 und sank in den Jahren 1941 und 1942 auf den Stand von 1937.²⁵ Die anders laufende Entwicklung in Oberösterreich hat ihren Grund zum Teil darin, dass erst im Frühjahr 1940 eine Anzahl von Verfahren gegen Geistliche, gegen die bereits seit Monaten ermittelt wurde, vor Gericht kam. Mehr als die Hälfte aller Anklagen nach § 129 I b gegen Geistliche kam allein 1940 vor das Linzer Landgericht. Die Welle der Gewalt gegen Klöster und andere kirchliche Einrichtungen erreichte in Oberösterreich im Bezug auf den Unzuchtsvorwurf erst 1940 ihren Höhepunkt.

Die Frage nach dem angemessenen Strafmaß für »widernatürliche Unzucht« wurde überlagert von der generellen Frage nach dem Umgang mit Homosexuellen. In Anbetracht des Fernziels, die Homosexualität »auszurotten«, warf Heinrich Himmler 1937 die Frage auf: »Wenn ich den Homosexuellen vor Gericht ziehe und ihn einsperren lasse, dann ist der Fall ja nicht erledigt, sondern der Homosexuelle kommt aus dem Gefängnis genau so homosexuell heraus, wie er hineingekommen ist. Damit ist also die gesamte Frage nicht bereinigt.«²⁶ Eine Diskussion um eine wie auch immer geartete

²² OÖLA, BG / LG / OLG Linz, Sch. 530: Vr-1904/38; vgl. dazu auch die Ausführungen im Abschnitt Aktionen gegen Barmherzige Brüder. Nach Auskunft von R. Hoffschmidt erging mit Datum 17.10.1939 das Urteil gegen L.

²³ Homosexualität in der NS-Zeit. Hg. v. Günter Grau, Frankfurt/M. 1993, S. 255-261.

²⁴ Die Übersicht des Statistischen Reichsamtes über Verurteilungen nach § 175, 175 a und b zeigt folgende Zahlen: 1933: 853 rechtskräftig verurteilte Personen, 1935: 2106, 1937: 8271, 1938: 8562, 1939: 7614, 1940: 3773, 1941: 3739, 1942: 2678, 1943: 2218, zitiert nach: Homosexualität in der NS-Zeit, S. 197.

²⁵ Albert Müller – Christian Fleck, »Unzucht wider die Natur«. In: ÖZG 9. Jg. H. 3 (1998), S. 402.

²⁶ Rede Himmlers (wie Anm. 9), S. 436.

»Endlösung« der Homosexuellenfrage hatte Himmler nicht weitergeführt. Sie floss aber in die Beratungen um das Gemeinschaftsfremdengesetz ein.

Im Runderlass des Reichssicherheitshauptamtes vom 12. Juli 1940 an die Kriminalpolizei wurde verfügt, dass »in Zukunft alle Homosexuellen, die mehr als einen Partner verführt haben, nach ihrer Entlassung aus dem Gefängnis in polizeiliche Vorbeugungshaft zu nehmen« seien, also alle Rückfälligen ins KZ gebracht werden sollten.²⁷ Dieser höchsten Anweisung ist nach Lage der Akten des Landgericht Linz entsprochen worden.

Homosexuelle in Konzentrationslagern

Die genaue Zahl der in die NS-Konzentrationslager gebrachten Homosexuellen ist aufgrund der lückenhaften Quellenlage nicht exakt bestimmbar. Hochrechnungen gehen von 5.000 bis 10.000 Personen aus. Damit liegt die Zahl bei weniger als 0,5% aller Konzentrationslagerhäftlinge.

Geistliche KZ-Häftlinge wurden nach einem Beschluss von 1940 in Dachau konzentriert. Die betroffenen Deutschen und Österreicher wurden in Block 26 zusammengelegt, der mit Stacheldraht vom übrigen Lager isoliert war. Durch brutale Lagerkapos wurde ihnen das Leben zusätzlich erschwert. Anfang 1941 durften sie eine improvisierte Kapelle errichten. Erst als ab Ende 1942 Lebensmittelpakete empfangen werden durften, verbesserte sich die Situation der Geistlichen gegenüber anderen Häftlingsgruppen erheblich. 17 der homosexuellen KZ-Häftlinge aus Oberdonau waren Geistliche, acht von ihnen starben im KZ.

Die Diözese Linz hatte von allen Diözesen im Altreich und der Ostmark – bezogen auf die Gesamtbevölkerung – die höchste Anzahl von Geistlichen, die in das KZ Dachau gebracht wurden. Das lag zu einem guten Teil an den Inhaftierungen aufgrund des Vorwurfs von sittlichen Verfehlungen. Ein Drittel der KZ-Internierten der Diözese waren Geistliche, die aufgrund von Sexualstrafverfahren verfolgt wurden, den übrigen wurden politische Betätigung und Kanzelmissbrauch, Devisengeschäfte und andere Delikte vorgeworfen.

Der aus Linz stammende Josef Moosbauer war seit Jänner 1938 in Waldhausen im Bezirk Perg als Pfarrer tätig. Im September 1938 wurde er kurzzeitig verhaftet und nach einem halben Jahr wieder festgesetzt. In der Zwischenzeit war Beweismaterial für einen Prozess gesammelt worden. Der Vorwurf lautete, er habe Jugendliche in den Jahren 1935/36 unsittlich berührt, nun bestehe Fluchtverdacht.²⁸ Am 28. Juni 1939 wurde Moosbauer zu einem Jahr Kerker verurteilt. Nach Verbüßung der Haftstrafe wurde er am 22. Juni 1940 in das KZ Dachau gebracht und nach acht Wochen nach Mauthausen-Gusen

²⁷ Abgedruckt in: Homosexualität in der NS-Zeit, S. 311.

²⁸ Manfred Wendel-Gilliar, Das Reich des Todes hat keine Macht auf Erden Bd. III, Roma 2004, S. 131.

weitertransportiert. Nach extrem strapaziöser Haftzeit kehrte er zusammen mit zahlreichen anderen Geistlichen im Dezember 1940 nach Dachau zurück, wo er mit dem rosa Winkel gekennzeichnet war. Die wenige freie Zeit nutzte er unter anderem, um geistliche Lieder zu komponieren. So stammt einer der ersten geistlichen in Dachau komponierten Chöre, das »O esca viatorum« von 1941, aus seiner Feder.²⁹ Moosbauer wurde nach fast fünfjähriger Inhaftierung im KZ Dachau befreit und kehrte nach Waldhausen zurück. Er starb 1979 als Ruheständler im Alter von 76 Jahren.

Auch der aus Kärnten stammende Pfarrer Otto Schuster wurde in Dachau inhaftiert. Er war bereits 1931 als Angeklagter nach § 129 I b vor dem Landgericht Klagenfurt gestanden und damals aufgrund unklarer Beweislage freigekommen. Im September 1939 wurde er auf die Anzeige eines 17-jährigen Ministranten hin erneut verhaftet, nachdem er bereits mehrere Wochen von der Gestapo beobachtet worden war. Schuster, der von 1937 bis 1938 in Linz arbeitete, wurde vorgeworfen, zahlreiche Schüler und Ministranten im Alter von zehn bis 16 Jahren missbraucht zu haben. In den folgenden acht Monaten der Untersuchungshaft gelang es der Gestapo, eine Reihe von Jugendlichen ausfindig zu machen und zur Aussage gegen den Pfarrer zu bewegen. Die Vorwürfe lauteten auf Berühren des Geschlechtsteils der Jugendlichen und gegenseitige Onanie. Die Justiz wertete sogar Fälle, die bis in das Jahr 1925 zurückreichten, als relevant. Schuster beteuerte heterosexuell zu sein und sich an den Kindern und Jugendlichen nur in Ermangelung seiner Freundin vergangen zu haben. Im Mai 1940 wurde Schuster zu 30 Monaten schwerem Kerker verurteilt und nach dem Ende der Haftzeit von der Strafanstalt Garsten in das KZ Dachau gebracht. Nach vier Monaten wurde er als arbeitsunfähig selektiert und in der Euthanasieanstalt Schloss Hartheim vergast.³⁰

Nachkriegssituation, Entschädigung, Zeitzeugenschaft

Mit dem Einmarsch der alliierten Truppen öffneten sich die Tore der Konzentrationslager und alle Häftlinge, soweit sie nicht mit der SS zusammengearbeitet hatten, wurden freigelassen. Anders erging es den Strafhäftlingen in den Gefängnissen und Zuchthäusern. Hier gibt es mehrere Beispiele dafür, dass Homosexuelle, die Opfer der verschärften NS-Verfolgung gewesen waren, ihre Reststrafe absitzen mussten.

²⁹ Pater Lenz, *Christus in Dachau*, Wien 1956, S. 240, 247; dort sind auch die Noten abgedruckt.

³⁰ OÖLA, BG / LG / OLG Linz, Sch. 543: Vr-1209/39; Herbert Exenberger, »Nichts erinnert an die Opfer des Nazi-Terrors« In: *Kärntner Tageszeitung*, 17.03.1998; in dem Aufsatz erinnert Exenberger an das Schicksal Schusters. Als Verhaftungsgrund gibt er jedoch fälschlicherweise ein politisches Engagement an.

Die in die Freiheit entlassenen Homosexuellen versuchten eine neue Lebensgrundlage aufzubauen. Die Einträge im Vorstrafenregister waren dabei äußerst hinderlich. Versuche, diese zu tilgen, scheiterten oft einfach daran, dass Homosexualität sowohl vor dem »Anschluss« als auch nach Kriegsende ein Straftatbestand war. Als die Verfolgten des NS-Regimes eine Rehabilitation erreichen wollten, sahen sie sich nach 1945 den Justizbeamten aus der NS-Zeit gegenüber, wie z.B. dem Oberlandesgerichtsrat Watschinger oder dem vormaligen Staatsanwalt Belzeder.

Im eingangs geschilderten Fall des Ortpfarrers K. aus Königswiesen ging es dem Überlebenden darum, sich von der Diskriminierung als »Krimineller« zu befreien und die politische Motivation der 1938 Handelnden hervorzuheben. Sein Anwalt legte 1946 Wert darauf, festzustellen, »dass nämlich der gegenständliche Prozess nur konstruiert wurde, um einen politisch nicht tragbaren katholischen Pfarrer unter dem Deckmantel krimineller Verfehlungen zu entfernen.«³¹ Die Argumente zielten auf die gleichlautenden und somit gesteuerten Aussagen der Mitangeklagten und Zeugen im Prozess.

Der Wiener Heinz Heger war der erste KZ-Zeitzeuge, der mit seiner Veröffentlichung zwar ein Pseudonym wählte, aber seine Homosexualität zum Thema machte.³² Erst durch diese Veröffentlichung im Jahr 1972 und durch weitere Publikationen von Historikern und Laienforschern trat das Verfolgungsschicksal der Homosexuellen ins Licht der Öffentlichkeit.

Die Begegnung mit dem am 28. April 1908 in Hall in Tirol geborenen und heute in einem Pflegeheim in Linz wohnenden Erwin Widschwenter führt uns heute noch lebendig vor Augen, wie hoffnungsvolle Lebensentwürfe durch die NS-Verfolgung zerstört wurden.³³ Widschwentners Hoffnungen als Priesterseminarist auf eine theologische Laufbahn musste er nach Studienaufenthalten in Salzburg und in den Stiften Reichersberg am Inn und Wilhering begraben, als über seine Homosexualität gemunkelt wurde. Er änderte Mitte der Dreißigerjahre seinen Berufsweg und wurde Steuerinspektor. 1942 wurde er zur Wehrmacht eingezogen und war in der Ausbildungskaserne in Hainburg stationiert. Bei einem Ausflug in das einschlägig bekannte Wiener Eszterházy-Bad wurde Widschwenter im Jänner 1944 von einem Ge-

³¹ OÖLA, BG / LG / OLG Linz, Sch. : Vr-658/38, S. 9, Rechtsanwalt Hans Gürtler an LG Linz, Antrag auf Wiederaufnahme des Verfahrens, 28.5.1946.

³² Heinz Heger, Die Männer mit dem rosa Winkel, Hamburg 1972; Kurt Krickler, »Die Männer mit dem rosa Winkel« – Heinz Heger. In: Homosexuelle Männer im KZ Sachsenhausen. Hg. v. Joachim Müller u. Andreas Sternweiler, Berlin 2000), S. 377-380 deckt das Pseudonym Hegers auf und erzählt dessen Geschichte über den Kampf um seine Entschädigung bis zum Tod im Jahr 1994 weiter.

³³ Interview mit Erwin Widschwenter geführt am 12. Oktober 2003; siehe auch Kurt Krickler, Kontinuität der Verfolgung. In: *lambda nachrichten* (Juni 2001) S. 45; Hans-Peter Weingand, Häftling Nr. 721. In: *Pride* Nr. 75 (August 2003) S. 7.

stapo-Agenten verhaftet und am 11. Mai 1944 von der Außenstelle Wien des Zentralgerichtes des Heeres zu fünf Jahren Zuchthaus verurteilt. Mit der Hilfe eines ihm wohlgesonnenen Aufsehers überlebte er das Massaker am so genannten blutigen Freitag in der Strafanstalt Krems-Stein. In der Strafanstalt Bernau am Chiemsee wurde er als Homosexueller wesentlich brutaler behandelt als andere Häftlinge. Dort erlebte er den Einmarsch der US-Truppen, blieb aber weiterhin in Haft, und zwar bis zum 10. Mai 1946. Nach seiner Rückkehr in völlig geschwächtem Zustand nach Österreich musste er feststellen, dass ihm die Tilgung der Strafe verwehrt wurde und er dadurch seine Stellung bei der Finanzbehörde verlor. Es blieb ihm nichts anderes übrig, als sich bis zur Pensionierung als kleiner Angestellter durchs Leben zu schlagen. Um eine Wiedergutmachung hatte er sich nicht mehr bemüht, nachdem man ihm zu verstehen gegeben hatte, »dass es sich hier um ein kriminelles Delikt handle, das auch nach österreichischem Recht strafbar gewesen wäre.« Erst 1996 stellte er einen Antrag auf Entschädigung aus dem Nationalfonds für Opfer des Nationalsozialismus. Sein Antrag war der zweite von einem wegen Homosexualität Verfolgten, der an den Nationalfonds gerichtet wurde. Er wurde Anfang 1997 genehmigt.

Der Aufsatz ist in seiner ausführlichen Form unter dem Titel »Verfolgung von Homosexuellen in Oberösterreich in der NS-Zeit« in der Reihe »Oberösterreich in der Zeit des Nationalsozialismus«, Band 4 »Reichsgau Oberdonau – Aspekte 2«, hg. vom Oberösterreichischen Landesarchiv in Linz, Linz 2005, S. 149-203 erschienen.

Albert Knoll, M.A. ist Historiker und arbeitet als Archivar an der KZ-Gedenkstätte Dachau. Forschungen und Veröffentlichungen zur Homosexuellenverfolgung in Bayern und Österreich in der NS-Zeit. Für die WERKSTATT schrieb er den Beitrag »Ich war nicht immer Herr über meine Gefühle – Ein Geistlicher in den Fängen der Gestapo« in WeSTh 7 (Heft 4/2000).

Korrespondenzadresse: Schäftlarnstr. 92, D-81371 München
E-Mail: albertknoll@web.de.

Christian J. Herz

Konflikt zwischen schwuler/lesbischer Identität und der kirchlichen homophoben Haltung

Vortrag am 31.01.2006 beim Treff der österreichischen Seelsorger für homosexuelle Personen in Stift Melk

ALS SEELSORGER für homosexuelle Menschen verkörpern Sie geradezu das Thema, um das es heute Vormittag gehen soll: der Konflikt zwischen schwuler/lesbischer Identität und der kirchlichen homophoben Haltung. Sie sitzen zwischen diesen zwei Stühlen: Schwule und Lesben auf der einen Seite, die kirchliche Verkündigung und seelsorgliche Praxis auf der anderen Seite. Sie versuchen mal zu vermitteln, mal Kompromisse zu finden oder Sie schlagen sich mal auf die eine oder andere Seite. Lassen Sie uns heute der Frage nachgehen, worin dieser Konflikt besteht, wo er sich äußert, wie er Ihre seelsorgliche Arbeit behindert. Aber auch: wie Sie mit diesem Konflikt umgehen können, wie wir ihn Stück für Stück abbauen können.

1. Sprachlosigkeit der Kirche

Eine Ursache für den Konflikt »schwul/lesbische Identität und kirchliche Homophobie« sehe ich in der Sprachlosigkeit der Kirche. Nicht, dass die Kirche um Worte verlegen wäre, wenn es um Homosexualität geht. Aber die Frage ist doch, ob sie sich um eine dem Phänomen, d.h. eigentlich den schwulen und lesbischen Menschen adäquate Sprache bemüht. Pflücken wir zunächst aus den lehramtlichen Schreiben der letzten Jahre die zentralen Begriffe heraus:

a) Verlautbarungen

Die Verlautbarungen pflegen z.B. im Katechismus unter der Überschrift »Keuschheit und Homosexualität« folgenden Duktus:

- Homosexualität »als schlimme Abirrung, gestützt auf die Heilige Schrift« (Katechismus 2357)
- ihre psychische Entstehung sei noch weitgehend ungeklärt
- homosexuelle Handlungen als »in sich nicht in Ordnung« (Katechismus, Persona humana)

- Verstoß gegen das natürliche Gesetz, denn die Weitergabe des Lebens bleibt beim Geschlechtsakt ausgeschlossen (Katechismus)
- entspringen nicht einer wahren affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit
- in keinem Fall zu billigen
- homosexuelle Veranlagung nicht selbst gewählt, stellt eine Prüfung dar, die mit dem Kreuzesopfer des Herrn zu vereinen sei (Katechismus 2358)
- Homosexuelle sind zur Keuschheit gerufen (Katechismus 2359)
- selbstlose Freundschaft für/von Homosexuelle(n) als Hilfe zur Selbstbeherrschung, inneren Freiheit, Annäherung an die christliche Vollkommenheit
- tief sitzende homosexuelle Tendenzen (Priesterpapier)¹
- homosexuelle Neigung/Veranlagung als objektiv ungeordnet
- in sich schlechte Handlungen
- homosexuelle Praktiken als Sünden, die schwer gegen die Keuschheit verstoßen
- homosexuelle Beziehungen und Lebensgemeinschaften (als soziologische-empirische Gegebenheit)²
- sogenannte homosexuelle Kultur/Gay Kultur (Priesterpapier)³

Auf der Basis der Naturrechtslehre/des natürlichen Sittengesetzes/des göttlichen Gesetzes kennt das Lehramt

- heterosexuellen Geschlechtsverkehr zur Zeugung von Kindern
- die Ehe als ordnender Rahmen der bipolaren Geschlechtlichkeit »Mann« – »Frau«
- in Ansätzen (eher pastoraltheologisch geprägt): »personale Beziehung« und »Liebe«

¹ Instruktion über Kriterien zur Berufsklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den Heiligen Weihen, Rom 2005, Nr. 2.

² Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, Rom 2003.

³ »Wir haben seit dem Konzil rund 20 Dokumente veröffentlicht, die sich mit verschiedenen Aspekten der Priesterausbildung befassen. Über das Problem der Homosexualität hat die Kongregation für Glaubenslehre sich schon vielfach geäußert. Auf diesem Gebiet gibt es in der heutigen Welt eine gewisse Desorientierung. Viele vertreten die Position, dass die homosexuelle Veranlagung für den Menschen etwas Normales sei, sozusagen wie ein drittes Geschlecht. Dies widerspricht aber vollkommen der menschlichen Anthropologie, das widerspricht nach Auffassung der Kirche dem Naturgesetz. Gott selbst hat dies in die menschliche Natur eingepflanzt: Es gibt zwei Geschlechter.« Präfekt der Bildungskongregation, Kardinal Zenon Grocholewski bei der Pressekonferenz zur Veröffentlichung des Priester-Dokuments am 29.11.2005.

- sakramentaltheologisch verfestigt (Bund Christus – die Kirche u.a.)
- Zeugungsfunktion lässt die Gatten Lust und Befriedigung des Leibes und des Geistes erleben (Pius XII. 29.12.1951)⁴

Außerdem spricht die Kirche gerne von:

- Zölibat und Keuschheit als Verzicht auf gelebte Sexualität
- affektive Reife/affektive Unreife (z.B. als Schuld minderungsgrund bei Masturbation⁵)
- korrekte Beziehung zu Männern und Frauen
- geistliche Vaterschaft (bei Priestern)

Wie viele Aspekte des Zusammenlebens von Menschen hat das Lehramt damit im Blick? Im Prinzip nicht viel mehr als die sexuell-genitale Komponente. Weshalb?

James Alison führt es darauf zurück, dass das Lehramt bis in die 1950er Jahre hinein fast ausschließlich in Latein sprach. Latein mag als Rechtssprache zwar für glänzende rhetorische Elaborate gut dienen können. Sie ist nützlich für das Regieren und stützt eine Welt, die stark unterscheidet zwischen dem »Objektiven« als gut und verlässlich und dem »Subjektiven« als schlecht und zum Irrtum neigend.

Im Klartext: Als »objektiv« wird das ominöse Naturrecht in der vom Lehramt verzweckten Form und Auslegung gesetzt. Dies ist als Axiom nicht weiter hinterfragbar und bedarf keiner intellektuellen, theologischen oder philosophischen Begründung. Platonisch-idealistisch wird die Bipolarität der Geschlechter als männlich und weiblich festgelegt, deren Sexualität nur im Zeugen von Nachkommen »ordnungsgemäß« ausgelebt werden darf.

Höchst »subjektiv« sind dagegen homosexuelle »Neigungen« und »Tendenzen«, sie passen eben nicht in die »objektive Ordnung« hinein, sind also »objektiv ungeordnet«. Erst recht das Ausleben dieser »Veranlagung«, das der gesetzten Rechtsordnung konträr zuwider läuft.

b) Angst vor »Klartext«?

Schaut man sich die Schreibe und Rede des Vatikans über Sexualität an, gelangt man zum Eindruck, dass die Autoren diese »Sache« mit spitzen Fingern anfassen und weit weg sind von einer Sprache, wie sie die heutige Wissenschaft, die zeitgenössische Literatur oder gar die Umgangssprache pflegen. Ob in der Psychologie oder im Roman, beide Formen wissen darum, dass die Unterscheidung in Objektiv und Subjektiv auf dem Gebiet der Sexualität wenig hilfreich ist. »Unsere Subjektivität ist eine objektive Tatsache über uns.«⁶

⁴ Katechismus 2362.

⁵ Katechismus 2352.

⁶ James Alison, Menschliche Sexualität oder ekklesialer Diskurs? In: WeStH 12 (Heft 3+4/2005), S. 144.

Es wundert deshalb nicht, dass weder das Phänomen der Homo- noch der Heterosexualität, geschweige Bi-, Transsexualität, Autoerotik, Sado-Masochismus usw. in ihrem vollen Bedeutungsumfang dem kirchlichen Lehramt in den Blick kommen. Ihnen verschlägt es sprichwörtlich die Sprache – sie haben dafür keine!

Vielleicht bekommen es die Protagonisten der lehramtlichen Meinung deshalb mit der Angst zu tun – Angst vor einem Phänomen des menschlichen Lebens, das sich nicht so ohne weiteres in objektive Kategorien einteilen lässt, über das keine abschließenden und ewig gültigen Wahrheiten vorliegen und behauptet werden können, das immer in Relation zu den Menschen in ihrer jeweiligen Geschichte und Kultur steht.⁷

2. Vergleich von homophober Sprache und homophoben Systemen

Welchen Ausweg sucht sich das Lehramt, worauf verlegt es den Diskurs, da es mit dem ihm zur Verfügung stehenden Instrumentarium das Individuum in seinem sexuellen So-Sein nur unzureichend beschreiben kann?

a) Argumentationsverschiebung/Schwerpunktwechsel beim Lehramt zur gesellschaftlichen »Schädigung«

Das Lehramt bleibt gefangen im Denken und Sprechen, das es seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden pflegt: in Recht und Gesetz. Der Katechismus von 1992 unternimmt zwar noch den Versuch, über homosexuelle Personen Aussagen zu treffen, steckt aber auch hier in den naturrechtlichen Paradigmen fest. Im Kern geht es den Schreiben über Homosexualität in den 1980er und 1990er Jahren⁸ um die Aufrechterhaltung des Verbots homosexueller Handlungen der einzelnen Schwulen oder Lesben. Aus diesem Grund wurden alle Geschütze aufgefahren, um die endgültige Streichung der »Homosexuellen-Paragraphen« in Deutschland (§ 175 StGB) oder Österreich (§ 209 StG) zu verhindern, welche die individuelle Tat unter Strafe stellten – damals aber bereits nur mehr Geschlechtsverkehr zwischen Erwachsenen und Minderjährigen.

⁷ So heißt es nicht umsonst im Katechismus: »Homosexualität tritt in verschiedenen Zeiten und Kulturen in sehr wechselhaften Formen auf.« (2357)

⁸ Neben dem Katechismus von 1992 erschienen die Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles vom 30.10.1986 »Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen« sowie das Schreiben an die US-amerikanischen Bischöfe aus dem Sommer 1992 »Einige Überlegungen hinsichtlich der Antwort auf Gesetzesvorschläge über die Nichtdiskriminierung Homosexueller«.

Bei den »Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen« (2003) sowie der neuesten »Instruktion über Kriterien zur Berufsklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den Heiligen Weihen« (2005) ist nun eine andere Argumentationsrichtung zu erkennen. Erschreckend ist daran, auf welche Ebene der Vatikan die »Homosexuellenfrage« hebt, nämlich auf eine soziologisch-gesamtgesellschaftliche:

In den Erwägungen von 2003 lesen wir, dass es sich bei den Legalisierungsbestrebungen homosexueller Beziehungen um »ein beunruhigendes moralisches und soziales Phänomen« handle (Nr. 1). »Die Ehe ist heilig, während die homosexuellen Beziehungen gegen das natürliche Sittengesetz verstoßen.« (4) Es ist die Rede vom »unsittlichen Charakter dieser Art von Lebensgemeinschaften« und der Staat sei (z.B. von den Bischöfen) darauf hinzuweisen, »das Phänomen in Grenzen zu halten, damit das Gewebe der öffentlichen Moral nicht in Gefahr gerät und vor allem die jungen Generationen nicht einer irrigen Auffassung über Sexualität und Ehe ausgesetzt werden, die sie des notwendigen Schutzes berauben und darüber hinaus zur Ausbreitung des Phänomens beitragen würde«. (5) Staatliche Gesetze zur Gleichstellung homosexueller Beziehungen seien »Billigung oder Legalisierung des Bösen« (5); sie »widersprechen der rechten Vernunft« (6). Paradigmatisch ist die Unterscheidung »zwischen dem homosexuellen Verhalten als einem privaten Phänomen und demselben Verhalten als einer im Gesetz vorgesehenen und gebilligten sozialen Beziehung, aus der man eine der Institutionen der Rechtsordnung machen möchte. Das zweite Phänomen ist nicht nur schwerwiegender, sondern hat eine sehr umfassende Tragweite und würde die gesamte soziale Struktur in einer Weise verändern, die dem Gemeinwohl widerspräche.« (6) Letztlich führe es »dazu, bei den jungen Generationen das Verständnis und die Bewertung der Verhaltensweisen zu verändern. Die Legalisierung von homosexuellen Lebensgemeinschaften würde deshalb dazu führen, dass das Verständnis der Menschen für einige sittliche Grundwerte verdunkelt und die eheliche Institution entwertet würde.« (6) Und »das Einfügen von Kindern in homosexuelle Lebensgemeinschaften durch die Adoption bedeutet faktisch eine Vergewaltigung⁹ dieser Kinder in dem Sinn, dass man ihren Zustand der Bedürftigkeit ausnützt, um

⁹ Zieht man die Auffassung des Katechismus über Vergewaltigung (Nr. 2356) heran (»gewaltsamer Einbruch in die geschlechtliche Intimität eines Menschen«, »Verstoß gegen die Gerechtigkeit und Liebe«, »tiefe Verletzung des jedem Menschen zustehenden Rechtes auf Achtung, Freiheit, physische und seelische Unversehrtheit«, »fügt schweren Schaden zu, der das Opfer lebenslang zeichnen kann«, »Sie ist stets eine zutiefst verwerfliche Tat. Noch schlimmer ist es, wenn Eltern oder Erzieher ihnen anvertraute Kinder vergewaltigen.«), wird die Monströsität des Vergleichs deutlich.

sie in ein Umfeld einzuführen, das ihrer vollen menschlichen Entwicklung nicht förderlich ist. Eine solche Vorgangsweise wäre gewiss schwerwiegend unsittlich [...]« (7).

Stand im Katechismus noch der einzelne Homosexuelle, seine Veranlagung und »objektive Unordnung« zur Debatte, ist hier die homosexuelle Partnerschaft »für die gesunde Entwicklung der menschlichen Gesellschaft schädlich [...], vor allem wenn ihr tatsächlicher Einfluss auf das soziale Gewebe zunehmen würde« (8). Man könnte auch sagen: Trotz Katechismus konnte das Coming-out vieler lesbischer Christinnen und schwuler Christen in Europa nicht aufgehalten werden. Deshalb sind nun der Staat und die Mehrheitsgesellschaft gefordert, dem Ausleben der Homosexualität, den lesbischen und schwulen Beziehungen einen Riegel vorzuschieben.

b) Parallelen in der nationalsozialistischen Ideologie

Erschreckend ähnlich klingen Worte aus einer der unheilvollsten, der tausendjährigen Epoche dieses Kontinents. Werfen wir einen Blick in Rechtsnormen und Auffassungen des Sexualstrafrechts Österreichs und Deutschlands: Gemäß § 129 des österreichischen Strafgesetzbuches (StG) war von 1852-1971 als »Verbrechen der Unzucht« das »Verbrechen der Unzucht wider die Natur« als Straftatbestand aufgeführt, eingeteilt in Buchstabe a »mit Tieren« und b »mit Personen desselben Geschlechtes«. In Deutschland stand mit § 175 RStG (Reichsstrafgesetzbuch) »Widernatürliche Unzucht« von Männern unter Strafe. Als »Unzucht wider die Natur« war nach österreichischen Strafrechtskommentaren »jede Handlung zu verstehen, die bestimmt und geeignet ist, an dem Körper einer gleichgeschlechtlichen Person geschlechtliche Befriedigung zu suchen und zu finden«.¹⁰ Also eine Sicht, die auf individuelles Tun und Verstöße des Einzelnen gegen das Gesetz abstellte.

Nach dem »Anschluss« wurde dem Gesichtspunkt des »gesunden Volksempfindens« mehr Gewicht beigemessen und als Unzucht nun verstanden: »Jede Handlung, die auf erregten Geschlechtstrieb zurückzuführen oder zu dessen Erregung oder Befriedigung bestimmt ist und den sittlichen Anstand in geschlechtlicher Beziehung gröblich verletzt.«

Aus der individuellen (Un-)Tat von Einzelnen wurde immer stärker eine Gefahr für die »Volksgemeinschaft« konstruiert, von der (unterstellten) »Verführung der Jugend« bis zu folgenden Sentenzen Heinrich Himmlers: »Der neue Staat, der ein an Zahl und Kraft starkes, sittlich gesundes Volk anstrebt, muss allem widernatürlichen geschlechtlichen Treiben mit Nachdruck begegnen. Die gleichgeschlechtliche Unzucht zwischen Männern muss er besonders scharf bekämpfen, weil sie erfahrungsgemäß die Neigung zu seu-

¹⁰ Hier und im Folgenden: Albert Knoll, Die Verfolgung von Geistlichen in Oberösterreich in der Zeit des Nationalsozialismus 1938-1945. Straftatbestand: Homosexualität, in: WeStH 13 (Heft 1+2/2006), S. 127-142, hier S. 127f.

chenartiger Ausbreitung hat und einen verderblichen Einfluss auf das ganze Denken und Fühlen der betroffenen Kreise ausübt.«¹¹ Die Vorurteile der NS-Verantwortlichen gegenüber männlicher Homosexualität – die seuchenartige Gefährdung, das krankhafte Erscheinungsbild des Homosexuellen, die weiblichen Wesensmerkmale, die Lügenhaftigkeit und Geschwätzigkeit, Günstlingsbevorzugung, Feigheit, um nur einige zu nennen, kulminierten in der These, dass homosexuelles Verhalten per se staatsfeindlich sei.

Freilich bewegte sich damit die nationalsozialistische Ideologie auf Pfaden, die zum Beginn des 20. Jahrhunderts und seine Affären um Krupp und Eulenburg zurückreichen. Im Rahmen dieser Auseinandersetzungen und Prozesse kam es zu einem »allgemeinen Stimmungsumschwung, der sich nach der Jahrhundertwende auch bei anderen Mitgliedern der Bourgeoisie, die sich immer stärker als »gesunder Mittelstand« empfand, hinsichtlich der Homosexualität, ja der Sexualität allgemein, beobachten lässt«.¹² Homosexuelles Verhalten wird als klassenschädigend und landesverräterisch angesehen und immer dezidierter mit Metaphern umschrieben, die Homosexualität mit Tieren oder Exkrementen in Verbindung bringen. Wortneuschöpfungen und die dazugehörigen Karikaturen wie »Schweinehund« oder »cloaca maxima« sind noch die harmlosesten Bezeichnungen.

c) Sexualität – dem Einzelnen genommen

Der zum Staatsfeind deklarierte Homosexuelle musste erfahren, dass die im Privatbereich gelebte einvernehmliche Sexualität durchaus kein individuelles Rechtsgut war. In seiner Rede vor den SS-Gruppenführern definierte Heinrich Himmler im Februar 1937: »Es gibt unter den Homosexuellen Leute, die stehen auf dem Standpunkt: Was ich mache, geht niemandem etwas an, das ist meine Privatangelegenheit. Alle Dinge, die sich auf dem geschlechtlichen Sektor bewegen, sind jedoch keine Privatangelegenheit eines einzelnen, sondern sie bedeuten das Leben und das Sterben des Volkes, bedeuten die Weltmacht und die Verschweizerung. Das Volk, das sehr viel Kinder hat, hat die Anwartschaft auf die Weltmacht und Weltbeherrschung. Ein guttrassiges Volk, das sehr wenig Kinder hat, besitzt den sicheren Schein für das Grab, für die Bedeutungslosigkeit in 50 und 100 Jahren, für das Begräbnis in zweihundert und fünfhundert Jahren.«¹³

¹¹ Bevölkerungspolitische Rede Himmlers vor SS-Gruppenführern über die »Frage der Homosexualität« und ein »natürliches Verhältnis der Geschlechter zueinander« vom 18.2.1937. In: Rosa Winkel, Rosa Listen. Hg. v. Hans-Georg Stümke, Rudi Finkler, Reinbek 1981, S. 433-442.

¹² James Steakley, Die Freunde des Kaisers. Die Eulenburg-Affäre im Spiegel zeitgenössischer Karikaturen. Hamburg 2004 (Bibliothek rosa Winkel, Band 37, hg. von Wolfram Setz), S. 160.

¹³ Den Begriff »Verschweizerung« benutzte Himmler zur Veranschaulichung des Zerfalls in ein kleines, unbedeutendes und national zersplittertes Land; Rede Himmlers, a.a.O. S. 434.

Alle Versuche von Angeklagten, ein Anrecht auf freie Sexualität einzufordern, soweit niemand anderer als der im Einvernehmen handelnde Sexualpartner davon betroffen war, scheiterten selbstverständlich.¹⁴ Am Urteil gegen den Linzer Josef T., der vor Gericht angab, 15 Jahre lang schon keine homosexuelle Aktivitäten unternommen zu haben, wird deutlich, dass es dem Gericht im Jahre 1943 längst nicht mehr um die Verfolgung einer Straftat, sondern um den Ausschluss von »Schädlingen« aus der »Volksgemeinschaft« ging.

d) Von der Verurteilung zur Umerziehung

Die Frage nach dem angemessenen Strafmaß für »widernatürliche Unzucht« wurde überlagert von der generellen Frage nach dem Umgang mit Homosexuellen. In Anbetracht des Fernziels, die Homosexualität »auszuwurzeln«, warf Heinrich Himmler 1937 die Frage auf: »Wenn ich den Homosexuellen vor Gericht ziehe und ihn einsperren lasse, dann ist der Fall ja nicht erledigt, sondern der Homosexuelle kommt aus dem Gefängnis genau so homosexuell heraus, wie er hineingekommen ist. Damit ist also die gesamte Frage nicht bereinigt.«¹⁵ Eine Diskussion um eine wie auch immer geartete »Endlösung« der Homosexuellenfrage hatte Himmler nicht weitergeführt. Sie floss aber in die Beratungen um das Gemeinschaftsfremdengesetz ein.

Im Runderlass des Reichssicherheitshauptamtes vom 12. Juli 1940 an die Kriminalpolizei wurde verfügt, dass »in Zukunft alle Homosexuellen, die mehr als einen Partner verführt haben, nach ihrer Entlassung aus dem Gefängnis in polizeiliche Vorbeugungshaft zu nehmen« seien, also alle Rückfälligen ins KZ gebracht werden sollten.¹⁶ Dieser höchsten Anweisung ist nach Lage der Akten des LG Linz entsprochen worden. Der Zweck der Einweisung ins KZ war die so genannte Umerziehung zum Heterosexuellen,

¹⁴ Ein 41-jähriger bereits vorbestrafter verwitweter Lohndiener begründete bei der Kripo-Vernehmung seine abermaligen Kontaktversuche mit jungen Männern: »Auf die Frage, warum ich gerade mit so vielen jungen Burschen bekannt bin, erkläre ich, dass dies ja Privatsache ist.« Oberösterreichisches Landesarchiv (OÖLA), BG / LG / OLG Linz, Sch.: Vr-433/41. Für die Justizbeamten war diese Aussage so schockierend und außerhalb jeglicher Vorstellungsmöglichkeit, dass sie sie mehrmals unterstrichen und mit Ausrufezeichen hervorhoben. Das Urteil blieb mit vier Jahren schwerem Kerker nur knapp unter der vorgesehenen Höchstgrenze. ... In der Entgegnung stellte das Gericht pauschal fest: »Die freie Befriedigung des Geschlechtstriebes ist aber kein [...] zu schützendes Rechtsgut.« OÖLA, BG / LG / OLG Linz, Sch.: Vr-1151/38. Beide Fälle zitiert nach: Albert Knoll und Thomas Brüstle, Verfolgung von Homosexuellen in Oberösterreich in der NS-Zeit, Reihe »Oberösterreich in der Zeit des Nationalsozialismus«, Band 4 »Reichsgau Oberdonau – Aspekte 2«, hg. vom Oberösterreichischen Landesarchiv in Linz, Linz 2005, S. 149-203.

¹⁵ Rede Himmlers, a.a.O., S. 436

¹⁶ Abgedruckt in: Homosexualität in der NS-Zeit, S. 311.

die durch harte Lagerbedingungen wie verringerte Essensrationen, Isolierung und strenge Überwachung über 24 Stunden am Tag sowie den Einsatz in besonders anstrengenden Arbeitskommandos erreicht werden sollte.

e) Maßstab des Lehramts: die Hetero-Gesellschaft

Zurück zu den lehramtlichen Überlegungen aus dem Jahre 2003: Hier wird zwar von der »Achtung gegenüber homosexuellen Personen« gesprochen, diese könne aber »in keiner Weise zur Billigung des homosexuellen Verhaltens oder zur rechtlichen Anerkennung der homosexuellen Lebensgemeinschaften führen. Das Gemeinwohl verlangt, dass die Gesetze die eheliche Gemeinschaft als Fundament der Familie, der Grundzelle der Gesellschaft, anerkennen, fördern und schützen. Die rechtliche Anerkennung homosexueller Lebensgemeinschaften oder deren Gleichsetzung mit der Ehe würde bedeuten, nicht nur ein abwegiges Verhalten zu billigen und zu einem Modell in der gegenwärtigen Gesellschaft zu machen, sondern auch grundlegende Werte zu verdunkeln, die zum gemeinsamen Erbe der Menschheit gehören. Die Kirche kann nicht anders, als diese Werte zu verteidigen, für das Wohl der Menschen und der ganzen Gesellschaft.« (11) Und, so muss man wohl ergänzen, ohne jegliches Interesse am Wohl, Heil und Segen des einzelnen Homosexuellen.

Die Strukturähnlichkeiten in der Argumentation des Vatikan und der nationalsozialistischen Ideologie sind so ähnlich, dass sie beim einzelnen Homosexuellen Wut verursachen. Denn im schlimmsten Fall dienen die vatikanischen Überlegungen der Legitimation der (mitunter gewalttätigen) Unterdrückung von Homosexuellen – ein Blick nach Polen bestätigt dies alle paar Wochen. Und christliche wie islamische Fundamentalisten freuen sich, im Papst einen Gewährsmann zu finden, der den »homosexuellen Netzwerken« in und außerhalb der Kirche den Garaus machen möchte.

3. Sprache entdecken

Zurück zur Ausgangsthese: Das kirchliche Lehramt verfügt über keine adäquate Sprache, die Bandbreite homosexueller Lebensäußerungen in ihr Lehrgebäude einzubauen. Es verfällt in die Sprache der Verfolger und Unterdrücker, indem es ein ominöses »Gemeinwohl« über das Wohl des einzelnen getauften Homosexuellen stellt. Wie geht nun das Individuum damit um, spricht: Welche Konflikte entstehen und wie lassen sie sich bewältigen?

a) Coming-out = Dem Geheimnis Worte geben

Betrachten wir die Situation einer Lesbe bzw. eines Schwulen vor und im Coming-out: Auch hier herrscht wohl bei den meisten eine Art »Sprachlosigkeit«, wie sie ihre Gefühle und ihr sexuelles-emotionales Streben auf den Begriff bringen können. Im Roman von Inger Edelfeld¹⁷ spricht die Titelfigur Jim

¹⁷ Inger Edelfeldt, Jim im Spiegel, Ravensburg 1989.

von seinem »großen Geheimnis«. Erst nach und nach kapiert der Einzelne, dass diese Sehnsucht nach Menschen des gleichen Geschlechts unter die Rubrik »homosexuell« fällt. Je nach Sozialisation und der bislang beigebrachten Werte setzen Bewältigungsstrategien ein:

Haben schwule Medienstars wie Elton John, bekennende Politiker oder andere geoutete Autoritäten eine Relevanz im individuellen Wertesystem, kann es sein, dass das Akzeptieren der eigenen Homosexualität gar nicht so schwer fällt. Selbstbewusstes Auftreten als Lesbe und Schwuler findet nicht nur am Christopher-Street-Day, sondern auch im Alltag statt.

Beschimpfen dagegen Altersgenossen die Außenseiter als »schwule Sau«, polemisieren Politiker gegen Schwule und Lesben, rückt die Polizei gegen Demonstrationen für Gleichstellung an und werfen Rechtsradikale Steine gegen Lesben und Schwule, wollen Kirchenvertreter die Homosexuellen auf einer einsamen Insel internieren, stellt der Vatikan sie als Bedrohung des christlichen Abendlandes dar, dann wird es wohl immer schwerer für den Einzelnen, sich diesen Anfeindungen entgegenzustellen. Die Tatsache, dass lesbische und schwule Jugendliche ein viermal so hohes Selbstmordrisiko haben, spricht traurige Bände.

Welche Wege zwischen dem »Homo-Glück« in einer toleranten Gesellschaft und dem Selbstmord in einer repressiven Umgebung sind darüber hinaus denkbar:

Häufig anzutreffen sind Anpassung, Verdrängung oder gar Verleugnung der homosexuellen Orientierung. Entweder man reduziert homosexuelle Erlebnisse auf eine vorübergehende Phase der Jugendzeit, die es zu überwinden gilt. Diese Episoden für sich als »lächerlich« hinzustellen ist dabei noch die harmlosere Variante. Schlägt die Ablehnung des eigenen Seins jedoch in Gewalt gegen diejenigen um, die so sind, wird diese verinnerlichte Homophobie für andere, offen lebende Lesben und Schwule mitunter lebensgefährlich!

b) Coming-out als Christ: Distanz zum Lehramt gewinnen

Ein kirchlich sozialisierter Homosexueller hat in diesem Prozess nicht nur gesellschaftliche Normen und Werte, sondern eben die religiösen Überzeugungen gegen sich. Wie soll er oder sie wahrhaftig, offen, aufrichtig vor sich selbst als Kind Gottes erfahren, wenn ein Teil seiner/ihrer selbst nicht in das kirchliche Konzept vom guten Christenmenschen passt?

Entscheidend ist oft, ob in der bisherigen religiösen Erziehung dem »Gehorsam« gegenüber den kirchlich-religiösen Autoritäten mehr Gewicht eingeräumt wurde oder der Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber. Im ersten Fall wird es wohl eher schwer, die kirchliche Sexualideologie zu hinterfragen und zu lebensweisenden/-befähigenden Urteilen zu gelangen. Die Distanzierung von den religiösen Autoritäten, das Stürzen der Ideologie und Idolatrie vom Sockel der Quasi-Unfehlbarkeit ist alles andere als ein leichtes Unterfangen.

Hier wird ein hohes Maß an Begleitung erforderlich sein, um den Einzelnen zu befähigen, sein religiöses Wertgefüge jenseits der lehramtlichen Pamphlete zu verorten.

Ist dagegen der Grundstein gelegt, sich als Christ als von Gott angenommene Tochter/Sohn zu erfahren mit einer nicht zu hintergehenden Würde, fällt es vermutlich leichter, dem Einzelnen zuzusprechen, sich auch als lesbische Tochter oder als schwuler Sohn Gottes zu erfahren. »Heil« ist dann eine Erfahrung der Aufrichtigkeit und der Ehrlichkeit sich selbst, seinen Gefühlen, seinem Körper und seinen Bedürfnissen gegenüber. »Schuld« und »Versagen« dagegen die Missachtung derselben.

c) Brücken bauen zwischen den Konfliktparteien

Was können Sie als Seelsorger für homosexuelle Personen in dieser vertrackten Situation ausrichten? Wie können Sie zwischen homophober Kirche (ob nun Lehramt oder Gläubige und Gemeinden) und mehr oder weniger selbstbewussten schwulen wie lesbischen Individuen vermitteln?

James Alison macht einen sehr weitreichenden Vorschlag: Er hängt die Frage nach der »richtigen« Sichtweise über Homosexualität tiefer. Ihm liegt daran, theologische Anstrengung ins Brücken Bauen zu investieren, sich in »Großmut gegenüber Feinden zu üben«.¹⁸ Das heißt, auch angesichts der oben zitierten – unserer Ansicht nach abstrusen – Vorurteile über Homosexuelle, immer im Blick zu behalten, dass wir selbst irren könnten. Deshalb benötigen wir alle einen Raum, worin wir »gemeinsam irren und dennoch gemeinsam gerettet werden und alle zusammen lernen können«. Theologisch sieht er diesen Raum in der katholischen Version der Erbsündenlehre.

Als Schüler von Rene Girard unternimmt Alison noch einen weiteren Schritt. Dessen zentrale Deutung des Kreuzestodes Jesu besteht darin, dass dadurch das »gewalttätige« Heilige an sein Ende kam. Der sakralisierte Lynchmord eines Unschuldigen offenbarte, dass dieses angebliche Heilige nichts mit Gott zu tun hatte. Mit diesem scheinbaren Heiligen geht jedoch den Leuten ein Teil des Prinzips verloren, »das ihre Identität, Gemeinsamkeit, Sicherheit und ihr Leben konstituiert. Eine der natürlichen Reaktionen der Menschen, die ihre Identität und Gemeinsamkeit, ihre Sicherheit verloren haben oder gerade verlieren, ist Zorn. Sie halten Ausschau nach einem neuen Opfer, das ihnen eine neue Einheit, Identität und Gemeinsamkeit geben soll.« Diesem Zorn sehen sich Schwule und Lesben gegenüber – sie werden ja erst in jüngster Vergangenheit bzw. in der jetzigen Gegenwart »gewöhnliche Menschen«.¹⁹

¹⁸ Alison, a.a.O., S. 151 f.

¹⁹ Vergegenwärtigt man sich den im Zuge der Abschaffung der Sklaverei oder der Rassentrennung (Apartheid) ausgelösten Zorn in den betroffenen Gesellschaften, wird das Phänomen verständlicher.

Alison betrachtet die christlichen Kirchen als Mittel zur Befähigung der Menschen, »den Zorn zu lenken, der durch den graduellen Verlust des Glaubens in das gewalttätige Heilige entfesselt wurde«. Die Autoritäten der Kirche bieten denjenigen Menschen ein Bollwerk an, die vom Verlust des gewalttätigen Heiligen verunsichert sind. »Damit ist die kirchliche Autorität kein Teil des Zorns, sondern ein Stoßdämpfer für den Zorn.« Und die Aufgabe des Papstes ist dann, als der letzte Mann von Bord des sinkenden Schiffes zu gehen. »Nur wenn sich alle anderen vorwärts bewegt haben, akzeptiert haben, dass ein irreversibler Wandel stattgefunden hat und damit glücklich sind, kann der Papst diese alte Welt hinter sich lassen, ohne dass irgendjemand daran Anstoß nimmt.«

Was aus dieser »nautischen« Theorie Alisons aber auch deutlich wird: Es braucht Christen in der Kirche, die vorangehen. Dies werden nicht Papst, Kardinäle und Glaubensfunktionäre sein, sondern Teilnehmer am Gastmahl des Herrn in den hinteren Reihen. Und welche Schritte können diese gehen?

4. Lesben & Schwule im Glauben

Hier nehme ich noch einmal den Faden über die »Sprache« auf. Um voranzukommen halte ich es für unabdingbar, unsere Sprache fortzuentwickeln. Die »namenlose Liebe« soll einen Namen erhalten. Aber welchen?

Der erste Schritt wäre, die Zeugnisse des ersten und des zweiten Bundes zu befragen. Exegeten und Orientalisten wie Thomas Staubli leisten hier profunde Forschungsarbeit. Des weiteren verfügt die hochmittelalterliche Mystik genauso wie klassische und zeitgenössische Literatur über Sprache und Worte, die Alternativen zum medizinisch-pathologisch konstruierten Kunstwort »Homosexuelle« bieten könnten. Ausgerüstet mit einem trefflichen Vokabular ließe sich auch Sexualpädagogik für und mit Jugendlichen anders gestalten und ein anderer Rahmen für ein »Coming-out der Liebe« schaffen.

Wenn die Aneignung eines breiteren Vokabulars bei den Christen und damit in die Kirche einzieht, scheint auch die Rezeption der aktuellen humanwissenschaftlichen Erkenntnisse durch das Lehramt nicht mehr unmöglich, wie sie von Interessensvertretern lesbischer und schwuler Selbsthilfeorganisationen an die katholische Kirche immer wieder gestellt wird.

Wer will sich an dieser Basisarbeit beteiligen? Welche Wege gibt es, die Sprache zu erweitern, die Sprache zu lernen?

Zum einen versucht die (WERKSTATT) Schwule Theologie wie auch die verschiedenen feministisch-theologischen Ansätze, das Reden *über* den Menschen abzulösen durch ein *Sprechen dieser Menschen selbst*. Aus ihrem

eigenen Erleben formulieren sie einen logos, Worte, in denen sie sich besser wieder finden als in den über sie verfassten Deskriptionen und Verlautbarungen.

Darüber hinaus versuchen lesbische und schwule Christen in Queer-Gottesdiensten von ihrem Glauben Zeugnis zu geben. Auch hierin sind sie nicht mehr Objekte einer Sexualmoral, die sie behandelt, sondern Subjekte im Glauben einer Gemeinde.

Um aber auch Wirkung zu entfalten werden nach wie vor oder sogar stärker denn je die Initiativen nach außen treten müssen. Das Entlarven der kirchlichen Homophobie, ihrer platonischen/scholastischen Sexualideologie, ihrer lebenszerstörenden Konsequenzen für viele Lesben, Schwule, Unverheiratete und viele andere mehr muss auf der Basis der gemeinsam entwickelten Sprache politisch Kreise ziehen. Hier sind HuG, HuK, viele andere Organisationen und auch das Europäische Forum der christlichen Lesben- und Schwulenorganisationen gefordert, ihren Einfluss auf Kirchen und Gesellschaften auszuüben. Damit diese – wie auch der Papst im Sinne seiner Enzyklika »Deus caritas est« – vom sinkenden Schiff »Homophobie« herabsteigen können.

Zum Autor *Christian J. Herz* siehe die Autorennotiz zu seinem Beitrag »Sterben auf Zukunft«, S. 73 dieser WeSTh.

Queer Verweise

kurz & gut, Wilhelm...

... waren in Goethes berühmtem Roman die einleitenden Worte Werthers an seinen (Brief-) Freund, um ihm klipp und klar von seiner Liebe zu berichten. Ebenso soll diese Rubrik allen die Möglichkeit geben, sich klipp und klar mit Kommentaren, Fragen und kurzen Berichten zu Wort zu melden – wenn man z. B. keine Zeit hat für ausführlichere Abhandlungen, aber dennoch nicht schweigen will.

Vernetzung in Österreich

Seit einigen Jahren gelingt es den österreichischen Seelsorgern für Homosexuelle, sich regelmäßig untereinander zu treffen. Zwischen 10 und 15 katholische Priester, Ordensmänner, Religionspädagogen und Katecheten aus den Diözesen Österreichs kommen für zwei Tage an jeweils unterschiedlichen Veranstaltungsorten zusammen, um sich

über Entwicklungen, Veranstaltungen und Aktionen auszutauschen. Ein externer Referent setzt zudem einen inhaltlichen Impuls.

Am 30. und 31. Jänner 2006 standen die Gespräche der zwölf Teilnehmer in Stift Melk stark unter dem Eindruck des zwei Monate zuvor erschienenen Papiers des Vatikans über die Zulassung von Homosexuellen zu Priesterseminar und Weihe. Neben Ratlosigkeit und Schweigen, wie es bei etlichen Mitbrüdern zu verzeichnen war, trauten sich auch einige der Homosexuellen-Seelsorger, gegen dieses Pamphlet aufzustehen und in den Medien Farbe zu bekennen. Aus der Retrospektive stellte so mancher fest, dass er den Weg zum Priesteramt unter den heute vom Vatikan gesetzten Vorzeichen nicht hätte gehen dürfen. Am meisten stört sie, dass Priester nicht mehr als Menschen wahrgenommen werden und auch ihre Seelsorge mit Lesben und Schwulen als »Förderung der Gay-Kultur« diffamiert und zu unterbinden versucht wird.

Andererseits waren aber auch etliche positive Entwicklungen zu vermelden: In Salzburg fand eine Diskussion unter Äbten und Verantwortlichen in den Klöstern über den Umgang mit Homosexualität statt, in Voralberg konnten Gottesdienste und Veranstaltungen für Eltern, Betroffene und Lehrer regen Besuch verzeichnen, in Wien gab es Gespräche zwischen Seelsorgern und der Gruppe »gay & pray«, die Ökumenische Arbeitsgruppe »Homosexuelle und Glaube« (HUG) in Wien wird im Frühjahr Gesprächsabende zum Thema »Heilig« abhalten und vermittelt – ähnlich wie die HuK (Homosexuelle und Kirche) in Deutschland – Kontakte zwischen »Betroffenen« und den Medien. Die evangelische Kirche Österreichs hatte sich zur Vorbereitung auf ihre Synode über ein Jahr lang intensiv in ihren Gemeinden mit Homosexualität auseinandergesetzt. Ein ähnliches Vorgehen wünschen sich viele auch im katholischen Kontext, wobei hier z.B. als Meilenstein die Bildungs- und Begegnungstage »kreuz und queer – Gleichgeschlechtlich Lieben und Glauben« im Rahmen des »Forums Beziehung, Ehe, Familie« der Katholischen Aktion Oberösterreichs im Herbst 2005 zu nennen ist. Die Offenheit für neue und mehr Lebensformen als nur »Ehe und Familie« spiegelt sich unter anderem wider im Internetauftritt www.beziehungleben.at des Zentrums für Ehe-, Partner-, Familien- und Einzelberatung beim Pastoralamt der Diözese Linz, welche darin auch die seit 1993 bestehende »Arbeitsgruppe Homosexualität« vorstellt.

Berichtet wurde über die Vorbereitungen zu einem Segnungsgottesdienst für Verliebte im Wiener Stefansdom am Valentinstag, zu dem auch Lesben und Schwule ausdrücklich eingeladen waren. Wie zu erwarten war hat dieser »Rendezvous-Ort für Gott« mediale Wellen geschlagen und Proteste rechtskatholischer Christen geradezu herausgefordert. Das von Dompfarrer Anton Faber in der Tageszeitung »Die Presse« geäußerte Bedauern, dass die katholische Kirche homosexuellen Menschen »relativ wenig anbieten könne« und »homosexuell empfindende Menschen als Lebensgemeinschaft kirchlich nicht segnen könne«, bewegt sich auf der Argumentationslinie der Homosexuellen-Seelsorger: Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Pastoral müssen in Zukunft zu Schwulen und Lesben *mehr* sagen als nur ihre »Wertschätzung«. Es bedarf positiver und solidarischer Zeichen und lebendiger Zeugnisse für Lesben und Schwule. Dies wird unter dem Eindruck der immer gemeiner formulierten vatikanischen Dokumente jedoch permanent schwieriger, wie es Referent Christian J. Herz in seinem Vortrag »Konflikt zwischen schwuler/lesbischer Identität und der kirchlichen homophoben Haltung« (in dieser WERKSTATT-Ausgabe abgedruckt auf S. 142-154) aufgezeigt hat. Als positiven Ansatzpunkt wollen die Seelsorger die herrschende Sprachlosigkeit der Kirche bzw. deren Deutungsmonopol überwinden, indem sie sowohl im begleitenden Gespräch als auch in Kunst, Kultur und Liturgie Homosexualität zum authentischen Ausdruck verhelfen.

Ein noch weitgehend tabuisiertes seelsorgliches Engagement um Pädophile bzw. Pädosexuelle, um einen sachlichen und hilfreichen Umgang mit Opfern wie Tätern, abseits der medialen Hysterie und Aufgeregtheiten, steckt bis dato in den Kinderschuhen und ist ein vorsichtiges Herantasten einzelner Seelsorger an z.B. einige zu langjährigen Haftstrafen verurteilte pädophile Täter im Rahmen der Gefangenenseelsorge.

Persönlich war ich als Gast im Kreis der Seelsorger für Homosexuelle höchst beeindruckt vom Grad der Vernetzung und des Austauschs untereinander. Sicherlich gibt es in Österreich noch vieles zu tun, um manche weiße Flecken auf der kirchlichen Landkarte rosa-lila einzufärben, doch der regelmäßige Austausch über den eigenen diözesanen Umgriff hinaus hilft, sich gegenseitig zu bestärken, Visionen zu entdecken und sich dabei zu unterstützen, neue Ideen in die Tat umzusetzen. Ein Unterfangen, das in Deutschland auf der Ebene der Homosexuellen-Seelsorge bislang nicht zu verzeichnen ist.

Neben den Emanzipationsgruppen »Homosexuelle Initiative« HOSI, die in mehreren Städte vertreten ist (www.hosi.at), und »Homosexuelle und Glaube« (z.B. die HUG Wien unter www.hugwien.at) sowie »gay & pray« (<http://mitglied.lycos.de/gayandpray/>) stellt auch die WERKSTATT-Redaktion (redaktion@westh.de) gerne den Kontakt zu Seelsorgern in Österreich her.

Christian J. Herz

Wir haben uns getraut...

Segensfeier für Liebende im Wiener Stephansdom am Valentinstag 2006. Im Vorfeld herrscht Verwirrung. Danach auch. Von Seiten der Dompfarrerei St. Stephan wird beteuert, dass gleichgeschlechtlich liebende Paare nur einzeln gesegnet wurden. Andere Medien behaupten Gegenteiliges und bleiben damit bei der Wahrheit. Wir – mein Partner und ich – sind eines der etwa 30 gesegneten gleichgeschlechtlichen Paare. Unsere Beziehung wurde schon einmal vor sieben Jahren von einem kirchlichen Würdenträger gesegnet. Das »verflixte siebte Jahr« war ein guter Grund, unsere Liebe erneut bewusst unter den Segen Gottes zu stellen.

Gewandert in unseren »Partneranzug«, welchen wir nur zu besonderen Anlässen anziehen, betreten wir kurz vor acht Uhr den dämmerig beleuchteten Dom, stimmungsvoll brennen viele Kerzen. Im vorderen Teil des Mittelschiffes bekommen wir noch einen guten Platz. Das Orgelspiel setzt ein. Ministranten, Diakone und Priester mit roten Stolen ziehen zum Hauptaltar. »Lobe den Herren« singen wir. Ja, froh bin ich, dass wir gekommen sind und dass mein Lebenspartner neben mir steht.

Die Lesung aus dem Buch des Propheten Jesaja (Jes 43,1-7) spricht Mut zu: »Führe meine Söhne heim aus der Ferne, meine Töchter vom Ende der Erde! Denn jeden, der nach

meinem Namen benannt ist, habe ich zu meiner Ehre erschaffen, geformt und gemacht.«

Die Ansprache von Dompfarrer Faber wirkt im ersten Teil als Verteidigung des kirchlichen Eheverständnisses – wir haben fast den Eindruck, dass wir nun doch ausgegrenzt werden sollen. Doch dann auch ein Wort zu »uns«. Er bewertet gleichgeschlechtliche Partnerschaften positiv. Faber äußert seinen Unmut darüber, wie die Kirche mit unsereins umgeht. Er erzählt vom Anruf eines besorgten Großvaters, der ihn ermahnte, diese »Perversen und Sünder« nicht zu segnen. Pervers, Sünder ... das sind Worte, die wir kennen – mehr als einmal haben uns diese wie Pfeilspitzen getroffen. Sünder seien wir alle, entgegnete ihm der Dompfarrer.

In den Fürbitten wird auch für homosexuell empfindende Menschen gebetet, die sich von der Kirche nicht angenommen fühlen. Dieses Gefühl ist oft da, zumeist eigentlich; doch heute, hier im Stephansdom, da haben wir das Gefühl, dazugehören.

Vor Beginn der Segnung wird auf die Richtlinien der österreichischen Bischofskonferenz hingewiesen, nach deren Theorie für uns nur die Segnung jedes Einzelnen, jedoch nicht als Paar möglich wäre. Wir vertrauen auf einen der Segenspriester, mit dem wir seit einigen Jahren in Verbindung sind. Wir gehen nach vorne. Nur wenige Leute stehen vor uns. Wir sind das erste schwule Paar, das vor die Stufen des Altars tritt. Der Priester lächelt uns an: »Schön, dass ihr da seid.« Er legt uns beiden

gleichzeitig die Hände auf die Schultern, betet um den Segen Gottes für unsere Partnerschaft »in guten und in bösen Tagen«. Ich fühle mich dabei sehr an das Ritual der Vermählung erinnert. Als er uns gemeinsam die Hände auf die Stirn legt, geht es mir durch und durch. Als er über uns das Kreuzzeichen macht, fühle ich nur noch Liebe und Dankbarkeit für meinen Partner und für den Segen der Kirche.

Wir gehen die Stufen hinauf zum Seitenaltar. Dort werden Kerzen und Grußkarten ausgeteilt. »Nur eine Karte pro Paar«, betont der Ministrant und spricht dabei meinen Partner und eine zufällig vor ihm stehende Frau an. »Nein« sage ich, »wir sind das Paar.« Der Ministrant stutzt etwas, dann gehen wir zum Hauptaltar und zünden dort unsere Kerzen an. Wir schreiten durch den Mittelgang aus dem Dom ohne böse Blicke zu ernten. Ich bin noch völlig überwältigt von dieser Feier und unserer Segnung. Ja, wir wurden als Paar gesegnet, öffentlich, mitten im Herzen der Stadt Wien, in der bedeutendsten Kathedrale Österreichs.

Eine Reporterin interviewt uns. Mir fällt auf, dass ich schon lange keine so positiven Worte über meine Kirche gefunden habe, wie bei diesem Gespräch. Als wir nach einer dreiviertel Stunde wiederkommen, ist noch immer eine ganz besondere Stimmung im Dom. Nach wie vor stehen Paare an, um den Segen zu erbitten. Wir setzen uns Hand in Hand im hinteren Bereich des Domes hin. Eine Frau sieht uns, geht auf uns zu und sagt, sie wünsche uns

viel Glück; mehr Glück als sie selbst gehabt hat, denn ihre Ehe ist nach 30 Jahren zerbrochen und jetzt ist sie allein. Sie drückt uns die Hand, wie ein weiterer Segen.

Kurz darauf kommt eine ältere Frau und schenkt jedem von uns eine Marienmedaille. Das letzte Paar ist gesegnet, Ministranten, Diakone und Priester ziehen aus. Als nun auch wir den Dom verlassen, spricht uns wieder eine ältere Dame an und fragt, ob wir uns segnen haben lassen. Als wir ihre Frage bejahen bricht es euphorisch aus ihr heraus: »Sehr gut! Bravo!«

Leo Pfisterer

Gedanken zum Weiheverbot

Wären die lehrenden Institutionen der katholischen Kirche aufgeweckt genug und dem Zeitgeist ein wenig aufgeschlossen, hätten sie den 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« dargebotenen Inhalt völlig anders verpackt. Denn mit ein wenig »Spin« käme erheblich »Vernünftigeres« zu Stande. Man denke sich in die Rolle eines einstellenden Konzernlenkers hinein, und schon entsteht unter »Stellenangeboten« in der SZ etwas fast Alltägliches:

»Unternehmen mit stolzer Tradition sucht junge Männer für verantwortungsvolle Positionen in der Gemeindeleitung. Gefragt sind insbesondere die Tugenden guter Führung, Entscheidungsstärke, vorbildhaftes Auftreten und Handeln sowie die Fähigkeit der Zuwendung an unsichere Mitglieder der Gemeinde.«

Mit anderen Worten: ideale Familienväter. Ein wenig muss auch im Zukunftsdenken des besagten Unternehmens durchscheinen, dass der solchermaßen Umworbene sich eines Tages als Bischof, pardon Geschäftsführer eignen müsste. So weit, so gut.

Denn: zu Hauf gibt es schwule Generäle, allen voran Alexander der Große. Kein Problem mit Entscheidungsstärke. Zuhaut treten schwule Männer »vorbildhaft« auf, man denke nur an diverse Literaten und ledige Hochschulprofessoren vergangener Epochen. Soziales Engagement soll schwulen Männern auch nicht fern liegen, man sagt ihnen im Volksmund sogar nach, sie seien gute Familienväter. Man erinnere sich: Nicht Familienväter per se werden hier gesucht, im Gegenteil. Man sucht lediglich den Typ. Paterfamilias an sich soll er aber nie werden.

Aber nein, das Magisterium bedient sich keineswegs des gängigen Bewerbungsvokabulars, sondern klettert (wie so oft in früheren Fällen) zwischen den Betttüchern der Aspiranten herum (wie weiland zwischen denen der werdenden Mütter, der unverheirateten Liebespaare, der frisch vermählten Ehepaare usw. usf.). Was ist da los, will es herausgefunden haben, in den frühen Mor-

genstunden? Ha!, was regt sich da, und mit welchen Hintergedanken? War da etwa ein anderer Mann im Spiel? Wenn schon, soll das drei Jahre lang nicht mehr vorkommen, erst dann wird geweiht. Und mit selbsterklärten Schwulen (was die auch sein mögen) sollte man auch nicht (mehr) sympathisieren. Nicht angreifen freilich, aber den großen pastoralen Bogen um sie herumschlagen.

»Selbsterklärt« (das Papier spricht nur von »homosexuellen Neigungen«) ist die wissenschaftliche Einschätzung des Lehramts zum Thema Sexualität. Man/frau ordnet sich beliebig eine Sexualität zu, vernünftigerweise das Gegenteil von dem, was in der Kirchengemeinde gesucht wird, und boxt es aus Jux und Tollerei an die verschiedenen Prüfinstanzen vorbei. Zur Frage, warum überdurchschnittlich intelligente Menschen so handeln, hüllt sich das Papier in Schweigen. Gewisse Arten von Sexualität haben krankhaft (d.h. »ungeordnet«) zu sein, die Betroffenen stecken in irgendeiner (nicht näher spezifizierten) Unreife, woran sie aller Wahrscheinlichkeit nach selbst Schuld sind. Sollen sie sich doch in der Hinsicht am Schopf packen und heterosexuell werden.

Man fragt sich allen Ernstes, wer hier ganz genau mit einer Psychose aufwartet. Die katholische Kirche hat sich offenen Auges eine Lehre aufge-

bürdet, die niemals einen wissenschaftlichen Halt finden kann. Weil sie sich so angreifbar gemacht hat, werden andere, die ihr nicht wohl gesonnen sind, die Mangelhaftigkeit der Lehre in diesem Bereich ausnützen, um die gesamte Lehre in Frage zu stellen. Außer den holzschnittartigen Äußerungen zur »affektiven Unreife« setzt sich das Papier mitnichten mit der Entstehung der menschlichen Sexualität auseinander. Es stützt sich lieber auf den synodalen Aufruf des Jahres 1999 »Pastores dabo vobis«, dessen Erkenntnisse zum Thema menschliche Sexualität sich auch darin in sehr engen Grenzen halten.

Bleibt die Frage: Wenn die Kirche doch so wenig über Sexualität sagen kann, warum schickt sie sich an, eine definitive Anweisung zu erlassen? Das kostet uns mindestens eine Generation schwuler Priester (= die Anstandsfrist, bevor eine Revision denkbar ist), die bekanntlich einen immer größeren Anteil der immer kleiner werdenden Schar bilden. Wie selten wollen wir die Eucharistie, die größte Gabe Gottes an uns, aus akutem Priestermangel in Zukunft noch feiern? In ihrem Eifer, das verdrängte Problem »Päderastie im Klerus« in völlig ungeeigneter Weise anzugehen, macht sie (zumindest in Europa und Nordamerika) den Weinberg des Herrn dicht.

Paul Holmes

Wege aus der Krise

Liebe Redaktion,

ich möchte einige Gedanken zum Problem der mangelnden aktiven Beteiligung der WERKSTATT-Leser äußern, wie Ihr es unter der Fragestellung »Krise oder Zukunft der WeStH?« in WeStH 12 (Heft 3+4/2005, S. 215-217) geschildert habt. Ich konnte bei der Erarbeitung meines Beitrags »Ein langer Anlauf« in WeStH 11 (Heft 2/2004, S. 117-128) einiges an Erfahrung sammeln und es hatte mir unerwartet viel Spaß gemacht. Doch als Problem erwies sich:

Es war eine Mordsarbeit mit hoher zeitlicher Investition. Ich habe mehrere Wochen bis hin zur Feinarbeit daran gesessen, und das geht natürlich in Ordnung. Nur geht's nicht nur Erwerbstätigen so, dass sie letztlich »bis über beide Ohren ausgelastet sind« (S. 215). Das geht Pensionären offensichtlich zumindest ähnlich!

Gerade in Bezug auf theologische Themen würde es bei dem hohen inhaltlich-gehaltlichen Standard von Euch Voll-Theologen von anderen derart viel vertiefende Einarbeitung erfordern, dass ein Beitrag zeitlich kaum zu schaffen wäre – noch dazu ohne begleitenden Diskurs durch thematisch interessierte Leute. Und leider scheint es in der schwulen Edelmetropole Köln nicht möglich zu sein, eine auch nur kleine Gesprächsgruppe schwuler Theologen auf die Beine zu stellen.

Zudem findet – auch nach Euren Worten – »über die publizierten Aufsätze in der WeStH kein Austausch« (S. 216) statt. Ich möchte nicht Unmengen an Korrespondenz führen, habe mich aber doch sehr über die mangelnde Resonanz auf meinen oben genannten Beitrag gewundert, trotz Angabe meiner E-Mail-Adresse. Da stellt sich für mich, auch in anderen Zusammenhängen innerhalb der (schwulen) Szene bzw. Community, immer wieder die Frage, was wir denn noch bewegen, anstoßen können. Diese Frage müsst Ihr als Redaktion vor Euch selbst beantworten, um zu entscheiden, ob es mit der Arbeit weitergehen soll; könnt Ihr die Ernte halbwegs einschätzen?

Vermutlich geht's Euch wie Pfarrern mit der Predigt oder uns Lehrern mit dem Reli-Unterricht: Man tappt im Dunkeln hinsichtlich der Frage, ob bzw. was es gebracht hat, ob sich die viele ehrliche Mühe denn zumindest in vertretbaren Spuren gelohnt hat, ob da wenigstens der eine und die andere etwas für sich mitgenommen hat.

Ich habe mir bei meinem ehrenamtlichen Engagement in der so genannten Szene Frust letztlich nur dadurch weitgehend vom Hals gehalten, indem ich Aktivitäten primär nicht für andere unternahm, sondern es vor allem für mich tat. Ich könnte mir denken und hoffe natürlich auch, dass Euch die Arbeit nicht nur echte Maloche und auch mal Frust einbrockt, sondern Euch selbst weiterbringt und der eigenen (lebenslangen) Sozialisation gut tut, so dass es sich allein von daher für Euch lohnt,

weiterzumachen, unbeschadet des vermissten Echos.

Im Übrigen halte ich es mangels Beiträgen aus den eigenen Reihen durchaus für legitim und thematisch lohnenswert, Fremdartikel, zum Teil in Übersetzung, zu übernehmen, was Euch im letzten Heft wirklich gut gelungen ist.

Ich möchte ebenso anregen, gelegentlich die psychosoziale Dimension stärker zu beachten, sofern das noch in den Rahmen von Theologie passt. Denn längst nicht alle Schwule sind »genuine Schwule« mit erstaunlich frühem Coming-out, sondern haben Heterosozialisation über zum Teil Jahrzehnte hinter sich, hatten geheiratet und Kindern das Leben ermöglicht. Das kann später schlimme Brüche im Leben ihrer eigenen Familie hinterlassen – vermutlich auch ein Aspekt, dessen sich eine theologisch engagierte Publikation annehmen könnte.

Euer Rolf-Dieter Tost

Römische Kunde

Der Film *LE TEMPS QUI RESTE* von François Ozon wartet zeitgemäß auf (vgl. die ausführliche Besprechung in dieser WERKSTATT von Christian J. Herz, *Sterben auf Zukunft*, S. 56-73). Er behandelt den Tod und lässt das Thema einfach im Raum stehen. Nur so kann man heutzutage an die Sache herangehen. Sachlich, unbewertet, ein wenig befremdend. Er schildert die letzten Tage eines sympathischen, je-

doch todkranken Mannes, der auch dadurch Sympathie erweckt, weil er in dieser Zeit an den Zwistigkeiten des Alltags (Schwester, Freund, Vater, diverse Beziehungskisten) nicht vorbeikommt, doch schließlich alles überwindet. Mit der Oma versöhnt er sich, mit dem Freund macht er Schluss. Und neue Beziehungen tun sich auf: Störend bis peinlich war für mich das zugesagte und schließlich durchgeführte Begatten der Mitarbeiterin einer Autobahnraststätte, die er flüchtig kennen lernt und – siehe da! – obwohl dieses Ereignis spontan und zufällig von ihm bestimmt wurde, rechtzeitig zu ihrem Eisprung erfolgt. Dieser Einmal-Sieg über die zig Versuche des kargen Ehemanns mutet zuletzt verdächtig katholisch an. Schwuler Liebesfreund ade, Familienleben (auch wenn höchst unkonventionell, mehr von außen gestützt als von innen getragen) sei begrüßt!

Am Ende doch nicht umsonst aus der Welt geschieden. Am Ende doch für das Leben gesorgt: Den Schwuchtelfreund verprellt, mit der Schwester (und der Lieblingsoma) versöhnt, legt er sich an den normannischen Strand, um im sicheren Wissen des kommenden Nachwuchses im Sonnenuntergang dahin zu scheiden, die vom hl. Michael erwartete Himmelsaufnahme durch den schemenhaften Mont-Saint-Michel schon angedeutet. Am Ende hat es der Hauptdarsteller Romain (Roman? Römer?? »römisch«???) verstanden – vielleicht versteht es ihr auch, ihr Schwuchtelhedonisten?! Hätte Erzbischof Levada das Ding in Auftrag gegeben, hätte ihm ein anderer als François

Ozon nicht besser dienen können. Da sind die zwei Putten, die ins Weihwasserbecken pinkeln, nur die lebenswürdigen Außenstützen des inneren (römischen) Heils.

Mit großer Subtilität spannt Ozon den Bogen zwischen der jugendlichen (schwulen) Spaßgesellschaft und der neuen ausgereiften Verantwortung. Romains Heldenakt besteht nämlich darin, eine scheiternde (symbolisch: DIE scheiternde?) Heteroehe in einem Vertragsverhältnis zu den künftigen Eltern zu retten. In diesem Sinne kann man von einem gelungenen Film sprechen. Denn: Jetzt dürfte es in Hunderten von Schwulenköpfen (mit den üblichen verdrängten Schuldgefühlen) wieder arbeiten. In Levadas Träumen verfügt das Kino über einen neuen, diesmal dekadenzfreien Klassiker, der sich mit dem tragischen Strandtod eines Homosexuellen auflöst.

Paul Holmes

3 Oscars für BROKEBACK MOUNTAIN

Eine Frage beschäftigte die Fachwelt nach den Golden Globe Awards: Wie werden die Juroren der Filmakademie auf den künstlerischen und kommerziellen Erfolg von BROKEBACK MOUNTAIN reagieren? Der schwule Western von Ang Lee wird mit dem Goldenen Löwen und vier Golden Globes ausgezeichnet. Dass diese

ungewöhnliche Liebesgeschichte zweier Cowboys bei den Academy Awards »nur« 3-mal die Statue erhält (Beste Regie, Beste Filmmusik, Bestes adaptiertes Drehbuch), wird unterschiedlich gesehen: Als Überraschung, Enttäuschung oder Niederlage, die konservative Kritiker mit Hämme zur Kenntnis nehmen. Ein Faktum bleibt: Kein Film hat heuer mehr Preise erhalten als BROKEBACK MOUNTAIN. Das Meisterwerk von Ang Lee bietet zudem Entertainment auf höchstem Niveau. Dass Lee mit dem brisanten politisch aktuellen Thema den neuralgischen Punkt unserer Zeit trifft, löst weltweit Diskussionen aus. Der ironische Zusammenschchnitt von Szenen aus klassischen Western mit schwulem Subtext zu Beginn der Oscarnacht ist nur ein Denkanstoß unter vielen. Studien von Vito Russo, William J. Mann oder Richard Barrios über die Geschichte des Films aus schwuler Sicht finden nun auch im offiziellen Hollywood gebührendes Echo.

Sind die Erfolge von »schwulen Filmen« eine Reaktion auf den konservativen Wind, der von Washington aus durch die USA weht? Filmemacher haben in den USA Übung darin, Angriffe von Rechts und Links abzuwehren. Versuche der Regierung mit einem Verbindungsbüro Hollywood zu kontrollieren sind gescheitert. Einen Will H. Hays, der mit einem »Production-Code« die moralische und politische Sauberkeit von Filmen überwacht, will heute keiner in der Filmindustrie. Katholische Kreise fordern die Rückkehr der

Legion of Decency, um wertfreie Darstellungen von Homosexualität zu verhindern. Der Zusammenprall ethnischer Gruppen und Religionen verstärkt nicht nur in den USA den Kulturkampf zwischen Liberalen und Fundamentalisten, der auch auf dem Rücken von Minderheiten ausgetragen wird. Die neue Rechte will alte Grundsätze für das ganze Land verbindlich machen. Mehr als auf lokaler Ebene zu agieren, kann die neue christliche Allianz nicht tun, dafür sorgen wachsamen Augen der Medien.

Die Academy Awards 2006 überraschen mit einem Oscar für CRASH von Paul Haggis als besten Film; Philip Seymour Hoffmanns Darstellung des schwulen Autors Truman Capote wird belohnt, ignoriert wird die grandiose Felicity Huffman als Transsexuelle in TRANSAMERICA. Unterhaltsame Filme mit politischen Botschaften dominieren diesen Abend. George Clooney, der andere so genannte »Verlierer« dieses Jahres (trotz Oscar für die beste Nebenrolle) stellt fest: Ein Film allein kann nichts bewirken in Gesellschaft und Politik. Aber dennoch können viele Filme Menschen zum Denken anregen und nach und nach eine Lawine ins Rollen bringen. Und das tun Filme wie BROKEBACK MOUNTAIN, CAPOTE oder TRANSAMERICA gerade auf unübersehbare Art und Weise.

Peter Jobst

Mitgliedsantrag

Hiermit beantrage ich die

- ☐ Basis-Mitgliedschaft (30,- €)
☐ Premium-Mitgliedschaft (50,- €)
☐ Studenten-Mitgliedschaft (15,- €)

in der »Arbeitsgemeinschaft Schwule Theologie e.V.«

Name _____

Vorname _____

Geb.-Dat. _____

Anschrift _____

PLZ _____ Ort _____

Tel. _____

Fax _____

E-Mail _____

Datum _____

1. Unterschrift _____

Ich weiß, dass die Mitgliedschaft den Bezug der Zeitschrift »WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE« zum jeweils gültigen Bezugspreis beinhaltet.

☐ Ich bin bereits Abonnent der WERKSTATT.

☐ Ich abonniere die WERKSTATT beginnend mit der auf die Annahme meines Mitgliedsantrags folgende Ausgabe.

2. Unterschrift _____

Einzugsermächtigung

Hiermit ermächtige ich die »Arbeitsgemeinschaft Schwule Theologie e.V.« meinen Mitgliedsbeitrag und/oder die Abo-Kosten bei Fälligkeit von meinem Konto einzuziehen.

Konto-Nr. _____

bei _____ (Bank)

BLZ _____

Datum _____

3. Unterschrift _____

Film Regal

Aus der Tiefe eines Scheiterns

Pedro Almodóvar

ALLES ÜBER MEINE MUTTER

Spanien/Frankreich 1999

Erfährt der Zuschauer etwas über Theologie, wenn er den Film ALLES ÜBER MEINE MUTTER sieht (z.B. auf der DVD Nr. 11 der SZ-Cinemathek)? Nun, man kann diesen Film natürlich ohne jede Vorbildung ansehen, auch dann wirkt der Plot für sich und kann durchaus berühren. Pedro Almodóvar hat aber mit diesem Film ein facettenreiches Kunstwerk geschaffen, dessen Details des Erzählverlaufs genial komponiert sind. Als Meister der Anspielung legt er mit Anleihen aus Film und Literatur eine Metaebene über sein Werk, die als Kulisse für das Agieren der Charaktere dient. Als Regisseur zeigt er dem Zuschauer eine Welt – oder sollte man sagen: die Welt – in ih-

rer Abgründigkeit und der Tiefe des Scheiterns. Als Mensch aber vermittelt er seine Weltanschauung, die der Absurdität dieses Daseins die Stirn bieten will. In dieser Hinsicht ist Almodóvars Werk theologisch relevant.

Leben auf der Schattenseite

Eine Schlüsselszene ist für mich Manuelas Fahrt im Zug nach Barcelona nach Estebans Tod. Die Farben wechseln kurz nach schwarz-weiß – gezeigt wird eine Fahrt durch einen Tunnel – Licht- und Schattenkampf – man fährt ins Dunkel – und: für einen kurzen Augenblick erscheint Licht am Ende des Durchgangs, erst als winziger Punkt, der dann, wie selbstverständlich, den Zug und damit den Zuschauer in sich aufnimmt. Eine kurze, unspektakuläre Szene, die als Metapher für sich spricht, die als Verheißung einen Teil der Metaebene ausmacht, die dem Film als Kulisse dient. Leben als Fahrt durchs Dunkel, im Wechselkampf von Licht und Schatten. Und Schattenseiten

des Lebens kann man in diesem Film zur Genüge zur Kenntnis nehmen.

Mutter – Kirche

Beide Begriffe – *Mutter* und *Kirche* – scheinen mir auch in diesem Film in Beziehung zueinander zu stehen und in ihrer polaren Bezogenheit eine tiefere Wahrheit abzubilden.



Eine Protagonistin des Films ist Estebans Mutter. Was dem Film nun den Titel gibt, ist eigentlich die Absicht des Sohnes, das Leben seiner Mutter zu dokumentieren – soweit er es miterlebt und miterlebt hat. Natürlich weiß er, dass die Biographie seiner Mutter umfassender ist als der Teil, den er kennt und er ahnt, dass der Teil, der sich seiner Kenntnis entzieht, wesentlich mit ihm zusammenhängt. ALLES ÜBER MEINE MUTTER schließt die Frage nach dem Vater ein. Esteban erhält keine Antwort mehr auf diese Frage, aber seine Mutter nimmt den Zuschauer mit auf eine Reise, in der er das ihr bereits Bekannte entdeckt und mit ihr erfährt, was auch sie noch nicht weiß.

Nehmen wir noch eine weitere Protagonistin in den Blick: Die Nonne Rosa. Sie ist in gewisser Weise in

diesem Film als *pars pro toto* zu verstehen, d.h. ich sehe in ihr das, was Almodóvar meines Erachtens in der Kirche sieht. Sie ist nicht unsympathisch gezeichnet – die schöne Penélope Cruz spielt diese Figur, wobei ich die Bedeutung des Nachnamens für den Zusammenhang von Kreuz und Kirche jetzt nicht überstrapazie-

ren möchte. Der Platz der Schwestern scheint bei den Armen und Unterprivilegierten zu sein, Rosa als Tochter aus gutem Hause hat sich dem hehren Ideal der Nächstenliebe verschrieben – wer da kurz an Franz von Assisi denken mag, darf das ruhig tun. Aber, und auch das ist Almodóvar, hier wird im weiteren Verlauf eine Kirche gezeigt, die an ihren eigenen Idealen scheitert. Die Expedition nach San Salvador, also in die Stadt des Erlösers, findet nicht in der geplanten Weise statt. Rosa, die eigentlich Notnagel sein wollte für Menschen aus einem Milieu, in dem Drogensucht und Prostitution aus Männern Menschen mit männlichen Genitalien und prächtigen Brüsten aus Silikon machte, wird von den Problemen derart überrollt, dass sie im Sumpf umkommt, den auszutrocknen sie helfen wollte: Sie

wird nicht nur schwanger von eben jenem Zwitterwesen, das Estebans Vater war und damit Hauptakteur einer Geschichte, die Estebans Mutter ihrem Sohn nicht erzählt hat – nein, nicht genug damit, dass die helfende Nonne schwanger wird, sie infiziert sich bei der Gelegenheit auch noch mit HIV. Almodóvar stellt diese

man zum einen eine Berechtigung zum Scheitern an hohen Idealen erkennen, zum anderen darf man wahrnehmen, dass ein Mensch, ohne explizit der Kirche anzugehören, Grundvollzüge der Kirche in die Tat umsetzt, eben unaufdringlich, still und zurückhaltend.



scheiternde Kirche nicht mit moralisch erhobenem Zeigefinger dar, er lässt sie nicht lächerlich erscheinen; er dokumentiert ihr Versagen eher neutral. Einzig die Tatsache, dass die am Versagen Beteiligten den Schein wahren wollen, lässt der Regisseur spürbar negativ zur Geltung kommen

In dieser Konstellation wird Estebans Mutter meiner Wahrnehmung nach zum Gegenpart der institutionalisierten Kirche. Dass dabei ihr Name Programm sein könnte, fiel mir erst spät auf. Sie wird *Manuela* genannt, was nach der hebräischen Wurzel *Gott ist mit uns* bedeutet. Almodóvar zeichnet sie ohne Pathos, unaufdringlich, still und zurückhaltend: Sie ist nur da, wo die Not am größten ist. Hinter der Polarität dieser beiden Frauencharaktere kann

Leben und Tod

Es gehört zu den Allgemeinplätzen der christlichen Religion, dass der eine vom anderen lebt, dass der Tod des einen das Leben des anderen bedeuten kann. Unter diesem Aspekt greift Almodóvar das Thema ›Organtransplantation‹ auf und zeigt, wie Estebans Herz einem anderen Menschen zu einem neuen Leben verhilft. Diese sehr immanente Deutung des Auferstehungsbegriffes gemahnt sanft an das Schicksal des Daniel aus *JESUS VON MONTREAL* (Kanada 1989, Regie: Denys Arcand), dessen Körper nach seinem ›Kreuzestod‹ dazu genutzt wird, die neotestamentlichen Heilungswunder auf nachvollziehbare Weise im hier und heute stattfinden zu lassen.

ALLES ÜBER MEINE MUTTER nimmt das Thema über den Kreislauf von

Werden und Vergehen auf, er zeigt, wie aus Flucht Suche, und Gewinn aus Verlust wird. Er hat ein partielles ›happy end‹ trotz der Tode, die in diesem Film gestorben werden. Die Bildsprache, die die Schlussphase des Films einleitet, ist unübersehbar von religiöser Symbolik geprägt: Als Rosa niederkommt, fällt ihr Blick aufs Fenster, das so fokussiert wird, dass nur noch das Kreuz sichtbar bleibt. Leben unter dem Kreuz – Hoffen unter dem Kreuz. Sie überlebt die Geburt nicht; das Kreuz, auf das ihr letzter Blick fiel, wandelt sich zum Kreuz auf ihrem Grab. Aber ihr Sohn lebt! Er hat alle Chancen, die dieses Leben bietet. Das ist nicht einmal unrealistisch, da bekanntermaßen HIV-positive Mütter gesunde Kinder gebären können. Mit der Namensgebung für den Jungen schließt sich ein Kreis: Er wird wieder Esteban genannt, wie der vermisste Vater, wie



der verlorene Sohn. Manuela hat ihn nicht geboren, aber sie bringt ihn – im wahrsten Sinne des Wortes – zur Welt, indem sie für ihn sorgen wird. Ich entdecke darin eine nicht von der Hand zu weisende Abwandlung des Osterthemas: Über den Tod siegt das Leben!

Andreas Mittler

Ländliche Wüste?

Jochen Hick

ICH KENN' KEINEN

ALLEIN UNTER HETEROS

Deutschland 2003

Skurril und ungewöhnlich hält man als voll emanzipierter, sich lässig in der Szene bewogender Großstadtschwuler Jochen Hicks preisgekrönte Dokumentation ICH KENN' KEINEN – ALLEIN UNTER HETEROS. Kramt man ein wenig in seinem Gedächtnis, fällt der »Stadtschwester« ein, dass eigentlich auch »sie« in der spießigen Provinz aufgewachsen ist und es dort allerdings spätestens mit dem Coming-out nicht länger ausgehalten hat. Studium und Arbeit ermöglichen es schließlich, dem Kleinbürgermief den Rücken zu kehren und in die große schwule Metropole zu ziehen.

Was wurde aber aus denjenigen »Gleichgesinnten«, die als Handwerker, Landwirte, Mechaniker usw. »daheim« geblieben sind, die im Dorf ihrer Eltern leben, in diverse Vereine eingetreten sind, im Kirchenchor ihrer Heimatgemeinde mitsingen? Welche Nischen finden sie, wem gegenüber können sie ihre Neigung offenbaren, wie leben sie Partnerschaft?

Jochen Hick zeichnet ein buntes Bild des schwulen Lebens im deutschen Schwabenland. Äußerst unterschiedliche Lebenswege und Strategien werden portraitiert. Die einen leben nach wie vor bei ihrer Mutter und rücken nur zaghaft mit

der Wahrheit heraus, andere zieht es hin und wieder in eine Großstadt, um wenigstens dort einmal für ein paar Tage »schwul« sein zu können.

Die Bewältigungsstrategien der Eltern, Freunde und Dorfbewohner fallen ebenso unterschiedlich aus. Während eine Mutter immer noch davon träumt, dass ihr Bub mal ein nettes Mädel heimbringt, kämpft Erica Mi-



cale bei Pfarreiveranstaltungen, CSDs und mit der »Initiative Eltern homosexueller Kinder« dafür, dass sich die Verhältnisse endlich ändern. Denn ebenso erschreckend wird im Film deutlich, wie viel nationalsozialistisches, menschen- und insbesondere schwulenverachtendes Gedankengut in den Köpfen der bundesrepublikanischen Bevölkerung schwirrt.

Wer der Meinung war, dass die Einführung des Lebenspartnerschaftsgesetzes bis in die hintersten Winkel auch Achtung und Toleranz gegenüber Lesben und Schwulen transportiert, wird von Hicks Film eines »Schlechteren« belehrt: Die Emanzipation von Homosexuellen auf dem Lande ist bei weitem nicht so vorangeschritten, wie es bunte TV-Bilder von Groß-CSDs transportieren. Nur unermüdlicher Einsatz und auch das Dazu-Stehen, seine Wurzeln in der Provinz zu haben, wird an diesem Zustand etwas ändern.

Christian Herz

Transzendentaler Lauschangriff

Philip Gröning

DIE GROßE STILLE

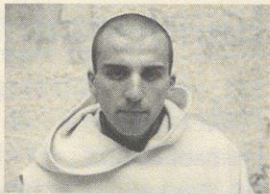
Deutschland 2005 (X-Verleih)

Schwarze Balken, weißer Nebel, ... schwarzes Geäst, weißer Schnee, ... schwarze Wolken, weiße Rauchfähnchen, die von einem leisen, von der Bergwand wehenden Fallwind augenblicklich zerstreut werden, um dann wieder dahinzuziehen, ins Tal ... ins Tal, das es wohl aus dem Grund geben müsste, weil wir hier von einer Bergwelt umschlossen sind:

»Komm heraus, und stell dich auf den Berg vor den Herrn! Da zog der Herr vorüber: Ein starker, heftiger Sturm, der die Berge zerriss, und die Felsen zerbrach, ging dem Herrn voraus. Doch der Herr war nicht im Sturm. Nach dem Sturm kam ein Erdbeben, doch der Herr war nicht im Erdbeben. Nach dem Beben kam ein Feuer, doch der Herr war nicht im Feuer. Nach dem Feuer kam ein sanftes, leises Säuseln.«

Das Rauchfähnchen verstärkt sich. In der Zelle rüttelt ein Mönch an seinem Holzofen mit metallendem Geklrirre. Er dreht sich, bewegt sich knarzend über das frühneuzeitliche Parkett, und kniet andächtig vor dem Herrn. Im grauen Licht des alpinen Wintermorgens tanzen die Staubkörner stumm. Ein Luftzug hebt sie, der Mönch hüllt sein Gesicht in den betenden Händen. Vor ihm und über

ihm hängt Jesus der Herr, der sich zur Erlösung der Menschen kreuzigen ließ. Und so verharret der Mönch, von seinen Sinnesorganen sind nur die Ohren sichtbar. Sie lauschen in eine große Stille.



Mit diesem Film präsentiert Philip Gröning ein großes, impressionistisches Werk einer nicht wahrgenommenen Welt. Wir nehmen sie ganz gewollt nicht wahr, weil wir die Ohren dafür nicht freigeben. Wir fordern von Gott, dass er das Poltern und Wiehern aus Hollywood übertönen mag. Doch in der Sinnesüberladung ist der Herr nicht zu finden. Wir müssen unsere Ohren vom Lärm erst befreien.

Das ist die Metapher, die Gröning wählt, um uns durch die vier Jahreszeiten eines Klosterdaseins zu führen. Angeklopft hat er 1984 am Mutterkloster des Kartäuserordens, La Grande Chartreuse (nahe Grenoble), um die Genehmigung zu erhalten, einen Film in der Klausur zu drehen. Fünfzehn Jahre später kam das Placet des Abtes auf seine Bitte. Da durfte Gröning als Erster ein Stück Hohes Mittelalter festhalten, an das sich die heutige Welt mit ihrer wachsenden Faszination für die Stille jenseits des allgegenwärtigen Lärms zusehends hinwendet. Die Kirchen leeren sich, die Wochenendexerzitien der Ordensklöster erleben einen Boom. Nicht in der Liturgie erfährt Homo industrius seinen Macher, sondern in der Kontemplation. Ge-

gebenenfalls sogar mit Fasten und eben Stille. Man findet zu sich und zu seinem Herrn.

Und so ruft die Glocke zum Gebet. Mit der Symbolkraft des Weihwassers reinigt man sich innerlich, eine gedämpfte, bedächtige Gregorianik erhebt sich ins altherwürdige Gewölbe, ein Gewölbe, dem Generationen mit Jenseitsfokussierung entgegengefleht haben, ein Gewölbe, das in seiner Mitte das ewige Licht aufflackern lässt, und mit ihm die Hoffnung auf Erlösung. Wer den Götzen des Materialismus nicht mehr so recht traut, wäre gut beraten, Herrn Gröning das ›Alternativprogramm‹ abzuschauen. In der Leichtigkeit des Rauchfähnchens steckt vielleicht mehr Lebenserwartung als im belebtesten Börsengestöse.

Paul Holmes

Krankheit oder Aberglaube?

Hans-Christian Schmid

REQUIEM

Deutschland 2005 (X-Verleih)

Beeinflussen höhere Mächte, Dämonen und Geister unser Leben? Nehmen besonders begabte und sensible Menschen diese Wirkmächte wahr, während der Otto-Normal-Gläubige vor einem Rätsel steht, das auch die Naturwissenschaften nicht erklären können?

Hans-Christian Schmid begibt sich mit seinem Film *REQUIEM* auf die Suche nach Einflüssen des »Jenseits« auf das Leben der Michaela Klinger – angelehnt an eine wahre Begebenheit. Mit 21 Jahren verlässt Michaela gegen den Willen der Mutter ihr kleines Dorf samt streng katholischem Elternhaus und beginnt Anfang der 1970er Jahre in Tübingen das Pädagogikstudium. Zur Prophylaxe gegen epileptische Anfälle hat sie Tabletten zu schlucken. Doch bei einer Wallfahrt nach Südtalien zur heiligen Katarina bekommt sie einen Anfall, dem sie eine höhere und erweiterte Bedeutung zuschreibt: Fremde Mächte hindern sie am Anfassen des Rosenkranzes. Auch im Studentinnenwohnheim überkommen sie Anfälle. Um aber neu entstandene Freundschaften nicht wieder zu verlieren, rückt sie nur zögerlich mit der Sprache heraus. Die Hilfe von Ärzten erscheint ihr mehr und mehr suspekt – wie auch ihrem Vater. Sie weigert sich, zum Psychologen zu gehen. Eines Tages schüttet sie ihre Medikamente in den Abfluss.

Hilfe sucht sie bei ihrem alten Gemeindepfarrer Gerhard Landauer, dem sie davon erzählt, dass höhere Mächte von ihr Besitz ergreifen wollen. Dieser steht als durchaus frommer, aber auch aufgeklärter, eher rationalistischer Priester dieser Deutung ablehnend gegenüber, rückt die Geschichten vom Teufel ins Symbolische und plädiert für eine Therapie. Dem früheren Kaplan und jüngeren Priester Martin Borchert erscheint die Welt der Dämonen ganz und gar nicht abwegig und so

versucht er mit Michaela im gemeinsamen Gebet die Angriffe des Bösen zu überwinden.

Michaelas Zustand verschlechtert sich, auch ihre Freunde können ihr nicht mehr helfen, sie kehrt zurück in ihr Dorf und lebt bei den Eltern. Höchst dramatisch tobt und randaliert sie in der Küche, unter lautem Schreien spricht Pfarrer Borchert exorzistische Gebete. Offen bleibt, wie es mit Michaela weiter geht.

Regisseur Hans-Christian Schmid und Drehbuchautor Bernd Lange betten in die Coming-of-age Story von Michaela (Ablösung vom Elternhaus, die erste Liebe zu Stefan) den Zwiespalt zwischen rationalem und »fundamentalistischem« Glauben an metaphysische Kräfte. Gegen eine teilweise unreflektierte, doch letztlich hilf- und nutzlose Wissenschaftsgläubigkeit setzt der Film die religiöse Zuflucht in transzendente Erklärungsmuster, die den Kampf zwischen Gutem und Bösem wörtlich nehmen und in den Menschen hineinlegen. Pfarrer Borchert schürt in ihr den Glauben, »Auserwählten« wie der Heiligen Katarina und nun Michaela sei es als »Prüfung« auferlegt, diesen Kampf auszuhalten und damit ihrer Umwelt »Zeugnis« davon zu geben, dass es andere als irdische Mächte gebe, die das Leben beeinflussen. Ähnlich stellt dies der Film *DER EXORZISMUS DER EMILY ROSE* (USA 2005, Sony Pictures) von Scott Derrickson dar, auch wenn dieser als nordamerikanisches Gerichtsdrama mit Horror- und Thrillerelementen arbeitet und Besessenheit wie Teufelsaustreibung in Rückblenden

wesentlich stärker dramatisiert. Keiner der Filmemacher liefert eine abschließende Antwort, welchem Erklärungsmodell er den Vorzug gibt. Zurück bleibt Trauer über zwei – in *REQUIEM* »lebendig begrabenes«, im *EXORISMUS* verstorbenes – Mädchen, welche bis zu ihrem Lebensende leiden werden – sei es nun an einer psychischen oder hirnanorganischen Krankheit, sei es aufgrund religiös aufgeladener Besessenheit. Beide Filme beruhen auf wahren Begebenheiten, auch wenn sie ihre Inspirationsquellen nicht benennen, und die Darstellerinnen zeichnen ein durchaus authentisches Bild der Betroffenen. Dennoch verlässt man als Christ den Kinosaal mit Unbehagen und muss für sich selbst entscheiden, ob man Satan und Teufel unter die Rubrik »Hokuspokus« einordnet oder irgendwo im Bereich des Möglichen.

Christian J. Herz

Fleisches Lust und Frust

Ist der umsatzstärkste schwule Filmmarkt, die digitalisierte Fleischschau, legitimer Gegenstand der *WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE*? Können sich schwule Theologen mit schwulem Porno akademisch auseinanderzusetzen? Eine schwierige Frage angesichts des Umstands, dass auch die etablierteren Kultur- und Kunstwissenschaften den weißen Fleck auf ihrer Landkarte weitgehend weiß

belassen haben. Und den Theologen fällt es offensichtlich leichter, ihre religiösen Wallungen beim Betrachten frommer Bilder in der Kirche zu analysieren als ihr Vergnügen bei den Bewegungen geiler Körper auf der Leinwand.

Ausflug in die Geschichte

Einen Anfang unternimmt zumindest der österreichische Wissenschaftler und Autor Hans-Peter Weingand, welcher die historische Entwicklung des schwulen Pornofilms erforscht und seine Erkenntnisse bei Filmvorträgen einem zahlreichen und heiß interessierten Publikum vorstellt. Dass ausgerechnet eine Szene mit »päderastischen Mönchen« den ersten schriftlichen Hinweis aus dem Jahre 1908 auf die Darstellung einer homosexuellen Aktion unter Männern liefert, entbehrt aus heutiger Perspektive nicht einer gewissen Ironie. In dieser Zeit, als die Bilder laufen lernten, sollten derartige Projektionen (auch von »lesbischem Sex unter Frauen) jedoch weniger kaiserliche Lustknaben animieren, als vielmehr einem – unterstelltermaßen – heterosexuellem Publikum als »Appetizer« dienen. Selbst im Zeichentrickfilm fanden schwule Sequenzen zur Anregung der Phantasie über Schwanzlängen und -größen ihre Produzenten, Geldgeber und ihr Publikum.

Doch mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten ist – zumindest für Deutschland und Europa – Schluss mit freizügigen Darstellungen nackter Jungs unter freiem Himmel. Ein Aufklärungsfilm wie *ANDERS ALS DIE ANDEREN* (Berlin 1919), an wel-

chem zusammen mit zahlreichen anderen der Sexualforscher Magnus Hirschfeld mitwirkt, landet ebenso auf dem Scheiterhaufen der SS-Horden wie pornografisches Material aus seinem Institut oder von Privatleuten. Auch ein Dokumentarfilm wie *WEGE ZU KRAFT UND SCHÖNHEIT* von Nikolaus Kaufmann (Berlin 1924) über die deutsche Freikörperkulturbewegung und den Ausdruckstanz ist von 1933 an unmöglich – genauso wie die homosexuelle Subkultur rund um die filmschaffenden Regisseure, Schauspieler und Künstler systematisch zerstört wird.

Die nach dem Zweiten Weltkrieg unveränderte Gesetzeslage zwingt die freizügige Darstellung von schwulem Sex nach wie vor in den Untergrund, so dass – wie bereits in den USA – Privatleute mit genug Geld und dem nötigen Equipment mehr schlecht als recht Pornos in miserabler Qualität drehen. Die Schwulenbewegung rennt jedoch in allen Ländern immer heftiger gegen die vom Staat aufoktroierten Grenzen an und erzielt um 1970 Erfolg: Eigene Festivals, separate Kinos, gut bestückte Stars – rund um den schwulen Porno entsteht die im Filmbusiness übliche Infrastruktur. Und als mit Super-8, Video und Digi-Cam das Abfilmen all dessen, was Männer miteinander tun können, dem Durchschnittsschwulen möglich wird, explodiert der Markt regelrecht. Kein Genre, kein Fetisch, der heute nicht bedient würde.

Ist mit der Omnipräsenz nackter, je nach Belieben glattrasierter oder behaarter Männerhaut, angeschwol-

lener Geschlechtsteile und abspritzender XXL-Ruten die Lust am Sex gestiegen? Fördert das Betrachten schwuler Sexszenen die Akzeptanz der eigenen homosexuellen Orientierung? Oder setzt die Pornoindustrie nicht vielmehr Pseudostandards, die Otto-Normal-Schwule nur selten einhalten kann und doch mit Penis-stretching und Potenzpillen ewig hinterher hechelt? Warum kaufen und kopieren sich Schwule Porno-DVDs und halten somit die Produktion in Schwung? Weshalb unterliegt Porno genauso Modeströmungen wie der »Fummel« von Versace, Dolce&Gabbana oder H&M?

Gay Porno im Visier

Einige Antworten hierzu versammelt Todd G. Morrison im Sammelband »Eclectic Views on Gay Male Pornography« (New York 2004, Harrington Park Press; zugleich *Journal of Homosexuality* 47, Nr. 3+4/2004). Bertram J. Cohler untersucht darin die Identitätsbildung und Deutung der eigenen Lebensgeschichte von drei unterschiedlich alten Darstellern bzw. Produzenten schwuler Pornos in den 1960er/70er, 1980er und 1990er Jahren: Während für den einen der Einstieg in den schwulen Porno ein Weg der Befreiung aus dem gesellschaftlichen Korsett war, half es dem anderen bei seinem Coming-out und machte ihm klar, dass »Sex die wichtigste Sache im Universum« sei (S. 27). Dem jüngsten dagegen ist es lediglich Mittel, um Geld zu verdienen und erfolgreich zu sein. Des weiteren wird in einer Internet-Umfrage der Einfluss muskulöser, durchgestylter Pornostars auf

das eigene Körperbewusstsein, die Sorge um den eigenen Körper – insbesondere im Kontext von HIV und Aids – sowie auf Essverhalten und soziale Kontaktfreude untersucht. Die Auswirkungen eines radikalen Feminismus auf die schwule Pornoindustrie werden gestreift, während der Einfluss von Pornos auf die Sexualerziehung schwuler Jugendlicher ausführlich behandelt wird. Christopher N. Kendall arbeitet – nicht unwidersprochen – heraus, dass die heute im Porno allgegenwärtige muskelbepackte Schwulenikone Safer-Sex-Praktiken genauso unterminiert wie das Selbstbewusstsein der Jugendlichen vor und während des Coming-outs – und damit den Anstrengungen zur Reduzierung der Selbstmordrate unter ihnen zuwider läuft (S. 83-128).

Neben autobiografischen Schilderungen wird der »Mythos Gefängnis« als klassischer Ort des amerikanischen Gay Porno behandelt. Eine Studie untersucht, mit welchen Augen Schwule Pornos in den Blick nehmen: Nur als Wichtsvorlage, wie die Teilnehmer selbst behaupten, oder gewinnen die immergeilen, ewig ausdauernden Sex-Leistungssportler doch so etwas wie Vorbildcharakter? Der Porno-Autor und Insider Benjamin Scuglia entzaubert die faszinierende Fassade schwuler Videos mit der Darstellung der alltäglichen Probleme bei der Porno-Produktion. Dass einer der Akteure seinen Schwanz nicht hochbekommt ist dabei noch das geringere Handicap im Umfeld der »Wurstfabrik«. Clare N. Westcott analysiert drei Filme von Kristen Bjorn nach den Mus-

tern, wie diese mit fremden Ethnien umgehen und wie hierin nationale Identität konstruiert wird. Zuletzt beantworten alle Autoren des Bandes einige zentrale Fragen aus eher subjektiver Warte: Hat schwuler Porno nützliche oder schädliche Auswirkungen? Welche Rolle spielt er in der schwulen Subkultur? Worin besteht der Unterschied zwischen Erotika und Porno?

Pralle Fantasie –

schlafte Wirklichkeit?

Sehr kontrovers fallen die Ansichten darüber aus, ob der Konsument schwuler Pornos sich nicht in eine Fantasiewelt flüchtet, welche mit seiner Realität und dem tatsächlichen Sex, den er mit seinem Partner oder anderen hat, nichts oder nur wenig zu tun hat, aber die er dennoch am Maßstab der knüppelharten Pin-ups prüft. An dieser Stelle weitet sich die Frage dahin gehend, welches Bild bzw. welche Bilder vom Menschen im Porno propagiert werden und welchen Reflex dies auf den Betrachter auslöst. Bekommt er Minderwertigkeitskomplexe, weil er nicht so toll ausgestattet und gut aussehend ist, oder kann er von der fleischfarbenen Nahaufnahme abstrahieren? Kann er seinen Selbstwert unabhängig von Zentimetern definieren, sich aber dennoch an den »vorgespielten Tatsachen« erfreuen? Vielleicht lassen sich schwule Theologen von diesen Anfragen inspirieren und dazu hinreißen, ihren Pornokonsum unter diesen Blickwinkeln zu betrachten – und sich darüber auch auszutauschen.

Christian J. Herz

Bücher Regal

Gottessuche in der Demütigung

Oliver Py

**Paradies der Traurigkeit,
Merlin Verlag, Gifkendorf 2005,
320 Seiten, 16,00 €.**

Oliver Py, gläubiger Katholik und bekannter französischer Theater-schriftsteller, hat mit »Paradies der Traurigkeit« seinen ersten Roman veröffentlicht. In ihm treffen Begierde, Grausamkeit, Sehnsucht und Verzweiflung aufeinander, gepaart mit dem Streben nach Höherem, nach Gott. Im Zentrum der Handlung stehen das *Trap*, eine Schwulenbar, und die Männer, die dort ein- und ausgehen, um im Darkroom ihre Begierden hemmungslos auszuleben.

Der Name der Bar ist Programm. »The trap«, englisch für Falle, und »la Trappe«, der französische Name für das Mutterhaus der Trappisten. »Das *Trap* war eine Falle, die Vor-

stellung, ein Beutetier zu sein, passt zum Waidwerk der Nacht, die Vorstellung eines schrecklichen Klosters mit jähzornigem Anspruch, das Schweigen, Verzicht, Vergessen auferlegt, ist mächtiger als alle billigen erotischen Kulissen. Die Jäger und Mönche sind von derselben Art, die männliche Verschmelzung ist ihre Liturgie, sie jagen das große Schweigen, das erneuerte Bündnis mit dem Kosmos.« (S. 31)

Alcandre, ein alt gewordener Dichter, der junge, engelsgleiche Grégoire, Aspirant im Kloster auf dem Hügel, der »Debütant« Ellert, ein junger verheirateter Mann, Vater eines Sohnes und Spirou – von Pascual so genannt –, der die Gedanken und Erlebnisse der beteiligten Personen schildert; sie alle, Opfer ihrer selbst und ihrer Begierde, kommen ins *Trap*, um sich dort von dem ehemaligen Skinhead Pascual, einem »Meister von vollendeter Grausamkeit«, den nicht so sehr die politische Überzeugung als die Faszination gegenüber der Gewalt

einst in die rechtsradikale Szene gelockt hatte, erniedrigen, quälen und demütigen zu lassen. Hinter der Begierde steckt bei allen eine große Sehnsucht, die in ihrer Tiefe etwas Mystisches hat. In der Suche nach Befriedigung ihrer Begierde sind sie tief religiöse, spirituelle Menschen, jeder auf seine Art auf der Suche nach der reinen Freude, nach Wahrheit, nach Wahrhaftigkeit, nach Gott. Doch mit jeder Befriedigung steigert sich die Begierde, mit jeder Erfüllung wird die innere Leere immer größer. Das *Trap* wird zu ihrer Falle. Die Suchenden werden immer verzweifelter in ihrem Versuch, die Leere zu füllen. Ihre Abhängigkeit wird immer größer, die Demütigungen und Verletzungen immer grausamer. Es ist nicht länger ein Spiel, in dessen Mitte der lustvolle Umgang mit Macht, das Einnehmen der unterschiedlichen Rollen von Dominanz und Unterwerfung stehen. Aus dem Spiel ist Ernst geworden. Die Rollen greifen in das alltägliche Leben hinein, sehnsüchtig, lustvoll, verzweifelt und grausam. So muss sich ein jeder von ihnen am Ende entscheiden – für das Leben oder für den Tod. Was bleibt ist die Zerstörung der letztendlich gescheiterten Existenzen, der Tod nur konsequent. Und Spirou, der sich im letzten Moment dafür entschieden hat zu lieben und damit auch zu leben, nicht zuletzt um vom *Trap* erzählen zu können.

»Paradies der Traurigkeit« ist ein drastisches Buch. Mehr in inneren Monologen und in tiefsinnigen und doch fragmentarisch anmutenden Gedanken als in einer fortlaufenden Handlung werden die Männer, die im

Trap ein- und ausgehen, ihre Begegnungen mit Pascual, ihre Begegnungen untereinander und Beziehungen zueinander porträtiert; ihre Begierde, ihre Sehnsucht, ihr Philosophieren, ihr Glaube, ihre Hoffnung, ihre Angst, ihre Verzweiflung und nicht zuletzt die fast freundschaftliche Verbundenheit untereinander, die in all diesen Abgründen wächst.

Der Leser vollzieht permanent einen Spagat, dessen Spannung ihn beinahe zu zerreißen droht. Auf der einen Seite ist er von den Worten gefesselt, auf der anderen Seite erzeugt das Gelesene Abscheu und Ekel – doch selbst das nicht ohne Faszination und Ästhetik. Vielleicht bedingt sogar das eine das andere. Die schizophrene Situation, in der alle Protagonisten stehen, überträgt sich auf den Leser. Es wird nicht gewertet, es wird erzählt. Nüchtern, aber nicht kalt. Der Leser wird die Romanfiguren wohl in den meisten Fällen nicht verstehen, ihre Handlungsweise nicht nachvollziehen können. Er wird sie aber dennoch nicht verachten, vielleicht wird er ihnen sogar Respekt zollen für die Ernsthaftigkeit ihrer spirituellen Suche, ihrer Suche nach Gott im Darkroom und überall, für die beinahe unschuldige Weise zu tun, was sie tun.

Was dennoch am Ende bleibt ist Verwirrung, Verstörung, zumindest aber Irritation. Ein Buch, das provoziert und trifft; das fesselt, das aber sicherlich für manchen die Grenzen des (guten) Geschmacks überschreitet.

Jonas Weinzierl

Den Boden unter den Füßen gewinnen

Heidi Hassenmüller/

Udo Rauchfleisch/

Hans-Georg Wiedemann

Warum gerade mein Kind?,

Walter Verlag, Düsseldorf 2006,

147 Seiten, 19,95 €.

Wie ist das, wenn Eltern die Homosexualität ihres Kindes in Erfahrung bringen? Der steinige innere Weg betroffener Eltern zu einer echten Akzeptanz ihrer homosexuellen Kinder beleuchten in dreizehn Interviews die Jugendbuchautorin Heidi Hassenmüller, der renommierte Professor für Klinische Psychologie an der Universität Basel und Psychoanalytiker Udo Rauchfleisch sowie der Theologe, Sexualberater und ehemalige Düsseldorfer Gemeindepfarrer Hans-Georg Wiedemann. Dabei werden psychologische Hintergründe erläutert und Orientierungshilfen gegeben, auf welche Weise die Eltern damit besser umgehen können.

Adoleszenz-Entwicklungen werden von den Eltern häufig klischeehaft wahrgenommen: Der Sohn würde liebend gern den Ballettunterricht besuchen statt der sportlichen Betätigung im Judo. Hinzu kommen Distanzierung von den Eltern und eine ausgeprägte Introvertiertheit. Berufliche Ambitionen und soziales Statusdenken gelten ihm als sekundär. Nach traditionellem Rollenverständnis als feminine Interessen

interpretiert, wird diesem Verhalten eine weibliche Identifizierung zu Grunde gelegt, die ihn als »anders« definiert. Offenheit von betroffenen Eltern bricht sich dann die Bahn, wenn auch andere von der Homosexualität ihrer Kinder berichten.

Intrafamiliär oszillieren die Reaktionen auf die Entdeckungen des Schwul- bzw. Lesbischseins eines Kindes oder Geschwisters von Gleichgültigkeit, Bagatellisierung, Schuldzuweisungen bis zu Hysterie, Verunsicherung, Aggressionen, Intoleranz, Beschimpfungen und Kontaktabbruch. Allein die Annahme des homosexuellen Kindes vermag einem Verlust vorzubeugen. Signifikanterweise kommt hier guter Rat von betroffenen Eltern selbst. Wenig hilfreich erscheinen auf diesem Gebiet die Kirchen: Unisono machen Väter und Mütter »das« mit ihrem Herrgott selbst aus. Gott kann ihrer Überzeugung nach den Menschen nicht mit all seinen Lüsten und Lasten erschaffen haben, um ihn dann zu verdammen. Die Liebe ist mit dem Eros verbunden und von Gott gegeben. Ein überholtes gesellschaftliches Verhalten, das den Kopf vom Körper trennen will, erweist sich als absolut unrealistisch und wirklichkeitsfremd.

Und dennoch: Trotz aller Aufgeklärtheit verlieren Eltern den Boden unter ihren Füßen, wenn gleich mehrere ihrer Kinder homosexuell sind. Das Faktum wirkt dann wie eine Provokation, im Sinne eines Erziehungsfehlers, und Infragestellung des eigenen Rollenvorbildes. Im günstigen Fall werden darauf keine

Antworten erwartet, Selbstvorwürfe begraben und Akzeptanz mühsam erarbeitet. Traurigkeit bleibt in Bezug auf das Ausbleiben von Enkelkindern. Udo Rauchfleisch macht für die Häufung von Menschen mit gleichgeschlechtlicher Orientierung in derselben Familie einen genetischen Faktor aus: eine keineswegs unumstrittene Hypothese!

Auf dem Land scheint es hingegen noch Geistliche zu geben, die verzweifelten Eltern in einem Seel-sorgegespräch Bibelzitate um die Ohren hauen. Nicht selten treibt solche pastorale Methodik einen Keil zwischen die Ehepartner und führt zum Ausstoß des homosexuellen Kindes. Weniger verwunderlich erscheint es in diesem Kontext, dass auch die Verbundenheit der Eltern zur Kirche nachhaltig zerbröselt. Alles hat eben seinen Preis! Im Missbrauch der Bibel erkennt Hans-Georg Wiedemann den Zuchtstock des gemeinen, ideologisch-verkrüppelten Kirchenmannes, der in betroffenen Familien eine Katastrophe anrichten kann. Selbstbewusste Zeitgenossen benennen jene ekklesiale Herablassung als großes »Kasperletheater« ohne Zeitgemäßheit – eine sympathische Sichtweise angesichts der destruktiven Begleiterscheinungen.

Die vorliegende Monographie thematisiert darüber hinaus die Pädophiliedebatte, die Problematik kirchlicher Beschäftigungsverhältnisse, Diskriminierung am Arbeitsplatz, Persönlichkeitsverbiegungen, pseudowissenschaftliche Therapieversuche, HIV-Infektion, homo-

phobie jugendliche Übergriffe und gesellschaftliche Ressentiments. Aus der Elternperspektive ergeben sich erhellende Statements, die pastoral-theologisch und analytisch-psychologisch kommentiert werden. Wie in vielen anderen Selbsthilfeprojekten geht es darum, wieder den Boden unter den Füßen zu gewinnen.

Martin Hüttinger

Kraftvolle Aspekte biblischer Anthropologie

Silvia Schroer/Thomas Staubli

**Die Körpersymbolik der Bibel,
Gütersloher Verlagshaus,
Darmstadt, 2. Aufl. 2005,
192 Seiten, 29,95 €.**

Der vernachlässigte Körper der christlichen Tradition bedarf einer neuen Deutung, welche Silvia Schroer, Professorin für Altes Testament und Biblische Umwelt an der Universität Bern, und Thomas Staubli, promovierter Theologe und Oberassistent am Biblischen Institut in Fribourg, mit ihrer vorbildlich überarbeiteten Neuauflage einlösen. Autor und Autorin zeigen mit einer gelungenen exemplarischen Bilderfülle sowie ihren anthropologischen, historischen und religionssoziologischen Erläuterungen Möglichkeiten auf, synchron mit der biblischen Textlektüre Leiblichkeit neu zu entdecken. Jene reiche biblische Kör-

permetaphorik rekurriert auf den Leib als Tempel Gottes, dessen Achtung grundlegend für den Respekt gegenüber den Rechten von Frauen und Männern ist.

Einleitend konstatieren die ersttestamentlichen ExegetInnen, dass die traditionelle christliche Anthropologie sich weitgehend als spekulative Imago-Dei-Theologie verifizieren lässt. Das Bild Gottes als ›Vor-Bild‹ zeichnet sich nach landläufiger theologischer Erkenntnis durch seine geschlechtliche Verschiedenheit aus und verwirklicht sich im kommunikativen Prozess der männlich-weiblichen Beziehung.

Im Gegensatz zum kirchlich sanktionierten Bilderarsenal und dessen Engführung verdichten sich, trotz einer traditions- und schriftbedingten körperlosen Gottesikonographie, in den Psalmen die Körperbegriffe in Bezug auf Gott. Der Beter von Psalm 17 wünscht, sich an Gottes Gestalt satt sehen zu dürfen: an seinen Eingeweiden, an Nase, Arm, Gesicht, rechter Hand, Ohren, Augen, Händen, Mund, Füßen, der Kehle und dem Herz. Eine Distanz zu Anthropomorphem bleibt indes: Die bildlichen Repräsentationen Gottes am Ende jeder Pilgerreise zu altertümlichen Heiligtümern relativieren sich gegenseitig und bilden lediglich im Konzert Annäherungen an die transzendente Realität.

Hingegen beschreibt der allgemeine Tenor der biblischen Schriften, abseits von Psalm 8, den Menschen als hinfällige Kreatur ohne hierarchische Überhöhung vor allem anderen Geschaffenen.

Schroer und Staubli erkennen in der biblischen Anthropologie eine Chance, die Androzentrismen unserer abendländischen Tradition an einigen Punkten aufzubrechen. In jener stereometrischen und an der Dynamik interessierten Denkweise der biblischen Kultur, welche sich in ihrer Sprache und ihren Bildern manifestiert, ist ein Widerstandspotenzial gegen unsere verfestigten Begriffssysteme und verinnerlichten Bilder verborgen, das aktiviert werden könnte. ›Stereometrisch‹ meint nach den Verfassern das Sammeln verschiedener Aspekte der Wirklichkeit, um diese synthetisch zu kombinieren, statt sie in Dualsystemen künstlich zu ordnen. In den Sentenzen der hebräischen Sprache werden selten eindeutige kausale oder temporale Beziehungen eines Sachverhaltes oder eines Ereignisses zu einem anderen ausformuliert.

»Das semitische Denken ist, was sich in Sprache und Bildkunst gleichermaßen zeigt, niemals an Formen, Aussehen und Perspektiven orientiert, sondern immer an der Dynamis, an der Wirkung, die etwas hat. (...) Da die Dynamis, die Wirkung zählt und nicht die Form, entsteht im semitischen Denken ein völlig anderer Zusammenhang von Konkretum und Abstraktum als im Griechischen. (...) Andererseits ist es gar nicht möglich, ein Abstraktum wie Macht, Stärke ohne das Konkretum zu denken oder zu benennen. Diese enge Verquickung macht es sprachlich fast unmöglich, von der Wirklichkeit allzu stark abstrahierende Symbol- und Begriffswelten zu konstruieren.« Schön ist somit

nicht der einzelne Mensch, sondern die Beziehung unter zwei oder mehr Menschen. Das Schönheitsideal ist kein Körper-, sondern ein Verhältnisideal: Der beziehungslose und beziehungsunfähige Mensch ist den Weisen der Bibel ein Horror.

Schroer und Staubli widmen im Folgenden jedem Körperteil ein Kapitel und erläutern ihre Zusammenhänge mit der feministischen und befreiungstheologischen Diskussion.

Das *Herz* firmiert als Sitz des Verstandes, nicht primär der Gefühle: Mangel an Herz bedeutet Gedankenlosigkeit, Unvernunft und Dummheit. Darüber hinaus gilt es als Topos geistiger Schätze, Geheimnisse und des menschlichen Gewissens. Biblisch wird stets an das Herz appelliert, so es um Überzeugungen und Einsichten geht.

Die atmende *Kehle* fungiert als Knotenpunkt des Lebens und zugleich als Symbol der Person. Die ›näfäsch‹ symbolisiert den bedürftigen und begehrenden Menschen. Als ›näfäsch‹ kreiert (Gen 2,7), bedeutet auf Beziehung angelegt sein, da der Mensch stets Bedürfnisse hat, welche gestillt werden müssen. Die begehrende Kehle versteht sich darüber hinaus als treibende Kraft triebhaften Begehrens, des sehnächtigen Verlangens, des sexuellen Triebes und ›verkörpert‹ als Zentrum der Vitalität Lebenskraft und Lebensgier.

Die *Eingeweide* des Menschen erweisen sich als Seismographen des Gefühls (Spr 18,8). Während die Leber eine untergeordnete Rolle spielt, war die Integrität eines Menschen durch die Ehrlichkeit von Herz und

Nieren, sprich Denken und Fühlen, gewährleistet. Das biblische Denken verortet unterschiedliche Gefühle in den einzelnen Organen des Bauches. Von herausragender Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der Mutter-schoß Gottes: Die Gefühlsregungen JHWHs entspringen dem Uterus, seine Empfindungen sind frauenspezifisch (Jes 49,15; Hos 11). »Was die dauernde Beziehung Gottes mit Israel erhält und ihr Bestand gibt, sind nach Hosea also nicht die typisch männlichen Eigenschaften, sondern eher die mütterlichen Eigenschaften JHWHs, der eben Gott und nicht ein Mann ist.«

Im Hebräischen gibt es kein Wort für Penis, sondern umschreibende Begriffe wie »Füße«, »Lenden«, »Ding«, »Bauch«, »Fleisch«, und als Phallus auch mit »Hand«. Hand und Phallus waren Embleme der Macht. »Durch die Umschreibung mit ›Hand‹ wird der kraft- und machtvollen Aspekt des männlichen Gliedes betont, dem deutschen Wort ›Gemächt‹ entsprechend.« Jes 57,8.10 erteilt jedoch dem heutigen machistisch-phallokratischen Kult männlicher Zeugungskraft mit seinen Täter-Opfer-Strukturen eine klare Absage, indem er diesen als Götzenkult betitelt.

Der biblische Gott entzieht sich körperloser Theologie; er ist ein Gott mit Hand und Fuß, der in der Geschichte machtvoll handelt, der mit seinem Volk leidet, der konkret und greifbar ist.

In erster Linie bleibt der Mensch Fleisch – aber so lange er lebt, eine lebenshungrige Kehle ist, wird sein

Fleisch von vitalen Kräften bewegt, umhergetrieben, beschwingt und beflügelt. Diese vitalen Kräfte bezeichnet das Erste Testament nach Überzeugung der Autorin und des Autors mit dem Wort ruach. Ruach meint die Lebensgeister, die sich zu regen beginnen, wenn der Verhungerte endlich zu essen, der Verdurstende zu trinken bekommt, oder der Lebenswille, der am Boden zerstört oder verloschen sein kann, auf eine gute Nachricht hin jedoch auflebt.

Der Band vermittelt in seiner Funktion als belebender Leibeskunde-Extrakt der Bibel eine von der Körperlichkeit ausgehende Perspektive des Menschen. Jene Exteriorität als Axiom einer Philosophie der Befreiung führt die Feder der Verfasser. Über die Methode biblischer Körperanatomie (sehen) wird eine Denkbrücke (urteilen) in Richtung klar formulierter christlicher Handlungsfelder (handeln) errichtet. Es ist dieser innovative befreiungstheologische Dreischritt, welcher die Sakramentalität und Würde des menschlichen Leibes ernst nimmt.

Martin Hüttinger

Solide Aspekte alttestamentlicher Anthropologie

Franz Josef Stendebach

**Wege der Menschen. Versuche
zu einer Anthropologie des
Alten Testaments, Verlag für
Interkulturelle Kommunikation,
Frankfurt 2001, 345 Seiten,
22,80 €.**

Liebe, Spiel, Herrschaft, Arbeit und Tod – das sind die fünf das Dasein entscheidend bestimmenden Lebensfelder, die Franz Josef Stendebach seiner Anthropologie des Alten Testaments zu Grunde gelegt hat. Somit haben wir im Unterschied zu Hans Walter Wolffs »Anthropologie des Alten Testaments« und der »Körpersymbolik der Bibel« von Schroer/Staubli das menschliche Dasein als Ganzes in den Blick zu nehmen und zu deuten. Eine anthropologische Sprachlehre will Stendebachs Buch nicht sein, der katholische Theologe arbeitet mit Texten; zur Klärung der anthropologischen Grundbegriffe genügt ihm ein Exkurs.

Betrachtet man die fünf Lebensfelder, die Stendebach aufmacht, so fällt auf, dass er dem ersten, der Liebe, weit mehr Platz einräumt als den anderen vier. Dies mag der Grundnorm zwischenmenschlicher Solidarität, die Stendebach formuliert, geschuldet sein. Mit der Zwischenmenschlichkeit ist es jedoch bald zu Ende, denn aus Gen 1,26f.

folgert Stendebach: »Der Mensch verwirklicht sich als Abbild Gottes nur dann in erfüllter Weise, wenn er die Begegnung mit dem andersgeschlechtlichen Du findet und realisiert.« (68) Diese einseitige Interpretation verwundert umso mehr, als Stendebach nur wenige Seiten zuvor die Erwähnung der Unzucht in Lev 18 darauf zurückführt, dass »kanaanitisches Wesen Israel zu zersetzen drohte« (38) und zugleich darauf verweist, dass die Entstehung der ethischen Normen »nicht unabhängig von der jeweils gegebenen kultursoziologischen Situation gesehen werden darf« (39). Eine »Änderung konkreter Normen aufgrund soziologischer Entwicklungen« (48) macht Stendebach auch in Blick auf die Zugehörigkeit der Eunuchen zur JHWH-Gemeinde aus. Das Exil bringe nun andere Prioritäten mit sich, die kultische Unreinheit trete zurück. Während Stendebach hier der Veränderbarkeit ethischer Normen die Lanze bricht, ist er an anderer Stelle voll des Lobes für die Ehe-Metaphorik der Propheten, die er als ein »großartiges Zeugnis für die Hochschätzung der Liebe zwischen Mann und Frau« sieht.

So kann man Stendebach durchaus als Alttestamentler vom alten Schlag bezeichnen. Dennoch lohnt sich die Lektüre seines Alterswerks. Stendebach hat einerseits auf Fußnoten verzichtet, andererseits lässt er im Text zahlreiche Alttestamentler zu Wort kommen, sodass der Leser mit den zentralen Texten zur Anthropologie im Alten Testament vertraut wird, auch wenn man ihrer Deutung nicht immer zustimmen kann. Neues

kann man von Stendebach nicht erwarten. Eine brauchbare, solide Arbeit aber allemal.

Frank Maurer

Außerdem ...

- Riki Wilchins, *Gender Theory. Eine Einführung*, Querverlag, Berlin 2006, 187 Seiten, 14,90 €.
- Angelika Winterer, *Verkehrte Sexualität – ein umstrittenes Pauluswort. Eine exegetische Studie zu Röm 1,26 f. in der Argumentationsstruktur des Römerbriefes und im kulturhistorisch-sozialgeschichtlichen Kontext*, Lang, Frankfurt a.M. 2005, 355 Seiten, 56,50 €.
- Randy P. Conner, *Blossom of Bone. Reclaiming the Connections Between Homoeroticism and the Sacred*, Harper, San Francisco, 352 Seiten.
- Daniel A. Helminiak, *Sex and the Sacred. Gay Identity and Spiritual Growth*, Haworth, New York 2006, 204 Seiten.
- Mathew Kuefler (Hg.), *The Boswell Thesis. Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago 2005, 348 Seiten, 59,30 €.
- Thomas B. Stevenson, *Sons of the Church. The Witnessing of Gay Catholic Men*, Haworth Press, New York 2006, 122 Seiten.
- Jeffrey Heskins, *Face to Face. Gay and Lesbian Clergy on Holiness and Life Together*, Eerdmann 2006, 189 Seiten, 14,20 €.

Mesum 2006

Schwule Befreiungstheologie am Ende? Was nun?

Jahrestagung Schwule Theologie

22.09. – 24.09.2006 in Mesum (bei Rheine/Westfalen)

SEIT DEN ANFÄNGEN schwuler Theologie in Deutschland ist *schwule Befreiungstheologie* eines ihrer wichtigsten Paradigmen. Sie setzt bei der Erfahrung von Schwulen an, bettet diese in eine kritische Gesellschaftsanalyse ein und orientiert die Praxis stark auf Solidarität und die Bildung von Basisgemeinden hin, um nur einige Kennzeichen zu nennen. Das Verständnis von schwuler Theologie als Befreiungstheologie ist jedoch nicht unumstritten: Ist Befreiung wirklich noch das zentrale gesellschaftspolitische Anliegen für Schwule? Kann man auf dem Boden schwankender Erfahrungen überhaupt eine Theologie bauen? Verspielt schwule Befreiungstheologie mit ihrer radikalen Ethisierung und Politisierung des Glaubens nicht die Substanz christliche Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod, die gerade für Aids-Kranke tröstend wäre? Und für welche Schwule spricht »schwule« Befreiungstheologie überhaupt?

Bevor schwule Befreiungstheologie(n) jedoch vorschnell und unbedacht verabschiedet werden, möchten wir Bilanz ziehen, ihre Ergebnisse und Defizite beleuchten, aber auch nach vorne schauen: Lässt sich schwule Befreiungstheologie z. B. durch die Rezeption der Macht/Wissen-Analysen von Michel Foucault oder der feministischen Befreiungstheologie von Elisabeth Schüssler Fiorenza sinnvoll weiterentwickeln oder ist das Denkangebot schwuler Befreiungstheologie erschöpft? Wie bestimmt man das Verhältnis zu Queer Theologien und zu anderen schwul-theologischen Ansätzen in Zeiten, wo eine globale neoliberale Ökonomie und Politik dazu führt, dass die soziale Ungleichheit wieder zunimmt?

Das Seminar wird vorbereitet und geleitet von Thomas Zeitler und Michael Brinkschröder.

Programm

Freitag

- 18.00 Uhr Beginn mit Sektempfang und anschließendem Abendessen
 19.30 Uhr Begrüßung und Kennenlernen
 20.30 Uhr Theologischer Tuntentstreit
 Lateinamerikanische Befreiungstheologie, schwule
 Befreiungstheologie, kontextuelle schwule Theologie und
 Queer Theologie im Disput (Moderation: Norbert Reck)

Samstag

- 9.30 Uhr Befreiung als theologischer und politischer Grundbegriff
 Impulsvortrag von Peter Bürger mit Diskussion
 10.30-12.30 + 15.00-17.00 Uhr Workshops:
 Perspektiven schwuler Befreiungstheologien
- Pastoralmacht und Co: Theologische Rezeption der Machtanalysen von Michel Foucault (Michael Brinkschröder)
 - Fühlt sich hier noch jemand unterdrückt? Zur Formierung der Sexualität im neoliberalen Kapitalismus (Thomas Zeitler)
 - Befreiungstheologie à la Elisabeth Schüssler Fiorenza – ein alter Hut oder zeitlos schick? (Stefan Scholz)
 - Trügerischer Glanz der Regenbogenfahne? Über die Fragilität der Bürgerrechte für Schwule und Lesben (Peter Bürger)
- 18.30 Uhr Gottesdienst mit anschließendem Abendessen

Sonntag

- 9.00 Uhr Schwule Befreiungstheologie am Ende? Was nun? (Auswertung)
 10.30 Uhr Mitgliederversammlung der AG Schwule Theologie e.V.
 13.00 Uhr Mittagessen
 14.00 Uhr Schluss

Tagungsort

»Alte Villa«, Mesum (Wegbeschreibung nach Anmeldung), bitte Hausschuhe, Handtücher und Schlafsack mitbringen. Eine Sauna befindet sich im Haus, Saunatücher müssen ebenfalls mitgebracht werden.

Kosten

90,00 € für Verdiender

70,00 € ermäßigt (für Studenten, Arbeitslose etc.)

AG Schwule Theologie e.V.

Einladung zur Mitgliederversammlung

am 24. September 2006
in der »Alten Villa«, Mesum

AM SONNTAG, den 24. September 2006, findet im Rahmen der Jahrestagung Schwule Theologie um 10.30 Uhr in der »Alten Villa«, Mesum, Feuerstiege 13, D-48432 Rheine-Mesum die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Schwule Theologie e.V. statt. Dazu laden wir herzlich ein! Als Tagesordnung ist bisher vorgesehen:

1. Tätigkeitsbericht des Vorstands und Kassenbericht
2. Entlastung des Vorstands
3. Neuwahl des Vorstands
4. Künftiger Veranstaltungsort der Jahrestagung
5. Zukunft der Zeitschrift »WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE«
6. Wahl der Redaktion
7. Sonstiges

Wie in den letztjährigen Mitgliederversammlungen immer wieder angeklungen ist die Reise nach Mesum für etliche Teilnehmer sehr weit. Alternative Veranstaltungsorte in der Mitte Deutschlands wurden bereits 2005 vorgestellt. Heuer soll – auch unter Berücksichtigung der bei der Tagung gewonnenen Erkenntnisse – über den künftigen Veranstaltungsort der Jahrestagung Schwule Theologie entschieden werden.

Aus den Erfahrungen der WeStH-Jahrgänge 2005 und 2006 sind ebenso Strategien für die Zukunft für die Vereinszeitschrift »WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE« gefordert: Muss sie den Erscheinungsrhythmus verändern? Lassen sich genug neue Redaktionsmitglieder anheuern, die das Arbeitspensum gemeinsam mit dem bisherigen Redaktionsteam schultern? Müssen neue Arbeits- und Kommunikationsformen gefunden werden? Fragen, deren Beantwortung die Phantasie und Innovation, den Mut und das Engagement *aller Mitglieder* benötigt.

Für den Vorstand
Christian Herz

Anmeldung für Mesum 2006

Bis zum 1. September 2006 verbindliche Anmeldung zur Jahrestagung (und Mitgliederversammlung) in Mesum erbeten an:

Michael Brinkschröder

Untere Weidenstr. 2

D-81543 München

Tel: +49 (089) 65 10 20 63

E-Mail: michael.brinkschroeder@web.de

Die Tagungsgebühr in Höhe von 90,- € (ermäßigt 70,- €) ist zu überweisen auf das

Vereinskonto der AG Schwule Theologie e.V.

Acredo-Bank Nürnberg

BLZ 760 605 61 (BIC: GENODEF1N0513)

Konto-Nr. 350 12 13 (IBAN: DE68 7606 0561 0003 5012 13)

unter Angabe des Verwendungszwecks »Mesum 2006«.

Die Anmeldung ist nach Eingang des Teilnehmerbeitrags gültig.



Hiermit melde ich mich zur Jahrestagung Schwule Theologie unter dem Thema »Schwule Befreiungstheologie am Ende? Was nun?« in Mesum vom 22.-24.09.2006 verbindlich an. Der Tagungsbeitrag in Höhe von € wurde überwiesen.

Name

Anschrift

Telefon/E-Mail

Ort, Datum

Unterschrift

Ich bin mit der Weitergabe meiner Adresse an die anderen Teilnehmer (zur Bildung von Fahrgemeinschaften) einverstanden: ☐ JA ☐ NEIN

Abo dir was ...

Die »WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE« ist Forum der Diskussionen schwuler Theologen; sie macht Positionen klar, zeigt Streitpunkte und Befindlichkeiten. Wer die Frage nach dem »Gestattet-Sein« von Homosexualität hinter sich gelassen hat und am Aufbruch schwuler Theologie lesend, schreibend und diskutierend teilnehmen will, der braucht die »WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE«. Bestellt werden kann sie – auch als Geschenk für Freunde, Freundinnen und Bekannte – bei

Christian Herz, Isareckstraße 48, D-81673 München

Tel./Fax: +49 (089) 890 688 38, E-Mail: bestellung@westh.de

An diese Adresse die Bestellung senden/faxen oder mailen.



Ich bestelle die »WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE«

- ☐ ab der nächsten Ausgabe
- ☐ Heft 4/02 Abgekanzelt! Repressive Antworten auf dem Prüfstand
- ☐ Heft 1/03 Communio Sanctorum – Kirche und QueerCommunity
- ☐ Heft 2/03 Perspektiven schwuler Theologie nach 10 Jahren
- ☐ Heft 3+4/03 Queering the Canon
- ☐ Heft 3/04 Mehr als zwei ... Neue sexuelle Theologien
- ☐ Heft 4/04 Gay Spirits – Vom Geist im Fleisch
- ☐ Heft 1+2/05 Aussteiger – Umsteiger – Einsteiger
- ☐ Heft 3+4/05 Lateinamerika – Schwule Priester
- ☐ Heft 1+2/06 Lust-Projektionen: Homosexualität und Religion im Film
- ☐ CD-ROM Jahrgänge 1-9, WeSTh 1994-2002

Ich möchte die »WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE«

- ☐ auf Dauer (4 Ausgaben pro Jahrgang) zum
 - ☐ regulären Jahresabonnement von 25,- € zzgl. Versand oder
 - ☐ Förderabo für 30,- € (oder mehr: ____) zzgl. Versand
- ☐ erstmal ein Probeheft (7,- €/9,- € zzgl. Versand)
- ☐ Ich wünsche den Versand in einem verschlossenen Umschlag und bezahle die zusätzlichen Portokosten.

Die Rechnung erhalte ich mit der ersten Lieferung und dann – im Falle eines Abonnements – immer mit dem ersten Heft eines Jahrgangs für das komplette Jahr.

Das Abonnement kann ich innerhalb von zwei Wochen (Datum des Poststempels) schriftlich widerrufen.

Unterschrift: _____

Name: _____

Straße: _____

PLZ, Ort: _____

Gottes Dienste

VIELERORTS sprießen »Queer-Gemeinden« oder schwul-lesbische Gottesdienste aus dem Boden. Um diese religiösen Angebote unter schwulen Theologen bekannter zu machen, veröffentlichen wir Veranstaltungsorte und Zeiten, soweit sie uns bekannt sind. Sollten sich weitere Kreise bilden, die das WERKSTATT-publikum ansprechen und einladen wollen, bitten wir um Mitteilung.

Gottesdienste der Ökumenischen AIDS-Initiative KIRCHE positHIV
jeden letzten Sonntag im Monat, 18.30 Uhr
Berlin, Evangelische Kirche am Lietzensee, Herbartstr. 4-6
Tel. 030/301 277 95/-96
Fax 030/326 033 11
www.kirche-positHIV.de

Ökumenischer Gottesdienst
(nicht nur für) Schwule und Lesben
2. Sonntag im Monat, 18.00 Uhr
Berlin-Kreuzberg, Emmaus-Kirche,
Lausitzer Platz (U-Bahn Görlitzer Bhf.)
Vorbereitet von Mitgliedern und
Freunden der HuK Regionalgruppe Berlin
Ansprechpartner: 030/897 240 19
(Thomas Beckmann)
E-Mail: berlin@huk.org

Gottesdienst der Basisgemeinde MCC
Sonntags, 18.00 Uhr
Hamburg, CVJM-Haus, An der Alster 40,
20099 Hamburg
Kontakt: MCC Hamburg, c/o Prävention
e.V., Pulverteich 21, 20099 Hamburg
E-Mail: Pastor@mcc-hh.de
(Pastor Thomas Friedhoff)
www.mcc-hh.de

Ökumenischer Abendgottesdienst
»nicht nur mit Lesben und Schwulen«
jeden dritten Sonntag im Monat,
19.00 Uhr
Bielefeld, Neustädter Marienkirche
Kontakt: HuK-Regionalgruppe Bielefeld
E-Mail: bielefeld@huk.org

Queer-Gemeinde in Münster

Queer-Gottesdienst
2. Sonntag im Monat, 19.00 Uhr
Münster, St. Sebastian,
Hammer Straße 135
E-Mail:
info@queergemeinde-muenster.de
www.queergemeinde-muenster.de

Gottesdienst der MCC Köln
Samstags, 17.30 Uhr
Köln, Jeremiahaus, Mozartstr. 15,
50674 Köln
Kontaktperson: Katharina Winter
E-Mail: mcc-koeln@gmx.de
www.mcc-koeln.de

Projekt: schwul und katholisch in der
Gemeinde Maria Hilf
jeden Sonntag, 18.30 Uhr
Frankfurt, Maria Hilf,
Rebstöcker Straße 70
Tel. 069/768 23 07
E-Mail: psk.ffm@t-online.de
www.psk-ffm.de

Gottesdienst der Metropolitan
Community Church (MCC)
einmal im Monat (Samstags)
Frankfurt, Lesbisch-Schwules Kulturhaus,
Klingerstraße 6
Kontakt: Eckhard Karrasch
(ekkars@dike.de) oder Astrid Ohletz
(astrid@mccffm.de)
www.mccffm.de

Katholischer Gottesdienst mit Schwulen
und Lesben
3. Sonntag im Monat, 18.00 Uhr
Stuttgart, St. Fidelis, Seidenstraße 39
(Nähe Liederhalle)
Ansprechpartner: 0 70 31/87 82 83
(Ulrich K.)
E-Mail:
info@queergottesdienst-stuttgart.de
www.queergottesdienst-stuttgart.de

Salz der Erde MCC Gemeinde Stuttgart
Gottesdienst Samstags, 18.30 Uhr
Stuttgarg, Ludwigstift, Silberburgstr. 91,
70176 Stuttgart (Nähe Liederhalle)
Kontaktperson: Axel Schwaigert
Tel: 07 11/284 19 63
E-Mail: pfarrer@ufmcc.de
www.ufmcc.de

Katholischer Gottesdienst für
Lesben, Schwule & Queers,
ihre Freundinnen und Freunde
2. Sonntag im Monat, 19.00 Uhr
München-Neuperlach, St. Stephan
(U5 Neuperlach-Zentrum)
Ansprechpartner: 089/69 77 73 36
(Markus und Philip)
E-Mail:
queergottesdienst-muenchen@gmx.de

Thomas-Messe – Gottesdienst für
Kirchenmuffel
1. Sonntag im Monat, 18.00 Uhr
München, St. Lukas, Thierschstraße 28
Ansprechpartner: 089/260 89 42
(Peter Kahle)

Gottesdienst der MCC Gemeinde
München
2. und 4. Sonntag, 18.00 Uhr
München, Gemeindezentrum der
Lukaskirche, Thierschstr. 28
Info: MCC Gemeinde München, c/o
Thomas Benner, Postfach 830 241,
81702 München, 089/67 00 01 99
E-Mail: info@muenchen-mcc.de
www.muenchen-mcc.de

Queer-Gottesdienst – nicht nur für
Lesben und Schwule
dritter Sonntag im Monat, 19.00 Uhr
Nürnberg, Johanniskirche,
Info:
www.queergottesdienstnuernberg.de
Queergottesdienstteam:
queergottesdienstteam@queergottesdienstnuernberg.de

Adressen

IMMER mehr schwule und lesbische TheologInnen wollen sich nicht mehr alleine durchschlagen und tun sich mit anderen in Arbeitskreisen und Selbsthilfegruppen zusammen. Zur Erleichterung der Kontaktaufnahme veröffentlichen wir regelmäßig ihre Adressen. Wir bitten alle Gruppen, die hier gelistet werden möchten, sich an die Redaktion zu wenden. Ebenso bitten wir darum, uns Adressänderungen mitzuteilen, damit diese Seite zu einer verlässlichen und nützlichen Hilfe werden kann.

ÜBERREGIONAL:

AG Schwule Theologie e.V.

c/o Dr. Wolfgang Schürger
Bussardstr. 30
D-82008 Unterhaching
Tel./Fax 0 89/66 59 87 37
info@westh.de
www.westh.de

Konvent lesbischer
Christinnen und
schwuler Christen im

Reformierten Bund

Kontakt über:
Klaus Fuchs
Bachstr. 26
D-21337 Lüneburg
Tel. 0 41 31/85 59 91
klaus.fuchs@reformiert.de

Schwule Priestergruppen
in **Deutschland**

Kontakt über:
Titus Neufeld
Hörstkampport 2
D-49196 Bad Lahr
Tel. 0 54 24/94 55
www.kspd.org

ADAMIM –
Schwule Seelsorger
Schweiz

Postfach 8044
CH-3001 Bern
www.adamim.ch

Ökumenische
Arbeitsgruppe
Homosexuelle und Kirche
(HuK)

(+ viele Regionalgruppen)

Kontakt über:
HuK e.V., c/o Büro
Seehausen & Sandberg
Merseburger Str. 4
D-10823 Berlin
Tel. 0 30/78 95 45 99
Fax 0 30/78 71 17 53
info@huk.org
www.huk.org

AG Queer

ESG-Geschäftsstelle
Berliner Straße 69
D-13189 Berlin
Tel. 030/44 67 38 - 0
esg@bundes-esg.de
www.bundes-esg.de

Plattform lesbischer
und schwuler haupt-
und nebenamtlicher
Mitarbeiter/-innen in den
evangelischen Kirchen in
Österreich (LSM)

Kontakt über:
Dr. Peter Gabriel
Stauffeneggstr. 51
A-5020 Salzburg
Tel. 0043-6 62/42 85 21
peter.gabriel@telering.at

Ökumenische Plattform
schwuler Seelsorger
Österreichs

Kontakt über:
Franz Benezeder
Tel. 0043-72 37/22 10 3

REGIONAL:

Konvent schwul-lesbischer
Theologinnen und
Theologen in
Berlin-Brandenburg

Kontakt über:
Pfr. Carsten Bolz
Tel. 0 30/38 30 37 17
Fax 0 30/38 30 37 19
Pfr. Tomke Ande
Tel. 0 30/621 91 69

Lesbisch-Schwuler Konvent
Thüringen/Kirchenprovinz
 Sachsen
 Kontakt über:
 LESCHWUk@Hotmail.com

KONSULT

Konvent **norddeutscher**
 schwuler und lesbischer
 Theologen und
 Theologinnen e.V.
 Kontakt über:
 Reinhard Schwerwat
 Bei der Matthäuskirche 4
 D-22301 Hamburg
 Tel. 0 40/27 45 05

Arbeitsgemeinschaft
 lesbischer und schwuler
 MitarbeiterInnen in der Ev.-
 luth. Kirche in **Oldenburg**
 Kontakt über:
 Bernd Mehler
 Rheinstraße 87a
 D-26382 Wilhelmshaven
 Tel. 0 44 21/36 60 49
 BMehler1@aol.com

Schwul-lesbische
 TheologInnengruppe
 in der Ev. Kirche von
Westfalen
 Kontakt über: Hanno May
 Buschei 77
 D-44328 Dortmund
 Tel. 02 31/23 01 65

Schwullesbischer
 Pfarrkonvent
Hessen-Nassau
 c/o Arche
 Hugo-Kallenbach-Str. 59
 D-65931 Frankfurt/Main
 Tel. 0 69/37 51 94

Homosexuelle in der
 Kirche (**Pfalz**)
 Kontakt über:
 Carsten Heinisch
 Altenwoogstraße 10-12
 D-67655 Kaiserslautern
 Tel. 06 31/6 19 97
 Fax 06 31/3 11 07 48

Lesbisch-Schwuler Konvent
 (LSK) in der
Württembergischen
 Landeskirche
 c/o Geschäftsstelle
 Pfarrervertretung
 Postfach 1149
 D-73117 Wangen

Konvent schwuler Pfarrer
 und lesbischer Pfarrerinnen
 der Ev. Kirche in **Bayern**
 Kontakt über:
 Wolfgang Schürger
 Bussardstr. 30
 D-82008 Unterhaching
 Tel./Fax 0 89/66 59 87 37
 lsk_by@yahoo.de

LOKAL:

Projekt: schwul und
 katholisch
 in der Gemeinde Maria Hilf
 Rebstöckerstr. 70
 D-60326 **Frankfurt/Main**
 Tel. 0 69/7 68 23 07
 www.psk-ffm.de

Johannes-Minne
 AK Schwule/Lesben und
 Christentum
 Alte Eppelheimer Str. 38
 D-69115 **Heidelberg**
 Anrufbeantworter:
 0 62 21/18 47 44

PastoRosa
 Gruppe schwuler
 katholischer Seelsorger
München
 Anrufbeantworter:
 0 89/43 66 04 26
 pastorosa@gmx.de

Netzwerk
 Katholischer Lesben
 Regionalgruppe
München
 Kontakt über:
 Monique
 Tel. 0 89/43 38 65
 info@netzwerk-
 katholischer-lesben.de
 www.netzwerk-
 katholischer-lesben.de

WeSTh-Versandkosten

Die Versandkosten für den WERKSTATT-Versand beruhen auf den Portokosten der Deutschen Post AG und erhöhen sich entsprechend der jeweiligen Gewichtsstaffelung bei mehreren Exemplaren. Päckchen und Pakete werden individuell ausgewiesen.

Büchersendung (bis 500 g)

Deutschland:	1,- €	pro Heft
	2,- €	für Abo 2006
andere Länder:	3,- €	pro Heft
	6,- €	für Abo 2006

verschlüsselter Brief (bis 500 g)

Deutschland:	1,50 €	pro Heft
	3,- €	für Abo 2006
andere Länder:	4,50 €	pro Heft
	9,- €	für Abo 2006

Impressum	WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE – ISSN 1430-7170	
Herausgeber	AG Schwule Theologie e.V. (erscheint vierteljährlich)	
Redaktion	Michael Brinkschröder	
	Christian Herz	(Layout & Abo)
	Martin Hüttinger	(Offene Werkstatt)
	Jonas Weinzierl	(kurz & gut)
	Thomas Sülzle	(BücherRegal)
	Arno Bosl	
	Martin Pröstler	
V.i.S.d.P.	Christian Herz	
Preise	Einzelheft	7,- €/9,- € (je nach Ausgabe) zzgl. jeweiliger Versandkosten
	Jahresabo	25,- € zzgl. jeweiliger Versandkosten
	Förderabo	30,- € (oder mehr)
Bestellungen	Christian Herz, Isareckstraße 48, D-81673 München, Fax: 089/890 688 38	
	Die Belieferung erfolgt mit einer Rechnung.	
Bankverbindung	AG Schwule Theologie e.V.,	
	Acredobank Nürnberg eG, BLZ 760 605 61 (BIC: GENODEF1N05),	
	Konto-Nummer: 10 350 1213 (IBAN: DE68 7606 0561 0103 5012 13).	
Beiträge	bitte als Rich-Text-Format-Datei (*.rtf) auf 3,5"-Diskette (mit Ausdruck) an:	
	Christian Herz (Adresse s. o.) oder als E-Mail an redaktion@westh.de	
	Die einzelnen Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der	
	AG Schwule Theologie wieder.	
Homepage	www.westh.de	
Druck	AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten im Allgäu	



Für den Liebhaber literarischer Kostbarkeiten
empfiehlt die Redaktion der WeStH die

Bibliothek rosa Winkel

Herausgegeben von Wolfram Setz

Derzeit sind 39 Bände aus Geschichte und Literatur zur Homosexualität
erschienen und im Buchhandel erhältlich.

Informationen unter www.maennerschwarm.de

ISSN 0940-6247

Vorschau

Die nächsten Themenhefte der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE

- WERKSTATT 3+4/Herbst 2006:

Schwule Theologie. Identität – Spiritualität – Kontexte

Erscheint im Rahmen der Reihe »Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie« des Kohlhammer-Verlags.

- WERKSTATT 1/Frühjahr 2007: **Schwule Befreiungstheologie**

Die Erträge der Jahrestagung 2006 und weitere spannende Forschungsergebnisse.

Komfortables
Ferienappartement in

VENEDIG

für WERKSTATT-Freunde

Für unvergessliche Tage
im Herzen
des historischen Zentrums

Vollkommen neu restauriert,
eigener Hauseingang, Dusche/WC
Klimaanlage, kleine Kochgelegenheit

*»Unsere Gäste
sind auch unsere Freunde«*



Info: 0039 333 2297228 (Tel.)

Fax: 0039 041 901260

Alessandro & Marcello

C-QUEER

C-QUEER 2006

Schwule & Lesben in Christlicher Spiritualität

Referate & Seminare in Schottland,
England und der Toskana
mit u.a.

Urs Mattmann

Autor von »COMING IN –
Spiritualität für Schwule und Lesben«
Kösel-Verlag München

Weitere Infos:

ursm@bluewin.ch

[www.friedensgasse.ch/
C-Queer/kurse.html](http://www.friedensgasse.ch/C-Queer/kurse.html)

Tel. 0044 (20) 7272 6504

Vier mal »Erste Wahl« – Die schwulen Buchläden

B E R L I N
Eisenherz, Lietzenburger Straße 9a
Telefon: 030 - 313 99 36, Fax: 030 - 313 17 95

H A M B U R G
Männerschwarz, Lange Reihe 102
Telefon: 040 - 43 60 93, Fax: 040 - 430 29 32

S T U T T G A R T
Erlkoenig, Nesenbachstraße 52
Telefon: 0711 - 63 91 39, Fax: 0711 - 23 69 003

M Ü N C H E N
Max & Milian, Ickstattstraße 2
Telefon: 089 - 260 33 20, Fax: 089 - 26 30 59

www.gaybooks.de



Vom Regisseur von **8 Frauen**, **Swimmingpool** und **5x2**

**[AB 20. APRIL
IM KINO!]**

Melvil Poupaud

é präsentiert
Prokino zeigt

Die Zeit die bleibt

Ein Film von François Ozon



eanne Moreau Valeria Bruni-Tedeschi Daniel Duval Marie Rivière Christian Sengewald Louise-Anne Hippeau

REGIE UND DIALOGE FRANÇOIS OZON CASTING ANTOINETTE BOULAT, ^{ASSA} KAMERA JEANNE LAPOIRIE PRODUKTIONSDESIGN KATIA WYZKOP KOSTÜME PASCALINE CHAVANNE TON BRIGITTE TAILLANDIER AYMERIC DEVOLDÈRE JEAN-PIERRE LAFORCE
MONTÉ MONICA COLEMAN REGIEASSISTENZ VÉRONIQUE LABRID HERSTELLUNGSLEITUNG CHRISTINE DE JÉKEL PRODUZENTEN OLIVIER DELBOSC UND MARC MISSONNIER EINE CO-PRODUCTION MIT FRANCE 2 CINÉMA FOZ STUDIO CANAL
TEILWEISE BETEILIGUNG VON CANAL+ UND TPS STAR IN ZUSAMMENARBEIT MIT BANQUE POPULAIRE IMAGES 5 WELTVERTRIEB CELLULOID DREAMS



DIGITAL
DIGITAL

MPA

FIDELITE

STUDIO CANAL

www.die-zeit-die-bleibt.de

2 Cinema

CANAL+

TPS

MEDIA



theol

Werkstatt Schwule Theologie

Forum Systematik

Jg 13 (2006) 3/4



Wolfgang Schürger, Christian J. Herz,
Michael Brinkschröder (Hrsg.)

Schwule Theologie

Identität – Spiritualität – Kontexte

Koninhammer

X

Wolfgang Schürger

Christian J. Herz

Michael Brinkschröder (Hrsg.) Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie (Jg. 11)

Forum Systematik

Herausgegeben von

Johannes Bröscher, Johannes Fischer

und Joachim Tack

Band 23

Schwule Theologie

Identität – Spiritualität – Kontexte

Werkstatt Schwule Theologie

13. Jahrgang

Nr. 3+4/2006

Kohlhammer

Verlag W. Kohlhammer

Forum Systematik

Beiträge zur Dogmatik, Ethik
und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von
Johannes Brosseder, Johannes Fischer
und Joachim Track

Band 23

Werkstatt Schwule Theologie

13. Jahrgang
Nr. 3+4/2006

Wolfgang Schürger
Christian J. Herz
Michael Brinkschröder (Hrsg.)

Inhalt

Schwule Theologie

Identität – Spiritualität – Kontexte

I. NOTWENDIGKEIT UND GRENZEN SCHWULER THEOLOGIE

Frank Meckewitz

Schwulität – Kollektivität – Normalität

„Die schwule Identität“ in zehn Jahren: Was hat Sexualtheologie geleistet?

II. ANSÄTZE UND METHODEN SCHWULER THEOLOGIE

Michael Brinkschröder

Lesende von Kierkegaard und Neoliberalismus

Schwule Befreiungstheologie auf ökologisch-moralischer Grundlage

Wolfgang Schürger

Schwule Theologie als kontextuelle Theologie

Frank Frey

Queer-Theologie

Queer-Theologie – Themen – Chancen

Wolfgang Schürger

Der homonormale Untergrund der Theologie

Queer-Theologie und Theologie

III. THEMEN SCHWULER THEOLOGIE

Wolfgang Schürger

Die neue Ethik

Verlag W. Kohlhammer

Forum Systematik

Wolfgang Schlögl

Beiträge zur Dogmatik, Ethik

Christian J. Herz

und ökumenische Theologie

Michael Brinkschneider (Hrsg.)

Herausgegeben von

Johannes Brinkschneider, Johannes Fischer

und Joachim Trapp

Band 23

Schwule Theologie

Identität – Spiritualität – Kontexte

Werkstatt Schwule Theologie

13. Jahrgang

Nr. 3+4/2006

Alle Rechte vorbehalten

© 2007 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart

Umschlag: Data Images GmbH

Gesamtherstellung:

W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart

Printed in Germany

ISBN 978-3-17-018885-3

ISSN 1430-7170

Verlag W. Kohlhammer

Inhalt

Vorwort

7

I. NOTWENDIGKEIT UND GRENZEN SCHWULER THEOLOGIE

Marek Mackowiak

Subjektivität – Kollektivität – Normalität

15

Zur „schwulen Identität“ in zehn Jahren WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE

II. ANSÄTZE UND METHODEN SCHWULER THEOLOGIE

Michael Brinkschröder

Jenseits von Klerikalismus und Neoliberalismus

31

Schwule Befreiungstheologie auf dialogisch-materialistischer Grundlage

Wolfgang Schürger

Schwule Theologie als kontextuelle Theologie

69

Hedi Porsch

Queer-Theologie

85

Geschichte – Themen – Chancen

Martin Hüttinger

Der homoerotische Untergrund der Tradition

103

Hybrid-orthodoxe Theologien

III. THEMEN SCHWULER THEOLOGIE

Sieghard Wilm

Der andere Blick

121

Versuch über die Rezeption christlicher Kunst aus schwuler Perspektive

Thomas Wagner

Eine Ethik außerhalb der Ethik?

137

Gregor Schorberger

Die Liebe Gottes erwidern

155

Lesbischwule Gottesdienstgemeinschaften (LSGG)

B. Abbé

Der Geist ist willig, doch das Fleisch ...

179

Schwulsein im Spannungsfeld von zölibatärem Leben
und Hedonismusverdacht

Verzeichnis der Autoren und Herausgeber

195

Vorwort

In Christus ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau – hat der Apostel Paulus einst an die Galater geschrieben (Gal 3,28). Vielmehr: alle sind eins in Christus. Und doch entstehen schon zur Zeit des Paulus Theologien für Judenchristen und Heidenchristen, ist die Jerusalemer Gemeinde um Petrus und Jakobus von einer anderen Spiritualität als die paulinischen Gemeinden.

Christlicher Glaube, so zeigt der Blick in die Geschichte der Christenheit, erweist sich immer dann als lebensfördernd und zukunftsfähig, wenn er sich einlässt auf die Lebensbedingungen der Menschen, die er erreichen will. Theologie ist dabei die in zweifacher Weise kritische Begleitung dieser Praxis des Glaubens und der Kirche: Insofern, als veränderte Lebenszusammenhänge zu einer veränderten Praxis des Glaubens führen, reflektiert Theologie darauf, wie diese neuen Ausdrucksformen des Glaubens in Zusammenhang gesehen werden können mit den eigenen Traditionen der Glaubensgemeinschaft. Insofern aber kirchliche Gemeinschaften und ihre Ausdrucksformen des Glaubens dazu tendieren, sich systemkonservativ zu verhalten, ist Theologie auch die kritische Wahrnehmung von Veränderungsprozessen und der Herausforderungen für den Glauben, die daraus entstehen.

Wenige Lebenszusammenhänge haben sich in Deutschland in den letzten vierzig Jahren so radikal verändert wie die Kontexte schwuler Männer: bis zum Jahr 1969 galt der alte „Schwulenparagraph“ 175 StGB in der von den Nationalsozialisten verschärften Fassung in der Bundesrepublik unverändert weiter. Öffentliches homosexuelles Leben war damit nahezu unmöglich, da jegliche Form homosexuellen Verhaltens als Straftatbestand unter Strafe gestellt und mit bis zu fünf Jahren Zuchthaus geahndet wurde. Schwules Leben geschah im Privaten oder in einer der Öffentlichkeit so gut wie verborgenen Subkultur. In der zweiten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche aus dem Jahr 1960 konnte das Stichwort „Homosexualität“ folgerichtig in die Abschnitte „I. Biologisch – Soziologisch“, „II. Moraltheologisch“ und „III. Strafrechtlich“ untergliedert werden.¹

Seit der Lockerung des § 175 und vollends seit seiner Abschaffung im Jahr 1994 hat sich aber zumindest in den größeren Städten der Republik eine

¹ LThK, 2. Aufl., Bd. 5, Sp. 468–470.

lebendige schwule Szene entwickelt, welche spätestens ab den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts auch selbstbewusst in die Öffentlichkeit tritt. Lesbische und schwule Menschen werden sichtbar in der Gesellschaft und die gesellschaftliche Meinung verändert sich. Weite Teile erleben Homosexualität heute nicht mehr als etwas Defizitäres oder Schmuddeliges, sondern eine Form von Sexualität, die in vielfältiger Weise gestaltet werden kann – verantwortlich oder weniger verantwortlich, unauffällig oder bizarr wie Heterosexualität auch. Lesbische und schwule Paare gehören zum gesellschaftlichen Alltag und haben seit der Einführung des Lebenspartnerschaftsgesetzes auch ähnliche Rechte und Pflichten wie heterosexuelle Paare.

Die christlichen Kirchen – und mit ihnen die Theologie – haben sich aus unterschiedlichen Gründen mit dieser Entwicklung schwer getan und tun dies zum Teil immer noch. Für viele lesbische Frauen und schwule Männer war das gesellschaftliche Coming-out daher zugleich der Auszug aus der Kirche. Andere haben versucht, die kirchliche und theologische Entwicklung selber mit zu gestalten: auf dem Kirchentag in Berlin gründet sich 1977 die Ökumenische Arbeitsgruppe „Homosexuelle und Kirche“ (HuK). Ihrem Selbstverständnis nach verbindet sie Selbsthilfegruppe, kirchenpolitische Aktion und theologische Reflexion. Die explizit schwul-theologische Produktion besteht jedoch in erster Linie aus praktisch-theologischen Texten wie z. B. Liturgien für Gottesdienste. Eine stärker theoretisch geprägte Reflexion beginnt etwa Mitte der 80er Jahre in den USA, hier vor allem im Umfeld der *Gay Men's Issues in Religion Studies Group* der *American Academy of Religion*. In Deutschland dauert es dagegen noch bis in den Anfang der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, bis es zu einer intensiveren wissenschaftlichen schwul-theologischen Arbeit kommt. Auslöser ist hier eine Arbeitsgruppe an der Katholischen Fakultät Münster, welche im Jahr 1993 zur ersten bundesweiten Tagung „Schwule Theologie“ nach Mesum einlädt, die seither jährlich dort stattfindet.

Ähnlich wie die feministische Theologie, in deren Umfeld sich schon länger viele lesbische Theologinnen wiederfinden, versteht sich auch die schwule Theologie sehr bald in großer Nähe zur lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, deren methodische und zum Teil auch inhaltlichen Impulse sie mit Blick auf die Lebenszusammenhänge von schwulen Männern aufgreift und weiterführt.

Das Projekt „Schwule Theologie“ versteht sich dabei von Anfang an als ökumenisches Projekt. Bald wird jedoch deutlich, dass unterschiedliche Traditionen nach unterschiedlichen Begründungszusammenhängen verlangen und konfessionell verschiedene Lebensumfelder (insbesondere der Theologen) zu unterschiedlichen theologischen Herausforderungen führen. Gleichzeitig sind die 90er Jahre die Zeit der Ausdifferenzierung der schwulen Szene, ihrer Bedrohung durch HIV und Aids – und der Solidarität zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Bewegungen im Kampf gegen das konservative Gesellschaftsmodell der Regierung Kohl. In der Entwicklung

schwuler Theologie, die sich in Deutschland primär anhand der seit 1994 erscheinenden Zeitschrift WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE (WeSTh, im Internet präsent unter www.westh.de) nachvollziehen lässt, spiegeln sich alle diese Herausforderungen wider.

Der vorliegende Band versucht nach etwas mehr als zehn Jahren schwuler Theologie in Deutschland eine Bestandsaufnahme: Wo kommt schwule Theologie her, wie hat sie sich entwickelt, was hat sie bewegt? Wer ist das Subjekt schwuler Theologie, wer oder was ist ihr Gegenstand? Welche Ansätze und Methoden hat sie entwickelt und vor welchen neuen Herausforderungen steht sie – in einer Gesellschaft, in der vieles am schwulen Leben mehr oder weniger selbstverständlich geworden ist, zugleich aber immer noch Übergriffe gegen schwule Männer passieren und schwule Priesteramtskandidaten (und zum Teil auch Pfarramtskandidaten) um ihre berufliche Zukunft fürchten müssen?

Bestandsaufnahmen und Perspektiven werden in drei Abschnitten entfaltet: Im ersten Teil geht *Marek Mackowiak* der Frage nach, inwieweit in Zeiten der „Normalität“ überhaupt noch von schwuler Identität gesprochen werden kann – inwieweit also ein Subjekt schwuler Theologie noch zu bestimmen ist. Wiewohl er die gesellschaftlichen Veränderungen der letzten Jahre sehr deutlich wahrnimmt und ihre theologischen Konsequenzen beschreibt, warnt er doch davor, in die „Normalitätsfalle“ zu laufen: Zum einen habe die Normalität noch lange nicht alle gesellschaftlichen – und kirchlichen – Lebensbereiche erreicht, zum anderen habe schwule Theologie gerade in Zeiten der Normalität einen Auftrag an der lesbisch-schwulen Gemeinschaft. Sie hat – um es mit Paul Ricœur zu sagen – eine „Schuld gegenüber der Vergangenheit“ abzutragen: Im Wissen um die eigenen Opfererfahrungen müsse sie die lesbisch-schwule Gemeinschaft an ihre Verantwortung gegenüber gegenwärtigen Opfern erinnern – gerade dann, wenn schwule Männer Gefahr laufen, selber zu Tätern zu werden.

Der zweite Teil bietet einen Überblick über Ansätze und Methoden schwuler Theologie: Ausgehend von einem Panorama der unterschiedlichen Ansätze schwuler Theologie, die in den letzten drei Jahrzehnten entwickelt worden sind, verfolgt *Michael Brinkschröder* die Entwicklung der schwulen Befreiungstheologie. Er betont dabei die Bedeutung der Theologie der Befreiung für die Anfänge schwuler Theologie: Beide seien aus der Erfahrung von Unterdrückung heraus entstanden und ließen sich daher als „Theologien von unten“ bezeichnen. Brinkschröder beschreibt die Herausforderungen, die dieses schwul-befreiungstheologische Arbeiten durch die bereits von Mackowiak erläuterten gesellschaftlichen Veränderungen erfahren hat und skizziert, welche Antworten die schwule Befreiungstheologie darauf gibt.

Auch für Brinkschröder scheint eine „Schuld gegenüber der Vergangenheit“ zu bleiben, die dazu führt, dass die anderen methodischen Ansätze gegenüber einer reformulierten schwulen Befreiungstheologie ungenügend

bleiben: Ähnlich wie Mackowiak sieht er aus der eigenen Befreiungsgeschichte heraus die Verpflichtung, jegliche Form der Unterdrückung in gegenwärtigen gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen zu kritisieren. Seine Kritik wird dabei geleitet von der Beobachtung, dass es sich schwule Theologie zum Teil wohnlich gemacht hat in der neoliberalen Welt und der klerikalen Gemeinschaft des römisch-katholischen Priestertums und den Blick auf die Unterdrückten und Ausgegrenzten vergisst. So endet sein geschichtlicher Überblick in einem Plädoyer für eine an radikaler Demokratie orientierte Theologie, da es gerade dieses historische Projekt sei, das die wechselseitigen Anerkennungsverhältnisse in Kirche und Gesellschaft vertiefe.

Für *Wolfgang Schürger* gehört die Theologie der Befreiung ebenso zu den wichtigen Wurzeln schwuler Theologie. Anders als für Brinkschröder ist es für ihn aber gerade die Kontextbezogenheit des jeweiligen Arbeitens, die Theologie der Befreiung, schwule Theologie, feministische Theologie und andere, von ihm so genannte „emanzipatorische“ Theologien verbindet. Kontextbezogenes Arbeiten bedeutet für ihn, das jeweilige Lebensumfeld und seine Veränderungen wahrzunehmen und theologisch zu reflektieren. Anders als Brinkschröder sieht er daher keinen Gegensatz zwischen schwuler Befreiungstheologie und kontextueller schwuler Theologie, solange diese darauf zielt, Lebensperspektiven zu eröffnen. Schürgers sprachanalytische Überlegungen zeigen, welchen Beitrag schwule Theologie durch die Erinnerung an die Kontextbezogenheit jeglichen Sprechens für die Frage nach dem Lebensbezug von Theologie „an sich“ leisten kann.

Hedi Porsch ist als lesbische Theologin, die in einem Sammelband über schwule Theologie schreibt, selber ein Zeichen dessen, wovon sie schreibt: die Dekonstruktion klar zuordenbarer Geschlechter- und Gender-Identitäten, wie sie in der Queer-Theorie und der auf sie aufbauenden Queer-Theologie begegnet. Durch diese Dekonstruktion fallen die Grenzen zwischen hetero- und homosexuell, lesbisch, transgender und schwul. Porsch zeigt auf, wie durch die Dekonstruktion angeblich objektiver Wahrheit Vielfalt – der Interpretationen, aber auch der Lebensformen – möglich wird. Ähnlich wie Schürger seinen kontextuellen Ansatz versteht Porsch diese dekonstruktivistische Perspektive als heilsame und lebensförderliche Selbstbeschränkung von Theologie. Hier komme auf methodische Weise zum Ausdruck, dass menschliche Erkenntnis immer hinter der Erkenntnis Gottes zurückbleibe. Gerade im Zusammenklang der Vielfalt der Interpretationen geschehe somit eine Annäherung an die Wahrheit Gottes. An den Beispielen der Bibelinterpretation, des theologischen Verständnisses von Sexualität und der Frage nach Gottes- und Christusbildern macht Porsch deutlich, welche produktive Kraft die dekonstruktivistische Methode für die Theologie besitzt. Dabei bleibt sie selber nicht unkritisch gegenüber dem queer-theologischen Ansatz. Ihr letzter Abschnitt zeigt vielmehr Risiken und Chancen dieser Methode auf und regt damit selber zum produktiven Weiter-Interpretieren an.

Auch Martin Hüttinger und Hans-Peter Hauschild interpretieren – allerdings nicht unter dem Vorzeichen der Dekonstruktion, sondern, wie *Martin Hüttinger* in seinem Beitrag zeigt, in der Absicht, theologische Orthodoxie und schwule Lebenswirklichkeit zusammen zu bringen. „Prosopographisches“ Arbeiten nennt Hüttinger dies. In die Texte der theologischen Orthodoxie werden gleichsam Gesichter eingeschrieben, im Falle Hüttingers die Gesichter schwuler Heiliger und Ikonen: des alexandrinischen Bischofs Achilleus Tatios († 313) oder des Literaten Oscar Wilde (1854–1900); im Falle Hauschilds dessen eigenes, vom HIV-Virus und seiner Aids-Erkrankung gezeichnetes Gesicht. In der Geschichte Verdrängtes und Verschwiegendes wird auf diese Weise dem Vergessen entrissen: Die Darstellungsweise des Isenheimer Altars verweist auf die homoerotischen Gefühle des Künstlers, die Fleischlichkeit der Inkarnation kommt zu ihrer Vollendung in der sakramentalen Ekstase des (schwulen) Liebesaktes. „Hybrid-orthodox“ nennt Hüttinger diese Interpretationen, da hier von der orthodoxen Lehre marginalisierte Menschen die Hybris besitzen, diese Tradition aus ihrer eigenen Lebensperspektive zu lesen und so in ihr eigenes Leben hinein zu inkarnieren.

In jedem der vier Beiträge zur Methodik schwuler Theologie wird auf unterschiedliche Weise deutlich, dass Verstehen mit Interpretieren zu tun hat und dass Interpretation nicht möglich ist ohne Bezug auf den eigenen Lebens- und Verstehenskontext.

Der dritte Teil des vorliegenden Bandes bindet dieses Interpretieren zurück an die Lebensbezüge schwuler Männer und bietet einen Einblick in Themen, die schwul-theologisches Arbeiten bestimmen. Der Werkstatt-Charakter, von dem schwul-theologisches Arbeiten im deutschsprachigen Raum seit seinen Anfängen geprägt ist, wird hier besonders deutlich: es sind Einzelstudien, mitunter Momentaufnahmen – von Landschaften in Veränderung.

Dass Lebensbezug immer auch mit ästhetischer Wahrnehmung zu tun hat, zeigt der Beitrag von *Sieghard Wilm*. Der „schwule Blick“ sieht und interpretiert manches in einer anderen Perspektive. Er demonstriert in der Auseinandersetzung mit den Werken von Francis Bacon, John Kirby und Adi Nes, dass solche Rezeptionsästhetik für Theologie und Frömmigkeit nicht ohne Konsequenzen bleibt.

Schwule Männer sind nicht mehr unbedingt Außenseiter in unserer Gesellschaft – schwule Christen freilich erleben sich mitunter als doppelte Außenseiter: Große Teile der schwulen Szene haben sich schon lange von den Kirchen verabschiedet, welche über Jahrhunderte die Diskriminierung unterstützt und aktiv betrieben haben. Wenn schwule Männer in der Szene von ihrem Glauben reden, können sie daher immer noch zu Außenseitern werden. Dasselbe gilt aber immer noch, wenn männliche Christen in ihren Gemeinden von ihrem Schwulsein reden. Wie also damit umgehen? Die eine Welt fein säuberlich von der anderen trennen – und damit in der einen Spiritualität und Moral, in der anderen aber Sexualität und Fleischeslust

leben? Schwule Ethik mag sich mit solch einer Trennung nicht zufrieden geben, weil sie auch die Szene nicht ohne Moral verstehen will. *Thomas Wagner* formuliert die Herausforderungen, die sich hier für beide Seiten ergeben.

Gregor Schorberger zeigt, wie die Trennung zwischen praktisch-theologischer Arbeit und wissenschaftlich-theologischer Reflexion durch die Entstehung lesbisch-schwuler Gottesdienstgemeinschaften überwunden worden ist. Er fragt nach den ekklesiologischen Implikationen dieser Gemeinschaften und formuliert die Herausforderungen, welche durch die mehr oder weniger deutliche, bewusste Einbindung dieser Gemeinschaften in die „offiziellen“ Kirchen entstehen.

Schwule Männer sind heute weit davon entfernt, sich allein über ihre Sexualität zu definieren, wie dies über lange Jahre in manchen gesellschaftlichen und kirchlichen Diskussionen der Fall war (und mitunter noch ist). Sexualität spielt jedoch im schwulen Leben eine wichtige Rolle – „Fleischeslust“ war nicht umsonst das zentrale Thema der Jahrestagung Schwule Theologie 2002. Die Herausforderungen, die in der Verbindung von Fleischlichkeit und Spiritualität für einen katholischen schwulen Theologen entstehen, reflektiert *B. Abbé*. Manches, was *Brinkschröder* als Kritik am Klerikalismus formuliert hat, findet hier seinen „prosopographischen“ (Hüttinger) Widerhall.

In der Lektüre dieses Kompendiums von zehn Jahren schwulen Theologie im deutschsprachigen Raum wird deutlich: Schwule Theologie hat eine Perspektive, wenn sie – genauso wie die Theologie der Apostel – fähig bleibt, sich zu verändern und auf die Herausforderungen einer veränderten Lebenswelt einzugehen. Dadurch aber ist schwule Theologie alles andere als eine Nischen-Theologie, sondern zeigt Wege auf, wie jede Theologie auf Herausforderungen und Veränderungen in ihrem Lebensumfeld reagieren kann.

Die Herausgeber

Marek Mackowiak

Subjektivität – Kollektivität – Normalität

„Zur ‚schwulen Identität‘ in zehn Jahren
„WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE“

1. Zwischen Subjektivität und Kollektivität

I. Notwendigkeit und Grenzen schwuler Theologie

Marek Mackowiak (Hg.): *Schwule Theologie. Theologisches Denken und theologisches Handeln*. München 1998, S.

Die schwule Identität bewegt sich auf dem Rand „hetero“ und wird zum Beispiel „homosexuell“ zurückgegriffen, werden zu dem für den Wert „hetero“ schwach, was nur eine Abgrenzung zu „hetero“ sondern weist auf eine eigenständige und politische Bedeutung hin. In Anlehnung an einen Satz von Karl Marx: „Ist dein Kopf in einer Fesselung aus Eisen Theorien, der Mensch ist also eine politische Spezies, der Schwule und der Hetero sind politische Spezies.“ (Marek Mackowiak (Hg.): *Queer Theology. Gegen die Trennung der Wissenschaften* (Queer Studies), Frankfurt 2003, 16.)

Schüler, Wolfgang: *Apokalypse der Führung – Einführung der Apokalypse* (1992), 3-16-4.

Marek Mackowiak

Subjektivität – Kollektivität – Normalität

"Zur „schwulen Identität“ in zehn Jahren

WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE"

Für A. P.

1. Zwischen Subjektivität und Kollektivität

„Schwule Theologie ist not-wendig, weil sie einen Zustand überwindet, in dem die vorherrschenden kirchlich-theologischen Diskurse Schwule zum Objekt machen“,¹ steht im Vorwort zu dem Band, der die Ergebnisse des ersten Treffens schwuler Theologen des Jahres 1993 versammelt. Positiv gewendet geht es darum, Schwule zu Subjekten im Christsein und in der Theologie zu machen.² Der Anspruch besteht von nun an darin, als Subjekte die je eigenen schwulen Erfahrungen in den theologischen Diskurs einzubringen. Damit die Theologie jedoch nicht im individuell Diffusen verbleibt und die Verquickung zwischen christlichem Glauben und schwulem Leben fruchtbar wird, müssen Gemeinsamkeiten und Schnittmengen bei den Erfahrungen aller schwulen Männer vorausgesetzt werden. Dies bedeutet die Geburt der „schwulen Identität“ als Kollektividentität. So schreibt Wolfgang Schürger: „Denn nur, wenn sie sich auf solch eine kollektive Identität beziehen kann, so scheint es, ist es einer schwulen Theologie möglich, Aussagen zu treffen, die für das Leben schwuler Männer als Christen relevant sind.“³ Zutreffend analysiert er ferner, wie eine solche Kollektividentität entsteht: Die einzelnen Glieder einer Gruppe teilen „die gemeinsam erzählten Er-

¹ Michael Brinkschröder (Hg.): Schwule Theologie. Bestandsaufnahmen und Perspektiven, Münster 1994, 6.

² Es scheint übrigens bewusst auf den Begriff „schwul“ und nicht zum Beispiel „homosexuell“ zurückgegriffen worden zu sein. Das Wort „schwul“ schafft nicht nur eine Abgrenzung zu „lesbisch“, sondern weist auf eine emanzipatorische und politische Bedeutung hin. In Anlehnung an einen Satz Foucaults schreibt Andreas Kraß in einer Einführung zur Queer-Theorie: „Der Homosexuelle war eine pathologische Spezies, der Schwule und die Lesbe sind politische Identitäten.“ (Andreas Kraß (Hg.): Queer Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies), Frankfurt/M. 2003, 16.)

³ Schürger, Wolfgang: Aporie der Erfahrung – Erfahrung der Aporie, in: WeStH 2 (1/1995), 3–10, 4.

fahrungen, die die Gruppenidentität ausmachen“.⁴ Autoren der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE (WeSTh) sind solche Erzähler schwuler Erfahrungen. Sie wählen Bestimmtes aus ihrer individuellen Erfahrung aus, lassen anderes links liegen und prägen dadurch narrativ aus einem subjektiven Blickwinkel die schwule Kollektividentität. Dabei steht die theologische Reflexion im Zentrum, das identisch Schwule ist vorausgesetzt.

Diesen mehr impliziten Voraussetzungen möchte ich in diesem Beitrag nachgehen, zumal sie entscheidend die theologische Deutung schwulen Lebens beeinflussen. Die WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE ist eine heterogene Zeitschrift, ihr Titel allein beweist schon ihren werkenden Charakter – das Verständnis von „schwul“ ist dementsprechend mannigfaltig, hängt nicht nur von den jeweiligen Autoren, sondern auch von dem Zeitpunkt der Niederschrift eines jeden Beitrags ab. Es kann hier nicht darum gehen, jegliche Nuance in allen Artikeln der Zeitschrift zu enttarnen. Aber indem „die große Unbekannte“, nämlich die überall flottierende schwule Identität, an einigen Stellen der Geschichte schwuler Theologie ans Licht geführt wird, lassen sich tendenzielle Linien im impliziten Verständnis aufzeigen, was denn das kollektiv Schwule sei.

2. Schwule Opfer

Coming-out wird häufig in den ersten Jahren als eine schwule Erfahrung angeführt. Es gibt Reflexionen, welche das Coming-out mit dem Exodus gleichsetzen⁵ oder den Stonewall-Aufstand theologisch als das Eingreifen Gottes in die Geschichte deuten, da damit eine gesellschaftliche Veränderung in Gang gesetzt worden sei, die die „Ermöglichung von wirklichem Leben von Lesben und Schwulen“⁶ zum Ziel habe. Die Situation von Schwulen wird ferner mit der von Stigmatisierten beschrieben, deren Aufgabe es als Christen sei, das Stigma in ein Charisma umzuwandeln. Aus christologischen und biblisch-theologischen Überlegungen folgt daraus für die Ekklesiologie: „Der entscheidende Prozeß der Kirchenbildung besteht darin, das Stigma, das Gefühl der Minderwertigkeit und Ausgeschlossenheit durch den Glauben an den Gott Jesu Christi zu transformieren in Selbstwertgefühl und Charisma.“⁷ Alle diese theologischen Gedanken rekurrieren auf die Befreiungstheologie, mag sie als feministische, lateinamerikanische oder schwarze ausgedeutet werden. Das gilt auch, wenn schwule Theologie als emanzipatorische Theologie bezeichnet wird, die von ihrem Kontext ausgehend eine Überwin-

⁴ Ebd., 6. Kursiv im Original.

⁵ Vgl. Wagner, Thomas: Coming out als Exodus-/Ostererfahrung, in: Brinkschröder: Schwule Theologie, 72–73.

⁶ Trettin, Georg: Unser Coming out und der liebe Gott, in: WeSTh 1 (2/1994), 13–20, 17.

⁷ Brinkschröder, Michael: Das Coming-out der Kirche, in: WeSTh 1 (2/1994), 21–27, 26.

derung der Diskriminierung von Schwulen dadurch einleiten möchte, dass das Schwulsein mit Hilfe des bibelhermeneutischen Schlüssels der Menschenfreundlichkeit Gottes als natürlich oder schöpfungsgenormt interpretiert wird.⁸

Ich bin mir dessen bewusst, dass ich hier vieles und vor allem viele unterschiedliche Theologen über einen Kamm schere. Ein Blick jedoch in die ersten Jahre der schwulen Theologie in der WeStH beweist, dass eine Auseinandersetzung hin zur Emanzipation von zentraler Bedeutung war, sei es dass Diskriminierung und Unterdrückung mit Hilfe der Rechtfertigung überwunden oder dass Stigmatisierung mit Hilfe von symbolischer Umwertung hinter sich gelassen wurden. Für die schwule Identität lässt sich folgern, dass sie mit der Unterdrückung seitens Gesellschaft und Kirche gefüllt wurde, aufgrund derer ein wirkliches Leben von Schwulen verhindert wurde. Diese bis dato im deutschen Sprachraum fehlende theologische Auseinandersetzung war nötig gewesen, um Minderwertigkeit und Passivität zu besiegen. Nur so konnten selbstbewusste Christen samt ihren schwulen Erfahrungen Theologie treiben.

3. Kritische Stimmen: Was ist „schwule Identität“?

„Eine Grundproblematik scheint das Einbringen von schwulen Erfahrungen in die Theologie zu sein, ohne einer Mythenbildung als Opfer, einer Ideologisierung oder Idealisierung („Gay is good!“ oder „Gay is o.k.!“) zu verfallen.“⁹ Dieser Satz entstammt dem Diskussionsprotokoll, welches im Anschluss an einen Vortrag, gehalten von Georg Trettin zum Thema „Gay Liberation Theology“, verfasst wurde. Und dieser Satz bringt bereits zur Geburtsstunde deutscher schwuler Theologie das ganze Dilemma auf den Punkt. Die WeStH war in ihrer Anfangsphase ein höchst lebendiges Diskussions- und Streitforum. Kritik an der Fassung einer schwulen Kollektividentität ist schon früh formuliert worden.

Zur Opfermythologie: Bei der Auswertung eines Workshops des Jahres 1995, wo schwule Grunderfahrungen gesammelt wurden, taucht vieles auf, was als typisch schwul gesehen wird: Gebündelt drehen sich diese Erfahrungen um die Gestaltung von Beziehungen und Freundschaften, um das zölibatäre Leben katholischer Priester, um die Frage nach Szene, „gay family“, Coming-out, Leben mit Aids, schwule Veranstaltungen und Vereine und die (kreative?) Besonderheit schwulen Lebens.¹⁰ Wolfgang Schürger als Arbeitsgruppenleiter fällt jedoch auf, „daß die verschiedenen Formen der

⁸ Vgl. Schürger, Wolfgang: Einige Thesen zur Standortbestimmung Schwuler Theologie, in: WeStH 3 (1/1996), 8–18. Vgl. auch Schürger, Wolfgang: Schwule Hermeneutik, in: Brinkschröder: Schwule Theologie, 49–52.

⁹ Brinkschröder: Schwule Theologie, 39.

¹⁰ Vgl. Schürger: Thesen, 14f.

Diskriminierung und Unterdrückung in unserer Themensammlung nicht genannt wurden.¹¹ Ist die Negativsituation der Schwulen überwunden?

Zur Idealisierung: Norbert Reck warnt bereits 1994 vor der Gefahr der „Konstruktion einer wie eng oder weit auch immer gefaßten kollektiven Grunderfahrung“¹² und macht das am Beispiel der Literatur der 1920er Jahre fest, wo schwuler Sex nicht vorkommt, dafür jedoch eine Überhöhung des Homosexuellen wahrnehmbar ist. Kann ein Versuch der Fassung schwuler Kollektividentität vor Idealisierung überhaupt gefeit sein?

Zur Ideologisierung: Einer der heftigsten Kritiker der Natürlichkeit und Schöpfungsnormalität von Homosexualität ist Stefan Etgeton, dessen Beiträge in der WeStH in ihrem pointierten, provokativen und polemischen Stil immer noch lesenswert sind.¹³ Seine Kritik wendet sich zwar gegen die Initiative Homosexuelle und Kirche (HuK) und ihr Bemühen um die Natürlichkeit der Homosexualität, deren Theologie nach Etgeton „zur platt-affirmativen Ideologie verkommt“,¹⁴ lässt sich jedoch auch auf Tendenzen in der WeStH übertragen. In der Konsequenz sieht der Verfasser drei aus der Ideologisierung resultierende Gefahrenquellen. Erstens: „Die auf Natur getrimmte Homosexualität bestätigt indirekt die Ächtung jeder ‚unnatürlichen‘ Sexualität und erkaufte sich soziale Anerkennung auf Kosten des Perversen“.¹⁵ Schwule und Lesben verlieren um des eigenen homosexuellen Egoismus willen den Sinn für Solidarität mit anderen Menschen, die automatisch außerhalb der Natürlichkeit bleiben: Etgeton nennt als Beispiel die Pädophilie, hinzufügen kann man die Onanie, Bigamie, Promiskuität¹⁶ und sogar die Bisexualität als mangelndes Vermögen, sich einer der beiden „Natürlichkeiten“ anzuschlie-

¹¹ Ebd., 15.

¹² Reck, Norbert: Gay is 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), 28–32, 28. Vgl. auch ders.: Von der Theologie des Subjekts zur subjektiven Theologie, in: WeStH 3 (1/1996), 20–30, wo Reck von der Gefahr einer „Selbstvergottung“ oder „Selbstvergötzung“ spricht (20). Vgl. ferner ähnliche Befürchtungen bei Schürger: Aporie der Erfahrung, 4.

¹³ Etgeton: Behauptung, Homosexualität sei natürlich und schöpfungsgemäß, in: WeStH 3 (2/1996), 56–59 und Etgeton, Stefan: Der neue Zwang rettet den alten. Über kirchliche Anachronismen, Liberalität und AIDS, in: WeStH 4 (2/1997), 55–59. Mit ähnlicher Schärfe übt ein anonymes Autor Kritik in folgendem Beitrag: Vom Jammertal zur jämmerlichen Theologie. Ist Homosexualität schöpfungsgemacht? In: WeStH 3 (4/1996), 151–157.

¹⁴ Etgeton: Behauptung, 58.

¹⁵ Ebd., 57. Als Grund für ein solches Interesse der Homosexuellen für das „Drinsein“ im Natürlichen erarbeitet der genannte anonyme Autor (in seinem sehr essayistischen Stil) den ökonomischen Druck seitens der Kirche auf ihre Arbeitnehmerinnen und -nehmer, so dass er zum Schluss kommt: „Schöpfungsgemäße Homosexualität ist gekaufte Homosexualität.“ (Jammertal, 156.)

¹⁶ Vgl. Jammertal, 156.

ßen.¹⁷ Schwule und Lesben werden gerechtfertigt, während andere auf ihre Kosten durch das Fehlen der heiligen Natürlichkeit verurteilt, diskriminiert und an den Rand in Kirche und Gesellschaft gedrängt werden. Diese Diskriminierung des anderen Perversen führt zum zweiten Kritikpunkt: Um Homosexualität als natürlich stehen zu lassen, müsse sie bestimmte natürliche Formen annehmen und bestimmte Perversitäten innerhalb des Eigenen verurteilen und ausschließen. Etgeton bezeichnet dies als den „Zwang zur natürlichen Homosexualität“¹⁸ und führt als Ausprägung den Verzicht auf sexuelle Liberalität an, die sich vor allem in der von Schwulen „selbstgemachten monogamen Falle“¹⁹ manifestiere. So bestimmte natürliche Homosexualität bedarf also eines un-natürlichen Gegenbildes.²⁰ Drittens: Würde natürliche und bereits in der Schöpfung angelegte Homosexualität angenommen, verlöre diese durch die Einbuße der Wahrnehmung ihrer eigenen Geschichtlichkeit die politische Funktion. Lesben und Schwule von heute würden damit leugnen, dass bestimmte historische Personen für sie die Befreiung aus der Diskriminierung erkämpft hätten – es ist der Verlust der *memoria passionis*, das Vergessen der Opfer in der Geschichte. Durch das Einnisten in der bequemen Natürlichkeit werde die politische Funktion als der heutige Einsatz für die sexuell am Rand Stehenden aufgegeben.²¹

4. Schwule Täter

Am entschiedensten hat die Konsequenz aus dieser kritischen Reflexion Michael Brinkschröder gezogen, indem er zwei Wege beschritten hat. Der eine

¹⁷ Ähnliche Kritik äußert Norbert Reck in einem Beitrag für die Rubrik „kurz und gut, Wilhelm“, wenn er sich auf Wolfgang Schürgers Artikel zur Standortbestimmung schwuler Theologie und konkret dessen Ablehnung der Rechtfertigung von allem Schwulen mit Hilfe der reformatorischen Rechtfertigungstheologie bezieht und schreibt: „Die Sündenkeule wird also nicht mehr gegen alle Schwulen und Lesben geschwungen, sondern nur noch gegen ein paar. Damit bleibt sie aber immer noch eine Keule, ideologieverdächtig und gewaltförmig.“ (Reck, Norbert: Alles Sünde? In: WeStH 3 (2/1996), 74f.) Schürger reagiert auf diese Kritik mit einer „Kleinen Lutherischen Konfessionskunde“, indem er sich von Recks Sündenargument insofern distanziert, als er auf Martin Luthers Auffassung vom Christenmenschen als *simul iustus et peccator* verweist, dabei aber nicht den Vorwurf der Verurteilung anderer entkräftet. (Vgl. Schürger, Wolfgang: *Simul iustus et peccator*, in: WeStH 3 (3/1996), 117–119.)

¹⁸ Etgeton: Behauptung, 57.

¹⁹ Etgeton: Zwang, 57.

²⁰ So besitzt auch das Konstrukt der Ehe in dem Konstrukt der Homosexualität ihr Gegenbild.

²¹ Vgl. Etgeton: Behauptung, 57f. Vgl. zur Kritik der Natürlichkeit der Schöpfung an sich auch Etgeton, Stefan: Abschied von der Apologese. Thesen zu einer schwulen Theologie der Lebensführung, in: WeStH 9 (1/2002), 46–51.

Weg führt in die Richtung der Dekonstruktion und der Sexualisierung Gottes. Wenn der Satz „Gott ist schwul“ fällt, so geht es ihm primär darum, Gott als ein sexuelles Wesen zu denken.²² Mit unterschiedlichen Strategien übt er Kritik an der christlichen Sexualitätsfeindlichkeit.²³ Am Ende dieser Kritik steht für ihn die Queer-Theologie, welche sich zugunsten einer Bündnispolitik von der schwulen Identität verabschiedet.²⁴ Zusammengefasst lässt sich schwule Identität im Kontext der Queer-Theologie als all das fassen, was aus dem Rahmen der monogamen Heterosexualität und des Zölibats herausfällt. Das Ziel heißt nun, gemeinsam mit allen, welche durch die Ideologie der Heterosexualität und Binarität der Geschlechter marginalisiert werden, diese zu bekämpfen.²⁵

Der andere Weg zieht einen klaren Strich unter eine verengte schwule Befreiungstheologie, da „die theologische Zusammenfügung der Option für die Armen/Anderen/Unterdrückten mit dem Stigma der Homosexualität einen narzißtischen Kurzschluß darstellt, bei der die theologische Kategorie der Befreiung auf ein Vehikel zur egoistischen Durchsetzung der eigenen Emanzipation reduziert worden ist.“²⁶ Den Artikel, aus dem dieses Zitat entstammt und welcher programmatisch mit „Die befreiungstheologische Wende“ überschrieben ist, halte ich immer noch für zentral und wegweisend. Michael Brinkschröder beklagt darin den Verlust aktiver Solidarität. Bei einer Befreiungstheologie, wie sie bisher – auch in seiner eigenen Stigmatheologie – betrieben wurde, sei es nur um eine passive Solidarität gegangen, um eine Selbstbefreiung, bei der andere und die notwendige Solidarität mit ihnen aus dem Blick geraten sind. Trotz seiner Skepsis einer kontextuellen Theologie gegenüber, ist er derjenige, der konsequent den schwulen Kontext analysiert und damit schwule Kollektividentität neu fasst. Hinter sich gelassen wird dabei die schwule Mythenbildung als Opfer und zugleich die gesamte Apologetik. Er kritisiert nämlich die momentane Situation der Schwulen: Ende der 1990er Jahre könnten sie sich nicht mehr als gesellschaftliche Verlierer sehen, ihre Unsichtbarkeit sei zumindest in der Gesellschaft überwunden, was er mit einer ökonomischen Bescherung begründet. Als Symbole des Hedonismus würden sie als Vorreiter des Konsums stilisiert, und das Ergebnis einer vereinheitlichten schwulen Identität fasst er folgenderma-

²² Vgl. Brinkschröder, Michael: „Gott denken“ als schwuler Theologe. Die Entwicklung meines Glaubens in Kurzformeln, in: WeStH 10 (2/2003), 189–197, 193.

²³ Vgl. Brinkschröder, Michael: Begehren als Thema der Theologie, in: WeStH 2 (2/1995), 35–50; Ders.: Offenbarung und Zwangsheterosexualität. In: WeStH 2 (4/1995), 91–106 oder ders.: Freiheit von Lesben und Schwulen und die Eifersucht Gottes. Ein Herz-Stück schwuler Theologie, in: WeStH 5 (3/1998), 82–90.

²⁴ Vgl. Brinkschröder: „Gott denken“, 194.

²⁵ Ein Programm übrigens, das schon sehr früh formuliert wurde, vgl. beispielsweise Schürger: Schwule Hermeneutik, 52.

²⁶ Brinkschröder, Michael: Die befreiungstheologische Wende, in: WeStH 6 (1/1999), 24–33, 27.

ßen zusammen: „Sie sehen gut aus, arbeiten nie (höchstens kreativ in der Werbebranche oder als Künstler), haben *double income, no kids* und sind sexuell höchst aktiv – so das Image.“²⁷ Traurige Konsequenz dieser Entwicklung ist der Verlust des historischen Blickes, dass nämlich dieser Gegenwart des Sieges eine Vergangenheit des Kampfes vorausgegangen war. Zu Recht bemerkt er, dass sich die heute erfolgreichen und glücklichen Schwulen ungern an die leidenden und diskriminierten von gestern erinnern. Seine hermeneutische Auseinandersetzung mit dem Gleichnis vom klugen Verwalter (Lk 16,1–13) führt zu dem Schluss, dass der Gewinner mit den momentanen Verlierern der Gesellschaft Solidarität zu üben habe. Für die Schwulen folgt daraus: „Der erforderliche Blickwechsel könnte für die schwulen Verwalter des Begehrens vielleicht bedeuten, vom Davidoff-Mann weg- und zur allein-erziehenden Mutter hinzuschauen oder statt nach Kalifornien einmal nach Polen zu schauen.“²⁸ Diese Kritik vertieft Michael Brinkschröder später noch einmal, indem er in einem Artikel die Standardisierung männlicher Körper gerade durch die schwule Szene angeht und in dem Nacheifern dieses perfekten Ideals eine „Häresie der Selbsterlösung“²⁹ ausmacht. Und auch hier eine ähnliche Konsequenz innerhalb der schwulen Szene: Leid und Hässlichkeit, im Sinne von Nichtentsprechung der Norm, werden verdrängt und ausgeschlossen. Das Schönheitsideal, wie es vor allem in der schwulen Szene produziert wird, muss man deshalb als einen Machtfaktor verstehen, der andere durch sexuelle Nicht-Aktivität bestraft. Unter dem Glücksgebot vermutet Michael Brinkschröder Aggressionen und Gewaltbereitschaft derer, die sich ihr „klinisch sauberes Glück nicht dadurch kaputt machen lassen wollen, dass sie andere Menschen leiden sehen.“³⁰

Erweitert um die Aktivität im Handeln kehrt Befreiungstheologie zu ihrer Eigentlichkeit zurück, wenn es nicht mehr nur um die Befreiung *der* Schwulen geht, sondern um eine potenzielle Befreiung *durch sie*. Und diese theologisch relevante Wende kann Brinkschröder nur unternehmen, indem er es

²⁷ Ebd., 30. Kursiv im Original.

²⁸ Ebd., 33.

²⁹ Brinkschröder, Michael: Die Frömmigkeit im Café Glück. Das sexuelle System und seine Transzendierung, in: WeStH 9 (1/2002), 58–65, 60. Diese Kritik ist nicht nur durch Brinkschröder für den schwulen Kontext laut geworden, sondern auch von Regina Ammicht-Quinn erkannt worden, so dass die Theologin zu einem ähnlichen Ergebnis kommt: „Der Kampf gegen den Körper um des jeweils höchsten Gutes willen ist kein Kampf mehr zugunsten der Seele – sondern ein Kampf zugunsten des Körpers, eines neuen, perfekten Körpers. An ihn, diesen neuen perfekten Körper, knüpfen sich Heilserwartungen wie vormalig an die Seele.“ (Ammicht-Quinn, Regina: Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter. Mainz 1999, 114). Vgl. zum Ganzen: ebd., 109–115. Außerdem: Ammicht-Quinn, Regina: „Eigentlich sollte ich doch jetzt wunderschön sein ...“ Über die Schönheit und das ‚schöne Geschlecht‘, in: Schlangenbrut 20 (3/2002), 5–10.

³⁰ Brinkschröder: Frömmigkeit, 62f.

wagt, eine schwule Identität von ihrem Opfermythos zu lösen und darüber hinaus Schwule als handlungsfähige Subjekte, ökonomische Sieger und potenzielle Gewinner im sexuellen System auszumachen.

5. Die Normalitätsfalle

Der protestantische Theologe Henning Luther lehnt einen Begriff von Identität ab, welcher auf Vollkommenheit und Stimmigkeit des Ich abzielt, und macht das Fragment als theologische Größe stark, um das menschliche Leben immer als brüchig, prozesshaft und unabgeschlossen zu verstehen.³¹ Diese These Luthers hat in der WeSTh bei der Diskussion um eine schwule Identität Einfluss gefunden und soll hier nicht unbeachtet bleiben.³² Entscheidend ist jedoch, dass Henning Luther von der Ich-Identität redet, während bei der Auseinandersetzung mit der großen Unbekannten „schwule Identität“ in der WeSTh der Versuch einer Konkretisierung von Kollektividentität im Mittelpunkt steht. Luther geht es um die Rettung des einzelnen Subjekts vor der Überforderung eines Totalitätsanspruchs. Falls die Fragmentarität des Lebens für das schwule Individuum darin bestehen soll, dass es aufgrund von Diskriminierung, Unterdrückung oder fehlender Leitbilder beim Eingehen einer Beziehung besonders leidend ist, so halte ich das, wenn schon nicht für einen weiteren narzisstischen Kurzschluss, so doch zumindest für problematisch. Nach Henning Luther hat gerade das Fragment christlichen Charakter, da sich der Mensch Gott gegenüber seiner Unvollkommenheit bewusst ist. Versteht man die Schwulen als außerordentlich fragmenthafte und gebrochene – und damit zugleich als außerordentlich christliche – Menschen, so werden die Schwierigkeiten anderer Menschen unterschätzt, und eine Mythisierung als Opfer ist nicht mehr weit entfernt. Vor diesem Hintergrund kann man Florian Ihsens³³ und Michael Brinkschröders³⁴ Kritik an der Fragmenttheologie Luthers durchaus verstehen, wenn sie das Stehenbleiben im Fragment, das Wühlen im eigenen Unerreichten als nicht hinreichend bezeichnen.

³¹ Vgl. Luther, Henning: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992. Vgl. darin vor allem den folgenden Artikel: Identität und Fragment, 160–182.

³² Vgl. Käußl, Christian: Henning Luthers praktisch-theologischer Ansatz: eine Theologie des Subjekts, in: WeSTh 3 (1/1996), 4–7; Annweiler, Peter: Schwule Identität? Henning Luthers Thematik „Identität und Fragment“ und die Frage nach einer schwulen Identität, in: WeSTh 3 (2/1996), 44–51; Ihsen, Florian: Produktive Fragmentenerfahrung. Fragmente zu einer biographischen Deutung der Werke Henning Luthers (1947–1991), in: WeSTh 8 (4/2001), 237–253.

³³ Vgl. Ihsen: Fragmentenerfahrung, 251–252.

³⁴ Vgl. Brinkschröder, Michael: 7 Thesen zur Bedeutung schwuler Spiritualität, in: WeSTh 3 (2/1996), 54–55. Dazu besonders 55.

Einen fruchtbaren Hinweis kann uns jedoch Peter Annweilers Verbindung von schwuler Identität mit Luthers Theologie geben, da er das Fragmenthafte nicht im Larmoyant-Leidenden belassen, sondern es produktiv ausspielen möchte: „Im Zusammenhang mit Luthers Anwendung des Fragmentbegriffes auf Biographien können gerade schwule Männer (oder überhaupt Menschen, die nicht gängigen ‚Normalitäten‘ entsprechen) dazu befähigt werden, das eigene Subjektsein nicht mehr in den Augen idealisierter Vollständigkeit zu sehen, sondern aus der Erfahrung der Differenz heraus die Fragmenthaftigkeit der eigenen Lebensgeschichte eben nicht mehr defizitär zu verstehen, sondern selbstbewußt, provozierend und prophetisch in den Diskurs zu bringen.“³⁵

Zugegebenermaßen gefällt mir dieser Ansatz. Er hat heutzutage jedoch einen Haken: Schwulsein ist kaum noch anormal. Anormalität impliziert ein Anderssein. Das Anderssein des Schwulen ist grundlegend sein anderes sexuelles Begehren und Handeln, nämlich der Sex als Mann mit Männern. So bezeichnet auch Norbert Reck bei seiner Betrachtung von zehn Jahren schwuler Theologie in der WeStH gerade den Sex als unsere *differentia specifica*.³⁶ Man könnte nun meinen, dass die Tatsache, dass Schwule mit ihrem gleichgeschlechtlichen sexuellen Handeln eine Minderheit seien, schon das Anderssein begründe. Doch dem ist nicht so, wie uns die gegenwärtige Situation lehrt. Ich verfasse diesen Beitrag Mitte September 2005, Parteien werden von schwulen Männern geleitet, Großstädte werden von schwulen Bürgermeister*innen regiert, im Fernsehen kommt kaum eine Serie mehr ohne einen Quotenschwulen aus. Das Coming-out hat seine offenbarende Dimension eingebüßt, es scheint nur noch informativen Charakter zu besitzen. Nach Michael Brinkschröders klarer Analyse scheinen Schwule gar die Gewinner im ökonomischen und sexuellen System zu sein – jedenfalls prägen sie beide Systeme ausschlaggebend mit.³⁷

Auch innerhalb der WeStH scheint eine theologische Normalität Einzug gehalten zu haben. Abgearbeitet werden „normale“ Themen des theologischen Kanons wie die Kirchengeschichte, die Ehe, welche wir seit der rot-grünen Regierung unter der Bezeichnung „Eingetragene Partnerschaft“

³⁵ Annweiler: Identität, 46f.

³⁶ Vgl. Reck, Norbert: Unsichtbarkeit, Blindheit, Schmerz. Überlegungen zur Kontextualisierung schwuler Theologie, in: WeStH 10 (2/2003), 134–142, 135. Deshalb wehre ich mich gegen den Begriff der „Homophilie“ als Kennzeichen schwuler Identität, denn dieser Begriff möchte das Sexuelle in den Hintergrund treten lassen, Sex durch Liebe ersetzen, was implizit eine Höherwertung der Liebe bedeutet und damit zugleich der Dualismus zwischen Leib und Seele wieder gestärkt wird. Vgl. Reck: Unsichtbarkeit, 138.

³⁷ Zur Normalisierung des Schwulseins und dessen Begründungszusammenhängen vgl. Hörmann, Rainer: Samstag ist ein guter Tag zum Schwulsein. Zum Zustand der schwulen Welt. Berlin 2005. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang Kapitel 3. Für den Tipp bedanke ich mich bei Jürgen Deelmann.

erteilt bekommen haben, Gemeindeekkesiologie, Religionspädagogik, Liturgik, Patristik etc. Für mich sind viele Artikel interessant und belehrend, doch provokativ sind sie kaum noch.

Wenn schwule Identität ihren besonderen Charakter eingebüßt hat, wenn Schwulsein nur *ein* Identitätsfaktor neben vielen ist, wenn es gar normal ist, muss man sich die Frage stellen, ob eine schwule Theologie noch notwendig ist.³⁸

Man könnte meinen, dass eine schwule Theologie unter der Ungleichzeitigkeit leidet, dass immer neu hinzukommende interessierte Theologen erst mal ihren Minderwertigkeitskomplex ablegen müssen, um als schwule Subjekte Theologie treiben zu können. Doch es kommen kaum neue schwule Theologen dazu.³⁹ Das liegt teils daran, dass schwule Theologie, wie sie in diesem Beitrag vor allem in der Anfangsphase interpretiert wurde, immer noch den Anspruch erhebt, Schwule zu Subjekten zu machen, die sich schon längst als Subjekte fühlen.⁴⁰ Zum einen ist die Erfahrung der Diskriminierung weit zurückgegangen. Und zum anderen macht sich seit den 1990er Jahren eine Einstellung breit, die den Dissens im kirchlichen Bereich zwischen Lehre und Realität nicht mehr verspürt. Mit Schlagworten wie „die pragmatische Generation“⁴¹ oder „Leben in Paradoxien“⁴² wird die junge Generation heute beschrieben. Woran sich aktive schwule Theologen der „alten Generation“ in der (katholischen) Kirche wegen ihrer Heuchelei stießen und noch immer stoßen, daran gehen junge Menschen heutzutage einfach vorbei – das Flanieren in der Multi-Optionalität als Ergebnis der Postmoderne?

³⁸ Als 1993 beim ersten Treffen in Mesum der niederländische Theologe Rinse Reeling Brouwer seinen Vortrag über die schwule Theologie seines Landes, genannt Flicker-Theologie, hielt, galt diese bereits als überholt. Die Flicker-Theologie schien ihre Rolle für die Subjektwerdung und Emanzipierung der Schwulen in der Theologie erfüllt zu haben. Vielleicht sind wir mit der schwulen Theologie Deutschlands genauso weit. Vgl. Rinse Reeling Brouwer: Flicker-Theologie, in: Brinkschröder: Schwule Theologie, 10–27, sowie das Vorwort zu dem Band, 6–9, besonders 8.

³⁹ Ein Problem übrigens, das die Feministische Theologie auch gut kennt.

⁴⁰ Das halte ich auch für einen Grund, weshalb – zumindest in Münster – die Queergemeinde von jungen Christinnen und Christen keinen Zulauf bekommt.

⁴¹ Vgl. Deutsche Shell (Hg.): Jugend 2002. Zwischen pragmatischem Idealismus und robustem Materialismus. Frankfurt/M. 2002. Interessant ist vor allem die Zusammenfassung (17–29).

⁴² Diesen Begriff entnehme ich der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle, deren Vertreter auf der Fachkonferenz Jugendpastoral im Bistum Münster im April 2005 einen Vortrag hielt, und mit diesen Worten die Einstellung vor allem Jugendlicher zu Beginn des 21. Jahrhunderts beschrieb.

6. Normalität in Verantwortung

In zweifacher Weise lässt sich schwule Identität möglicherweise fassen, um noch in Zukunft schwule Theologie treiben zu können:

1. In einem Bereich ist die Normalität, wie ich sie eben zugespitzt beschrieben habe, noch nicht erreicht, und zwar im kirchlichen Milieu. Das hängt ebenfalls mit der Frage der Identität, jedoch der Ich-Identität, zusammen: Wenn man sein homosexuelles Handeln im Leben für ein Identitätsmerkmal hält, gerade weil daraus das Bedürfnis nach Sex, Nähe und Beziehung wie bei allen anderen Menschen entspringt, dann scheint das Bedürfnis, dazu auch zu stehen, identitätsstiftend zu sein. Nicht die Homosexualität, wenn man sie auf die Handlungen reduziert verstehen möchte, sondern das Schwulsein, wenn man es als das Bekenntnis zu seinen homosexuellen Handlungen und möglicherweise daraus gefolgert zu seinem Partner versteht, ist in der kirchlichen Realität verpönt. Die Situation der Verpönung teilen die Schwulen jedoch mit vielen anderen, seien es Lesben, Geschiedene, nicht zölibatär Lebende oder auch nur Unverheiratete. Möchte man diese Situation als Fragmentarität verstehen, so ist diese von einer Machtinstanz aufoktroiert, die vor allem ökonomischen Druck auf Unfolgsame ausübt.⁴³ Dieser noch vorhandene Kontext der Diskriminierung, den Schwule mit anderen diskriminierten Gruppen teilen, macht nicht die schwule Identität, sondern eine unangepasste Identität im Sinne einer queeren Identität aus. Nimmt man die kritischen Hinweise ernst, die Stefan Etgeton formuliert und Michael Brinkschröder aufgegriffen hat, so ist ein theologischer und kirchenpolitischer Kampf aus rein schwuler Perspektive defizitär, da er in der Gefahr steht, um der eigenen Normalität willen die anderen Mit-Opfer zu opfern. Um dieser Gefahr zu entgehen, bedarf es eines Bündnisses aller Gruppen mit unangepasster Identität. Das Ziel dieses queeren Bündnisses lässt sich als der Versuch formulieren, Gott sexuell zu denken und die vermeintliche Asexualität kirchlicher Institutionen aufzudecken. Dass ein solches Unterfangen zum Martyrium durch die kirchlichen Institutionen mit Hilfe ihrer Machtmittel führen kann, lässt sich keineswegs gänzlich ausschließen.

Beiträge in der WeStH, welche sich mit dieser Heuchelei auseinandersetzen, welche das Paradoxon zwischen Homosexualität und Schwulsein innerhalb der kirchlichen Institution benennen, welche nach Gründen für das Schweigen der Kirche zu dieser Bigotterie suchen oder gegen dieses Schweigen rebellieren, habe ich immer wieder mit Genuss und Gewinn gelesen. In diesem Sinne bleibt schwule Theologie eine Befreiungstheologie, die andere, welche von dem gleichen Dilemma betroffen sind, mit im Blick behält. Und Bündnispolitik ist dabei in der Tat sehr hilfreich.

⁴³ Konkret: Jobverlust bei selbstbewusster „Formulierung“ oder beim Ausleben der eigenen Unangepasstheit wie zum Beispiel reine standesamtliche Hochzeit ohne kirchliche oder Eingehen einer Eingetragenen Partnerschaft.

2. An wen richtete sich die anfängliche schwule Theologie der Subjektivierung? Mir scheint, hauptsächlich an Außenstehende, damit diese merken, dass Schwule doch gut oder normal oder schöpfungsgenormt oder natürlich sind. Oder anders gesagt: Sie war eine apologetische Werkzeugkiste für Schwule. Das ist heutzutage zu wenig, vor allem, da die Normalität in der Gesellschaft vor der Tür steht. Aus diesem Grunde ist auch die queere Identität als alleiniger Ausgangspunkt schwuler Theologie nicht hinreichend, auch wenn sich diese mit anderen Opfern solidarisiert. Auf diese Weise entsendet sie hauptsächlich immer noch Botschaften nur nach außen. Möchte sie jedoch auch etwas den Schwulen sagen, so muss Schwulsein neu definiert werden, so muss der Versuch der Fassung einer schwulen Identität gewagt werden. Dazu bedarf es einer Sensibilität für die eigene Situation,⁴⁴ für die eigenen Schmerzen und Sehnsüchte, wie es Henning Luther formuliert hätte.⁴⁵ Vielleicht lassen sich so auch wieder die nicht zufriedenen jungen und alten schwulen Christen erreichen. Wirft man einen Blick in die Normierungsinstanz des Schwulseins heutzutage, nämlich das Internetforum *gayromeo*,⁴⁶ so kann ich mir kaum vorstellen, dass sich jeder Schwule bedingungslos mit den vermeintlich schönen und sexualisierten Idealbildchen und Normierungskategorien arrangieren kann. Die schwul-theologische Reflexion müsste danach fragen, wo Schwule Schwulen etwas antun, wo sie selbst als Täter agieren.⁴⁷

Noch darüber hinaus muss heute auch die Frage gestellt werden, wo Schwule Nicht-Schwulen etwas antun. Die Standardisierung des männlich Schönen ist von den Schwulen stark beeinflusst und findet heute einen Ausdruck in der Kategorie der „Metrosexualität“.⁴⁸ Ist ein Mann metrosexuell, also dem Schwulen sehr nahe, ohne homosexuell aktiv zu sein, so wird er

⁴⁴ Vgl. Reck: Unsichtbarkeit.

⁴⁵ Vgl. Luther: Religion, 167–171.

⁴⁶ Um vieles Erklären in einer Fußnote zu ersparen, empfehle ich zum Verständnis der Internetseite einem jeden Nicht-Kenner, aber auch vielen Bereits-Kennern, den Blick auf www.gayromeo.com und da besonders auf die Links „Über uns“ sowie „Was wir wollen“.

⁴⁷ Vgl. Norbert Recks Reflexion unter der Zwischenüberschrift „Dominanzkultur“: Reck: Unsichtbarkeit, 138–140.

⁴⁸ Aufschlussreich ist die polemische und heterosexuell-klagende Zusammenfassung zu „Metrosexualität“ von folgender Internetseite: http://www.masterplan24.de/weblog/archives/metrosexuell_was_ist_das.html (27.9.2005): „Unter metrosexuell versteht man je**Man**nden der Heterosexuell ist, jedoch viele Wesensarten eines Homosexuellen an sich hat. Wir sprechen vom kultiviert nagellackierten, brustasierten und sich mit den Kumpels besaufenden Waschbrettbauchträger. Berühmtestes Beispiel aus dieser Kategorie ist David Beckham. Ein Metrosexueller ist also nichts anderes als ein emanzipierter Mann. Nach außen modern und weltoffen im innersten nach wie vor ein richtiger Kerl. Halleluja, ein neuer Typ Elite-Lover ist geboren. Hetero-Frauen, jetzt habt ihr endlich jemanden mit dem ihr euch die neusten Schminktipp austauschen **und** poppen lassen könnt. 2in1

heutzutage zugleich mit (hetero-)sexueller Aktivität belohnt. Schwule Theologie muss sich die Frage stellen, wo Unfreiheit geschaffen oder gefördert wird. Wo werden Systeme von Schwulen vorangetrieben, die vermeintliche Hässlichkeit strafen oder sexuelle Aktivität hoch werten und partnerschaftliche Bindungen diffamieren? Wo schafft ein Zwang zur Freiheit der Promiskuität selbst wieder Unfreiheit? Lassen wir den Splitter Splitter sein und halten nach dem Balken Ausschau.

II. Ansätze und Methoden schwuler Theologie

Michael Brinkschröder

Jenseits von Klerikalismus und Neoliberalismus

Schwule Befreiungstheologie auf
dialogisch-materialistischer Grundlage¹

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.²

¹ 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.

² 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 Prozesstheologie³, Bill Johnson aus der Perspektive der Theologie von Paul Tillich⁴ und der politische Theologe Gregory Baum⁵. Andere, wie Giles Hibbert, argumentierten gewissermaßen „klassisch“ vom christlichen Liebesgebot aus.⁶ 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 Sinngebung 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.⁷

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-

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

⁴ 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.

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

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

⁷ 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:⁸ 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:⁹

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.¹⁰

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.¹¹

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

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

⁹ 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.

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

¹¹ 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.¹²

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.¹³ 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.¹⁴ Eine ähnliche Richtung wie die Fleischestheologie hat in den USA und Großbritannien die *body theology* eingeschlagen.¹⁵ Die Arbeiten ihres Pioniers, James B. Nelson, wurden von schwulen, lesbischen und feministi-

¹² Brouwer, Rinse Reeling; Hirs, Frans-Joseph: Die Erlösung unseres Leibes. Schwul-theologische 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.

¹³ 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.

¹⁴ 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.

¹⁵ 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 ausreichend erfasst werden kann.¹⁶ Diesen Ansatz, zu dem sowohl systematische als auch praktische Überlegungen gehören, hat vor allem Wolfgang Schürger ausgearbeitet.¹⁷ Seine systematischen Grundlagenreflexionen zum Erfahrungsbegriff mündeten in eine Rezeption postmoderner Interpretationstheorien.¹⁸ 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.¹⁹

¹⁶ 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.

¹⁷ Vgl. seinen Beitrag in diesem Band, 69–83.

¹⁸ 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).

¹⁹ 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 schwul-lesbischer 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.²⁰ 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 Literaturgeschichte²¹ meines Erachtens ebenso zur traditional-katholischen schwulen Theologie zählen wie die liturgische Theologie von Georg Trettin.²²

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.

²⁰ 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.

²¹ Vgl. den Beitrag von Martin Hüttinger in diesem Band, 103–118.

²² 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.²³ 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.²⁴ 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.²⁵

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.²⁶ Aus Deutschland zähle ich die Arbeiten von Norbert Reck, Peter Bürger und Michael Brinkschröder zur schwulen Befreiungstheologie.²⁷

²³ 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.

²⁴ Vgl. die Literaturangaben in Brinkschröder: Politisch.

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

²⁶ 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.

²⁷ 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 Tantenenergie 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.²⁸ 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.²⁹

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.: Trügerischer 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.

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

²⁹ 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.“³⁰

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.³¹ 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.³² 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.³³

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-

³⁰ 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.

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

³² 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.

³³ 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 Aktivisten der kirchlichen Männerarbeit sind kennzeichnend für eine neue Bewegung in Richtung auf eine „geschlechterbewusste Theologie“ jenseits der identitären Grenzziehungen.³⁴ 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.³⁵ 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?“³⁶ 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.³⁷ 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.

³⁴ 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.

³⁵ 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.

³⁶ Reck: *Unsichtbarkeit*, 139.

³⁷ Bünker: *Theologie*, 147.

Es liegt in der Konsequenz dieser zuletzt genannten Überlegungen, eine radikalisierte und komplexere Form der Herrschaftskritik zu erarbeiten.³⁸ 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“³⁹, Dominanzkultur⁴⁰ oder Kyriarchat⁴¹ 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“

³⁸ 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.

³⁹ 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.

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

⁴¹ 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.⁴² Um die verwickelten Zusammenhänge zwischen dem Kleinklerikalismus, 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.⁴³ 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 halbierter 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.

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

⁴³ 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.“⁴⁴ 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.“⁴⁵

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 benutzt – 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.⁴⁶ 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.“⁴⁷ Dies belegen mehrere Studien⁴⁸ und die in vielen westlichen Ländern exis-

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

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

⁴⁶ 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.

⁴⁷ Jordan: *Silence*, 94.

⁴⁸ 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.⁴⁹ Sie zeigen auch, dass der Zölibat „eine große Illusion“ ist.⁵⁰

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.⁵¹ 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.⁵² 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).

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

⁵⁰ Stuart: Chosen, 22.

⁵¹ 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.

⁵² 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“⁵³, 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.

⁵³ 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.“⁵⁴ 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.⁵⁵ Dies gilt z. B. für die Isolation durch die Zelle, für die genaue Zeitplanung des Arbeitstages und für die wiederholten Übungen.⁵⁶

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.⁵⁷

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.⁵⁸ 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.

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

⁵⁵ 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.

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

⁵⁷ 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.

⁵⁸ 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.⁵⁹ 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.⁶⁰ Er verlangt eine mindestens dreijährige sexuelle Enthaltsamkeit, bevor ein Kandidat zur Weihe zugelassen werden kann, der schon einmal homosexuelle Kontakte hatte.⁶¹

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.⁶² Diese Trennung erzieht zur Spaltung der personalen Identität des schwulen Priesters in die

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

⁶⁰ Vgl. Kongregation für das Katholische Bildungswesen: Instruktion über Kriterien zur Berufungsklä rung 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.

⁶¹ Die Beständigkeit des Klerus als eines homosozialen (und homosexuellen) Männerbundes zeigt sich in dem festen Willen des schwulen Klerus, die klar artikulierten 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.

⁶² 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.“⁶³ 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“.⁶⁴ 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.⁶⁵ 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“⁶⁶ 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

⁶³ Jordan: Silence, 89.

⁶⁴ 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: Er kämpfte Freiheit. Erinnerungen, München/Zürich 2002, 64–160.

⁶⁵ 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 Priestertum im Wandel. Chancen und Perspektiven, Mainz 2003 [2000], 161–164.

⁶⁶ 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“⁶⁷ 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.⁶⁸ 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

⁶⁷ 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.

⁶⁸ 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.⁶⁹

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.⁷⁰ 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

⁶⁹ 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*.

⁷⁰ Bucher, Rainer; Plank, Georg: *Ungeliebte Kinder, überlastete Liebessöhne 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.“⁷¹

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.⁷² 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.⁷³ 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.“⁷⁴ 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.⁷⁵

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

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

⁷² 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.

⁷³ 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.

⁷⁴ 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.

⁷⁵ Ebd., 89f.

Klerus.⁷⁶ 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.⁷⁷

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.⁷⁸ 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.⁷⁹

⁷⁶ Vgl. ebd., 94–104.

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

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

⁷⁹ Vgl. Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben über die nur Männern vorbehaltene 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.⁸⁰ 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 GemeindereferentInnen etc.⁸¹ 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).

⁸⁰ Vgl. Drobinski: Gott, 76–82.

⁸¹ 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.⁸²

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 Weiehekandidaten 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.“⁸³

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.⁸⁴ 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

⁸² 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.

⁸³ Jordan: *Silence*, 159.

⁸⁴ 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.⁸⁵

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-

⁸⁵ 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 „Dispositivs“ 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 ebensowohl wie Ungesagtes umfaßt“.⁸⁶

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.⁸⁷

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.“⁸⁸ Es ist daher unausweichlich, sich den Zusammenhang der Durchsetzung und Entwicklung kapitalistischer Gesellschaftsformationen mit dem gesellschaftlichen Aufstieg des Dispositivs der Homosexualität genauer anzuschauen.⁸⁹

⁸⁶ 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.

⁸⁷ 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 Gewissenserforschung und die geistliche Seelenführung bildeten den Ausgangspunkt.“ (ebd., 130).

⁸⁸ 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.

⁸⁹ 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.⁹⁰

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.“⁹¹ 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.

⁹⁰ Hennessy: Profit, 99.

⁹¹ 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.⁹² 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.⁹³ 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.⁹⁴ 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.⁹⁵

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

⁹² D'Emilio: *Capitalism*, 468.

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

⁹⁴ 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.

⁹⁵ 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.⁹⁶

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.“⁹⁷

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.“⁹⁸ 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.⁹⁹ Die zu erwerbenden Körpertechniken¹⁰⁰ und – auf negative Weise – die typischen psychosomatischen Symptome¹⁰¹ 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

⁹⁶ Zur Theorie der Überdeterminierung vgl. Hennessy: *Feminism*, 23ff.

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

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

⁹⁹ Ebd., 106.

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

¹⁰¹ 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.¹⁰² 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 Verschlinkung 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.¹⁰³

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.¹⁰⁴

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

¹⁰² Hennessy: Profit, 106.

¹⁰³ 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.

¹⁰⁴ 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.¹⁰⁵ 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.¹⁰⁶

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 überhaupt¹⁰⁷ 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.¹⁰⁸ In den Metropolen kommt es zur Durchdringung beider Sphären und beider sozialer Gruppen.¹⁰⁹ 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

¹⁰⁵ 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.

¹⁰⁶ 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).

¹⁰⁷ 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.

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

¹⁰⁹ 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.“¹¹⁰

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.¹¹¹ 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

¹¹⁰ 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).

¹¹¹ 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.¹¹² 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 flexible 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.“¹¹³

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.¹¹⁴ 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-

¹¹² 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.

¹¹³ Hennessy: *Profit*, 108f.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 53.

siert wird¹¹⁵, 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.¹¹⁶ 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, distanzierten sich von den Homosexuellen statt sich mit ihnen zu solidarisieren, weil sie sie mit dem Kapitalismus identifizierten.¹¹⁷ 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.“¹¹⁸ Obwohl

¹¹⁵ 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.

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

¹¹⁷ 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.

¹¹⁸ 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.“¹¹⁹ 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-

¹¹⁹ Wolterdorff: Lifestyle.

meinschaft“ oder eine „Wahlverwandschaft“? Die Interpretation als Schicksalsgemeinschaft bestimmt das Handeln von Schwulen in ihren westlich-großstädtischen *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.¹²⁰ 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

¹²⁰ 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.“¹²¹ 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.¹²² 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.

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

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

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 Anspruchs 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 Verständigkeit 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 Elías Theologie des Baumes, umfassend zu den Neuan-sätzen: Elías, 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 „Frauenthemen“ 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 Negeren 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 Tracks: 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 Sektorisierung 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 Hermesen, 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 harrt 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 Schwulenparagraphen 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 Paragraphen 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.

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) Entstehungsgeschichte¹

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:

¹ 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*² 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.³ 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“*⁴ 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.⁵ 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-

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

³ 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.

⁴ Vgl. Stuart: *Theologies*, 33–50, 46.

⁵ 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,⁶ 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*.⁷ Vertreterinnen sind vor allem Carter Heyward, Mary Hunt und Elizabeth Stuart.⁸ 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

⁶ „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 liberation goals ...“ Clark: Place, 163 (vgl. ebd. 159–164, 172, 174).

⁷ 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.

⁸ 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.⁹

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.¹⁰

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.

⁹ Vgl. Stuart: *Theologies*, 61.

¹⁰ 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 zu- meist 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.¹¹ Andererseits können andere Beiträge, die nicht oder

¹¹ 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.¹²

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.¹³ 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.¹⁴

Queere Theologie dagegen ist sich ihrer Partikularität bewusst. Ihre Erkenntnisse werden offen als subjektiv, kontextuell und unvollständig bezeichnet.¹⁵ 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.

¹² 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.

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

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

¹⁵ Vgl. Stuart: Religion, 26.

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

Ohne eine allgemeinverbindliche 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.¹⁷ 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

¹⁶ Vgl. ebd., 4.20–28.

¹⁷ 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“.¹⁸

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.¹⁹ 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.²⁰ 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

¹⁸ 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.

¹⁹ Vgl. Goss: Christ, 225–226.

²⁰ Vgl. Rudy: Sex, 95–97.

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

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.“²²

Feststehende Bedeutungen von Sexualität, wie sie die christliche Tradition geprägt hat, werden als soziale Konstruktionen entlarvt, die sich mit der Zeit verändern.²³ 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

²¹ 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.

²² Stuart: *Friends*, 86.

²³ 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.²⁴

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 wahrhafte 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.²⁵ 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.²⁶ 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*“²⁷. 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.²⁸ 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.²⁹ Goss begründet diesen Zusammenhang durch seine eigene spirituelle Erfahrung, in der

²⁴ 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.

²⁵ Vgl. Cleaver: *Name*, 126–131.

²⁶ Vgl. McNeill: *Sie küssten*, 130; Stuart: *Religion*, 53.

²⁷ 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.

²⁸ Vgl. Goss: *Jesus*, 164.169.

²⁹ 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.³⁰

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?“³¹

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.“³²

³⁰ Vgl. Goss: Christ, 17f.

³¹ Ebd., 23.

³² 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.³³

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.

³³ 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.³⁴ 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.³⁵ 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-inklusiven 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-

³⁴ 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.

³⁵ 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.³⁶

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.“³⁷

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.“³⁸

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.³⁹ Ward und Stuart dagegen weisen Spekulationen über die Sexualität Jesu als gegenstandslos

³⁶ Vgl. Stuart: *Friends*, 190.192f.

³⁷ Vgl. Goss: *Jesus*, 161–167, 163.

³⁸ Bohache: *Embodiment*, 29.

³⁹ 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.⁴⁰

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.⁴¹ 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.“⁴²

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.“⁴³

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.

⁴⁰ Vgl. Stuart: Theologies, 102–103; Ward: Embodiment, 177.

⁴¹ Vgl. Ward: Embodiment, 164.

⁴² Ebd., 168.

⁴³ 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-

lilität 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.

Martin Hüttinger

Der homoerotische Untergrund der Tradition

Hybrid-orthodoxe Theologien

Die Anamnese homosexueller Einzelschicksale in der (Kirchen-)Geschichte hat in meinem theologischen Denken die Aufgabe, eine Gegenrede zu sein. Das Erinnern an bestimmte Biographien bedeutet dabei ein Ins-Recht-Setzen Entrechteter, ein Aufrichten Zu-Grunde-Gerichteter, ein Ins-Leben-Zurückholen Zu-Tode-Gekommener. Dieses Bemühen wird davon getragen, dass sich das Erhoffte Platz schafft in der Jetzt-Zeit und das damals als wertlos Erachtete endlich Wertschätzung erfährt. Das Orthodoxe an dieser Theologie ist der Versuch, mit der Tradition zu argumentieren. Es handelt sich freilich um eine Tradition, welche sich auf die „Autorität der Leidenden“ (Johann Baptist Metz), auf eine bestimmte „*memoria passionis*“¹, also auf eine Leidensgeschichte anstatt auf eine Heilsgeschichte stützt. Die uneingelösten Erlösungsversprechen gilt es durch die Erinnerung an die Leidensgeschichte wachzuhalten, wenn wir uns anschicken, uns zu befreien und zu emanzipieren. In dieser kirchlich verursachten Leidensgeschichte der Sodomiter findet sich der eigentliche Kern der christlichen Botschaft bewahrt, nicht in der „kirchlichen Sexualmoral“, die ein Instrument der Unterdrückung darstellt.²

Die Theologie Hans Peter Hauschilds, welche die sinnliche Wahrnehmung des Heiligen unter radikaler Bezugnahme auf die Leibhaftigkeit des Fleisches als Ausgangsbasis hat, unternimmt den Versuch, die christliche Religion an ein subjektives Empfinden zu binden und gerade dadurch dogmatisch-orthodox vorzugehen. Eine zentrale Rolle spielt seine HIV- bzw. Aids-Erkrankung, welche ihn für eine Hierophanie oder Erscheinung des Numinosen in seinem Fleisch sensibel macht. Seine Empfindung eines schrankenlosen Einsseins von Erotik und Religion, in dem das Lustprinzip

¹ Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, 4. Aufl. Mainz 1984, 97.

² Dazu ebd., 98f.: „Die christliche *memoria* insistiert darauf, daß die Leidensgeschichte der Menschheit nicht einfach zur Vorgeschichte der Freiheit gehört, sondern daß sie inneres Moment der Geschichte der Freiheit ist und bleibt. (...) Eine *memoria resurrectionis*, die sich nicht als *memoria passionis* verstünde, wäre bare Mythologie.“

dominiert und eine Grenze zwischen seinem Ich und seiner Außenwelt nicht gezogen wird,³ wird zu einer Form „religiöser Tröstung“.⁴

Die schwulen Theologien von Hauschild und mir durchpflügen die christliche Tradition, um ihren homoerotischen Untergrund zutage zu fördern. Beide berufen sich dazu auf religiöse Vorstellungen, die traditionell und akzeptiert sind. Die schwule Perspektive bedingt jedoch, dass diese Orthodoxien nicht unverändert bleiben, sondern zu überraschenden neuen Mischungen werden. Sie werden *hybride* Orthodoxien.

1. Martin Hüttinger

Zurückgelassenes Christentum nachbringen

„Ich fürchte für euch,
dass ich vielleicht umsonst
an euch gearbeitet habe.“

(Gal 4,11)

Wenn der Völkerapostel Paulus, der diese mahnende Sentenz an die Gemeinden in Galatien adressierte, hätte erleben müssen, wie viele christliche Bewohner rund um den Globus in den letzten zweitausend Jahren in eine Art kollektive Moral- und Sexualitätsobservanz verfallen sind, wäre er unter Umständen verwundert und enttäuscht gewesen. Denn bedeutet die Sicherheit, mit der die Kirche meinte, den Sexualitätsdiskurs in Verbindung mit Christus bringen zu können, nicht auch eine Herausforderung an das Evangelium selbst? Wo wurde der Nachweis erbracht, dass dieser Diskurs die Signatur „christliche Moral“ verdient und dieses Namens würdig ist?

Lässt man sich auf eine Wanderschaft zu den Biographien homosexueller Christen in der Geschichte des Abendlandes ein⁵, erfährt man überwiegend von Ereignissen, die wohl eher dazu angetan sind, die Botschaft des armen Mannes aus Nazareth zu verdunkeln. Wenn sich auch jene Propagandisten der Moral als Christen verstanden, so gibt es wenig Zweifel daran, dass sie in immer wiederkehrenden Passionen der Welt eher die Rolle des Pilatus als die des angeklagten und gequälten Jesus einnahmen. Dort, wo die Botschaft Jesu die Wirklichkeit zeitigte, waren selten Subjekte, aber fast immer Opfer oder Verlierer der Geschichte gegenwärtig: Achilleus Tatios, Bischof von Alexan-

³ Vgl. Hauschild, Hans Peter: *FleischesTheologie. Bemerkungen zum In-Eins von Religion und Erotik* (Forum Religionskritik, Bd. 3), Münster 2004.

⁴ Vgl. Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*, in: Ders., Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt/M. 1974 [Orig. 1929], 191–286.

⁵ Vgl. Überblicksdarstellungen von Fuchs-Heinritz, Werner: *Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden*, 2. Aufl. Wiesbaden 2002; Christian Klein (Hg.): *Grundlagen der Biographik. Theorie und Praxis des biographischen Schreibens*, Stuttgart/Weimar 2002.

drien (†1313); Mönche des Esslinger Augustinerklosters (um 1530); Clemens August, Wittelsbacher, Kurfürst und Erzbischof von Köln (1700–1761); Karl Heinrich Ulrichs (1825–1895); Oscar Wilde (1854–1900); Edward Carpenter, katholischer Priester (1844–1929); Julien Green (1900–1998).⁶

1.1 Biographische Forschung:

Schwule Tradition im Christentum entdecken

Bedient man sich der „biographical history“⁷, wird man der Gewalt am Evangelium gewahr, und die These, dass die Zeiten *ab incarnatione Domini* menschenfreundlicher geworden seien, würde einer Überprüfung kaum standhalten, falls die Schiedsrichter die Verlierer und nicht die Gewinner der Geschichte wären. Prosopographische Zugänge (griech. „prosopon“ meint „Gesicht, Person, Rolle“) lassen erkennen, dass gesellschaftsstabilisierende Dispositive und Sexualitätsdiskurse keineswegs vom geglaubten Heilsgeschehen geprägt worden sind.⁸ Vielmehr ist das Heilsgeschehen an die Mo-

⁶ Vgl. Hüttinger, Martin: Paulus – „angefüllt mit aller Ungerechtigkeit“, in: WeStH 7 (1/2000), 30–42; Ders.: Fingerzeige ohne Zeigefinger, in: WeStH 7 (2/2000), 90–102; Ders.: Karl Heinrich Ulrichs – „entgegenzutreten einer tausendjährigen, vieltausendköpfigen, wuthblickenden Hydra“, in: WeStH 7 (4/2000), 260–274; Ders.: Salome kreist um verbotene Blicke. Oscar Wilde – Sodomit, Künstler, Christ, in: WeStH 9 (1/2002), 28–45; Ders.: Ans Kreuz der Homosexualität geschlagen. Julien Greens Roman ‚Der andere Schlaf‘ biographisch interpretiert, in: WeStH 9 (3/2002), 282–291; Ders.: Liebessprache – Freundschaftsgesten. Mittelalterlich-mystischer Minnetanz um gleichgeschlechtliche und erotische Liebe und Freundschaft, in: WeStH 10 (1/2003), 61–69; Ders.: Verhüllte Kommunikation. Kirchliche Hin- und Herrichtung gleichgeschlechtlich empfindender Kirchendiener, in: WeStH 10 (1/2003), 73–79; Ders.: Biographische Zeitenwende. Portrait eines schwulen Theologen – Christian J. Herz, in: WeStH 10 (2/2003), 205–212; Ders.: Transvestit und Lesbe unter den Conquistadores. Doña Catalina de Erauso, in: WeStH 11 (1/2004), 34–40; Ders.: Suchbewegungen und Empfindungen. Musikalisch-erotische Kirchenschätze, in: WeStH 11 (4/2004), 393–400; Ders.: Alles nur eine Frage der Zeit? Ein Plädoyer gegen das Verschwinden schwuler und theologischer Gegenwart, in: WeStH 12 (3+4/2005), 180–185; Ders.: Plot-Etagen menschlicher Abgründe. Pedro Almodóvar: La Mala Educación, in: WeStH 13 (1+2/2006), 36–46; Ders.: Cineasten-Glück. Artificielle Präsenz und Rezeption der im Film sichtbar gemachten schwulen und religiösen Objekte, in: WeStH 13 (1+2/2006), 113–120.

⁷ Vgl. Gestrich, Andreas: Vergesellschaftungen des Menschen. Einführung in die Historische Sozialisationsforschung, Tübingen 1999, 52.

⁸ Im Gegensatz zur deduktiven Methode von Stone, Lawrence: Prosopographie – englische Erfahrungen, in: Konrad H. Jarausch (Hg.), Quantifizierung in der Geschichtswissenschaft, Düsseldorf 1976, 64f., forcieri ich den induktiven Weg vom historischen Individuum zum Kollektiv. Ausgehend von den einzelnen Merkmalen einer konkreten in der Geschichte handelnden Person rekurriere ich auf die Sozialprofile und -strukturen spezifischer Gruppen in jenem Zeitkorridor. Diese auf einem Methodenpluralismus basierte Denkarbeit, welche eine perso-

ral und Sexualkonzepte der kirchlichen Majorität angepasst worden, sei es als Legitimation, sei es als Etikettenschwindel. Kaum eine Formel entlarvt dieses Beziehungsgeflecht so genau wie das Begriffsungetüm „kirchliche bzw. christliche Sexualmoral“. Hier wird dezidiert gesagt, dass der menschlichen Sexualität nicht mehr eignet, als was diejenigen ihr zugestehen, welche die Macht besitzen, zu bestimmen, was „christlich“ zu sein hat.

Anlass zu Traurigkeit und Zorn bieten im historischen Rückblick die Opfer wie z.B. Oscar Wilde (1854–1900), ein Sodomit, Künstler und Christ. „Nicht nur die historischen Daten geben Aufschluss darüber, sondern seine Literatur macht die ungemilderte, unbehaute Instabilität und die Entfremdung seiner *Conditio humana* greifbar. Seine edierten Werke sprechen als Akte der Zeugenschaft von den Widersetzlichkeiten des Undurchdringlichen, des für ihn persönlich und für seine Zeitgenossen absolut Fremden, seiner Homosexualität. (...) Oscar Wildes Ausweglosigkeit (...), besteht in seinem gelebten Anderssein, seinem Bezeugen und Kommunizierbarmachen dieser Andersheit, seinem Dafür-Eintreten durch Kerkerhaft und Exil, und seinem In-Beziehung-Setzen seiner sodomitischen Natur mit der Person Jesus Christus.“⁹ Er erfährt sich als Existenz im Widerstreit mit gesellschaftlichen Machtstrukturen.¹⁰

Ein ähnliches Schicksal trifft die prophetische Existenz Karl Heinrich Ulrichs (1825–1895), der „in seinem Kampf der ‚Urninge‘ mit der Absicht angetreten (ist), die Identität des eigenen Geschlechts durch historische Untersuchungen zu charakterisieren, zu individualisieren und zu subjektivieren.“¹¹ Sein an die christlichen Kirchen im Jahre 1870 gerichtetes „Begehren“ liest sich klug und modern: Dem Urning und seinem Partner soll die Möglichkeit eingeräumt werden, im Beisein von zwei Zeugen vor den Altar zu treten und vor dem kirchlichen Vertreter zu erklären, „daß sie hiedurch mit einander ein Liebesbündniß eingehn, unter dem Gelöbniß ehelicher Treue“. Diese Bündnisse seien „als rechtmäßige und sanctionirte anzuerkennen“ und selbstverständlich auch Frauen und Zwittern (Transsexuellen) zu gewähren.¹² Erst heute sind wir langsam, aber längst noch nicht überall so weit, dass Ulrichs Hoffnung auf die kirchliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher „Liebesbündnisse“ erfüllt wird.

nenbezogene mit einer temporär-soziologischen und einer theologiegeschichtlichen Perspektive in Einklang bringt, versucht den Spagat zwischen den Positionen der Intentionalisten und Strukturalisten.

⁹ Hüttinger: Salome, 44.

¹⁰ Vgl. Foucault, Michel: Das Leben der infamen Menschen, in: Tumult Nr. 3, 1982, 41–57.

¹¹ Hüttinger: Ulrichs, 261.

¹² Ulrichs, Karl Heinrich: Prometheus. Beiträge zur Erforschung des Naturrathsels des Uranismus und zur Erörterung der sittlichen und gesellschaftlichen Interessen des Urningthums. Buch X, Leipzig 1870, 36f.

Von einer Art Erfolglosigkeit schreibt der tief religiöse und schwule Literatur Julian Green (1900–1998), der den jungen Mann, der er einmal war, aus der Distanz des abgeklärten Alters zu verstehen sucht. „Die Protagonisten seiner Werke belehren Green besser über seine anthropologische und religiöse Natur als alle Überlegungen und als alle seiner Sehnsucht entsprungenen Gesten. Er erfährt von ihnen, dass er den Sinnen angehört, wenngleich er sich zeitlebens gegen die fleischlichen Versuchungen auflehnt. In der literarischen Auseinandersetzung steckt er die Pole seines Lebens ab, die er mit den Worten ‚ans Kreuz der Sexualität geschlagen‘ beschreibt.“¹³ Ein Glaube, der an einem Gekreuzigten hängt, sollte den Begriff „Erfolg“ denen überlassen, welche ihn benötigen. Das *depositum fidei* bedarf seiner nicht, weil es von moralischer bzw. ethischer Leistung nichts weiß.

Eine Retrospektive auf christliche und homosexuelle Vorbilder erhofft sich einerseits Rückschlüsse auf das Typische, auf allgemeinere ekklesiale und gesellschaftliche Aggregatzustände, andererseits einen Rekurs auf das Untypische, das Abweichende, das Individuelle, d.h. auf kleinere soziale sowie binnenkirchliche Strukturen oder auf das Einzelschicksal selbst.¹⁴ Das Vergangene soll möglichst so wiedererschaffen werden, wie es sich selbst verstand. Für die schwul-theologische Arbeit sollen relevante Begebenheiten weitmöglichst „von innen heraus“, im Rahmen des „Entdeckungskontexts“ und vom Standpunkt der Beteiligten begriffen werden.¹⁵

Oftmals aber besteht der erste Schritt dieser historischen Forschung darin, Vergangenes und Verschwiegenes dem Vergessen zu entreißen. Welches Interesse leitet z. B. den Schöpfer des Isenheimer Altares, wenn er die Apostel Matthias und Simon Zelotes mit ikonographisch eindeutigen Handberührungen darstellt? Matthias als der Liebling des Pilatus wurde in aller Regel in der Zwölferreihe durch den Apostel Paulus ersetzt, weil seine „anrühige Vita“ gemeinhin bekannt war. Der Schnitzer der Predella-Figuren, Desiderius Beichel, lässt durch die konkret-gegenständliche Verdichtung des homoerotischen Kontextes und seines poetisch-gestalterischen Ausdrucks den verstehbaren sodomitischen Inhalt im Kunstwerk zur Sprache kommen. Der Betrachter steht vor einer skulpturalen Erinnerung homoerotischen Zeugnisses und vermag sich an dieser verschwiegenen Tradition vergewissern.¹⁶

Ebenso in Vergessenheit scheint der heilige Achilleus Tatios geraten zu sein, dessen Fest nach dem Martyrologium Hieronymianum am 7. Novem-

¹³ Hüttinger: Kreuz, 282f.

¹⁴ Vgl. Schröder, Wilhelm Heinz: Kollektive Biographien in der historischen Sozialforschung. Eine Einführung, in: Ders. (Hg.), Lebenslauf und Gesellschaft. Zum Einsatz von kollektiven Biographien in der historischen Sozialforschung, Stuttgart 1985, 9.

¹⁵ Vgl. Karras, Ruth Mazo: Sexualität im Mittelalter (Sexuality in Medieval Europe. Doing unto others, New York 2005). Aus dem Amerikanischen v. Wolfgang Hartung, Düsseldorf 2006, 271–308.

¹⁶ Vgl. Hüttinger: Fingerzeige, 90–102, 95f.

ber gefeiert wird. Als Bischof von Alexandrien stirbt er 313 n. Chr. Er verfasste ein Jugendwerk mit dem Titel „Leukippe und Klitophon“, in welchem er die Vorzüge der Knabenliebe anpreist.¹⁷ Obwohl Martyrer, finden im Heiligenkalender ausschließlich Willibrord, Engelbert von Köln, Florentin, Rufus und Vinzenz Grossi an diesem Gedenktag Erwähnung. Deshalb heißt es „Zeugnis abzulegen auch für diejenigen, die in der ‚normativen‘ Erinnerung nicht mehr zur Darstellung gekommen, vergessen worden sind.“¹⁸

Fündig wird man indes auch bei Autoritäten wie Hugo von St. Viktor, einem der bedeutendsten Theologen der Frühscholastik in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, und Alkuin, dem Leiter der Domschule von York um 780. Ersterer gesteht zwei Partnern des gleichen Geschlechts einen unauflöslichen Bund lobenswerter Liebe zu, der zweite unterhält eine Liebesbeziehung zu einem Priester namens Sigulf.¹⁹ Sehr bewegt ist auch die Geschichte von einem Transmann unter den Conquistadores namens Doña Catalina de Erauso (1585/92–1650).²⁰

1.2 Theologische Deutung: Gegenrede aus Solidarität

So weit und so gut, insofern es sich um historische Tatsachen handelt. Man mag es nun für die Torheit von Glaubenden oder das Geheimnis des Glaubens halten, zu erwarten, dass sich das Erhoffte Zugang verschafft in Geschichte und Gegenwart, dass Erlösung in Vollendung noch aussteht. Der eschatologische Vorbehalt, der aus dem Glauben erwächst, ist immens theologisch und politisch, da er davor bewahrt, sich mit dem theoretischen Beobachtungsinstrumentarium der Geschichtswissenschaft und deren unterbestimmtem Forschungsergebnis zufrieden zu geben. Mit den historistischen Parametern ist man dem Willen Gottes noch nicht näher gekommen. Die sich zutragenden Geschehnisse sind deshalb von Wichtigkeit, weil sie mehr sind als *bruta facta* einer vergangenen Zeit. Es ist unser Glaube, der sie stetig erinnernd der Historie entreißt und zu jetzigen erfahrbaren Heilsversprechen macht.

Die theologische Deutung der Geschichte resultiert aus der Christologie des Kolosserbriefes, einer Schrift der Paulusschule. Dort wird eine Theologie entfaltet, die im Erhöhten die Ursache alles Geschaffenen und Geschehenen verortet: „Denn durch ihn ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Herr-

¹⁷ Vgl. Hüttinger: Körper, 17f.

¹⁸ Vgl. Schürger, Wolfgang: Wirklichkeit Gottes und Wirklichkeit der Welt. Theologie im Konflikt der Interpretationen (Forum Systematik, Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie, hg. v. Johannes Brosseder, Johannes Fischer, Joachim Track, Bd. 12), Stuttgart 2002, 199.

¹⁹ Vgl. Hüttinger: Liebesprache, 62.

²⁰ Vgl. Hüttinger: Transvestit, 34–40.

schaften oder Fürstentümer oder Obrigkeiten; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen.“ (Kol 1,16).

Welche Bedeutung hat die schwul-christliche Tradition für die Gegenwart? Zu den fundamentalen Kategorien der Vergewisserung und Rettung schwuler Identität in historisch auszumachenden Auseinandersetzungen sowie Gefährdungen zähle ich im Anschluss an Johann Baptist Metz „Erinnerung“, „Erzählung“ und „Solidarität“.²¹ Metz führt dazu aus: „Zerstörung von Erinnerung erweist sich als systematische Verhinderung von Identität, von Subjektwerden oder auch Subjektbleiben in geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhängen. (...) Andererseits beginnt die Bildung von Identität in der Erweckung von Erinnerungen.“²² Wir gedächten der Viten schwuler Christen wohl kaum häufiger, wenn es nicht Menschen gewesen wären, die sich nach dem benannten, der damals als erstgeborener Sohn einer galiläischen Handwerksfamilie zur Welt gekommen ist. Für sie war er mehr als ein üblicher Christustitel der Kirche, für sie war er der Heiland, der Christus, der Herr (Lk 2,11). Deshalb fungieren diese für uns in wachsendem Maße als Symbole und verknüpfen sich zu einem Netz von Verweisungen, auf dem Weg über die Weiterformung hin zur Bildung einer eigenen Tradition: sie sind in einem Reich des bereits Artikulierten, mit dem wir selbst uns artikulieren. „Damit zeigt sich eine grundlegende Dialektik zwischen Selbstsein und Andersheit. Denn auf der einen Seite entwickelt sich in der individuellen Artikulation das je Eigene des Sagens oder Tuns. Auf der anderen Seite gewinnt ein jeder sein Eigenes nur in dem Formenreich des schon Gesagten und Getanen. Damit steht das Selbstsein in einer unaufhebbaren Differenz zum Anderen und gewinnt so seine Identität.“²³ Unsere Selbstbehauptung als Schwule und Christen entwickelt sich in den Spiegelungen, welche wir beispielsweise von den oben angeführten Vorbildern erfahren.

Das theologische Interesse an der skizzierten Prosopographie provoziert aber auch eine Frage, mit der man Christen bedrängen kann: Wo und wann haben sich die schlichten, einfachen und doch von Hoffnung überquellenden Worte Jesu erfüllt, dass den zu Unrecht Verfolgten Gerechtigkeit widerfährt?²⁴ Wann wurden die erschütternden Prophezeiungen des Magnificat

²¹ Vgl. Metz: *Glaube*, 181–211.

²² Ebd., 63.

²³ Schwemmer, Oswald: Die Macht der Symbole, in: *ApuZ* (Aus Politik und Zeitgeschichte) 20/2006 v. 15.5.2006. Thema: Symbole, 7–14, 8.

²⁴ Vgl. Hüttinger, Martin: Heilig, Queers, sollt ihr sein. Überlegungen zu einer wechselvollen Geschichte der Preces im Tagzeitengebet der Kirche, in: *WeStH* 8 (1/2001), 54–70; Ders.: AIDS – ein Jegliches unter dem Himmel, in: *WeStH* 8 (4/2001), 278–283; Ders.: Die Körper widerstehen einander – der Kampf um die Lust. Schwule Kirchenväter von der Antike bis zur Neuzeit, in: *WeStH* 9 (1/2002), 17–22; Ders.: Woran einer sein Herz hängt. Schwule Religionslehrer zwischen Lebenskontext und Glaubenslicht, in: *WeStH* 11 (2/2004), 108–116; Ders.: Auswege aus sozialisationsbedingter Einsilbigkeit und egalitärer Monose-

Wirklichkeit: „Er stößt die Gewaltigen vom Stuhl und erhebt die Niedrigen“ (Lk 1,52)? In der (Kirchen-)Geschichte haben sich seit der Inkarnation Christi längst nicht alle Hoffnungen erfüllt, welche sich an der Fleischwerdung Gottes entzündeten. Die Confessores der mann-männlichen Liebe erinnern auf paradoxe Weise an das Geschehene und das Noch-nicht-Geschehene, an Zuspruch und Infragestellung zugleich.²⁵

Aus der unerträglichen Zumutung, einen Teil der Christenheit aufgrund seiner Homosexualität in Vergangenheit und Gegenwart zurückgelassen zu haben, begründet sich das „Nachbringen“. Die christliche Hoffnung stützt sich hierbei auf die Vergegenwärtigung der historisch verifizierten Biographien, auf die Anamnese prosopographischer Fakten und Daten. Sie bedürfen einer nachholenden Würdigung, Beweinung und Tröstung in Form einer Protestnote, einer Kontradiktion. Diese schwul-theologische Gegenrede findet ihr Modell in der Bergpredigt: „Gegen die Gegenseitigkeit des Gebens setzt die christliche Gegenmoral das einseitige ‚Du sollst vergeben, freigeben, freigiebig sein. Liebe deine Feinde!‘; gegen das Präferieren und Diskriminieren: die Idee der Gleichwertigkeit der Kulturen oder der Wertneutralität; gegen kollektive Identitäten: Personalität und Universalität des Individuums; gegen Tabu: Aufklärung; gegen Schicksalhaftigkeit: selbstverantwortliches, bestimmendes, bildendes Handeln.“²⁶ Diesen christlichen Axiomen verpflichtet, können auch zeitgeschichtliche Phänomene fokussiert und einer Analyse unterzogen werden: mittels kommunikationstheoretischer Ansätze lassen sich kirchliche Hin- und Herrichtungen bei gleichgeschlechtlich empfindenden Kirchendienern diagnostizieren,²⁷ oder Verdampfungstendenzen schwuler bzw. theologischer Gegenwart durch die allgegenwärtige Determination kirchlich entworfener Vergangenheit konstatieren.²⁸ Die skizzierte Kontradiktion versteht sich *de facto* als eine erinnernd-narrative Erlösungstheologie, welche die Leidensgeschichte der Einzelschicksale an die christliche Soteriologie und Eschatologie rückbindet.

Ein Glaube, der nicht zu trösten und Partei zu ergreifen vermag, ist nichts wert. Deshalb bietet die schwule Theologie einen Raum der Widerständigkeit, in dem die Gesetze der institutionellen Ausgrenzung, Entsolidarisierung und Zurücklassung außer Kraft gesetzt sind: Dort besitzen die Nachgebrachten Bleiberecht.

xualität. Theoretische, empirische und methodische Überlegungen zum Thema „Homosexualität“ und Schule, in: WeSTh 12 (1+2/2005), 68–71.

²⁵ Vgl. Hüttinger: Körper, 17–22.

²⁶ Hondrich, Karl Otto: Bildung, Kultur und elementare soziale Prozesse, in: APuZ (Aus Politik und Zeitgeschichte) 34–35/2005 v. 22.8.2005. Thema: Soziologie, 11–17, 14.

²⁷ Vgl. Hüttinger: Kommunikation, 73–79.

²⁸ Vgl. Hüttinger: Frage, 180–185.

2. Hans Peter Hauschild *Klartext über die christliche Körperordnung*

„Und Er, das Wort, ward Fleisch, zeltend unter uns.
Und wir schauten seine Herrlichkeit,
Herrlichkeit als des Einzigen vom Vater her,
voll Gnade und Wahrheit.“ (Joh 1,14)²⁹

Unser Glaube und unser Sprechen darüber haben ihren Sitz im menschlichen Körper. Nach der langen, vor allem philosophisch-theologischen Tradition der Abwertung körperlicher Qualitäten, gilt es, ein verschüttetes christliches Selbst-Bewusstsein und -Verständnis wieder zu finden. Will die Theologie als „wahre“ Wissenschaft reüssieren, muss sie mittels der Erfahrung durch die fleischlichen Sinne gegangen sein.³⁰ Das Fleisch ist Anfang und Ende aller Erkenntnis. Materie überwindende Konzepte idealistischer Provenienz, so beharrlich diese auch in der kirchlichen Realität als Einbildung existieren, wirken wie inszenierte dekorative Versatzstücke aus einem zweitausendjährigen Fundus, schäbig-verschlissen und allenfalls wehmütige Kindheitserinnerungen hervorruhend. Eine *differentia specifica* zwischen Religiosität und Sexualität mag dabei als Konstrukt traditionsgebundener Christen ausgemacht werden. Weil eine theologische (Körper-)Sprache für die menschliche Sexualität unterdrückt und fortlaufend sanktioniert wurde, gestaltet sich heute eine „Über-Setzung“ vom einen Antipoden zum anderen schwierig.³¹ Hans Peter Hauschild wagt in seinem Œuvre eine „Fleisches-Theologie“, der das konjunktive „und“ zwischen den Nomina abhandeln gekommen zu sein scheint. Fleisch und Theologie bilden *eo ipso* keine Gegensätze. Das körperliche Wahrnehmen und auf kurze Zeit bemessene Einbinden der ewig-göttlichen Macht in die vergänglich-kreatürliche Lebenswelt des Menschen ist konstitutiv für die christliche Sakraltradition. Die mit

²⁹ Das Neue Testament. Übersetzt v. Fridolin Stier. Aus d. Nachlass hg. v. Eleonore Beck, Gabriele Miller, Eugen Sitarz, München/Düsseldorf 1989, 200.

³⁰ Dazu Reck, Norbert: Unsichtbarkeit, Blindheit, Schmerz. Überlegungen zur Kontextualisierung schwuler Theologie, in: WeStH 10 (2/2003), 134–142; 135: „Unsere Erfahrungen, Wünsche, Enttäuschungen, Sehnsüchte etc. – der Wurzelgrund für alles Glaubenkönnen – kommen bisher überraschend wenig zur Sprache. (...) Wir sind noch nicht bei uns selbst angekommen, bei unseren Erfahrungen, bei unserer gegenwärtigen Situation. Wir haben alles Mögliche aus dem uns überkommenen Christentum durchleuchtet und analysiert, aber uns selbst haben wir noch wenig entdeckt, wir haben noch keine Sprache für uns selbst gefunden, wir haben noch nicht gelernt, uns selbst zu sehen.“

³¹ Vgl. Herz, Christian J.: Konflikt zwischen schwuler/lesbischer Identität und der kirchlichen homophoben Haltung, in: WeStH 13 (1+2/2006), 142–154; Allison, James: Menschliche Sexualität oder ekklesialer Diskurs?, in: WeStH 12 (3+4/2005), 141–154.

allen Sinnen erfahrbaren Ausdrucksformen des Heiligen sind gleichsam die Knoten in jenem Band, das Gott und die Menschen und diese wiederum untereinander vereint. Grundsätzlich steht jeder Mensch unter dem Gebot der Heiligung seines Lebens, der immer wieder erneuerten und individuell herzustellenden dreiseitigen Verbindung zwischen dem Heiligen und Numinosen, den Mitmenschen und sich selbst.

Der promovierte Kulturwissenschaftler Hans Peter Hauschild, geboren am 2. September 1954 in Gießen, gestorben an den Folgen einer Aids-Erkrankung am 4. August 2003 in Berlin, sah sich dem Gebot der Heiligung seines Lebens verpflichtet durch ein außerordentliches Engagement für Geistigbehinderte, HIV-Positive, Aids-Kranke, illegale Flüchtlinge, Asylsuchende und humanitäre Härtefälle in der Person von Huren, Junkies und Straftätern. Seine eigene Frömmigkeit, kirchlich-liturgische Praxis³² und fleischliche Lüsternheit formten den Geist und die Sprache seiner philosophisch-theologischen Texte.³³

2.1 Inspiration

Eine radikale christliche Leibesspiritualität anhand eines biblischen Genesis-Rekurses (Gen 1,1–2,4) sowie einer semi-historischen Körpermetaphorik zum Martyrium des Heiligen Sebastians in der „Legenda Aurea“³⁴ wird dem Leser in seinem Aufsatz „Sebastiana – oder die Neuschöpfung in 7 Tagen“³⁵ zugemutet. Abseits einer Verobjektivierung von Glauben, Denken, Fühlen und Erfahrung wagt er eine Entgrenzung, eine Grenzüberschreitung hin zu neuen Schöpfungsphantasien. Vor dem geistigen Auge ersteht eine Nacherschaffung biblischer Schöpfungsmythologie, transformierter weiblicher Heiligenvita und autobiographischer Erfahrungsräume, angefüllt mit Sinnlichkeit und Leidenschaften. Hauschild spielt mit den Fundamenten der Schrift, Tradition und des eigenen Erlebens: Im Ausgleich der Kräfte seines basal-fleischlichen Daseins und der *ratio fidei* eröffnet sich für ihn die

³² Die Feier des Leibes in der Eucharistiefeier betonen dezidiert Schroer, Silvia; Staubli, Thomas: Die Körpersymbolik der Bibel, 2. Aufl. Gütersloh 2005, 24–26.

³³ Vgl. <http://www.hanspeter-hauschild.de/vita.htm>; Hauschild, Hans Peter: Lokal – mobil – global. Marienwallfahrt als Globalisierungspraxis, Thaur/Wien/München 1999; Ders.: Mystik des Sterbens. Wege christlicher Hoffnung inmitten der Angst, Leipzig 2002; Ders.: Fluchtversuche. Das Leben des Miro Sabanovic zwischen Familienterror, Bahnhof Zoo und Ausländerbehörde, Hamburg 2002; Ders.: FleischesTheologie.

³⁴ Vgl. de Voragine, Jacobus: Die Legenda aurea. Die Legenda aurea des Jacobus Voragine. Aus d. Lat. übers. v. Richard Benz, 13. Aufl. Gütersloh 1999, 98–102. Als Textgrundlage diente Hans Peter Hauschild: Jacobus de Voragine, Legenda Aurea. Umfangreichste Legendensammlung des 1. christlichen Jahrtausends (zwischen 1263–1273 entstanden), Gerlingen 1997, 127–132.

³⁵ Vgl. Hauschild, Hans Peter: Sebastiana – oder die Neuschöpfung in 7 Tagen, in: WeStH 9 (2/2002), 154–168.

christliche Freiheit der Rede und des Tuns. Religiöse Praxis, interpretiert als Ausnahmezustand und zeitweiliger Ausbruch aus der Realität, macht geltende Gesetze obsolet: hier zählt nur die Eigendynamik des theologischen Gedankenspiels. Seine „Hingabeschraube“ als *terminus technicus* erweckt „abgetötetes Fleisch zu neuem Leben“.³⁶ Eine Neuschöpfung des leiblichen Menschen als einem Tempel Gottes geschieht im Aus-Horchen des Ohres, Aus-Schwitzen von Schweiß, Aus-Lieben des Geschlechtstriebes, Aus-Schauen des Auges, Aus-Tasten der Brust, Aus-Gehen der Füße und im Auf-Stehen in der Auferweckung. Das ersehnte „grenzenlose Fleischesfest“³⁷ beginnt am siebten Tag der neuen Schöpfung. Hans Peter Hauschild geht es nicht um eine „ideologisch überblähte Promiskuität der ‚sexuellen Revolution‘ und ihren schwulen Nachklapp vor AIDS. Was dagegen stets neu zu lernen bleibt, ist die auch mystische Schau der ehrfurchterweckenden Größe bei der Pole: sich lasziv rumzutreiben und sich verbindlich aufeinander einlassen zu können. (...) Bei all dem gilt es, die Wunder der Verwandlung des Fleisches zu bestaunen, sie im Glauben als Vorgeschmack der Verklärung zu erahnen und ganz allgemein unserem lüsternen Fleisch fromme Dinge zuzutrauen.“³⁸ Darin seien die religiösen und emanzipatorischen Zentralthemen christlicher Reflexion zu verorten. Im Ausgang von der kirchlich-hegemonialen Lustverachtung lässt sich Inspiration, Inkarnation und Transzendenz wieder entdecken.

2.2 Inkarnation

Den Bezugsrahmen der FleischesTheologie bilden nach Hans Peter Hauschild Orthodoxie und -praxis, insofern er die apostolischen Lehrbeschlüsse der ökumenischen Konzilien uneingeschränkt bejaht. Seine theologische Lesart will bei aller Irritation eine „Kombination von Vatikan und Lotterbett“ sein.³⁹ Seine Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen impliziert Lüsternheit und Rechtgläubigkeit, Kritik und Katholon, Radikalität und Dogmatik. Es geht um eine Zuspitzung der Frage nach den Körpern der Menschen im Licht des christlichen Glaubens. Eingefordert wird eine synthetische Kombination zwischen bodenständiger Lust in Form von sexualisierter Gossensprache und theologischer Reflexion in Form von kirchlich-dogmatischer Diktion. Verschiedene Aspekte der einen anthropologischen Wirklichkeit werden dennoch nicht in einem schematischen Dualsystem künstlich neu geordnet. Im Gegenüber zu den herrschenden Imperativen einer konsum-

³⁶ Ebd., 157.

³⁷ Ebd., 168.

³⁸ Hauschild, Hans Peter: Zu viel Emanzipation – zu wenig Theologie, in: WeStH 10 (2/2003), 164–167, 166.

³⁹ Hauschild: FleischesTheologie, 12; vgl. Brinkschröder, Michael: Lüsterne Frömmigkeit (Rezension), in: WeStH 11 (3/2004), 273–276. Wertvolle Impulse sind im Folgenden dieser Buchbesprechung entnommen.

kapitalistisch strukturierten Gesellschaft, nach denen die sexuelle Lusterfüllung oberstes Gebot sei, positioniert er seine christliche Hedonistik, indem er den pseudoreligiösen Trick der expansiven Ökonomie aufdeckt und jener marktstrategischen Lustidolatrie eine götzekritische Absage erteilt.⁴⁰ Physische Wege einer Gottesfreundschaft zu beschreiten hieße, die „schmutzdelige Grundstruktur des Sexuellen, ihr zerstückeltes Chaos und ihre obsessiven Leidenschaften“⁴¹ im Garten der Lüste als Pflänzchen zu pflegen. Insofern die Lüsterheit der Trinität ernst genommen wird, entzaubern sich Koitusmystik und Lustsammelprojekte wie von selbst. Im Begehren Gottes liegt der Ausgangspunkt für eine Entfaltung Hauschilds FleischesTheologie. Auf das vollkommene Begehren Gottes antwortet der Mensch mit seiner unvollkommenen Libido. Das *primum principium* aller Schöpfung meint Gott als einen „Entäußerungslüstling“, welcher sich in ein von ihm gänzlich Verschiedenes verausgaben will. Begehren und Begehrtwerden sind von Gott gestiftete Zwecke menschlicher Erotik und somit Sakrament.⁴²

Mit heuristischen Annäherungen an das Phänomen „Fleisch“ wird ein großer Bogen von der Fleischwerdung Gottes über die fleischliche Auferstehung hin zur religiösen Qualität des lüsternen Fleisches eröffnet. Semantische Facetten des Begriffs stehen in Relation zu den Kategorien Materie, Opferfleisch, Körper, Schmerz, Begehren und Lust. Dabei ist „sarx“ eine anarchische Realität, die den konstruierten Zweckkörper wie eine unordentliche sowie gefährliche Außenhaut umhüllt und fortlaufend für Irritationen sorgt. Eine christliche Körperutopie, in Erinnerung an die wunderbare Geburt des Messias aus der Jungfrau und an die Schmerzensszenarien am Kreuz, muss dem erlösungshungrigen Eigensinn Jesu geschuldet sein. Die Vollendung einer zukünftig „heilen“ Welt steht radikal aus: Körper, Welt und Natur sind schmerzhaft zerrissen, grundsätzlich fragmentiert, „den Notwendigkeiten der Begierden und des tödlichen Scheiterns ausgeliefert.“⁴³ Die Qualen der Körper und die Brutalität der Existenzen provozieren Anfragen an den guten Schöpfer und Erlöser. In und hinter den grauenhaften Realitäten der Körper verbirgt sich Gott. Das Herein- und Ausbrechen von Schmerz, Wahnsinn und ordnungslosen Lüsten transzendiert ein weltimmanentes Vernunftgebäude hin zur Mystik. Eine radikale Irrationalität des Schmerzes lässt den ganz Anderen keineswegs aus der menschlichen Erfahrung verbannen. Dass solche Passionsfrömmigkeit perverse Züge trägt, hängt mit der kulturmächtigen Ablehnung des Schmerzes zusammen, welche das zentrale Anliegen des Christentums nach einer Metamorphose des Schmerzes in ewiges Glück negiert. Die radikale Schmerzkritik an der sinnlichen Schau des verblu-

⁴⁰ Vgl. Hauschild: FleischesTheologie, 28–36.

⁴¹ Ebd., 33.

⁴² Vgl. Brinkschröder: Frömmigkeit, 274.

⁴³ Hauschild: FleischesTheologie, 47. Die radikale Neukonstruktion der menschlichen Existenz und Körperorganisation entlehnt Hauschild von Artaud, Antonin: Das Theater der Grausamkeit. Schluss mit dem Gottesgericht, München 1993.

tenden Heilands am Kreuz wird nicht mehr verstanden, wenngleich diese Voraussetzung einer Mystik ist. Sterblichkeit und Schmerz wiederholen sich in den intimsten „Wendewunden“ erotischer Biographien, persönliche Genusspunkte finden ihre Analogie in der christlichen Osterhoffnung: „Die Qual der (Kreuzes-)Wunde wird (österlich) triumphal gewendet und wo das Scheitern einst offensichtlich war (Golgota), befinden sich nun glücksfähige Narben (das leere Grab bzw. die verklärten Wunden des Erlösers).“⁴⁴ In der Fleischeslust beginnt das Glück der Ewigkeit, im Fleischesschmerz erstet Hoffnung.

Der liturgisch-mystischen Kontemplation des Fleisches Christi entspricht die Aufmerksamkeit für das menschliche Fleisch und seine Lüste. Erotisches Empfinden realisiert den Willen Gottes: Lust ist Fleischeszweck, Sakrament, Erkenntnisakt, Heil und Segen. So fächert sich das sinnliche Credo der FleischesTheologie in vier Glaubensartikel auf: die Inkarnation Gottes in Jesus, die Jungfräulichkeit Mariens, die Auferstehung des Fleisches und die himmlische Hochzeit.⁴⁵ Es handelt sich um reale Ereignisse mit materialer Konsistenz. Schöpfung und Erlösung münden in eine veritable himmlische Hochzeitsvision. „Bei diesem ‚Eheglück‘ ohne Ende geht es wie in der Sexualität um die lustvolle Vereinigung der Liebenden. (...) Von den Verrichtungen der verklärten Leiber her würde man aus irdischer Sicht wohl eher von Perversionen und Obsessionen sprechen, denen es nicht mehr um Zeugung, ‚Orgasmus‘ und zwecklogische Körperorganisationen zu tun ist, sondern eher um lüsternes Gefummel ohne Tabuzonen.“⁴⁶ Nach Hauschild entspricht solch frivoler Katholizismus weit mehr dem christlichen Akzent der „Erlösung des Leibes“ (Röm 8,23) als der spiritualistische Neoplatonismus in der Folge Augustins mit seiner Leib- und Lustverachtung.

Hans Peter Hauschilds FleischesTheologie, interpretiert als „polymorph-perverse Orthodoxie“,⁴⁷ hält sich nicht mit Gender-Kategorien, schwuler Identität oder Queer-Theorie auf. Er huldigt bei aller Nähe zum *depositum fidei* aber auch nicht einem unreflektierten Dogmatismus. Seine FleischesTheologie integriert eine Vielzahl an Aspekten der theologischen Anthropologie. Er beschreitet einen Weg zwischen dem lüsternen Individuum und der kirchlichen Gemeinschaft, der für beide förderlich sein kann. Ausgangspunkt für die Einlösung der paulinischen Verheißung von der neuen fleischlichen Kreatur (2 Kor 5,17) sind die Anderen, die Schmerzerfahrenen, die Lustbesessenen und Freilebenden. Der geschundene Körper als Dia-bol, der lustvergnügte Körper als Sym-bol göttlicher Gegenwart, beide hingen von „Wendewunden“ gezeichnet, sie sind Durchlässigkeiten für das Göttliche, starke Verdichtungen göttlicher Gnade und damit Sakrament. Aus

⁴⁴ Hauschild: FleischesTheologie, 52.

⁴⁵ Vgl. ebd., 55–88.

⁴⁶ Ebd., 114f.

⁴⁷ Brinkschröder: Frömmigkeit, 276.

diesem Grund kann der Leib Christi für die Christenheit das prominenteste Meditationsbild „verkörpern“. Weil er darüber hinaus auch über die Wahrheit in der Andersheit der Anders nachdenkt, diese zum Thema seines Reflektierens macht, das schockartig konkret Erfahrene benennt, ebenso der Körper-Wirklichkeit wie den tradierten Worten Glauben schenkt, betreibt er ein Stück Befreiungsphilosophie,⁴⁸ eine körperbezogene und dem Katechismus verpflichtete Anthropologie.

2.3 Transzendenz

Der lustvergnügte Körper als Symbol göttlicher Gegenwart impliziert kontingenterweise die sexuelle Überschreitung als spirituellen Weg. Von Exzess, Ekstase, Exodus, Emanzipation, Transzendenz und von sexuell-überschreitender Erfahrung als mystischer Schau muss es in der christlichen Rede zu tun sein. Sinnliche Erfahrungen von Lust und Leid stehen im untrennbaren Konnex zu Glaubensvorstellungen und Hoffnungsmotiven.⁴⁹ Der klassische Einstieg zur sexuellen Überschreitung ist die Verbotsübertretung, jener Knoten von Gesetz und Begehren nach Paulus (Röm 7,7f.). Die Disziplinarmacht „Gesetz“ bezieht ihre Legitimität aus der Potenzialität von Exzess und Ekstase. Begehren generiert sich aus Verboten und gesetzten Grenzen. Wo Grenzen bestehen, gibt es die Möglichkeit zur Überschreitung, Entgrenzung und Transzendenz. Dies kann gelingen, wenn auf diesem „perversen“ Weg tatsächlich Kommunikation und Intimität stattfinden, wenn das Ich mit dem Du Eins wird.⁵⁰ Weitab vom Terror der Normkörper und ihrer Sexualität geht es um eine Überschreitung des Laufstegs, der Selbstinszenierung, des Geschlechts, von Raum und Zeit. Was soll daran spezifisch religiös bzw. spirituell sein? „Jede Überschreitung des Gegebenen, auch die sexuelle, stellt die Frage, ob nicht ‚Ostern‘ werden könnte aus dem notwendigen Scheitern. Die skizzierte Überschreitung in der perversen Obsession wählt als Weg für solches Fragen die Tiefe der Sinne, das heißt Glückspotenziale, die aus Wunden erwachsen. Auch aktuelle Wunden (...) wie AIDS erhalten in dieser Mystik eine spannende Doppeldynamik: einerseits dem Scheitern so viel Terrain abtrotzen wie möglich, andererseits für das letztlich unvermeidliche Scheitern die Sinnfrage nicht verloren geben, entgegen allem Anschein. (...) Statt Krankheit, Leid und Tod als ‚letzte Dinge‘ auszugrenzen, mit dem Unvermeidlichen tastend umgehen, auch vorsichtig deutend, aber ohne das Leid zu vergötzen: als Weg aus der Leidenschaft in eine Ruhe oder als Teil-

⁴⁸ Vgl. Dussel, Enrique: Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Fribourg 1985, 143–145.

⁴⁹ Vgl. Hauschild, Hans Peter: Sexuelle Überschreitung als spiritueller Weg, in: Stefan Mielchen, Klaus Stehling (Hg.), Schwule Spiritualität, Sexualität und Sinnlichkeit (Edition Waldschlösschen, Bd. 3), Hamburg 2001, 42–55; 42–45.

⁵⁰ Vgl. ebd., 46–51.

nahme an der Passion Christi auf ein grenzenloses Glück zu, in jedem Falle sinnlich.“⁵¹

Religion ist das eigentliche Thema Hans Peter Hauschilds, besonders in seinen letzten Lebensjahren. Dies resultiert auch daraus, dass Leid und Sterben hier niemals Randthemen, sondern primäre Ausgangspunkte für Kultus und Dogma sind. Religion interpretiert er als fortlaufenden Totenkult, als aktiven Umgang der Lebenden mit dem Sterbenmüssen.⁵² Transzendenz des Fleisches nach dem tatsächlichen Sterben Jesu, Gottes österliche Tat, besteht als christliche Ursprungserfahrung in der physischen „Auferstehung und Himmelfahrt des fleischgewordenen Gottes Jesus von Nazaret.“⁵³ Vor den naturwissenschaftlichen Plausibilitäten macht Hauschild keinen Kniefall, sondern hält das Paradox der körperlichen Auferstehung aus, kneift nicht vor dem Skandal der Auferstehung des Fleisches, erfreut sich gerade an seinem Befremden auf mystische Weise und apostrophiert die Gnade Gottes in der noch ausstehenden Vergöttlichung des Menschen mit Haut und Haaren. Transzendenz meint keine Metapher, sondern wird, spannungsreich im Credo formuliert, als substantielle Realität verbalisiert. Schrift, Tradition und Kirchenväter fabulieren nicht vage über ein existenzialistisches Jenseits der Beschreibbarkeit. Mit diesem christlichen Erbe verortet er die gott-menschliche Kontaktstelle im Scheitern des Leibes, nicht der Seele, im tödlichen Leiden Gottes wie der Menschen. „Was darin den Osterglauben schuf, war und ist die tatsächliche Föhlung des auferstandenen Fleisches Jesu: ‚Fast mich doch an und begreift: Kein Geist hat Fleisch und Knochen, wie ihr es bei mir seht‘ (Lk 24,39). (...) Der Schauplatz christlichen Erlösungsgeschehens ist darum immer das verfallende Fleisch ...“⁵⁴ Diese unordentliche Logik christlicher Transzendenz, eine Logik erlösend-erlösten Fleisches, strapaziert Vernunft und Verstand radikal als törichte Weisheit des Kreuzes.

3. *Hybrid-orthodoxe Theologien als lebensgeschichtliche Theologien*

„Lebensgeschichtliche Theologie erhebt ‚das Subjekt‘
ins dogmatische Bewußtsein der Theologie.“⁵⁵

Das vorläufige Resultat sind „Versöhnungs-Theologien“ mit dem Anspruch, das Schisma im Denken schwuler Theologen zu überwinden und die Relevanz der prosopographischen Relecture sowie der dogmatischen Lehre für

⁵¹ Ebd., 54.

⁵² Vgl. Hauschild: *Mystik*, 40.

⁵³ Ebd., 43.

⁵⁴ Ebd., 46f.

⁵⁵ Metz: *Glaube*, 196.

die eigene christliche Biographie als belangvoll zu erkennen. Solche suchende und tastende Vermessenheit (*hybris*) will die zum System gewordene Berührungsangst der objektivistisch verkümmerten Lehre vor dem fleischlich-sinnenhaften Leben austreiben. In einer Laudatio auf Karl Rahner, anlässlich seines 70. Geburtstages, postulierte Johann Baptist Metz bereits 1974 sowohl eine „lebensgeschichtliche Dogmatik“ als auch eine „theologische Existentialbiographie“.⁵⁶ Die abschließenden Worte, welche das Anliegen hybrid-orthodoxer Theologien zusammenfassen, sind ihm verdankt: „Wer bedürfte einer solchen lebensgeschichtlichen Dogmatik mehr als der Christ, der sich schwertut, bei der von der Theologie veröffentlichten Lehre wirklich ‚dabei zu sein‘, von ihr gemeint und betroffen zu sein, in ihr buchstabiert und in seiner ihm selbst zumeist verborgenen Mystik erraten zu sein? (...) In einer lebensgeschichtlichen Theologie muß auch die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie neu gestellt werden. Dabei ist zu vergegenwärtigen, daß die wichtigsten Errungenschaften in der Theologie und Kirchengeschichte allemal einer wissenschaftlich ‚unreinen‘ Theologie entstammen, in welcher Biographie, Phantasie, akkumulierte Erfahrung, Konversionen, Visionen, Gebete unlöslich ins ‚System‘ verwoben waren. (...) Die gelebte Überzeugung und gelehrte Erfahrung des Glaubens läßt sich nicht durch die metalogischen Regeln analytischen Argumentierens hinreichend begründen. Sie muß es sich daher auch selber verbieten, sich dem Vokabular der Exaktheit bedingungslos unterzuordnen. Theologie ist eben nicht – und nirgendwo – eine Naturwissenschaft des Göttlichen.“⁵⁷

⁵⁶ Ebd., 196.

⁵⁷ Ebd., 197f.

Sieghard Wilm

Der andere Blick

Versuch über die Rezeption christlicher Kunst
aus schwuler Perspektive

„Unsere Blicke begegnen sich. Tief schauen wir uns in die Augen. Es war für mich schon immer Liebe auf den ersten Blick.“¹ So beschreibt Johannes Giel seine Empfindungen als Heranwachsender beim Anblick eines Christus in der Mandorla. Ein Kunsterlebnis, das ihm eine kindliche Ahnung vom Andersein und Angenommensein eröffnet.

Wir alle haben unsere intimen Kunsterlebnisse, tragen unsere religiöse Bilderwelt in uns, oft unbewusst und fast immer unterschätzt.

Bilder können weitaus wirkmächtiger sein als Texte und gerade in Glaubensdingen tiefer gründen und weiter tragen als Worte. Die eigenen inneren Bilder stehen niemals isoliert für sich.² Die subjektive Aneignung verdankt sich der Überlieferung. Der Kanon christlicher Geschichten wird nicht nur durch Texte definiert, interpretiert und vermittelt. Seit den Anfängen christlicher Ikonographie hat die bildende Kunst einen Raum erschlossen, in dem Theologie stattfindet. Christliche Motive wurden geboren, haben sich über die Jahrhunderte differenziert und transformiert, sind zitiert und konterkariert worden. Kontinuitäten und Brüche in der ikonographischen Tradition sind bewusste oder unbewusste theologische Entscheidungen der Künstlerinnen und Künstler. Die äußeren Bilder erzeugen innere Bilder. Diese wiederum wollen mitgeteilt werden als äußere Bilder. Ein Kreislauf der Rezeption, angetrieben von subjektiver Aneignung und Veröffentlichung, wird am Laufen gehalten.

Die Beschäftigung mit christlicher Ikonographie erscheint vielen Theologen als belächeltes Spezialthema. Ich meine, dass ihre Bedeutung weit unterschätzt wird und dass ihr theologischer Schatz noch zu heben ist.

Das gilt auch für alle Ansätze schwuler Befreiungstheologie oder kontextueller schwuler Theologie, die den homosexuell liebenden Mann als Subjekt der Theologie in den Mittelpunkt stellen.³ Die christliche Ikonographie

¹ Giel, Johannes: Dem Leben auf die Spur kommen. Vom Glück der ästhetischen Erfahrung in einer unerlösten Welt, in: WeStH 7 (2/2000), 80–89, 80.

² Wilm, Sieghard: Tragische Ikonen. Auf der Suche nach einer Ikonographie schwuler Theologie bei John Kirby, in: WeStH 7 (2/2000), 103–108, 103.

³ Wilm, Sieghard: Zwischen Exodus und gelobtem Land. Schwule Befreiungstheologie und kontextuelle schwule Theologie, in: WeStH 5 (1+2/1998), 11–15.

und ihre Rezeption ist verheißungsvolles Terrain der schwulen Theologie unter einer doppelten Fragestellung:

1. Wie rezipiert ein schwuler Künstler christliche Bildtraditionen? Was nimmt er auf? Was vergisst er? Was lehnt er ab? Was reizt ihn? Was deutet er um und entwickelt es weiter? Was veröffentlicht er von seinen inneren religiösen Bildern?

2. Wie liest ein schwuler Mann die christliche Ikonographie? Rezipiert er anders? Und wenn ja, warum? Was sind die Bilder, die Resonanz finden im Kontext schwuler Erfahrung?

Die Idee dieses Artikels ist es, sich drei Werken zeitgenössischer Kunst zu nähern, in denen christliche Ikonographie rezipiert wird. Drei Künstler und ihr Œuvre kommen dabei in den Blick, die ein öffentliches schwules Leben geführt haben bzw. führen. Alle drei im Folgenden besprochenen Werke nehmen Bezug auf alte Bildtraditionen von Christusdarstellungen.

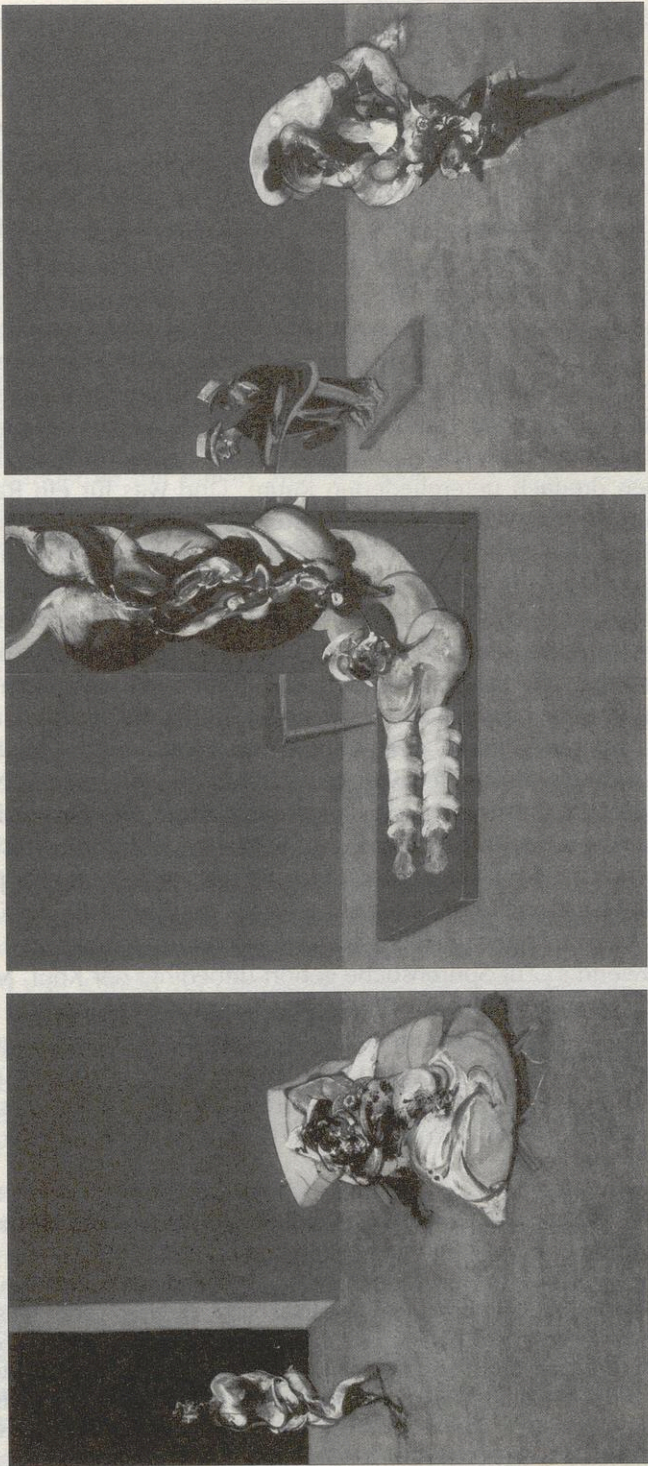
Francis Bacon: „Kreuzigung“

Die Kreuzigung ist ein zentrales Thema im Werk Bacons, das sich über Jahrzehnte entwickelt hat. 1909 wird Francis Bacon als Kind englischer Eltern in Dublin geboren. Er ist ein Nachfahre des gleichnamigen berühmten Philosophen aus dem elisabethanischen Zeitalter. 1929 stellt er erstmals selbst-entworfenen Möbel aus und beginnt als Autodidakt zu malen. Bereits 1933 malt er zwei Kreuzigungen. Es folgen Jahre mäßigen Erfolgs. Der künstlerische Durchbruch kommt 1944 mit seinen „Three Studies for Figures at the Base of the Crucifixion“. 1962 malt er als erstes großes Tryptichon „Three Studies for a Crucifixion“, dem 1965 das monumentale Kreuzigungstryptichon folgt. Dieses Werk⁴ soll im Folgenden genauer betrachtet werden.

Wer bisher auf Abbildungen von Werken Francis Bacons angewiesen war, dem sei das Kreuzigungstryptichon betreffend in jedem Fall ein Besuch der Pinakothek der Moderne in München zu empfehlen. Erst das Original vermittelt in seiner Monumentalität die ganze Wucht der künstlerischen Aussage. Bisweilen ist zu beobachten, wie das Werk die Besucher erschreckt und abstößt. Eine Fleischschau, die an einen Schlachthof denken lässt. Aber anders als das kalte, mechanisierte Töten von Tieren geht es hier um gequältes Fleisch. Sind das menschliche Kadaver, die da zur Schau gestellt werden? Man sucht instinktiv nach den einzelnen Körperteilen: Wo ist der Kopf? Sind das Schweinehälften oder ein tranchierter menschlicher Corpus? Diese Verunsicherung steigert die Zumutung dieses Werkes, der sich nicht jeder Kunstliebhaber auszusetzen vermag.

Bacon hat gerne mit der christlich tradierten Darstellungsweise des Tryptichons gearbeitet und seit den 60er Jahren auch Portraits auf diese Weise ar-

⁴ Francis Bacon: „Kreuzigung“ 1965. Tryptichon, Öl auf Leinwand, jeweils 198 x 147.5 cm, Staatsgalerie Moderner Kunst, München (© VG Bildkunst).



Francis Bacon: „Kreuzigung“ 1965. Triptichon, Öl auf Leinwand, jeweils 198 x 147.5 cm, Staatsgalerie Moderner Kunst, München.

rangiert. Er arbeitet also mit der Aura eines Bildtypus, der über Jahrhunderte alleine seinen Platz in kultischen Handlungen hatte.⁵ Die einzig angemessene Art, einem solchen Werk zu begegnen, war, es andächtig zu verehren.

Die Betitelung „Crucifiction“ lässt überdies keinen Zweifel: Gegenstand der künstlerischen Auseinandersetzung ist die Kreuzigung. Aber der Künstler enttäuscht produktiv die Erwartungen und macht sie dem Betrachter erst bewusst. Hier ist kein Kreuz – anders als bei den ersten Zeichnungen Bacons zum Thema Kreuzigung von 1933, die noch einen Corpus in der Haltung des Gekreuzigten erkennen lassen.

Was hätte der Betrachter denn sonst noch erwartet? Mittelalterlich tradiert ist eine zentrale Kreuzigungsszene flankiert links von einer Darstellung Christi, der sein Kreuz nach Golgatha trägt. Rechts flankiert von einer Darstellung der Kreuzesabnahme. Ein dergestaltetes Tryptichon bietet als Andachtsbild eine chronologische Abfolge. Doch Bacon holt alles Ereignis in einen dreifach untergliederten Raum. Und was für ein Raum! Eine glatte orangefarbene Wand zieht sich durch alle drei Bildfelder etwa auf der oberen Hälfte des Raumes. Der Boden ist ebenfalls monochrom in einem schmutzigen Braun aufgetragen, wie sie billige Auslegeware öffentlicher Gebäude kennzeichnet. Die nähere Betrachtung zeigt: Bacon hat hier die Farbe nur dünn über die raue Seite der Leinwand gekratzt, die immer noch hindurch scheint. Dieser Raum ist wie eine Bühne mit nur einem Ausgang: Ganz links oben wird die Wand abgewinkelt und führt ins schwarze Unge- wisse. Die zentrale Bildtafel zeigt alleine einen Kadaver, der auf einem gewinkelten dunkelroten Möbelstück fixiert ist. Bacon, in seinen frühen Jahren Möbeldesigner, hat immer wieder in seinen Werken diese absurden Inventare platziert, auf denen das Fleisch zur Schau gestellt wird. Muskellappen hängen herab, Eingeweide zeigen sich und geben doch nichts preis. Vergeblich bleibt die Suche nach einer korrekten Anatomie. Ist das überhaupt ein Mensch? Der Betrachter wird zum Investigator, wenn er sich nicht angeekelt abwendet. Zur Spurensuche gehört unbedingt der Kopf. Man findet ihn mit Mühe, aufgerichtet am Winkel des Möbelstücks. Es bleibt ein Raten und Deuten: Ist das ein Mund? Sind das Augenhöhlen und Augenlider?⁶ Hier bäumt sich kein Haupt gegen die schmerzhaft Fixierung auf. Hier ist der Schatten einer Persönlichkeit angedeutet, die das Leiden in sich selbst ausmacht wie in einem Kokon. Und das Leiden ist noch nicht vorbei. Der

⁵ Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie, Frankfurt/M. 1963.

⁶ Hier lohnt ein Vergleich mit den „Three Studies for a Crucifixion“ von 1962: Auf deren rechter Bildtafel hängt ein vergleichbarer Kadaver herab, dessen Rückgrad eindeutig auszumachen ist. Der fratzenhafte Mund mit den spitzen Zähnen schreit animalisch und lässt die Spannung heraus. Bacon haben Münder und Zähne immer fasziniert. Im Laufe seiner künstlerischen Entwicklung lässt sich beobachten, dass der animalische Schrei seit den 60er Jahren abgelöst wird durch geschlossene Lippen. Als seien die Wesen introvertierte Mumien.

Kadaver hängt nicht nur herab nach getaner Schlachterarbeit. Die beiden Gliedmaßen, die in Stümpfen auslaufen, sind qualvoll gestreckt und auf Holzklötze geschient. Weiße Bandagen quetschen das Fleisch und oberhalb staut sich das Blut in den Muskeln.

Wie ein Kneipentresen zieht sich ein Möbelstück vom zentralen Bildfeld in das rechte Bildfeld. Eine Kneipentristesse: Zwei Männer in Anzügen und mit identischen Hüten „kleben“ am Tresen, der leer ist. Ihre Gesichter sind mumienhaft verschlossen und grotesk grimassiert. Zuschauer der Fleischschau? Sie scheinen eher in sich hineinzublicken und entziehen sich als Zeugen dem Massaker, das auf dem rechten Bildfeld dargestellt ist.

Ein gewalttätiges Gewühl zeigt sich dort. Es gibt Belege dafür, dass Bacon sich von Ringkämpferszenen hat inspirieren lassen. Das Haar des Aggressors ist glatt nach hinten gekämmt, sein linker niederringender Arm trägt eine rote Banderole mit einem angedeuteten Hakenkreuzemblem. Unter ihm ist eine Opfergestalt kaum auszumachen, so sehr ist die Körperlichkeit zerstört. Blut läuft in einer Lache aus und ein grünlicher Fleck ist auszumachen, der Gliedmaßen zeigt. Ein Schattenwurf, der eher Lebenslache ist. Dem Opfer ist ein Attribut mitgegeben, das es identifiziert: Eine Kokarde mit den französischen Nationalfarben. Diese findet sich auch auf der linken Bildtafel des Tryptichons wieder: Hier ist sie einem menschlichen Kadaver beigelegt, der auf einer dreigeteilten Matratze verwest. Ein menschlicher Schädel ist gut zu erkennen, ebenso ist ein nach hinten gebogener (gefesselter?) Arm zu sehen, eine Rückenpartie und ein Gesäß. Die Beine verbergen sich unter einer Decke. Schwarze Farbleckse, die das Fleisch „verderben“, lassen die Verwesung grauenvoll ahnen. Hier ist das Grauen schon geschehen und allein das Ergebnis kann besichtigt werden. Tatsächlich scheint eine weibliche Figur den Kadaver wahrzunehmen. Eine Passantin, gespensterhaft weiß und nackt posierend wie ein Modell auf dem Laufsteg, läuft nach links durchs Bild und wendet vor dem schwarzen Grund ihr Haupt nach rechts. Auch hier, wie bei den beiden Männern am Tresen auf dem linken Bildfeld, gibt es keinen erkennbaren emotionalen Effekt. Selbst vom Tode gezeichnet und abgestumpft wirken die Zeugen des grausamen Massakers, das zum Teil schon geschehen ist, zum Teil noch ausgetragen wird. Niemand greift ein. Das ist der Skandal.

Man kann es sich einfach machen und als Deutungsschlüssel des Werkes auf die rote Armbinde mit dem Naziemblem und die zweifach abgebildete französische Kokarde Bezug nehmen. Dieser politische Interpretationsrahmen – etwa das von Nazideutschland überwältigte Frankreich und die damit gekreuzigten Werte von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – würde das Werk zu einem politischen Protestbild werden lassen. Bacon hat sich in zahlreichen Interviews mit David Sylvester selbst dazu geäußert und dementiert. Der Künstler hat es niemals leiden können, wenn die Inhalte seiner Bilder in schon gekannte Geschichten überführt und ausgedeutet wurden.

Bacon selbst führt uns hier zu grundlegenden Fragen der Hermeneutik, der Wissenschaft vom Verstehen. Kunst löst etwas aus, sie provoziert Deutungen. Ein Sinnüberschuss entsteht zwischen Kunstobjekt und betrachtendem Subjekt, der freilich niemals ausgeschöpft werden kann. Natürlich kann man die oben erwähnte politische Ausdeutung des Werkes vollziehen. Damit ist etwas gesagt, aber eben nicht alles gesagt. Alles gesagt werden kann niemals – das ist die Eigenschaft von Kunst.⁷ In diesem Sinne verstehe ich meine interpretierenden Ausführungen.

Francis Bacons Kreuzigung ist kein Kunstwerk, das man genießen könnte. Der Betrachter erleidet dieses monumentale Bild, er erlebt gleichsam eine Passion, die unversöhnt bleibt. Vor diesem Tryptichon wird nicht andachtsvoll der Glaube genährt oder Trost verheißen. Man hat in der Interpretation Bacons immer wieder gefragt: „Warum diese Gewalt, warum diese grausamen Inszenierungen von Kadavern?“ Bacon wird zum, so scheint es bisweilen, lustvoll obszönen Hohenpriester des Schreckens, der die Oberfläche einer scheinbar humanen Kultur „häutet“ und die nackten Tatsachen vor Augen führt: Das tun Menschen einander an! Vom blutigen Opfer über die Kreuzesfolter bis hin zum Morden der jüngsten Geschichte. Die Kreuzigung ist nicht erledigte Historie, sondern in vollem Gang. Eine Christusinterpretation, die den Gekreuzigten als Stellvertreter der gepeinigten Humanität zeigt. Für mich klingt etwas an von der jüdischen Tradition des leidenden Gottesknechts, die christologisch angeeignet wurde: „Wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte. Er war der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, dass man das Angesicht vor ihm verbarg; darum haben wir ihn für nichts geachtet.“ (Jesaja 53,2b-3). Erlösung oder Sinnstiftung ist bei Bacon nicht in Sicht, der sich selbst als unreligiös bezeichnet und die Sinnlosigkeit des Lebens immer wieder festgestellt hat.

Bacon hat sich selbst aller beruhigenden Selbstverständlichkeiten entkleidet und ein tiefes Misstrauen der Gesellschaft gegenüber aufgebaut. Beim Anblick von Tierkadavern im Schlachthaus äußerte er etwa, dass er sich wundere, dort nicht selbst zu hängen. Jeden Morgen, wenn er aufwache, würde er sich wundern, dass er noch am Leben sei.

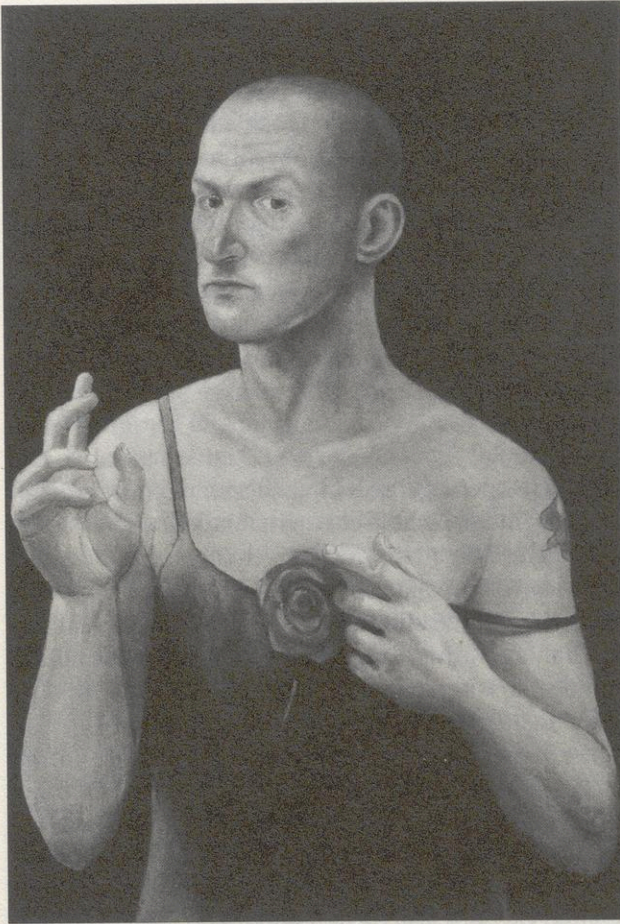
Diese Äußerungen zeigen, wie unbehaust sich Bacon im Leben fühlte, wie ausgesetzt der Brutalität und dem Tod als ständiger Begleiter er sich sah. Ich vermute, dass seine Homosexualität ursächlich dafür ist, dass Bacon diesen tiefen Pessimismus der Mehrheitskultur gegenüber entwickelt hat. Die Malerei ist vielleicht als emotionales Ventil zu sehen, die Unerträglichkeit des Lebens auszuagieren. Bacon beschreibt rauschhafte Schaffensphasen, bei denen er selbst nie genau wisse, was herauskomme. Der Menschheit, der Bacon nichts zuzutrauen vermag als abgrundtiefe Inhumanität, mutet er seine fleischlichen Entblößungen zu: Seht, das ist die Wunde des Le-

⁷ Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie, Frankfurt/M. 1973.

bens, und ihr schaut vorbei als Voyeure und Passanten, als gehe euch das nichts an. Gezeichnet seid ihr aber alle davon! Diese Unversöhnlichkeit eines Propheten, der außerhalb als Fremder steht – das ist es, was mich zur schwulen Komplizenschaft mit Bacon veranlasst. Doch ich bleibe Theologe: Sein Kreuzigungstryptichon schreit für mich nach Versöhnung, die ich theologisch alleine in der Vision von der Erweckung der Totengebeine finde: „So spricht Gott, der Herr zu diesen Gebeinen: Siehe, ich will Odem in euch bringen, dass ihr wieder lebendig werdet. Ich will euch Sehnen geben und lasse Fleisch über euch wachsen und überziehe euch mit Haut und will euch Odem geben, dass ihr wieder lebendig werdet; und ihr sollt erfahren, dass ich der Herr bin.“ (Ezechiel 37,5-6).

John Kirby: Selbstportrait

John Kirby wurde 1949 in Liverpool geboren. Nach zahlreichen Jobs arbeitete er unter anderem in einem katholischen Buchladen und in zahlreichen sozialen Einrichtungen. Einige Jahre war er Assistent des Direktors von Mutter Theresas „Boys Town“ in Kalkutta. Erst 1982 begann der damals 33-jährige mit einer künstlerischen Ausbildung. Es ist bedauerlich, dass seine Werke, Ölbilder und Grafiken bisher kaum über Großbritannien hinaus bekannt sind. Gerade unter der Fragestellung einer Rezeption christlicher Kunst aus schwuler Perspektive ist Kirbys Werk von hohem Interesse. Seine naiv-realistischen Bilder haben eine Symbolsprache entwickelt, in der autobiografische Aspekte verarbeitet werden. Immer wieder sind es seine katholische Erziehung und sein schwules Selbstverständnis, die spannungsvoll aufeinander bezogen werden. Auch John Kirby entblößt seine Personen, die er aus dem Selbstportrait herausentwickelt hat, wie Francis Bacon. Doch anders als bei diesem werden sie bei Kirby nicht fragmentiert oder gehäutet. Was sich bei Bacon an Mehrdeutigkeit und verwischter Bewegung zeigt, das ist bei Kirby ein sorgfältiger klarer Ausdruck, der an die Portraitkunst der Renaissance erinnern lässt. Kirby tastet seine Figuren nicht an, wie es Bacon tut. Die Figuren selbst zeigen und entblößen etwas von ihrem Dasein und nehmen dabei den Betrachter nicht selten in den Blick, als wollten sie ihn zum Mitwisser werden lassen. Die Sorgfalt, ja Harmonie der Bildkompositionen steht in Spannung zu den dargestellten menschlichen Tragödien: Die Unterdrückung der eigenen Gefühlswelt, spannungsvolle Heimlichkeit, Schuldgefühle und Einsamkeit sind seine Themen. Es geht um den schwulen Mann, der als tragische Ikone zwischen Kindheit und Greisenalter in seinem Anderssein gezeichnet ist. Einzelportraits sind wie Heiligendarstellungen inszeniert. Auf Bildern, die Szenen mit mehreren Personen zeigen, sind diese merkwürdig isoliert. Kein Blick trifft den anderen, Berührungen bleiben vorsichtig tastend und steif. Haben wir bei Francis Bacon offenes Fleisch und bedrängende Körperlichkeit gesehen, so sehen wir bei Kirby Seelen, die zurückgezogen in ihren Körpern leiden.



Eine besondere Faszination übt auf mich Kirbys Selbstportrait von 1987 aus:⁸ Dieser Blick trifft! Streng aus den Augenwinkeln blickt ein Mann in den 40ern den Betrachter an. Ein Gesicht, das Spuren des Lebens trägt. Die Nase ist fein, aber kräftig, die Lippen sind fest geschlossen, der Schädel ist kahl rasiert. Männlich markant einerseits, sensibel und verletzlich andererseits. Hier tritt jemand auf, der ernst und entschlossen unbedingt etwas mitzuteilen hat. Der Gesichtsausdruck findet Unterstützung in der Gestik der Hände: Der rechte Unterarm ist gehoben und die Hand zum Zeichen aufgerichtet. Es ist die Geste des griechischen Philosophen, der zur Rede anhebt und in die Ikonographie früher Christusdarstellungen eingegangen ist. Zeigefinger und Mittelfinger sind nicht zufällig gekreuzt: Die christliche Ikonographie hat auf diese Weise einen Hinweis auf Jesu Kreuzestod gegeben. Die ausgestreckten Finger der linken Hand weisen auf eine Rose, die zwischen die

⁸ John Kirby: „Selbstportrait“ 1987. Öl auf Holz, 109 x 79 cm, Sammlung Matthew und Huei Flowers, London (© Flowers Gallery).

männlichen Brüste geheftet ist. Sie markiert die Herzgegend. Der Leib des Mannes ist nur mit einem dünnen hellblauen Trägerkleid bekleidet, der an einen Damenunterrock erinnert. Der linke Träger des Kleides ist heruntergerutscht und lässt auf ein Tattoo auf dem linken Oberarm aufmerksam werden: Eine blaue Taube.

Was so faszinierend ist an diesem Ausdruck: Ein reifer Mann im Trägerkleid, der für Männlichkeit steht und gleichzeitig feminine Aspekte zeigt. Hier hat sich niemand einfach in einem Frauenkleid verkleidet. Selbstbewusst und echt wird Persönlichkeit gezeigt: Seht, so bin ich. Selbst der heruntergerutschte Träger wirkt nicht lasziv verspielt, sondern so, als habe alles seine Ordnung darin. Wie ikonographisch festgelegte Attribute eines Heiligen wirken alle Details. Lediglich einen Heiligenschein gibt es nicht. Die rote Rose lässt an Herz-Jesu-Ikonen denken und gibt dem Bild – nicht ohne Pathos – die Weihe des Transzendenten. Ein Vergleich mit Albrecht Dürers Selbstbildnis im Pelzrock von 1500 lohnt sich. Dürer hat sich als 28-jähriger in christusgleichem Gestus dargestellt und zeigt damit seine gottgegebene Persönlichkeit, sein Subjektsein. Dies geschieht ohne Anmaßung oder falschem Stolz. Hier produziert sich niemand eitel, sondern zeigt sich als Mensch, der würdig unter Gottes Gnade gestellt ist. Indem Kirby stilbewusst mit der christlichen Ikonographie arbeitet und sich als schwulen Mann auf diese Art selbst portraitiert, bringt er zusammen, was oft spannungsvoll gegeneinander steht: Schwule Identität und christlicher Glaube.

Einsam und ernst wirkt dieses Selbstportrait. Aber es zeigt sich eben auch ein Selbstbewusstsein, das Leiden transzendiert und Würde gewinnt.

Adi Nes: Das letzte Abendmahl

Adi Nes ist 1966 in der Tristesse der israelischen Entwicklungsstadt Kiryat Gat geboren und dort aufgewachsen. Derzeit lebt und arbeitet er in Tel Aviv. Sein fotografisches Werk erhielt 1998 erste künstlerische Anerkennung: Im Rahmen der Ausstellung „Zeitgenössische Israelische Kunst“ wurden einige seiner Werke im Jüdischen Museum New Yorks gezeigt. Thematisch geht es immer wieder um die Konstruktion von Männlichkeit, um einen hinterfragten Machismo und homoerotische Momente. Aufsehen erregte 2003 eine Fotostrecke von Adi Nes für die *Vogue Homme*: Haute Couture wurde von Modellen gezeigt, die in Zusammenhängen von Polizeiaktionen und Gefängnissen inszeniert wurden. Der Künstler wurde politisch interpretiert: Der Nahostkonflikt hat das heilige Land zu einem einzigen Gefängnis werden lassen. Adi Nes überlässt in seinem fotografischen Werk nichts dem Zufall. Seine Bildkompositionen entwickeln sich über einen längeren Zeitraum und sind von detailversessener technischer Genauigkeit und Sorgfalt. Offensichtlich ist, dass der Künstler genauestens die sakrale Ikonographie studiert hat. Er macht sie sich zu eigen, um von ihrer Symbolkraft zu zehren und sie

zu reinterpretieren. Eine sakrale Aura umgibt seine Bildkompositionen – jenseits aller kitschigen Verzweckung im Stile von Pierre et Gilles.

Ich habe unter dem Aspekt schwuler Rezeption christlicher Ikonographie sein untitulierte Werk von 1999 ausgewählt, das eindeutig Bezug nimmt auf das „Letzte Abendmahl Christi“ von Leonardo da Vinci⁹. Im Tel Aviver Museum of Contemporary Art habe ich dieses Farbfoto in seiner Originalgröße von 185 x 235 cm sehen können.¹⁰

Adi Nes hat sich im Zusammenhang mit diesem Werk selbst ausführlich zur Rezeption christlicher Ikonographie aus schwuler Perspektive geäußert. In einem Interview für die „Gay and Lesbian Times“¹¹ beschreibt er Israel als ein Land, das bedingt durch den Nahostkonflikt und die hohe Präsenz des Militärs von aggressiver Männlichkeit dominiert sei. Nes hat wie alle jungen Männer zwischen 18 und 21 seinen dreijährigen Militärdienst leisten müssen. Er wurde in einer kleinen Einheit in einem entlegenen Wüstengebiet stationiert. Zu dieser Zeit verliebt er sich erstmals in einen Soldaten und fängt an, sich seiner sexuellen Identität bewusst zu werden. Homosexualität war – anders als heute – damals noch ein Tabuthema in der israelischen Armee. Für die jungen Soldaten – wie für die jungen Soldatinnen auch – kommt in dieser Lebensphase beides zusammen: Reifendes körperliches und geschlechtliches Bewusstsein einerseits und die Erfahrung von Grenzsituationen in ständiger Todesbedrohung andererseits. Als Hauptanliegen seines photographischen Werks beschreibt Nes schließlich, Identitäten ergründen zu wollen: Was heißt es Israeli zu sein? Was heißt es, schwul zu sein?

Konkret über das hier besprochene Werk sagt Nes: „Wenn man schwul ist, findet man viel Homoerotik. Als ich das letzte Abendmahl ausgewählt habe, habe ich Leonardo da Vincis letztes Abendmahl gewählt, weil Leonardo da Vinci schwul war ... Also wenn man ein genauer Beobachter ist, kann man die Homoerotik finden, die in den Bildern steckt.“¹²

Adi Nes hat die Idee, ein Foto nach Leonardos letztem Abendmahl zu inszenieren, lange mit sich herumgetragen, bevor er es realisiert hat. Das harte, klare Licht in der Landschaft am Toten Meer schien ihm schließlich geeignet zu sein. Als Location wählte er eine alte Militärbaracke. Ihr nicht auf Dauer angelegter Zweckbau kontrastiert mit der ewigen Landschaft der Wüste, die durch drei Fensterelemente hindurch sichtbar wird. Eine einfache Tischplatte, auf sechs Metallböcken aufgestellt, gliedert das Bild horizontal.

⁹ Leonardo da Vinci: „Das letzte Abendmahl“ Fresco, 1494–98, 460 x 880 cm. Mailand. Santa Maria delle Grazie.

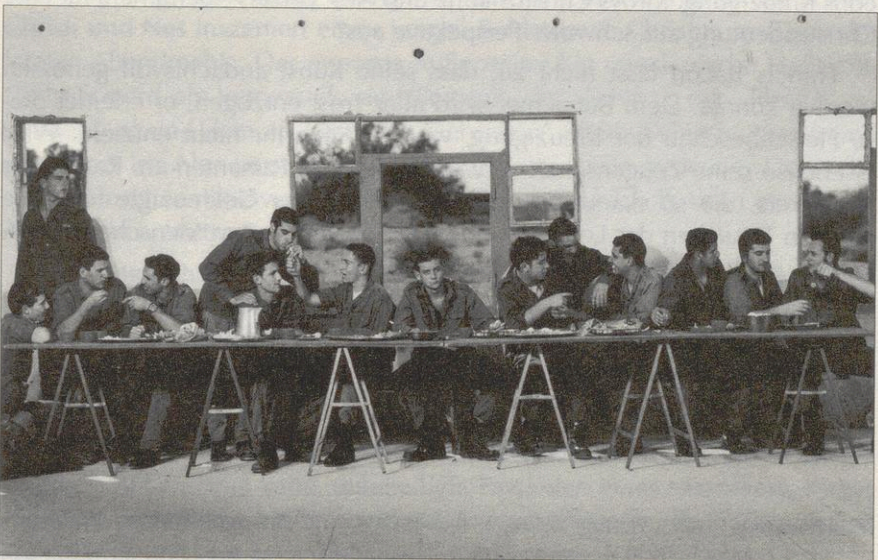
¹⁰ Adi Nes: „Ohne Titel“ (Last Supper) 1999. Farbfoto, 185 x 235 cm, Doron Sebagg Art Collection, Tel Aviv (© Adi Nes, Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Fotokünstlers).

¹¹ Sherman, Pet: Myth, Militarism and Gay Identity. The Photographs of Adi Nes, in: Gay and Lesbian Times, 2. May 2002 (No. 749).

¹² Ebd.

Die blaue Farbe blättert vom Möbelstück, das jederzeit mit wenigen Handgriffen weggeräumt werden könnte. Die Stimmung eines namenlosen Armeelagers. Um den Tisch herum sind 14 Personen arrangiert, allesamt junge Soldaten in leger weit aufgeknöpften armeegrünen Uniformen und schwarzen Militärstiefeln. Über den Tisch sind die Requisiten scheinbar wahllos gestreut: Oranges Plastikgeschirr, Metallschüsseln, Teekannen, geschnittenes Brot in Tüten, hartgekochte Eier, Orangenstücke. Hier wird israelisch gefrühstückt. Das Mahl ist von der eigentlichen Sättigung schon zur geselligen Phase übergegangen. Da wird geredet, gescherzt, man reicht einander Feuer zum Anzünden der Zigaretten oder schenkt sich Tee ein. Die Gruppe ist miteinander vertraut, was sich auch in körperlicher Nähe ausdrückt. Hände und Arme ruhen auf den Schultern der Kameraden. Soldatische Kumpelei oder Homoerotik? Das zu deuten liegt im Auge des Betrachters. Sofort fällt auf, dass vier Dreiergruppen intensiv sozial miteinander agieren. Dieses Kompositionsschema ist eindeutig auf Leonardos letztes Abendmahl zurückzuführen. Doch bei Leonardo beziehen sich sämtliche Gesten der Jünger am Tisch auf Jesus Christus. Das gesamte Bild ist auf ihn hin zentriert. Die Jünger strahlen aufgewühlte Emotionalität aus. Christus hingegen bildet den emotionalen Ruhepunkt, nicht ohne darin auch einsam zu sein.

Bei Adi Nes ist die Position Christi am Tisch von einem Soldaten besetzt, der isoliert zwischen den Dreiergruppen sitzt. Die Isolation wird optisch durch die zentrale Fensterfläche betont, die seine Person einrahmt. Der Blick des Vereinzelten aber geht in ahnungsvolle Ferne. Hat sich die Gruppe an ihren militärischen Einsatz gewöhnt wie an einen Schulausflug und genießt sorglos ihre Gemeinschaft, so scheint er alleine gemerkt zu haben, dass sie alle mit ihrer Jugend verraten sind an den Krieg. Für wen von ihnen wird es das „Letzte Frühstück“ sein? In einem Interview mit Judy Dempsey



sagt Nes über seine künstlerische Absicht: „Ich habe nicht so sehr versucht, Gott ein Gesicht zu geben ... ich wollte den Soldaten Gesichter geben.“ Und weiter: „Ich fühlte nur, dass diese Jungs Opfer sind, wie Lämmer, die zur Schlachtbank gehen.“¹³

Neben dieser sich damit nahelegenden politischen Deutung möchte ich aber noch auf eine weitere Ebene der Deutung hinweisen: Anders als bei Leonardo sind hier vierzehn Figuren im Spiel. Neben dem einsamen Soldaten auf der Christusposition ist es auch der stehende Soldat am linken Bildrand, der isoliert ist. Auch er gehört zu keiner der Dreiergruppen, auch sein Körper ist gerahmt durch den Hintergrund eines Fensters. Während sich der Körper nach links wendet, ist sein Kopf über die Schulter nach rechts gewendet. Wo blickt er hin? Sieht er den Einsamen in der Mitte des Tisches? Ist hier Zärtlichkeit und erotische Spannung im Raum? Zur tabuisierten Homosexualität bei der Armee würde es passen, dass diese beiden, die sich voneinander angezogen fühlen, gerade deshalb zueinander auf Distanz sind, während alle anderen unbefangen körperlich miteinander umgehen.

Mit schwulen Augen sehen

In meinem Versuch über die Rezeption christlicher Ikonographie aus schwuler Perspektive habe ich einen weiten Bogen geschlagen: Francis Bacon, John Kirby und Adi Nes. Ein bekennender Nihilist, ein Katholik und ein Jude. Zwei Maler, ein Fotograf, drei Generationen. So verschieden in ihrer künstlerischen Technik und in ihren Themen. Und dennoch möchte ich versuchen, die drei besprochenen Werke dieser schwulen Künstler zusammen zu betrachten. Wo berühren sich ihre künstlerischen Anliegen? Wie sind sie mit der tradierten christlichen Ikonographie verfahren? Was tragen Bacons Kreuzigung, Kirbys Christusikone und Nes' Letztes Abendmahl für eine Christusdeutung aus schwuler Perspektive aus?

Francis Bacon lässt nicht zu, dass seine Kunst andachtsvoll genossen werden könnte. Dem Betrachter wird aller Trost entzogen, er erleidet diese Fleischbeschau der Kreuzigung, wenn er sich ihr nicht entzieht. Wird er ebenso seine Zeugenschaft verweigern wie die Passanten am Rande des Massakers, die so skandalös unbeteiligt sind? Der Gekreuzigte führt die nackten Tatsachen der Lebenswunde vor Augen: Das tun Menschen einander an und kreuzigen somit ihre eigene Menschlichkeit!

John Kirbys Selbstportrait als Christus zeigt ein starkes Selbstbewusstsein, als würde es dem Betrachter ein „Seht her, so bin ich!“ entgegenrufen. Mit heiliger Aura umgeben zeigt sich hier starkes Menschsein, das sich zuvor versteckt hat. Eine Ikone erfahrener Gnade: Leiden wurde transzendiert und

¹³ Dempsey, Judy: Seeing through the Image, in: Financial Times, Weekend, 11./12. March 2000.

Würde gewonnen. Der schwule Mann ist transparent für die Christuskultur, die aus ihm hervorscheint.

Adi Nes zeigt im Letzten Abendmahl den schwulen Mann als Außenseiter der Gruppe. Der Fluch der unfreiwilligen Einsamkeit bringt der Zentralfigur auf der Position Christi als Gewinn eine Hellsichtigkeit ein: Er allein ahnt den Verrat aller an den Krieg, während die Gruppe selbst ahnungslos bleibt. Das Wissen um Unfreiheiten und Erlösungsbedürftigkeit entgegen dem oberflächlichen Anschein ist die messianische Dimension, die in diesem Werk aufscheint.

Alle drei Künstler haben sich nicht nur in den besprochenen Werken, sondern in ihrem gesamten Œuvre auf religiöse christliche Themen eingelassen und sich intensiv mit der ikonographischen Tradition christlicher Kunst auseinandergesetzt. Ich behaupte, dass ihre Rezeption in einem Zusammenhang mit ihrem Schwulsein steht. Selbstverständlich kann man ihre Werke auch aus ganz anderen Blickwinkeln beleuchten, etwa dem politischen. Und es kann nicht oft genug betont werden: Aus keinem Blickwinkel heraus lässt sich Kunst grundlegend interpretieren. Kunst muss sich jeder Hermeneutik entziehen. Sonst hätte man ja etwas sagen oder schreiben können, und bräuhete das Kunstwerk nicht. Aber man kann Sinnvolles sagen und schreiben und soll das auch fleißig tun. Ich habe versucht, mich dem Aspekt des Schwulseins der Künstler anzunähern und zu fragen, was davon im Werk sichtbar wird und wie damit Christus interpretiert wird.

Bei Bacon, Kirby und Nes ist festzustellen, dass sie die menschliche Seite Christi betonen. Bei Bacons Kreuzigung wird die Menschlichkeit geschlachtet, Kirby zeigt eine Ikone errungener menschlicher Würde in der Positur Christi und Nes inszeniert einen jungen Soldaten als Christus am Tisch des letzten Abendmahls: Der einsame Außenseiter hat messianische Hellsicht. Christus wird als Immanuel, als „Gott-mit-uns“ sichtbar, der „Fleisch geworden“ ist und dem als „wahrer Mensch“ nichts Menschliches fremd geblieben ist. Also versteht er auch, was Schwulsein bedeutet. Dem, der allen Menschen nahe war und der doch ein anderer blieb, kann das eigene Anderssein anvertraut werden.

Zum Menschsein gehört das Leiden. Bei allen drei besprochenen Werken wird gelitten: Bei Bacon bleiben die nackten Tatsachen des sinnlosen Schlachtens unerträglich stehen. Bei Kirby ist Leiden überwunden und bei Nes schreit die Einsamkeit der Zentralfigur nach Erlösung, ja auch im erotischen Sinne.

Alle drei Werke zeigen etwas vom tiefen Misstrauen der Mehrheit gegenüber: Bacon zeigt kalte, unbeteiligte Passanten eines Massakers, Kirbys selbstbewusste Ikone bleibt ein abgetroztetes Anderssein, das jederzeit neu kränkbar ist und Nes zeigt die unwissende Masse.

Allen dreien geht es darum, Wahrheit zu zeigen. Darin sind sie quasi „missionarisch“. Ob der schwer identifizierbare Schädel des gequälten Kadavers, ob der strenge Blick des reifen Mannes im Trägerkleid oder der Seherblick des einsamen jungen Soldaten: Wahrheit wird geschaut und will mit dem Betrachter als Mitwisser geteilt werden. In sofern stehen alle drei Kunstwerke in der Tradition religiöser Bildwerke: Sie werden nicht angeschaut, sondern sie schauen an.

Mir selbst, dem Betrachter dieser drei Werke bedeutet es etwas, dass die Künstler schwul sind. Und es bedeutet mir etwas, dass sie christliche Themen rezipiert haben. Ich erfahre eine Art Komplizenschaft mit ihnen darin, Glauben und Schwulsein zusammenzubringen. Die Aussage von Bacons Kreuzigung ist mit ihren nackten Tatsachen der Ausdruck von Karfreitag. Es tut mir gut, diesen heilsamen Schrecken zu sehen. Ich glaube dieser Wahrheit mehr als der falschen Kosmetik des genossenen Andachtsbildes. Für mich ist Christus der „wahre Mensch“ mit dem alle Menschlichkeit gekreuzigt wurde. Ob die Liebe stärker als der Tod ist, bleibt die große Glaubensfrage. Bacon hat sie verneint.

Kirbys Portrait in Christusgestalt ist für mich ein Trostbild. Ja, so möchte ich selbst zu mir stehen können in all meinem Anderssein. Hier ist Leiden in Würde gewandelt. Und die schwule Existenz ist transparent für Christus.

Auch Adi Nes' Abendmahlsbild ist für mich wie ein Andachtsbild. Gedanklich setze ich mich auf den Platz der Zentralfigur. Auch ich spüre immer wieder: Ich gehöre nicht dazu, oder ich gehöre nicht so dazu wie die anderen. Auch ich misstraue der Mehrheitskultur und sehe mich als Insider-Outsider mit meinen Einblicken und Ausblicken, die ich mit meinen schwulen Augen habe.

Es lohnt sich!

Ich hoffe, mit den drei besprochenen Bildbeispielen gezeigt zu haben, dass es sich lohnt, eine schwule Perspektive auf Kunstwerke zu eröffnen, die in der christlichen ikonographischen Tradition stehen. Schwule Rezeptionsästhetik erschließt Kunstwerke neben zahlreichen anderen Wegen der Annäherung. Die Beschäftigung mit den Werken von Bacon, Kirby oder Nes kann zu einem vertieften Selbstverständnis als Mann führen, der seinen Glauben und sein Schwulsein zusammenführen möchte. Diese beiden Aspekte innerhalb eines Persönlichkeitsbildes drohen auseinanderzudriften – das gilt auch innerhalb eines westeuropäischen Umfelds mit weitreichender Akzeptanz für Homosexualität. Diese Akzeptanz ist nicht nachhaltig tief verwurzelt, sie hat die tradierten wirkmächtigen Bilder der christlichen Kultur kaum berührt. Deshalb ist es umso wichtiger, den anderen Blick zu kultivieren.

In einer Welt, in der die Produktion und der Konsum von Bildern ein so enormes Ausmaß erreicht hat, in der sich Bilder inflationär abnutzen und in der medialen Reizüberflutung untergehen, scheint es wie ein Anachronis-

mus, sich Zeit zu nehmen für ein Kunstwerk. Schwule Männer sollten sich nicht abspesen lassen mit den homoerotischen „Bildchen“, die ihnen zum Konsum angeboten werden. Der schwulen „Lust am Schauen“ mag man mehr zutrauen: Bilder zu finden, die Schwulsein und Glauben zusammenführen und dadurch eine doppelte Energie freisetzen: Heilsam zu versöhnen oder heilsam aufzustören.

Eine Ethik außerhalb der Ethik?

Im Rahmen einer schwulen Theologie ist natürlich auch nach der Möglichkeit einer „schwulen Ethik“ oder „schwulen Moral“ zu fragen.¹ Hierbei ist zu überlegen, ob sich diese Ethik nicht außerhalb herkömmlicher Ethiken bewegt, die ja oft noch schwules und lesbisches Verhalten nur mit einigen Schwierigkeiten akzeptieren, was in besonderem Maße die offizielle römisch-katholische Morallehre betrifft, sich aber auch z. B. in der Orientierungshilfe der EKD „Mit Spannungen leben“ vom März 1996 widerspiegelt. Mit der herkömmlichen Sexualethik, die Schwule und Lesben entweder für krank und folgerichtig für heilbar hält, oder von ihnen durch ihre Zentrierung auf das heterosexuelle Ehemodell Enthaltsamkeit verlangt, ist Schwulen und Lesben in ihrem Leben nicht geholfen. Bedeutet dies nun, dass sie an jeder Moral vorbei leben können? Zweitens ist zu fragen, ob es denn überhaupt notwendig ist, sich der Frage einer „schwulen Ethik“ oder „Gay Ethic“ zu stellen. Die letzte Frage ist eindeutig mit „Ja“ zu beantworten. Ein Blick in die Internet-Suchmaschine „Google“ weist im März 2005 1.180 Nennungen unter dem Stichwort „Gay Ethic“ aus, Ende September des Jahres aber schon 6.540.000 Nennungen, während sich zum Stichwort „Schwule Ethik“ 74.800 Nennungen fanden. Das ist eine Menge.

Die Krise der Sexualmoral und die Trennung von Liebe und Sexualität

Schon seit Jahrzehnten wird von der Krise der Sexualmoral oder Sexualethik gesprochen. In einem kleinen Taschenbuch wurde 1972 gefragt: „Sexualmoral ohne Normen?“² Zur selben Zeit wurde in einem von Rolf Italiaander

¹ Das Thema war Schwerpunkt der Jahrestagung Schwule Theologie in Mesum 2001. Im Zusammenhang mit ihr erschienen in der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE mehrere Texte. Zu nennen sind die Beiträge von Etgeton, Stefan: Abschied von der Apologese; Nobs, Christoph: „Schwule Moral“?; Brinkschröder, Michael: Die Frömmigkeit im Cafe Glück; Kunze, Axel Bernd: Moral und Politik und Leonhardt, Matthias C. H.: Bin ich schön!? Oder: Leben Schwule besser? in: WeStH 9 (1/2002), 46–78.

² Michael Sievernich u. a. (Hg.): Sexualmoral ohne Normen? Topos-Taschenbuch Bd. 7, Mainz 1972.

herausgegebenen Sammelband gefragt: „Moral – wozu?“³ und in einem Aufsatz von Guido N. Groeger „Was ist die neue Sexualmoral?“⁴

Regina Ammicht-Quinn beschreibt, wie sich diese Krise heute darstellt: „Die christliche Tradition kämpft nach wie vor mit ihrer körper- und sexualfeindlichen Geschichte, an die nicht nur in der öffentlichen Zuschreibung große Teile ihrer Identität geknüpft sind. Die Sexualität etabliert sich daneben als weitgehend wert- und tabufreies ‚natürliches‘ Faktum. Es scheint, als sei die Geschichte der Kreuzzüge und Kämpfe nun an ihr Ende gekommen – Kreuzzüge und Kämpfe der christlichen Religionen gegen eine freizügig gelebte Sexualität und Kreuzzüge und Kämpfe derer, die sich über ihr sexuelles Leben definieren, gegen die Restriktionen der christlichen Tradition. Eine Art Waffenstillstand hat sich ausgebreitet. Die Haltung des leben und leben lassen aber ist kein happy ending der Kämpfe, sondern kennzeichnet eine Art hilfloser Toleranz.“⁵ Und etwas später führt sie aus: „Zwar erscheint Sexualität heute als eine Sexualität, die innerhalb der säkularisierten und segmentierten Gesellschaft einen religionslosen Raum besetzt. Dennoch gibt es immer wieder Anzeichen dafür, daß dieser religionslose Raum sich in unmittelbarer Nachbarschaft des anderen, geschrumpften, religiös besetzten emotionalen und gesellschaftlichen Raumes befindet und dessen Funktionen teilweise mit übernommen hat.“⁶ Der Bruch, der vor allem durch die traditionelle christliche Moral in Sachen Sexualität verursacht wurde, hat zu der Erkenntnis geführt, dass diese Form von Moral am Ende ist, da sie der Situation des Menschen in der heutigen Zeit nicht hilft. Ja, sie hat eigentlich das Ziel jeder Moral aus den Augen verloren, den Menschen heiler und ganzheitlicher zu machen, zu sich selbst zu kommen. Die Abspaltung der Sexualität hat ihn eines wesentlichen Aspektes seines Seins beraubt.

Noch einmal Ammicht-Quinn: „Die traditionelle christliche Sexualmoral hat, um das Verhältnis von Sexualität und Sünde zu klären, Sondernormen für den Bereich der Sexualität etabliert. Einzelne Sexualpraktiken werden isoliert, dann bewertet und reglementiert. Eine solche Form moralischen Sprechens errichtet Grenzen und erteilt zugleich bestimmte Passierscheine, mit denen diese Grenzen unter festgelegten Bedingungen überschritten werden dürfen. Gegen die Tendenz, Sexualität im moralischen Diskurs abzutrennen, zu zersplittern und zu bürokratisieren, geht es darum, Sexualität in die Lebenswelt des Menschen zu reintegrieren – und damit auch in die diese Lebenswelt formenden Werte und Normen. Denn Sexualität ohne Sondernormen ist damit nicht einfach frei von Normierungen. Sie wird weder zum wertneutralen Bereich, noch zu einem, der ‚von Natur aus gut‘ ist. Sie wird

³ Rolf Italiaander (Hg.): *Moral wozu?* München 1972.

⁴ Ebd., 244–257.

⁵ Ammicht-Quinn, Regina: *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, 3. Aufl. Mainz 2004, 232.

⁶ Ebd., 233.

nur eines: Teil der Lebenswelt des Menschen. Für eine solche integrierte Sexualität kann es keine Sondernormen geben – und zwar nicht deshalb, weil deren Akzeptanz inzwischen in Frage steht, sondern weil das Ende der Absonderung auch das Ende der Sondernormen bedeutet.⁷

Das Ende von derartigen Sondernormen bezüglich bestimmter sexueller Handlungen gilt auch für Schwule und Lesben. Es setzt allerdings voraus, dass Lesben und Schwule sich akzeptiert, d.h. ihr Coming-out hinter sich haben müssen, dass sie ihre Sexualität in ihre Lebenswelt integriert haben. Da dies oft nicht der Fall ist, zudem das Coming-out ein lebenslanger Prozess ist, müsste es erst einmal Ziel jeder christlichen Ethik sein, dieses Zusammenkommen zu ermöglichen.

Ein Weiteres ist hier zu bedenken, nämlich die Möglichkeit, „Liebe“ und „Sexualität“ voneinander zu trennen. Auch hier noch einmal Ammicht-Quinn: „Als notwendige Kehrseite des bürgerlich-romantischen Liebesideals der Sexualität zeigt sich heute das Auseinanderbrechen von Sexualität und Liebe, die Loslösung sexueller Handlungen und Praktiken aus einem personenbezogenen Kontext. Die fällige theologisch-ethische Kritik solcher Phänomene muß einhergehen mit der – schmerzhaften – Erkenntnis, daß Sexualität und Liebe tatsächlich zwei getrennte Phänomene sind. Es geht um das Eingeständnis ihrer eigenen Existenz.“⁸

Die Probleme, die mit dieser Trennung verbunden sind, betreffen alle Menschen, egal welche sexuelle Ausrichtungen sie auch haben. Sie bringen natürlich im Miteinander von Menschen Probleme mit sich. Viele Schwierigkeiten in den Beziehungen miteinander resultieren wohl daraus, dass „Sexualität“ und „Liebe“ von so manchem noch als Einheit gesehen werden oder auch verwechselt werden, so dass das sexuelle Angezogenensein zu einer Person schon als Liebe verstanden wird. Hinzu kommt, dass die Sexindustrie, von der Prostitution über Pornographie bis hin zu Sextreffpunkten, natürlich von dieser Trennung lebt. Ganz abgesehen von den Fällen, wo Menschen eben z.B. keine Beziehung wollen oder haben können, und hier die Möglichkeit der Befriedigung suchen. Gerade hier liegt ja auch die Schwierigkeit der Wertung der Homosexualität, weil manche hingehen und aufgrund bestimmter Erscheinungen in der schwulen Szene Homosexuellen generell den Vorwurf rein sexuell orientierten Lebens machen, ohne zu sagen, warum das denn nun schlimm ist. Abgesehen davon, dass dieser Vorwurf längst nicht alle Lesben und Schwule betrifft, die ja bisweilen auch selbst die Trennung von „Liebe“ und „Sexualität“ als schmerzlich erleben.

Fragen der Sexualmoral oder Sexualethik erscheinen in einer anderen Perspektive, wenn man diese um den Kontext homosexuellen Lebens erweitert. Themen wie Selbstfindung, sexuelle Identität und die verschiedenen Formen der Partnerschaft lassen sich hier von ganz anderen Blickwinkeln

⁷ Ebd., 329.

⁸ Ebd., 344.

beleuchten. Hierzu gehört auch die Aussage, dass Homosexualität eine sexuelle Sprache ist. Timothy F. Murphy schreibt dazu: „Homosex is a ‚sexual‘ language that may appear, to be sure, foreign and unintelligible to those unfamiliar with it, but it is a language nonetheless that makes certain relations and meanings possible. Homosex is its own lingua franca, spoken by adherents across the world who each contribute to it, change it, define it, make themselves understood through it. It is in many regards, however, no more impervious to understanding than another spoken language. Much of its ‚vocabulary‘ and meanings can be ‚translated‘ into heterosexual especially as homosexual relations echo heterosexual relations.“⁹

Überlegungen zu einer schwulen Ethik in der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE

Die letzte Aussage trifft einen kritischen Punkt. Sind schwule und heterosexuelle Beziehungen zu vergleichen? Wo liegen ihre Unterschiede? Stefan Etgeton hat in seinem Beitrag „Abschied von der Apologese“ denn auch unter dem Begriff der „Schöpfungstheologie“ folgendes ausgeführt: „Einer die bürgerlichen Verhältnisse des 19. Jahrhunderts sanktionierenden Schöpfungsordnung von Ehe, Familie und gesegneter Fortpflanzung haben Schwule mit dem Versuch begegnen wollen, sich und ihre Homosexualität als ‚gute Gabe Gottes‘ in eben diese Schöpfungsordnung, sei’s auch als Appendix, einzuschreiben. Da doch die sexuelle Orientierung jeder persönlichen Entscheidung vorgeordnet sei, könne man sie nur als Gottes Schöpfungsgeschenk annehmen. Die unterschwelligen Anleihen beim metaphysischen Naturkonzept zogen folgerichtig naturalistische Fehlschlüsse von Natur/Schöpfung auf Moral nach sich, so daß die Argumentation ein gefundenes Fressen für theologische Ideologiekritik werden mußte, von welcher Seite auch immer diese vorgetragen wurde. Wer den Ansatz einer Rechtfertigung aus Natur oder Schöpfung akzeptiert, kommt aus der Normalisierungsfalle, im Zweifel der jeweils letzten Norm, nicht heraus und liefert sich zugleich dem krudesten Offenbarungspositivismus ans Messer.“¹⁰ Etgeton redet einem Bruch mit

⁹ Murphy, Timothy F.: *Homosex/Ethics*, in: Ders. (Hg.): *Gay Ethics. Controversies in Outing, Civil Rights, and Sexual Science*, New York/London/Norwood 1994, 13. Übers.: Homosexualität ist eine „sexuelle“ Sprache, die denen sicherlich fremd und unverständlich erscheinen muss, die mit ihr unvertraut sind, aber es ist nichtsdestoweniger eine Sprache, die bestimmte Beziehungen und Meinungen möglich macht. Homosexualität ist ihre eigene Hilfssprache, die von Anhängern auf der ganzen Welt gesprochen wird, zu der jeder etwas beitragen, sie ändern, sie erklären, sich durch sie verständlich machen kann. Sie ist jedoch in vielerlei Hinsicht dem Verstehen nicht unzugänglicher als irgendeine andere gesprochene Sprache. Viel von ihrem „Vokabular“ und ihren Bedeutungen kann „übersetzt“ werden ins Heterosexuelle, besonders wenn homosexuelle Beziehungen heterosexuelle Beziehungen nachahmen.

¹⁰ Etgeton: *Apologese*, 47.

dem bisherigen Verständnis christlicher Moral das Wort. Er formuliert dann letztlich auch „Forderungen und Konsequenzen für eine schwule Theologie der Lebensführung“, wobei er letzteren Begriff so begründet: „Dieser Ausdruck erscheint mir der Sache angemessener als schlicht von ‚schwuler Moral‘ zu reden und dann doch eine Sammlung christlicher Werte mit dem scheinbar neutralen Begriff zu kaschieren.“¹¹ Was soll nun schwule Moral und was nicht? Darauf Etgeton: „‚Schwule Moral‘ in dieser Lesart ist nicht positiv, sie formuliert nicht eigene ‚Werte‘, sondern begreift sich als kritische Theorie der Lebensführung und Lustentfaltung, bzw. des Leibes und seiner Zeit. Ihr Leitmotiv ist ein kritischer Verantwortungshedonismus, der das Bilderverbot respektiert, indem er auf sexuelle Ideale Verzicht leistet. Daß es dafür gleichwohl eines positiven Verhältnisses zu den Lüsten und ihren Möglichkeiten bedarf, steht auf dem Blatt einer noch zu entwerfenden Theologie des Fleisches.“¹² Die logische Konsequenz ist natürlich: „Im Blick auf die Sexualmoral sind sämtliche gängigen Positionen einer kritischen Revision zu unterziehen:

- a) die kirchliche Ehe- und Reproduktionsmoral
- b) das bürgerlich-liberale Liebesideal
- c) der progressive Sexual- und Selbstverwirklichungsoptimismus.“¹³

Einige Aspekte des Artikels von Christoph Nobs ergänzen diese Überlegungen:

1. Keine Rechtfertigung durch den Aufweis einer schwulen Moral, die somit apologetisch das Schwulsein legitimiert.

2. Schwule Moral als das Bemühen der Schwulen um moralische Selbstverantwortung und Selbstvollzug.

3. Die Gefahr einer „schwulen Moral“ liegt darin, „ungewollt neue Unterdrückung und Ausgrenzung zu erzeugen: Diejenigen Schwulen nämlich, die für sich den Nachweis des Vorhandenseins einer ‚schwulen Moral‘ nicht aufbringen oder von den Inhalten schwuler ‚Mainstream-Moral‘ abweichen, werden zwangsläufig diskreditiert und diskriminiert. Solche Mechanismen müssen (und können!) verhindert werden durch zwei Grundhaltungen: Zum einen durch eine jeglicher Moral vorhergehende bedingungslose Anerkennung jedes Menschen (Stichwort: ‚Gnade‘), zum andern durch die Anerkennung der grundsätzlichen Möglichkeit einer Vielfalt ethisch-moralischer ‚Entwürfe‘ (Pluralität der Ethiken, gründend in deren kontextueller Bedingtheit).“¹⁴ Wir werden dieser Frage noch einmal am Beispiel der „schwulen Ehe“ begegnen. Logischerweise ist, wenn schwule Theologie eine Theologie

¹¹ Ebd., 50, u. a. Anm. 8.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., 51.

¹⁴ Nobs: Moral, 52–53.

im Kontext schwulen Lebens ist, auch schwule Ethik eine kontextuelle Ethik, die dementsprechend ihren Kontext im Blick hat.

Gay Ethics nicht nur in der Gay Theology

Hier kann natürlich nur in einigen Beispielen wiedergegeben werden, wie ethische Fragestellungen in der Gay Theology im angelsächsischen Sprachraum behandelt werden. Die erste Publikation, die oben schon erwähnt wurde, hat den Begriff „Gay Ethics“ direkt im Titel¹⁵ und ist eine Sammlung von Aufsätzen verschiedener Autoren, von denen die meisten allerdings keine Theologen, sondern Philosophen sind. Das 1994 in New York erschienene Werk gilt als eines der Standardwerke schwuler Ethik und versammelt entsprechend die Themen, die im Kontext lesbischen und schwulen Lebens anstehen. Da geht es nach der Einleitung und dem generellen Thema „Homosexualität und Ethik“ von Timothy F. Murphy in einem II. Teil über das Thema „Outing und die Verheimlichung“¹⁶, Aufsätze über die Ethik des Outings von Jeremiah McCarthy¹⁷, über Privatheit und die Ethik des Outing von David J. Mayo und Martin Gunderson¹⁸, über Outing, Wahrheit-Sagen und die Scham der Heimlichtuerei von Mark Chekola¹⁹ sowie über „Coming-out, Herausgekommen sein und Akte der Stärke“ von Steven Barbine und Lee Rice²⁰. Im III. Teil werden Bürgerrechte und soziale Gerechtigkeit²¹ in verschiedenen Artikeln behandelt. So schreibt Craig R. Dean über Schwule Hochzeit als ein Bürgerrecht²², Claudia Card über den Ausschluss vom Militär und dem Reserve-Korps und der daraus folgenden Geheimhaltung der Homosexualität²³, Vincent J. Samar über die moralische Rechtfertigung einer Gesetzgebung für schwule und lesbische Bürgerrechte²⁴ und Joseph Sartorelli über schwule Rechte und unterstützende Aktionen²⁵. Der IV. Teil reflektiert über die Rolle von moralischen Überzeugungen in verschiedenen Wissenschaften. So betrachtet Frederick Suppe die Bedeutung philosophischer Fragen bei der Erklärung der Homosexualität²⁶, Edward Stein denkt über die Relevanz wissenschaftlicher Erforschung von sexueller Orientierung für

¹⁵ Murphy (Hg.): Ethics.

¹⁶ Outing and the Closet.

¹⁷ The Closet and the Ethics of Outing, 27–45.

¹⁸ Privacy and the Ethics of Outing, 47–65.

¹⁹ Outing, Truth-Telling, and the Shame of the Closet, 67–90.

²⁰ Coming Out, Being Out, and Acts of virtue, 91–110.

²¹ Civil Rights and Social Justice.

²² Gay Marriage: A Civil Right, 111–115.

²³ The Military Ban and the ROTC: A Study in Closeting, 117–146.

²⁴ A Moral Justification for Gay and Lesbian Civil Rights Legislation, 147–178.

²⁵ Gay Rights and Affirmative Action, 179–222.

²⁶ Explaining Homosexuality: Philosophical Issues, and Who Cares Anyway?, 223–268.

die Rechte von Lesben und Schwulen nach²⁷, Michael Ferguson kritisiert die Begriffe „Fixierung“ und „Regression“ in der psychoanalytischen Theorie der Homosexualität²⁸, und bei Abby Wilkerson geht es um Homophobie und die moralische Autorität der Medizin²⁹. Alle diese Themen behandeln ethische Fragestellungen im Kontext homosexuellen Lebens in der Gesamtgesellschaft und somit teilweise eher ethische Fragen der Gesellschaft *in puncto* Homosexualität bzw. homosexueller Menschen. Diese Fragen gehören in den Gesamtkontext von schwuler Befreiungsbewegung und dem Kampf um Rechte.

Das zweite Beispiel ist ein Buch des ehemaligen Jesuiten, Gründers der US-„Dignity“-Gruppen und Therapeuten John J. McNeill. Das 1988 in den USA unter dem Titel: „Es auf Gott ankommen lassen. Eine Theologie der Befreiung für Schwule, Lesben, und ihre Liebhaber, Familien und Freunde“³⁰ erschienene Werk erhielt 1993, als es in deutscher Übersetzung im Münchner Kösel-Verlag erschien, einen neuen Titel aus der Geschichte von David und Jonatan: „Sie küßten sich und weinten ...‘ Homosexuelle Frauen und Männer gehen ihren spirituellen Weg.“³¹ Es zeigt Wege für eine Spiritualität von Lesben und Schwulen auf.

Einer der zentralen Texte hierfür ist ein Wort aus dem Propheten Micha 6,8: „Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott.“³² Für McNeill bedeutet dies, in Selbstfindung, Selbstannahme und Coming-out zu einem Selbstbewusstsein zu kommen: „Eine Hauptaufgabe religiöser homosexueller Gruppen, die das geistliche Wachstum ihrer Mitglieder unterstützen wollen, ist, uns zu lehren, wie man auf eine gesunde Art und Weise selbstbewußt werden kann; so daß wir fähig werden, Verantwortung vor Gott und unseren Mitmenschen hinsichtlich unserer eigenen Entscheidungen und unseres eigenen Lebens zu übernehmen. Wir müssen lernen, daß wir nicht leben können, indem wir einfach den Ansprüchen der anderen gerecht werden, seien diese anderen nun die Eltern oder kirchliche Beamte. – Als lesbische Frauen und schwule Männer müssen wir spirituell eine persönliche Neubewertung unseres Erbes vornehmen. Denn vieles von dem, was zu uns von der Kirche herabkam, wurde durch das Übel der Homophobie verseucht. Wir müssen

²⁷ The Relevance of Scientific Research About Sexual Orientation to Lesbian and Gay Rights, 269–308.

²⁸ Fixation and Regression in the Psychoanalytic Theory of Homosexuality – A Critical Evaluation, 309–327.

²⁹ Homophobia and the Moral Authority of Medicine, 329–347.

³⁰ Taking A Chance On God. Liberating Theology For Gays, Lesbians, And their Lovers, Families, And Friends, Boston 1988.

³¹ In der Formulierung der Einheitsübersetzung: Dann küßten sie einander, und beide weinten (1 Sam 20,41).

³² McNeill: Sie küßten, 37.

uns selbst fragen, welche der kirchlichen Werte wir beibehalten und ob wir sie weiterhin respektieren und schätzen wollen. In anderen Worten: Welche Werte sind kompatibel mit dem, was wir sind, und sind nicht destruktiv in bezug auf unsere persönliche Würde. Wie ich früher erwähnte, ist alles, was destruktiv ist, auch schlechte Theologie. So wird das Benennen dieser destruktiven Elemente ein Dienst für die Kirche sein: Wir helfen, menschlich-allzumenschliche Traditionen von dem authentischen Wort Gottes zu scheiden.“³³

Neben diesen praktischen Anleitungen zu ethischen Aufgaben der lesbisch-schwulen Gemeinschaft finden sich bei McNeill auch in Umkehrung der Texte, die bisher gegen Homosexuelle gewandt wurden, entsprechende Tugenden. So formuliert er in Umkehrung der bisherigen Auslegung der Sodomgeschichte (Genesis 19): „Ungastlichkeit und Verletzung der Rechte von Gästen, die wahren Vergehen Sodoms und Gomorras, werden jeden Tag ungestraft von Individuen und Nationen begangen. Die wahren Sodomiten sind jene, die ‚in Stolz und Völlerei und gedankenloser Behaglichkeit leben und die Armen vernachlässigen‘, die ungastlich sind gegenüber Flüchtlingen und jene verfolgen, die ihnen wie Lot und Abraham Zuflucht bieten. Ich will nun von den homosexuellen Tugenden Gastfreundschaft und Mitgefühl sprechen. Die Schwulen- und Lesbenbewegung war trotz der ihr zugefügten Ungerechtigkeiten und Verfolgungen immer besonders mit Gastfreundschaft und Mitgefühl gesegnet. In Gottes Augen sind dies die Tugenden und Merkmale Jesu; sie sollten zu den Grundtugenden der Freundinnen und Freunde Jesu werden.“³⁴ Menschen, die durch ihr sexuelles Empfinden die Erfahrung eines Lebens im Exil machen, begreifen eher, was Begriffe wie „Wüste“, „Oase“ und eben „Gastfreundschaft“ bedeuten. Sie können nachvollziehen, was es heißt, als wanderndes Volk Gottes unterwegs zu sein – ein Bild der Theologie der Befreiung.

In einem Beitrag des von Robert E. Goss und Mona West herausgegebenen Sammelbandes „Take Back the Word. A Queer Reading of the Bible“³⁵ knüpft die Rabbinerin Rebecca T. Alpert ebenfalls an den zitierten Vers des Propheten Micha an.³⁶ Unter dem Titel: „Tue Recht, liebe Güte, gehe de-

³³ Ebd.

³⁴ Ebd., 108–109.

³⁵ Robert E. Goss, Mona West (Hg.): Take back the word. A queer reading of the Bible, Cleveland/Ohio 2000.

³⁶ Das Wort des Propheten Micha war auch Leitwort des 26. Deutschen Evangelischen Kirchentages vom 14.–18. Juni 1995 in Hamburg. Ein Lied zum Leitwort des Kirchentages von Clemens Bittlinger bringt dieses Wort auf den Punkt und stellt im Kontext die drängenden Fragen. In der 2. und 3. Strophe heißt es:

„Viele Menschen, viele Worte, was ist nun tatsächlich gut?
Viele Menschen, viele Worte, doch, wer macht mir wirklich Mut?
Mut zu leben, Mut zu atmen, Mut, den ersten Schritt zu gehen?
Auf die Worte will ich hören, die mir helfen aufzustehn.“

mütig“³⁷ bietet sie „Überlegungen zu Micha und schwul-lesbischer Ethik“ an³⁸. Dieser Prozess beginnt, so schreibt sie, wo der Text von Micha endet, nämlich mit dem „in Ehrfurcht mit Gott gehen“, so die Formulierung der Einheitsübersetzung. Sie bietet hier neuere Übersetzungen an und interpretiert sie so: „Ich interpretiere diese Stellungnahme so, dass sie über den Weg handelt, wie ein Individuum seinen eigenen Platz in der Welt versteht. Ich unterstelle, dass der Weg, auf dem eine Person ihr eigenes Leben erreicht, ihre Möglichkeit bestimmen wird, sich auf andere hin ethisch zu verhalten. Ein zentrales jüdisches Gebot verlangt, dass wir unsere Nächsten wie uns selber lieben. Kommentatoren haben dies so verstanden, dies bedeute, dass wir nur lernen können die Nächsten zu lieben, wenn wir lernen, uns selber zu lieben. Gehen mit Gott ist eine Metapher für den Weg, wie jede Person ihr eigenes Leben erreicht.“³⁹ Dies beschreibt den Weg des Coming-out. Für Rebecca T. Alpert endet dieses Gehen mit Gott nicht im privaten Coming-out, sondern in dem, was als Going public bezeichnet wird. Auch sollen versteckt lebende Homosexuelle aufgefordert werden, herauszukommen, wobei der Entwicklungsprozess jeder Person und deren Entscheidung zu respektieren ist. Ein weiterer Punkt ist die Umformung intimer wie sozialer Beziehungen. Dies gilt auch für die Beziehungen zur eigenen Familie, den Eltern und Geschwistern usw. Es folgt die Verpflichtung zur Gerechtigkeit für lesbische Frauen, z. B. in den jüdischen Gemeinden. Letztlich ist das Ziel, sich für eine Welt einzusetzen, in der Gerechtigkeit für jedermann da ist. Das ganze jüdische Gesetzeswerk stand ja ursprünglich dafür, für alle eine soziale Gerechtigkeit zu schaffen mit Blick auf das Heilshandeln Gottes an seinem Volk.

Noch einer lesbischen Autorin soll hier Raum gegeben sein, nämlich der amerikanischen Philosophin Sarah Lucia Hoagland. In ihrer bereits 1988 erschienenen Publikation „Lesbische Ethik. Hin zu neuen Werten“⁴⁰ reflektiert sie ihre Erfahrungen in der Lesbenarbeit, die trotz ihrer hehren Vorsätze oft gescheitert sind. „Wir Lesben können eine Revolution der Moral herbeiführen und durch die Entscheidungen, die wir treffen, unsere Werte verän-

Worte, die die Welt erschufen, helfen uns auch aufzusehn,
Weil sie uns ins Leben rufen, die wir träge abseits stehn,
Führen uns zu neuem Handeln und erfüllen uns mit Kraft,
Worte, die ein Herz verwandeln, atmen Gottes Leidenschaft.“

(33 Lieder für Kirchentage, Hamburg 1995, im Auftrag der Nordelbischen Arbeitsstelle KirchenTag '95 hg. von Stefan Wolfschütz, Kiel 1995, Nr. 133.)

³⁷ Do Justice, Love Mercy, Walk Humbly, in: Ebd., 170–182.

³⁸ Reflections on Micah and Gay Ethics, in: Ebd., 170.

³⁹ Ebd., 171.

⁴⁰ Lesbian Ethics. Towards New Value, Institute of Lesbian Studies, Palo Alto, California 1988; deutsche Übersetzung von Kähler, Cornelia E.: Die Revolution der Moral. Neue lesbisch-feministische Perspektiven, Berlin 1991.

dern. Wir Lesben können eine Revolution bewirken, eine Transformation des Bewußtseins. Beim Aufkommen der Frauenbewegung und der Lesben- und Schwulenbewegung in den USA haben wir schon damit angefangen. In unserer moralischen Empörung haben wir der patriarchalen Gesellschaft den Rücken gekehrt und uns aufeinander konzentriert. Wir fingen an, unser eigenes Programm zu entwerfen, einander zuzuhören, uns auseinanderzusetzen, zu kritisieren, zu feiern, Freundschaften zu schließen – kurz: einander anzuerkennen. Während dieses Prozesses begannen wir, neue Werte zu setzen. Wir arbeiteten daran, unterdrückungsfreie Strukturen zu entwickeln, und schufen ein Begriffssystem jenseits der patriarchalen Werte. Und natürlich haben wir auf diesem neuen Weg entscheidende Fehler gemacht, etwa den, zu glauben, wir könnten einander automatisch vertrauen, weil wir alle Frauen oder alle Lesben sind.“⁴¹ Dieser Text lässt sich ohne weiteres auf die Schwulenbewegung übertragen. Letztlich geht es darum, jenseits einer patriarchalen Ethik eine neue Ethik zu erarbeiten und mit Leben zu füllen.

Der Blick auf den Anderen

Viele Themen der schwulen Ethik sind hier schon angesprochen, wobei man zwei verschiedene Aspekte erkennen kann. Erstens ist dies der Blick innerhalb der schwulen Welt: Wie geht man hier miteinander um, mit dem anderen Schwulen innerhalb der Szene? Welche Werte haben schwule Beziehungen? Ist das Coming-out nötig und wie weit soll es erfolgen? Zweitens ist es der Blick der Schwulen auf die Anderen, die heterosexuelle Welt, und natürlich auch umgekehrt: Wie gehen Heterosexuelle mit Lesben und Schwulen um. Hierher gehört z. B. die Frage, ob das Outen von Personen zu rechtfertigen ist, ebenso wie die rechtliche Absicherung von Homosexuellen durch Antidiskriminierungsgesetze, um nur einige Fragen zu nennen.

Einige Sätze aus der „christlichen Gesellschaftsethik“ von Friedhelm Hengsbach, die unter dem Titel „Die andern im Blick“ erschienen ist, machen deutlich, um was es gehen muss: „„Die andern im Blick‘ verweist auf eine christliche Gesellschaftsethik, die darauf aufmerksam machen will, dass die eigene Identität im Blick auf die andern gewonnen wird. Mitglieder einer pluralen Gesellschaft gestehen sich gegenseitig das Recht zu, an den Prozessen der kollektiven Willensbildung und Entscheidungsfindung beteiligt zu werden. Dieses Buch wirbt dafür, auch die am Rand Lebenden und die Fremden in die zivilgesellschaftliche Kommunikation einzubeziehen.“⁴²

Hengsbach verweist in den Anmerkungen auf einen Titel von Jürgen Habermas, der auch Programm scheint: „Die Einbeziehung des Anderen.“⁴³

⁴¹ Ebd., 15.

⁴² Hengsbach, Friedhelm: Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung, Darmstadt 2005, VII.

⁴³ Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/M. 1999.

Habermas schreibt im Vorwort zu diesem Buch: „Der gleiche Respekt für jedermann erstreckt sich nicht auf Gleichartige, sondern auf die Person des Anderen oder der Anderen in ihrer Andersartigkeit. Und das solidarische Entstehen für den Anderen als einen von uns bezieht sich auf das flexible ‚Wir‘ einer Gemeinschaft, die allem Substantiellen widerstrebt und ihre porösen Grenzen immer weiter hinausschiebt. Diese moralische Gemeinschaft konstituiert sich allein über die negative Idee der Abschaffung von Diskriminierung und Leid sowie der Einbeziehung der – und des – Marginalisierten in eine wechselseitige Rücksichtnahme. Diese konstruktiv entworfene Gemeinschaft ist kein Kollektiv, das uniformierte Angehörige zur Affirmation der je eigenen Art nötigen würde. Einbeziehung heißt hier nicht Einschließen ins Eigene und Abschließen gegens Andere. Die ‚Einbeziehung des Anderen‘ besagt vielmehr, daß die Grenzen der Gemeinschaft für alle offen sind – auch und gerade für diejenigen, die füreinander Fremde sind und Fremde bleiben wollen.“⁴⁴

Der Streit um die „schwule Ehe“

Einer der alten Streitpunkte schwuler Ethik ist sicher die „schwule Ehe“. Dies spiegeln auch Aufsätze in der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE wider: Während Axel B. Kunze zum Ende seines Artikels „Moral und Politik“⁴⁵ auf den moralischen Diskurs zur Lebensformenfrage verweist, waren mehrere Beiträge eines Heftes unter dem schönen Titel: „Mehr als zwei ... Neue sexuelle Theologien“ den multiplen Liebesbeziehungen gewidmet.⁴⁶ Dies trägt der Frage Rechnung, ob die monogame Beziehung à la Ehe dem homosexuellen Leben Rechnung trägt oder ob hier andere Formen bzw. Ausprägungen solcher Liebesbeziehungen zu suchen sind. Dieser Streit fand sich schon sehr früh in der Schwulenbewegung. Der „Tuntenstreit“ der 70er Jahre⁴⁷ hob in seiner stark marxistisch gefärbten Sprache hervor, dass die Rollenverteilung in „männlich-weiblich“ auch in der Schwulenbewegung eine Rolle spielt. Die Teilung in eine bürgerliche und eine sozialistische Schwulenbewegung machte auch bei diesem Thema nicht halt. Der Film von Rosa von Praunheim „Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt“ (1971) illustriert dies mit seiner Karikierung bürgerlicher Wirklichkeit

⁴⁴ Ebd., 7–8.

⁴⁵ Kunze, Moral, 66–75.

⁴⁶ WeStH 11 (3/2004): Goss, Robert E.: Der promiske Christus ... Wiedergespiegelt in multiplen Liebesbeziehungen, 184–197; Long, Ronald E.: Himmlischer Sex. Die moralische Autorität eines unmöglichen Traums, 198–214; Buenting, Julianne: (Ehe)^{queer}. Mehrfach-Treue als christliche Gottes-Praxis, 215–223; Johnson, Jay Emerson: Trinitarischer Tango. Die Fruchtbarkeit der göttlichen Perichorese und ihre Bedeutung für multiple Liebesbeziehungen, 224–245.

⁴⁷ Schwule Texte 1, Tuntenstreit. Theoriediskussion der Homosexuellen Aktion Westberlin, Berlin 1975.

und der schon fast lehrfilmhaften Vorführung einer schwulen Wohngemeinschaft.

Harald Rimmele hat in einer Untersuchung „Schwule Biedermänner?“⁴⁸ diese Auseinandersetzung weiter verfolgt. Seit 1989 wird vor allem von Vertretern des Schwulenverbands in Deutschland (SVD) die „Homo-Ehe“ propagiert, während Vertreterinnen des Lesbenrings und Teile des Bundesverbands Homosexualität (BVH) dagegen votieren. Diese damalige Auseinandersetzung wird so in der Öffentlichkeit nicht wahrgenommen. Nach der Selbstauflösung des BVH ist der Lesben- und Schwulenverband in Deutschlands (LSVD) die politische Vertretung der Lesben und Schwulen, obwohl er viele immer noch versteckt lebende Lesben und Schwule ebenso wenig repräsentiert wie die vielen Nichtorganisierten. Die Problematik der sogenannten „Lebenspartnerschaft“, die gemeinhin als „Schwule Ehe“ bezeichnet wird, liegt darin, dass sie den problematischen Begriff der „Ehe“ benutzt, dessen geschichtliche Entwicklung bis hin zu der jetzigen Form vielen unbekannt ist. Statt nun diese Form der Ehe zu problematisieren soll sie auch für homosexuelle Frauen und Männer das Modell sein. Harald Rimmele folgert entsprechend: „PolitikerInnen, Medien und prominente Einzelakteure bestimmen die Debatte um die ‚Homo-Ehe‘, in der die Ehe als Institution unangefochten bleibt. Für die einzelnen Schwulen und Lesben wird es geradezu notwendig, ihre ‚Ehetauglichkeit‘ zu beweisen, um gesellschaftliche Akzeptanz zu erreichen. Eine gesellschaftliche Gleichstellung und Akzeptanz von Schwulen und Lesben wird von PolitikerInnen nicht eingefordert. So, wie man in den 80er Jahren Schwulengruppen institutionell in die Gesundheitspolitik eingebunden hat, wollte man nun, durch die staatliche Anerkennung dieser Lebensgemeinschaften ‚schwuler Biedermänner‘, eheähnliche Paare in den Sozialstaat institutionell einbinden, um das kostensparende Subsidiaritätsprinzip auch auf diese auszuweiten. Eine gesellschaftliche Auseinandersetzung, wie mit dem ‚Anderssein‘ der Homosexuellen umzugehen ist, fand in all den Jahren nicht statt. Mit der Einbindung des ‚angepaßten‘ Homosexuellen (‚schwuler Biedermann‘) in eine Ehe bzw. in eine registrierte Partnerschaft wird sich der gesellschaftliche Druck auf die, die sich nicht in eine solche Institution begeben, die ‚anders‘ bleiben möchten, sogar noch erhöhen.“⁴⁹ D.h. es geht nicht darum, denen, die das wollen, dieses Modell einer „schwulen Ehe“ zu verweigern, sondern nur darum, es nicht denen moralisch vorzuschreiben, die das eben nicht wollen. Im Sinne von Christoph Nobs gerade nicht durch solche Modelle die zu unterdrücken und auszugrenzen, die das nicht wollen und/oder können.⁵⁰

⁴⁸ Rimmele, Harald: Schwule Biedermänner? Die Karriere der „schwulen Ehe“ als Forderung der Schwulenbewegung – Eine politikwissenschaftliche Untersuchung, Hamburg 1993.

⁴⁹ Ebd., 133.

⁵⁰ Nobs: Moral, 52-53.

Es gibt durchaus gewichtige Gründe gegen diese Form. Sie werden von den linken Kritikern aus dem Bereich der Lesben- und Schwulenszene deutlich artikuliert. So in dem von Ilona Bubeck herausgegebenen Band „Unser Stück vom Kuchen? Zehn Positionen gegen die Homo-Ehe“.⁵¹ Sicher ist dies mitunter eine polemische Abrechnung mit den Vertretern des LSVD, was aber nicht daran hindern sollte, die Argumente gegen diese Übernahme des Ehemodells zur Kenntnis zu nehmen. Um was es geht, machen die Ausführungen der Deutschen AIDS-Hilfe deutlich: „Die Deutsche AIDS-Hilfe begrüßt die Absicht der neuen Bundesregierung, die Diskriminierung von Lesben und Schwulen und die Kriminalisierung drogengebrauchender Menschen abzubauen. Entgegen der Auslegung des Artikels 6 Grundgesetz durch das Bundesverfassungsgericht besteht unseres Erachtens kein Grund, Lesben und Schwulen das Institut der bürgerlichen Ehe vorzuenthalten. Zentrale politische Forderung der Deutschen AIDS-Hilfe ist es jedoch, alle Lebensgemeinschaften rechtlich abzusichern, in der Verantwortung für andere wahrgenommen wird, unabhängig davon, ob es sich um Lesben, Schwule oder Heterosexuelle, um zwei, drei oder mehr Personen handelt. Das können neben LebenspartnerInnenschaften auch Wohn- oder Versorgungsgemeinschaften und auch der Kreis von Freundinnen und Freunden sein. Die vielfältigen Ungleichbehandlungen nicht-ehelicher Lebensgemeinschaften, etwa beim Miet-, Steuer- und Erbrecht, bei der Zeugnisverweigerung vor Gericht oder beim Auskunftsrecht im Krankenhaus, werden durch die Öffnung der Ehe oder der Schaffung eines eigenen Rechtsinstitutes für Lesben und Schwule nicht beseitigt, sondern auf diejenigen verlagert, die außerhalb dieser rechtlich abgesicherten Formen leben.“⁵²

Der problematische Begriff der „community“

Der Begriff der „Community“, wie vieles aus den USA übernommen, wird zwar eigentlich mit „Gemeinschaft“ oder auch „Gemeinde“ übersetzt. Gerne spricht man in den schwulen Blättern von der „schwulen Gemeinde“. Was natürlich darüber hinwegtäuscht, dass es diese Art Gemeinschaft, in der einer für den anderen da ist, so selbstverständlich nicht gibt. Nicht nur wird die Kommerzialisierung und Verbürgerlichung der Szene beklagt⁵³, sondern auch der geringe Zusammenhalt. Deshalb ist nach wie vor der Begriff der „Szene“ gebräuchlich. Mit Recht stellt Michael Brinkschröder in

⁵¹ Berlin 2000. AutorInnen sind Ilona Bubeck, Werner Hinzpeter, Constance Ohms, Georg Klauda, Sabine Hark, Eike Stedefeldt, Jim Baker, Jule Blum, Gita Tost. Gisela Gebauer-Jipp und Christina Schenk.

⁵² Ebd., 19–20.

⁵³ Zum Beispiel Hinzpeter, Werner: *Schöne schwule Welt. Der Schlußverkauf einer Bewegung*, Berlin 1997; Stedefeldt, Eike: *Schwule Macht oder Die Emanzipation von der Emanzipation*, Berlin 1998.

seinem Beitrag „Die Frömmigkeit im Café Glück“⁵⁴ fest: „Blickt man auf die Schwule Theologie, wie sie in der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE bisher artikuliert wurde, fällt auf, dass es sich dabei in erster Linie um eine intellektuelle Auseinandersetzung mit der Kirche und der Theologie handelt. Die kritische Konfrontation mit der Schwulenszene ist demgegenüber nur ganz vereinzelt als Herausforderung begriffen worden. Dies ist aus verschiedenen Gründen auch kein Wunder: Wenn man aus einem kirchlich geprägten Milieu kommt, erscheint einem die schwule Szene, sofern man erst einmal die Berührungsängste überwunden hat, wie eine Oase der Lust und der Freiheit. Welche normierenden Kräfte auch hier am Werk sind, stellt sich frühestens auf den dritten Blick heraus, denn sie kommen nicht mit plumpen Verboten daher, sondern indem sie Verführung und Verachtung miteinander verbinden.“⁵⁵ Und später die Frage „Hat sich nicht die hedonistische Kultur der Schwulenszene mit einer christlichen Kultur des Mitleidens als unvereinbar erwiesen? Zentrale Imperative der schwulen und der christlichen Welt, nämlich die Fokussierung auf Lust und Leid, fallen beim Versuch, sie zusammenzubringen, in symptomatischer Weise auseinander.“⁵⁶

Peter Bürger hat in seinem Buch „Das Lied der Liebe kennt viele Melodien“⁵⁷ sein Augenmerk im 7. Kapitel mit der Überschrift „Das Geschenk des Lebens und ein Ethos der Liebe“ auf diese Kritik an der Szene gerichtet. „Wir wissen erst in Ansätzen, wie die homosexuelle Liebe unter gesunden, weil angstfreien und nicht mehr verachtenden Verhältnissen sich entfalten kann. Auf diesem Weg gibt es keinen einzigen Grund, die Schatten zu verleugnen: Da ist das schwierige Erlernen von Partnerschaft zu einem meist späten Zeitpunkt, in einer Welt des Versteckens, in einer Welt oft ohne gelebte Vorbilder. Da gibt es Not und Segen in den Szenen, auch Einsamkeit und beziehungsloses Nebeneinander in den Großstädten, die zum Asyl geworden sind. Da wird kommerziell mit einem Riesenaufwand ein fremdbestimmter Life-Style vorgegeben, in dem sich viele verlieren und ebenso viele überhaupt nicht wiederfinden können. Da werden häufiger Partnerwechsel und anonymer Sex bis zum Überdruß oft nicht als freie Entscheidung, sondern als notvolle Flucht erfahren. Da stehen unter dem Vorzeichen von Aids Freunde und Helfer, die sich in ihrer Solidarität überfordern, den Gleichgültigen, Treulosen, den Diskriminierenden in den eigenen Reihen gegenüber.“⁵⁸

Dabei soll keineswegs die Notwendigkeit der Szene und ihrer verschiedenen Orte geleugnet werden. Vor allem in der Zeit vor 1969 waren die-

⁵⁴ In: WeStH 9 (1/2002), 58–65.

⁵⁵ Ebd., 58.

⁵⁶ Ebd., 61–62.

⁵⁷ Bürger, Peter: Das Lied der Liebe kennt viele Melodien. Eine befreite Sicht der homosexuellen Liebe, Oberursel 2001.

⁵⁸ Ebd., 128.

se Orte notwendig, um Schwulen überhaupt Möglichkeiten zu geben, sich zu treffen und Partner zu finden. Der Zusammenhalt war durch die Verfolgungssituation größer. Thomas Staubli schreibt zu Recht in seiner Kurzkomentierung zu 1 Sam 20: „Schwule und Lesben in der ganzen westlichen Welt haben auf ihre Diskriminierung oder gar Kriminalisierung in den letzten Jahrzehnten mit dem Aufbau einer starken Gay-Community, die sie auch gerne ‚die größte Familie‘ nennen, reagiert.“⁵⁹ Die stärkere Kommerzialisierung der Szene, das Ende so mancher durch die Schwulenbewegung getragenen alternativen Treffpunkte, haben natürlich ihren Preis. Hinzu kommt, dass die Lokale sich teilweise auf ihr bestimmtes Publikum spezialisiert haben und so z.B. Ältere weniger Möglichkeiten haben als Junge etc. Dies betrifft besonders die großen Zentren. Hier haben Christen, denke ich, eine besondere Aufgabe, der oft anzutreffenden Sprachlosigkeit der Szene wieder eine Sprache zu geben, die den oft fast Code-artigen Verhaltensregeln ihre Grenzen aufzeigen.

Die Kritik an der Szene, die eine Zeit lang auch Subkultur genannt wurde, ist nicht neu. Sie kam vor allem von den Vorreitern der Schwulenbewegung wie z.B. Rosa von Praunheim. In einem Interview mit Joachim S. Hohmann vom Sommer 1975 sagt er: „Ich glaube, dieser Film ‚Nicht der Homosexuelle ist pervers ...‘ ist heute aktueller denn je. Was dazu beiträgt, ist die Kommerzialisierung der Sexualität, der Subkultur, die immer größer und raffinierter, das heißt, immer unmenschlicher wird, Sexualität wird immer mehr vermarktet. Die Leute fahren immer mehr auf Reizmittel ab und kümmern sich demgegenüber sehr wenig um echte Kommunikationsmittel, um echte Beziehungen zwischen den Leuten. Das wären echte Bedürfnisse. Dieses Handikap hat gleichzeitig eine gewisse Faszination, auch auf mich, aber es bedeutet auch gleichzeitig eine seelische Verarmung. Es treibt die Leute in eine unheimliche Isolierung, in ein ungeheures Unglück, das man überall trifft, wo Subkultur ist, in Toiletten, Bars, Saunen undsoweiter. Die Menschen gehen einsam raus und hatten kaum die Möglichkeit, ihre menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen. Ihre oberflächlichen sexuellen dagegen sicher.“⁶⁰

Bezüglich dieser kritischen Themen zur Szene sei auch auf ein Heft der Deutschen AIDS-Hilfe verwiesen zum Thema „Heimat Szene“⁶¹, in der die Ausgrenzung benannt wird. Da wird der HIV-Positive aufgeführt, die japanische Dragqueen, der Dicke, der Behinderte, der Alte, aber auch der Latino und der Türke. Ihnen allen wird ihre Menschlichkeit genommen, indem sie nur auf den Punkt reduziert werden, der sie anders sein lässt. Auch das Reduzieren eines Menschen zum Sexualobjekt, der als Mensch nicht inte-

⁵⁹ Staubli, Thomas: Weisheit wurzelt im Volk. Begleiter zu den Sonntagslesungen aus dem Ersten Testament. Lesejahr A, Luzern 2001, 48.

⁶⁰ Hohmann, Joachim S.: Homosexualität & Subkultur, Lollar 1976, 154.

⁶¹ Deutsche AIDS-Hilfe: Heimat Szene? Aus Interviews mit schwulen Männern zum Thema Ausgrenzung, Berlin 2005.

ressiert, gehört dazu. Am Schluss dieser Broschüre sagt der Türke Gökhan die wichtigen Sätze: „Dann würde ich mir heute wünschen, dass die Leute in der Szene endlich lernen, sich selbst zu lieben, und dass es nicht unbedingt wichtig ist, sich hübsch zu machen oder sich dadurch zu definieren, dass sie einen großen Schwanz haben oder einen Sixpack-Bauch. Das menschliche Miteinander, das würde ich mir auch wünschen für die homosexuellen Männer.“⁶²

Das „Liebesgebot“ und die Frage des Begehrens

Wie bringe ich den Begriff des „Begehrens“, der ja auch der Sexualität anhaftet, mit dem Begriff des „Liebens“ zusammen? Paulus schreibt in Röm 7,7: „Heißt das nun, dass das Gesetz Sünde ist? Keineswegs! Jedoch habe ich die Sünde nur durch das Gesetz erkannt. Ich hätte ja von der Begierde nichts gewusst, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: Du sollst nicht begehren.“ Dies knüpft an die Formulierungen des 9. Gebotes des Dekalogs an, wie es in Ex 20,17 zu finden ist. Michael Brinkschröder hat als ethischen Weg den der „Frömmigkeit“ vorgeschlagen, um dieser paulinischen Falle zu entgehen. „Die Frömmigkeit, die ich meine, schlägt in jedem Fall einen anderen Weg ein als Paulus, der, als er die Tora in den zwei Worten ‚οὐκ ἐπιθυμῆσεις‘ (Du sollst nicht begehren) zusammenfaßte (Röm 7,7), eine schlechterdings unmöglich zu erfüllende Forderung erhob. Es handelt sich um eine andere Frömmigkeit als sie uns in der prophetisch-deuteronomistischen Ehetheologie entgegentritt, die die soziale Dominanz des Mannes durch die religiösen Frömmigkeitspflichten gegenüber Gott überhöht und ideologisch verdoppelt hat. Es ist vielmehr eine Frömmigkeit, die das Begehren akzeptiert, aber aufspaltet und zum Teil auf den Umweg zu Gott schickt.“⁶³

Der Begriff des Begehrens, der ja schon im Katechismusunterricht das 9. Gebot bestimmte, hat sich tief in unsere christliche Kultur eingegraben. Regina Ammicht-Quinn weist in einem Interview zum Thema „Begehren“ auf den Hintergrund dieses Begriffes in der Hebräischen Bibel hin, dass das hebräische Wort „hamad“ sowohl das Begehren als auch das Sich-Aneignen umschreibt. Was begehrt wird, das will man haben. Am Schluss des Interviews führt Ammicht-Quinn folgendes aus: „Der Begriff der Inkarnation könnte helfen, eine Verteufelung des Begehrens, der Sinne und Sinnlichkeit zu beenden. Er könnte aber genauso helfen, einer neuen gesellschaftlichen Situation zu widersprechen, in der das Begehren innerhalb der Werbe- und Warenwelt zum neuen kategorischen Imperativ wird – Du musst begehren. Denn immer dort, wo das Begehren mit einem Imperativ verbunden ist – sei es der Imperativ von du sollst nicht begehren oder der Imperativ du sollst, du musst begehren – bekommt das Begehren einen lebensfeindlichen Unterton. Der neue Imperativ des Begehren-Müssens kommt möglicherweise in seiner

⁶² Ebd., 49.

⁶³ Brinkschröder: Frömmigkeit, 64.

Konsequenz dem alten Imperativ des Nicht-Begehren-Dürfens sehr nahe. Beide tendieren dazu, das zu verhindern, was unsere Aufgabe ist: die Schulung, Entwicklung, Kultivierung unseres Begehrens. Denn einerseits gehört das Begehren – im Bereich von Leben, Sexualität, Beziehung als auch im Bereich materieller Güter oder im Bereich von Erfolg und Anerkennung –, genuin zum Menschen, andererseits bedarf es eines lebenslangen Lernprozesses, um unser Begehren zu schulen. Es muß geschult werden, damit es nicht auf dem Stand eines zweijährigen Kindes bleibt, das – wie meine Tochter in dem Alter – von den Bonbons im Regal und dem Mond am Himmel gleichermaßen befehlend sagen konnte: haben! Geschultes, kultiviertes Begehren hat weniger mit haben zu tun als mit teilhaben, weniger mit nehmen als mit Anteil nehmen. Das Habenwollen und Nehmen im Bereich Beziehung und Sexualität zerstört; es zerstört Beziehung und Sexualität – und es zerstört das, was den Menschen hier in besonderer Weise eigen ist. So schließt sich in einer Reflexion des Begehrens der Kreis: Ein lebenslanger Prozess der Kultivierung unseres Begehrens ist nötig, um heute, unter den Bedingungen der Individualisierung, das 9. Gebot als das Verbot des Raubes dessen, was einem Menschen im sexuellen Bereich und im Beziehungsbe-
reich eigen ist, zu leben. Es ist ein lebenslanger Prozess, der auch der Prozess unserer eigenen lebenslänglichen Inkarnation ist: Fleischwerdung und Menschwerdung.“⁶⁴ Für uns als Schwule gehört hierzu auch der Prozess des Coming-outs, der ebenfalls ein Leben lang dauert, damit wir der werden, der wir sein sollen. Alles, was diesen Prozess fördert, ist von einer schwulen Ethik gefordert. Eben keine Ethik außerhalb der Ethik, sondern eine Ethik, in der das Grundgesetz christlicher Botschaft greift, den Nächsten wie sich selbst zu lieben – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

⁶⁴ Hoefermann, Christine: Der Prozess unserer eigenen lebenslänglichen Inkarnation. Ein Gespräch mit Prof. Dr. Regina Ammicht-Quinn zu Begehren und Sexualität in der christlichen Tradition, in: Schlangenbrut 23 (Nr. 90/August 2005), 5–8, 8.

Gregor Schorberger

Die Liebe Gottes erwidern

Lesbischwule Gottesdienstgemeinschaften (LSGG)

Erstmals setzten sich am 28. Juni 1969 Schwule in der Christopher Street von New York gegen Polizeiwillkür zur Wehr. Parallel dazu begannen schwule und lesbische Christen, ihre Würde in den Kirchen einzufordern. 1969 entstand die katholische Organisation Dignity in den USA. Mit Unterstützung der meisten Priester seines Bistums lud Father Patrick X. Nidorf, ein Augustinermönch, zu einem ersten Treffen katholischer Schwuler nach San Diego ein. Schon ein Jahr später, 1970, entstand ein Grundsatzpapier. Der Name Dignity sollte das spirituelle und sexuelle Leben der Schwulen würdigen. Für viele schwule und lesbische Katholiken wurde Dignity zu einer spirituellen Gemeinschaft. Lesbisch-schwule GottesdienstbesucherInnen feiern bis heute in zahlreichen Städten Amerikas regelmäßig die heilige Messe: „Viele in der Homosexuellenbewegung sagten, wir seien töricht zu glauben, dass die Kirche gegenüber Schwulen und Lesben jemals irgend etwas anderes sein könnte als homophob und repressiv. Und viele in den Kirchen sagten, wir seien töricht zu glauben, dass Gott seine/ihre Gegenwart gerade uns Ausgestoßenen offenbaren würde. Und dennoch vertrauten wir darauf, dass Jesus sein Wort hält: ‚Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen‘ [Mt 18,20]. Wir beschlossen, auf Gott zu setzen.“¹ Ein Jahr zuvor 1968 gründete Troy Perry in Los Angeles einen Hauskreis von schwulen Christen, der sich bald zur Metropolitan Community Church (MCC) entwickeln sollte, „der ersten Kirche nicht nur für Lesben und Schwule“.² Neben christlich orientierten schwul-lesbischen Gottesdienstgemeinschaften entstand 1973 eine Gay Synagogue Gemeinde in New York.³ Auch in anderen Ländern entstanden Orte, an denen Lesben

¹ McNeill, John J.: „Sie küssten sich und weinten ...“ Homosexuelle Frauen und Männer gehen ihren spirituellen Weg, München 1993, 174.

² Metropolitan Community Church Cologne: eine andere Kirche ...? Flyer am Stand der MCC in der Agora auf dem ersten Ökumenischen Kirchentag vom 28.5.–1.6.2003 in Berlin, 7. Siehe auch folgende Autobiographien von Troy Perry: Perry, Troy D.: *The Lord is my Shepherd and He knows I'm gay. The Autobiography of The Reverent Toy D. Perry. As told to Charles L. Lucas*, Austin, Texas 1987 und ders.; Swicegood, Thomas L.P.: *Don't be afraid anymore. The Story of Reverend Troy Perry and the Metropolitan Community Churches*, New York 1990.

³ Shokeid, Moshe: *A Gay Synagogue in New York*, New York 1995.

und Schwule mit ihren FreundInnen Gottesdienst feierten, wie die 1972 in Frankreich gegründete Vereinigung homosexueller Christen mit dem Namen „David und Jonathan“, die vorwiegend aus katholischen Mitgliedern besteht.⁴

In Deutschland gab es schon früh schwule Christen, die ihrem Glauben Ausdruck gaben.⁵ Karlheinz Ungerer betrieb in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts Homophilenseelsorge und äußerte den Wunsch homophile Ehen einzusegnen.⁶ Zum Kirchentag im Juni 1977 gründete sich die ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche e.V. (HuK).⁷ In ihrem Flyer „Positionen, Ziele und Aktivitäten“ heißt es u. a.: „Lebensformen unterschiedlicher Art sind offen für ein gelingendes Leben in dieser Gemeinschaft. Homosexuelles und heterosexuelles Empfinden und Verhalten sind darin gleichwertige Ausprägung der einen menschlichen Sexualität. Sie verdienen gleichen Respekt. Die HuK arbeitet deshalb an einem Abbau von Diskriminierung. Sie fordert die volle Teilhabe von Lesben und Schwulen am kirchlichen und gesellschaftlichen Leben.“⁸ Vor allem schwule Aids-Patienten ließen sich ihre Spiritualität nicht absprechen. So gründeten sie 1987 auf der Aids-Station der Universitätsklinik Frankfurt am Main einen wöchentlichen Meditationskreis, um neue Kraft im Glauben zu schöpfen.⁹

Auf diesem Hintergrund wundert es nicht, dass schwule Männer mit ihren FreundInnen in Frankfurt seit dem Frühjahr 1991 begonnen haben, sonntäglich in der katholischen Pfarrkirche Maria Hilf Gottesdienst zu feiern. Es folgten weitere Gründungen lesbischwuler Gottesdienstgemeinschaften (LSGG): in Basel (Spätsommer 1991), Stuttgart (April 1996), Münster (Januar 1999) und Nürnberg (März 2001). Sie vernetzten sich im Januar 2002 in Frankfurt am Main. Die neugegründeten LSGG in München (März 2002) und Aachen (August 2004) schlossen sich dem Netzwerk an.

Alle LSGG sind jeweils integraler Bestand der katholischen bzw. der evangelischen Kirche. Gemeinsam ist ihnen die regelmäßige Feier des Got-

⁴ Modehn, Christian: Nicht länger bereit, sich zu verstecken. David und Jonathan, Vereinigung homosexueller Christen in Frankreich. In: Michael Albus (Hg.): Die Welt ist voller Hoffnung. Mainz 1984, 110–116.

⁵ Wagner, Thomas: Neue Perspektiven in der Homophilenpastoral. Theologische Freiarbeit bei Prof. P. Ludwig Bertsch S.J. in der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/M. 1978, 68f.

⁶ Ebd., 74.

⁷ Wiedemann, Hans-Georg: Predigt zum 25jährigen Jubiläum der HuK in der Emmauskirche, Berlin. In: HuK (Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche e.V.) Info 145 (2002), 14–15.

⁸ Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche e.V.: Positionen, Ziele, Aktivitäten. Flyer auf dem HuK-Stand im Messezentrum des 95. Deutschen Katholikentages vom 16.–20.6.2004 in Ulm, 2f.

⁹ Schorberger, Gregor: Geschichte der ökumenischen Krankenhausseelsorge an der Uniklinik Frankfurt am Main, Mainz 2002, 326.

tesdienstes mit ökumenischer Gastfreundschaft, der für jedermann/-frau offen ist, ein Gemeinschaftsleben und die Vernetzung mit anderen kirchlichen und schwul-lesbischen Aktivitäten. Zahlreiche homosexuelle Christen teilen mit anderen Gläubigen ihren Glauben an einen menschenfreundlichen Schöpfergott, der sie so geschaffen hat, wie sie sich seit der Geburt vorfinden, einschließlich ihrer sexuellen Identität. Gemeinsam ist vielen die Exoduserfahrung (Ex 1–15) und die Zusage Jesu: „Ich bin bei Euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20). Schwule und Lesben vergegenwärtigen sich diese Liebe Gottes in ihren Gottesdiensten und Gemeinschaften.

Das erste Treffen der LSGG fand anlässlich des zehnjährigen Bestehens der Christlichen Gemeinschaft von und für Schwule, Lesben und ihrer FreundInnen, des „Projektes schwul und katholisch in der Gemeinde Maria Hilf“ (PSK) vom 5.–6. Januar 2002 in Frankfurt am Main statt. Das PSK lud zum „Dreikönigstreffen“ ein, zum Erfahrungsaustausch und zur Mahlgemeinschaft. Nach einem geistlichen Impuls zur Emmausgeschichte (Lk 24,13–35) stellten sich die vier angereisten Gemeinden aus Basel, Münster, Nürnberg und Stuttgart zusammen mit dem PSK vor. Nach intensivem Austausch entwickelten sie Perspektiven, u. a. mit einem gemeinsamen Stand auf dem ersten ökumenischen Kirchentag in Berlin präsent zu sein. Sternsinger aus der dem Tagungsort benachbarten Pfarrei St. Bonifatius unterbrachen mit ihren Liedern zur Freude aller Anwesenden die Tagung. Mit dem sonntäglichen Abendgottesdienst in der Kirche Maria Hilf und anschließendem geselligen Beisammensein im Gemeindehaus endete dieses erste Treffen.

Die Elemente dieser Tagung (spiritueller Impuls, Erfahrungsaustausch zwischen den Gemeinden, Planung gemeinsamer Aktivitäten und Mahl-gottesdienst) prägten den Ablauf der folgenden Treffen der LSGG in Münster (11.–12.1.2003), Stuttgart (19.–21.3.2004), München (8.–10.4.2005) und Basel (17.–19.3.2006). Ergänzt wurde das Programm durch Workshops zu verschiedensten Themen wie z. B. Ökumene, Eucharistie, das Verhältnis von Männern und Frauen, Feldenkrais-Übungen und Chorprojekte. Der besondere Charakter der Treffen liegt darin, dass sich die Gemeinschaften in den bisweilen problematischen Auseinandersetzungen mit Kirchenleitungen gegenseitig beistehen, Erfolge und Rückschläge miteinander teilen und spirituell verarbeiten.

Höhepunkte der Zusammenarbeit der LSGG sind neben diesen Jahrestagungen ihre Präsenz auf den Kirchen- und Katholikentagen. Einen eigenen Stand hatten sie auf der Agora (Markt der Möglichkeiten) des ersten Ökumenischen Kirchentages: „Ihr sollt ein Segen sein“ vom 28.5.–1.6.2003 in Berlin und auf dem 95. Deutschen Katholikentag: „Leben aus Gottes Kraft“ vom 16.–20.6.2004 im Messezentrum Ulm. Beim 30. Deutschen Evangelischen Kirchentag: „Wenn dein Kind dich morgen fragt ...“ gestaltete die LSGG neben einem Stand im Messezentrum einen Gottesdienst zum Thema: „Warum bist du anders? Coming-out als Exodus?“ in der Martins-Kirche, Hannover. Beim 96. Deutschen Katholikentag vom 24.–29. Mai 2006 in

Saarbrücken luden neben ihrer Standpräsenz die LSGG ebenfalls zu einem Gottesdienst ein.

Gottesdienste und Gemeindeprojekte

Im Folgenden stellen sich die einzelnen LSGG selbst vor. Dabei gehen sie u. a. auf die Aspekte Struktur und Geschichte, Liturgia, Diakonia, Koinonia und Martyria ein und versuchen einen Ausblick zu geben.

Ein gelungenes Coming-out aus der Bibliothek in die Pfarrkirche – Die Aachener Queer-Gemeinde (Christoph Simon)

Die Aachener Queer-Gemeinde feiert seit März 2005 ihren monatlichen Gottesdienst in der katholischen Gemeinde der Propstei St. Adalbert an jeweils jedem dritten Sonntag eines Monats um 18.00 Uhr. Dies war ein langer Weg. Zuvor haben wir uns seit August 2004 in der Bibliothek der Jesuitengemeinde getroffen, um einmal im Monat gemeinsam Eucharistie zu feiern. Diese nicht zufriedenstellende Situation ergab sich im Rahmen eines Besinnungstages der Planungsgruppe als Kompromiss, da sich einerseits keine geeignete Pfarrkirche als Ort des Feierns bis dahin gefunden hatte und zum anderen der Wunsch und die Sehnsucht groß war, im gemeinsamen Feiern der Eucharistie die Begegnung zu vertiefen, ohne uns von den von außen gesetzten Grenzen zu sehr beeinflussen und enttäuschen zu lassen. Im Nachhinein erwies sich diese Entscheidung als richtig und tragfähig. Eine Gruppe christlich orientierter Schwuler feierte gemeinsam mit Gemeindegliedern der Pfarrvikarie St. Alfons, welche von der Gemeinschaft der Jesuiten pastoral begleitet wird. Diese heterogene Gemeinschaft war von Beginn unserer Bemühungen wesentlicher Bestandteil unserer Überlegungen und des Bemühens, einer Queer-Gemeinde in der Bischofsstadt Aachen eine Heimat aufzubauen. Fundament unserer Überlegungen war es, einen Gottesdienst zu feiern, der geprägt ist von dem unverzichtbaren Wesensmerkmal eines jeden katholischen Gottesdienstes, nämlich offen und einladend Menschen in die betende Gemeinschaft mit Gott zusammenzuführen. Ausgangspunkt aller Wege bei der Konkretisierung unseres gottesdienstlichen Konzeptes war eine Predigtreihe in der Jesuitengemeinde St. Alfons in der Adventszeit 2003, wo ich als bischöflicher Beauftragter für die Seelsorge mit Schwulen und Lesben sowie ihren Angehörigen, Freundinnen und Freunden eingeladen war, eine Predigt im Rahmen eines sonntäglichen Gottesdienstes zu halten mit der Thematik: „Gott liebt alle Menschen! Auch die Schwulen und Lesben?“ In Folge dieses Gottesdienstes schlossen sich interessierte Frauen und Männer sowohl aus der Ökumenischen Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche als auch Gemeindeglieder von St. Alfons zusammen, um ein integratives Gottesdienstmodell zu konzipieren. Nicht zu klärende Fragen zwischen der Ordensgemeinschaft einerseits sowie einigen Gemeindegliedern führten zu dem oben erwähnten Kompromiss, ein gottesdienst-

liches Angebot in den geschlossenen Räumen der Bibliothek anzubieten, um den Wunsch zu verwirklichen, als Schwule und Lesben sowie als bewusst heterosexuell lebende Christinnen und Christen gemeinsam in Achtung und Würdigung des je eigenen Lebenskonzeptes den Glauben bittend und suchend zu reflektieren in der Obhut des allen wichtigen liturgischen Angebotes der katholischen Kirche. Dabei waren aber bewusst und gewollt Christinnen und Christen jeder Konfession eingeladen. Die ersten positiven Erfahrungen machten jedoch nicht die Unzufriedenheit und Trauer darüber wett, dass dieser Gottesdienst kein „gewöhnlicher“, das soll heißen: kein offen zugänglicher Gottesdienst war. Veränderungen in der pastoralen und personalen Struktur der inzwischen zusammenarbeitenden Gemeinden der Innenstadt in Aachen brachten bei der Gruppe der Queer-Gemeinde den Mut auf, erneut auf die pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie die Gremien der Gemeinden zuzugehen. Eine erneute Vorstellung des Anliegens führte dann einhellig zu einem neu eingerichteten Gottesdienstangebot in der Innenstadt Aachens. Die Gemeinde St. Adalbert entschloss sich, zu einem neuen Gottesdienst am Sonntagabend einzuladen. Dieser sollte jeweils schwerpunktmäßig als Angebot eine spezielle Personengruppe interessierter Frauen und Männer ansprechen, so unter anderem eine der Zen-Meditation aufgeschlossene Gruppe, die Personalgemeinde San Egidio sowie die charismatische Gemeindeerneuerung – und eben auch die Queer-Gemeinde. Ein ausführlicher Artikel im Gemeindeblatt sowie erste reflektierende Gespräche mit den Gremien der Gemeinde untermauerten dieses Konzept noch einmal und machten es vor allem einer größeren Personengruppe öffentlich, ohne dass diffamierende oder despektierliche Äußerungen die Folge gewesen wären; im Gegenteil waren die Rückmeldungen, die uns erreicht haben, ermutigend. Auch mehrere Christinnen und Christen aus dem lesbisch-schwulen Lebensumfeld zeigten nun Interesse an diesem Gottesdienst, die zuvor aufgrund der Verschllossenheit des Gottesdienstes eine Teilnahme für nicht adäquat gehalten haben aufgrund der Überzeugung, dass ein solch abgeschiedenes Feiern miteinander weder dem Geist einer Eucharistiefeier noch dem Selbstbewusstsein eines homosexuellen Christen entspricht. Es scheint, als hätte sich das lange Warten und Mühen gelohnt, um dem selbstbewussten wie auch selbstverständlichen Anliegen Rechnung zu tragen, als schwuler Christ oder lesbische Christin in Einheit und im Einklang mit der katholischen Kirche Gottesdienst zu feiern, und dies nicht extrovertiert und gesondert, sondern offen und integriert. Der lange Weg aus den Räumen einer geschlossenen Bibliothek in die Weite und Offenheit einer katholischen Kirche ist zu einem verbindenden und verbindlichen Coming-out geworden, welches es Schwulen und Lesben ermöglicht, sich einzubringen in die Gemeinschaft der katholischen Kirche und welches es andererseits einer katholischen Pfarrgemeinde ermöglicht, christliche Gastfreundschaft zu praktizieren. Ein weitsichtiger Lernprozess für beide Seiten.

Von einer geordneten Struktur eines eigenverantwortlichen Gemeindelebens kann augenblicklich sicher noch nicht gesprochen werden. Zwar

wird von Mal zu Mal eine je neu zu formierende kleine Gruppe nach den Gottesdiensten erfragt, welche die nächste Feier dann vorbereitet (und es finden sich auch jedes Mal gern Frauen und Männer, die dazu Zeit und Elan mitbringen). Eine jeweils sich an den Gottesdienst anschließende ungezwungene Agapefeier bei Brot, Käse und Wein führt alle auch zu einem lebendigen Austausch, doch damit schon von festen Strukturen zu sprechen scheint mir verfrüht. Vielmehr dienen diese Begegnungen dazu, die Ortsgemeinde einerseits und die schwul/lesbischen Christinnen und Christen andererseits mehr miteinander vertraut zu machen. Ziel ist es, dass sich aus dem Kreis der Gottesdienstbesucherinnen und Gottesdienstbesucher (im Durchschnitt feiern ungefähr 35–40 Christinnen und Christen den Gottesdienst mit) auf Zukunft hin ein Gemeinderat herausbildet. Die eingangs erwähnte Planungsgruppe trifft sich zur Zeit regelmäßig, um geeignete Formen der Öffentlichkeitsarbeit zu eruieren und eine Vernetzung mit anderen schwul/lesbischen Gruppen neben der HuK zu intensivieren. So ist ein gemeinsames Wochenende angedacht mit dem Pfarrgemeinderat St. Adalbert sowie Interessierten der Queergemeinde; dazu arbeiten wir im Augenblick an einer eigenen Homepage sowie an der Vernetzung mit der pfarrgemeindlichen Homepage; ebenso ist beabsichtigt, nach den Sommerferien eine gemeinsame Presseeinladung von Vertretern der Gemeinde St. Adalbert sowie den einzelnen Gastgruppen auszusprechen, um im Raum Aachen eine größere Öffentlichkeit zu informieren (in den schwul/lesbischen Organen sind wir bereits vertreten). Mit Freude und Spannung dürfen wir den weiteren Entwicklungen entgegensehen.

Lesbische und Schwule Basiskirche Basel – Ökumenische Gemeinde für alle (Ewald Merkelbach)

Geschichte und Struktur

Die Lesbische und Schwule Basiskirche Basel (LSBK, www.lsbk.ch) entstand als Initiative „von unten“ einiger schwuler Männer im Spätsommer 1991 in Basel. Wir sind eine „Projektgruppe“ unter dem Dach der Offenen Kirche Elisabethen Basel (OKE, www.offenekirche.ch/basel.asp), der ersten Citykirche der Schweiz.

Unser Anliegen war, Antworten auf das spirituelle Suchen vieler Schwuler, Lesben, Bisexueller und Transgenders, die von den offiziellen Kirchen nicht oder ungenügend beantwortet werden, zu suchen und zu geben. Wir verstehen und verstanden uns jedoch nie als Konkurrenz zu den Kirchen, sondern als ergänzendes Angebot.

Als anfänglich lose Projektgruppe haben wir uns im Jahre 1994 die rechtliche Form eines Vereins und den heutigen Namen gegeben. Dem Verein gehören rund 60 Menschen an. Unsere Arbeit finanzieren wir ausschließlich durch die Beiträge unserer Mitglieder, Sympathisanten und Freundinnen.

Gottesdienste und Gemeindeleben

Wo Christen zusammenkommen, um Gottesdienst zu feiern und Brot und Wein zu teilen entsteht Kirche. Wir sind eine solche Gottesdienstgemeinschaft. Seit dem dritten Advent 1991 bezeugen wir auf diese Art ohne Unterbrechung an jedem dritten Sonntag des Monats unseren Glauben. Diese Gottesdienste in der Elisabethenkirche in Basel sind öffentlich und alle sind eingeladen. Im Durchschnitt kommen jeweils rund 40 Menschen.

Vorbereitet werden diese Feiern von immer wieder neu zusammengesetzten Teams aus Angehörigen der Gemeinde. Diese sind weitgehend frei in der Gestaltung. Das ermöglicht Experimente und schützt vor Erstarrung in tote Formen. Der Phantasie sind weite Grenzen gesetzt. Einzige Vorgabe ist, dass immer Abendmahl oder Eucharistie gefeiert wird, wozu wir jeweils eine Pfarrerin, einen Pfarrer oder einen Priester einladen. Hin und wieder steht neben Brot und Wein auch Salböl auf dem Altar, und wer dies wünscht, kann im Rahmen des Gottesdienstes einen persönlichen Segen empfangen.

Nach dem Gottesdienst können alle bei einem einfachen Imbiss weitere Tischgemeinschaft und intensiveren Gedankenaustausch erleben.

Organisation und Kontakte zu den Kirchen

Nach außen wird die LSBK durch den Vorstand vertreten, der das Gemeindeleben unterstützt, fördert und koordiniert. Alljährlich findet eine Gemeindeversammlung statt. Der Vorstand nimmt bei Bedarf besondere Anliegen aus der Mitte der Gemeinde auf (Bibelkreis, Frauengruppe) und leistet die nötige Starthilfe. Im Sinne der Idee von Basisgemeinschaft und mündigem Christsein sollen solche Gruppen sich anschließend jedoch selbst organisieren und erhalten.

Durch regelmäßigen Kontakt mit der Leitung unserer „Mutterkirche“, der OKE, die ihrerseits von beiden Basler Landeskirchen getragen wird, und durch direkte Gespräche mit letzteren, stehen wir auch mit den großen Kirchen in Verbindung.

Öffentlichkeitsarbeit

Im Rahmen unserer Möglichkeiten bringen wir uns in die „Community“ ein, durch Mitarbeit bei Aktionen, durch Gottesdienstangebote zu besonderen Anlässen und Gedenktagen im Jahreslauf und durch die Mitarbeit in Netzwerken. Als Beispiele seien die „Plattform Religion“ der nationalen Dachverbände der Lesben und der Schwulen in der Schweiz und die Lesbischswulen Gottesdienstgemeinschaften erwähnt.

Schließlich informieren wir durch unser Bulletin „QUERKREUZ“ und führen eine umfangreiche eigene Homepage, die sehr rege besucht wird. Bei aktuellen Anlässen nehmen wir auch öffentlich Stellung zu religiösen und gesellschaftspolitischen Fragen.

***Christliche Gemeinschaft von und für Schwule,
Lesben und ihre FreundInnen – Projekt: schwul und katholisch in der
Gemeinde Maria Hilf, Frankfurt am Main (Burkhard Cramer)***

Inzwischen feiern wir seit 15 Jahren in der Pfarrkirche Maria Hilf sonntäglich um 18.30 Uhr Gottesdienst. Dieser bietet Raum für persönliche Glaubenserfahrungen und aktive Mitgestaltung. Die Gottesdienste werden von Moderatoren entsprechend der Leseordnung der Kirche inhaltlich vorbereitet. Ca. 15 Priester bzw. Pastoralreferentinnen stehen dem Gottesdienst vor und zeigen damit die Verbundenheit des Projektes: schwul und katholisch (PSK) mit der ganzen Kirche. Diese aktive Unterstützung von Seiten der SeelsorgerInnen wissen wir sehr zu schätzen. Diese wiederum nehmen ihre Erfahrungen mit in ihre Heimatgemeinden. In seiner Aufgabe als „Pate“ besucht der Stadtdekan von Frankfurt einmal jährlich das PSK und feiert mit der Gemeinschaft die heilige Messe. Im Liturgiekreis werden die Gottesdienste vorbereitet und nachbesprochen. Das eigengestaltete Gebet- und Liederbuch bereichert seit Sommer 2000 die sonntägliche Gottesdienstgemeinschaft. Ein jährliches Klausurwochenende dient der Fort- und Weiterbildung in spirituellen und liturgischen Themen.

Nach den Gottesdiensten findet ein gastfreundliches Treffen im Gemeindehaus statt. Feste feiern, gemeinsame Ausflüge, Gastvorträge und Themenabende bereichern das Programm. Wir gestalten basisdemokratisch in Gemeindeforen und Arbeitskreisen das Gemeindeleben. Wir sind ökumenisch offen. Jeder Mitmensch, der kommt, ist willkommen.

Zwischen 20 und 40 Personen besuchen sonntäglich den Gottesdienst. Ca. 20 Personen engagieren sich im PSK ehrenamtlich. Neben dem Engagement in den drei Arbeitskreisen (Liturgie, Diakonie und Öffentlichkeit) sind die Dienste des Küsters, Organisators von Tages- und Wochendausflügen, Finanzverwalters, der Kontaktperson zur Ortsgemeinde, des Sekretärs- und Archivverwalters und des Sprechers und seines Stellvertreters unverzichtbar. Alle Informationen, Aktionen, Vorbereitungen, Anliegen werden auf dem zweimonatlichen Gemeindeforum vorgetragen, besprochen und abgestimmt. Jahreshöhepunkt ist der Gemeindetag.

Nach einer Statistik aus dem Jahr 2002 gehören dem Projekt ca. 93 % Männer und 7 % Frauen an. 52 % sind zwischen 20–40 Jahre alt. 39 % kommen aus Frankfurt und 61 % aus anderen Regionen. 81 % sind römisch-katholisch und 19 % gehören einer anderen Konfession an oder sind konfessionslos. 88 % sind schwul. 52 % leben als Single und 48 % leben in Freundschaft bzw. sind verpartnert. 200 Personen erhalten den Rundbrief. Viele informieren sich über die Website des PSK (www.psk-ffm.de).

Besondere Ereignisse in der 15-jährigen Geschichte des PSK sind nach der Feier des ersten Gottesdienstes am 7. April 1991 die jährlich wiederkehrenden Gedenktage und Feste: Die Gründonnerstagsliturgie mit nächtlicher Agapefeier; der gemeinsame Gottesdienst mit der Ortspfarrei Maria

Hilf samt anschließendem Mittagessen und der ökumenische Gottesdienst mit anderen lesbisch-schwulen christlichen Gruppen Frankfurts zum CSD, auf dem die Gruppen mit einem Stand präsent sind. Seit 1995 gehören zu diesem Gottesdienst zwei Prozessionsstationen: der „Frankfurter Engel“ am Klaus-Mann-Platz, das Mahnmahl der Homosexuellenverfolgung, und das „Aids-Memorial“ auf dem Peterskirchhof. Weitere ökumenische Gottesdienste feierten wir zweimal im Jahr mit der evangelischen Heilandsgemeinde und seit 2002 zu Ostern und zu Weihnachten mit der evangelischen Gethsemanegemeinde.

Denunziationen führten 1996 zur „Klärung der Statusfrage des Projektes“. Das mit der Rechtsabteilung des Bistums erarbeitete Grundsatzpapier gab uns den etwas sperrigen Namen und wertet das Projekt als „schutzwürdigen Bereich“. Dieses sehen wir heute als ein wichtiges Bekenntnis des Bistums zu unserer Gemeinschaft. In sehr positiver Erinnerung bleiben mir die Abendgespräche mit Bischof Franz Kamphaus 1996 und 2004 mit allen Interessierten des PSK. Über die Zustimmung der Diözesanversammlung des Bistums Limburg zur eingetragenen Partnerschaft von Lesben und Schwulen mit Beschluss vom 11.11.2000 haben wir uns sehr gefreut.

Anlässlich des 10-jährigen Bestehens des Projektes gestalteten wir ein Festjahr von April 2001 bis März 2002 unter dem Titel: „Du deckst mir den Tisch ... , darum feiern wir (Psalm 23)“. Zu den über das Jahr verteilten Themen: „Wo kommen wir her? – Wurzeln“; „Wo stehen wir? – Standortbestimmung“ und „Wo gehen wir hin? – Weggemeinschaften“ lud das PSK einmal monatlich zu einem Themenabend mit anschließendem Gespräch ein. ReferentInnen in diesem Festjahr waren u. a. Martin Dannecker: Wahrnehmung schwuler Sexualität; Pia Arnold-Rammé: Lesben und Schwule im Hause der Stadtkirche; Thomas Schüller: Kirchenrechtliche Stellung von Homosexuellen in der katholischen Kirche; Gertrud Ayerle: Da war unser Mund voll Lachen; Friedhelm Hengsbach: Eine Frage der Gerechtigkeit – „Die Gerechtigkeitsfrage ist in die Gesellschaft zurückgekehrt“ (Wolfgang Thierse) Ist sie das? Es war eingedenk der vielen über das Jahr verteilten Veranstaltungen eine gelungene Herausforderung für das PSK. Einer der Höhepunkte war das Dreikönigstreffen im Januar 2001 mit den verschwisterten Gottesdienstgemeinschaften aus Basel, Münster, Nürnberg und Stuttgart.

Die pastorale Kompetenz der Gemeinschaft ist im Laufe der Jahre gewachsen. Gespräche in Krisensituationen, füreinander da sein, gegenseitige Annahme, Krankenbesuche, Hilfsdienste gehören dazu. Der Diakoniekreis verantwortet dieses Engagement und organisiert die verschiedensten Aktionen.

Selbstbewusst wollen wir Spiritualität und Sexualität integrieren. Getragen von der Gemeinschaft in Kirche, Gesellschaft und lesbisch-schwuler Community leben und bekennen wir unsere Identität. Wir sind vertreten im Pfarrgemeinderat von Maria Hilf, haben gute Kontakte zur Stadtkirche, von 2000 bis 2004 nahmen wir das Angebot eines Sitzes als „ständiger Gast“ im

Frankfurter Stadtsynodalrat wahr. Wir sind im „Europäischen Forum christlicher Lesben- und Schwulengruppen“ vertreten und nehmen mit anderen christlichen Lesben- und Schwulengruppen teil am runden Tisch des Hessischen Ministeriums für Familie und Gesundheit. Am Kreuzfest, dem „Kirchentag“ des Bistums Limburg, das im September 2003 in Frankfurt stattfand, waren wir offiziell mit eigenem gestalteten Kreuz des PSK und einem Stand in der Fußgängerzone präsent. Im Rhein-Main-Gebiet treten wir gemeinsam auf mit dem Netzwerk katholischer Lesben (NkaL), der Ökumenischen Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche e.V. (HuK) und der Metropolitan Community Church (MCC), einer freikirchlichen Gemeinde „nicht nur für Lesben und Schwule“. Bereit, die Herausforderung der Zukunft anzunehmen, blicken wir gespannt auf die nächsten 15 Jahre des PSK.

Projekt „Queergottesdienst“ München (Jonathan Sutter)

Geschichte

Im März 2002 fand zum ersten Mal in der Pfarrei St. Stephan ein katholischer „Gottesdienst für Schwule, Lesben und Transgender, deren Freundinnen und Freunden“ statt. Schon etwa ein Jahr vorher fanden sich schwule und lesbische Theologen und Theologinnen zusammen, um dieses Projekt in München auf den Weg zu bringen. Unser Ziel war es ganz bewusst, eine katholische Messfeier an einem bestimmten Sonntag im Monat in einer Pfarrei zu feiern. Nach längerem Suchen und verschiedenen Absagen fand sich in der Pfarrei St. Stephan ein geeigneter Ort für unsere Gottesdienste. Der damalige Pfarrer und der Pfarrgemeinderat gaben für unseren Gottesdienst grünes Licht. Wenn auch etwas abgelegen vom Zentrum, gefällt uns der als Zelt gestaltete Kirchenraum immer noch gut. Bedenken hatten wir, wie unser Projekt vom zuständigen Ordinariat aufgenommen werde. Nach dem ersten Gottesdienst gab es ein Klärungsgespräch mit dem zuständigen Seelsorgereferenten, an dem ein Priester, der auch unserem Gottesdienst immer wieder vorsteht, und ein Sprecher der Koordinationsgruppe teilnahmen. Wir wurden wohl mit Argusaugen wahrgenommen, doch kam es zu keinen größeren Schwierigkeiten, die dieses Projekt hätte gefährden können. In verschiedenen darauffolgenden Gesprächen wurde manche Absprache hinsichtlich unseres Namens, unseres Selbstverständnisses und unserer Öffentlichkeitsarbeit getroffen.

Leiturgia

So feiern wir seit fünf Jahren jeden zweiten Sonntag im Monat um 19.00 Uhr einen katholischen Gottesdienst. In seiner Grundstruktur handelt es sich um eine traditionelle Eucharistiefeier, der ein Priester vorsteht und sie durch seine je eigene Art prägt. Eine wichtige Rolle spielt aber auch die jedes Mal neu gebildete Vorbereitungsgruppe, die den Gottesdienst in Auseinandersetzung mit den Lesungen des Sonntags gestaltet. Sie formuliert Gebete, sucht

nach sinnlichen Symbolen und sorgt dafür, dass sich thematisch ein „roter Faden“ durchzieht. Manchmal gibt es auch Gottesdienste zu bestimmten Anlässen wie z. B. zum Welt-Aids-Tag, zum CSD oder ein Liebesgottesdienst am Valentinstag. Als bewährte Elemente unserer Gottesdienste haben sich freie Fürbitten mit Weihrauch und die Kommunion in beiderlei Gestalten herauskristallisiert.

Wir sind sehr bemüht um eine vorurteilsfreie inklusive Sprache. Unser Anliegen ist es, dass sich alle, die kommen, angesprochen und nicht ausgegrenzt fühlen, als Brüder und Schwestern in der katholischen Kirche Gottesdienst zu feiern. Der Gottesdienst soll eine spirituelle und geistige Heimat möglich machen, in der die jeweilige Lebenswirklichkeit vorkommen darf und akzeptiert ist. Für diese Spiritualität haben wir die Formel „sharing of brokenness“ gefunden. Regelmäßig reflektieren wir die Erfahrungen mit den Gottesdiensten. Seit 2002 kommen konstant ca. 60 bis 70 GottesdienstbesucherInnen. Im Lauf der Zeit hat aus unterschiedlichen Gründen der Anteil der Frauen nachgelassen.

Koinonia und Diakonia

Das gesamte Projekt organisiert, plant und leitet eine Koordinationsgruppe von z.Zt. sieben Männern, einer Frau und einem Transgender. Wir treffen uns einmal im Monat zur Besprechung des Projektes. Für die Gottesdienste stehen insgesamt sechs Priester zur Verfügung, die abwechselnd der Messfeier vorstehen. Sie gehören nicht dem Koordinationskreis an, sondern sind in guter Zusammenarbeit willkommene Gäste unseres Projektes und feiern gerne mit uns diesen Gottesdienst. Ein- bis zweimal im Jahr findet ein sogenanntes Forum statt, zu dem alle Interessierten eingeladen sind, ihre Ideen oder ihre Kritik einzubringen.

Dem Bedürfnis der Gottesdienstbesucher entsprechend, laden wir einmal im Jahr zu einem Wochenende ein, das zum einen thematisch ausgerichtet ist, zum anderen Möglichkeit zum Kennenlernen bieten soll. Aus diesem Wochenende ist ein kleiner Chor entstanden, der sich im vierzehntägigen Wechsel zum Proben trifft und der immer wieder den Gottesdienst musikalisch mitgestaltet. Ebenfalls hat sich ein regelmäßiger Stammtisch entwickelt. Immer wieder kam der Wunsch auf, mehr über den eigenen Glauben aus schwuler oder lesbischer Sicht zu erfahren. Daher kommen einmal im Monat Leute aus unserem Kreis zu einem sogenannten Glaubensgespräch zusammen. Über unsere Kollekte sind wir mit verschiedenen Projekten in Verbindung, die wir finanziell unterstützen und so einen Beitrag leisten für gegenseitige Unterstützung und Hilfe.

Martyria

Von Anfang an gestalteten wir einen Flyer mit den Zielen unseres Projektes und Informationen über unsere Gottesdienste, der in den Szenelokalen aus-

liegt. Seit einem Jahr werden aktuelle Informationen über den sogenannten Newsletter, der in Druckform beim Gottesdienst ausliegt und der auch über E-Mail zugeschickt werden kann, weitergeleitet. Über diesen Newsletter sind vor allem unsere Gottesdienstbesucher informiert. Wir sind bei den Katholiken- und Kirchentagen genauso vertreten wie bei den Infoständen des CSD in München.

Ausblick

Nach fünf Jahren Queergottesdienstprojekt in München hat sich vieles gefestigt und unser Selbstverständnis hat sich positiv durchgesetzt. Dennoch sind wir bemüht, inhaltlich nicht stehen zu bleiben, sondern immer wieder neu auf die Entwicklung unseres Projektes zu schauen und gegebenenfalls lenkend einzuwirken. So stellen wir fest, dass ein Teil derer, die zu uns kommen, eine sehr traditionelle Gottesdienstform, Maiandachten oder Wallfahrten bevorzugen. Wir wollen den vielfältigen Formen zum einen Rechnung tragen und dennoch soll gerade inhaltlich ein Bewusstsein gefördert werden, das einer befreienden Botschaft gerade auf queerem Hintergrund unablässig ist. Es ist eine spannende und herausfordernde Auseinandersetzung, die Entwicklung unserer Queer-Gemeinde zu beobachten und ihr engagiert und offen zu begegnen.

Die Queergemeinde Münster (Matthias C. H. Leonhardt)

In der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE hat ein AutorInnenkreis 2002 einen Text zur Analyse der Queergemeinde in Münster geschrieben, der hier verkürzt wiedergegeben werden soll.¹⁰

Die Queergemeinde Münster wurde 1998 als Gottesdienstprojekt gegründet, mit dem Ziel, Lesben und Schwulen eine kirchliche Heimat zu bieten. Am 10. Januar 1999 fand in Münster zum ersten Mal ein Gottesdienst statt, zu dem ein Initiatorenkreis, bestehend aus lesbischen und schwulen TheologInnen eingeladen hatte. Seither ist sie gewachsen und hat sich auch verändert. Die Queergemeinde in Münster bietet keine typische Struktur einer gewöhnlichen katholischen oder evangelischen Territorialgemeinde. Ihre besondere Gemeindestruktur lässt sich wie folgt umreißen: Die Gemeinde hat ein großes Einzugsgebiet. Familien im klassischen Sinne lassen sich nicht finden, dafür aber Menschen, die in alternativen Lebens- und Beziehungsmodellen leben. Die Queergemeinde in Münster hat basiskirchliche Strukturen.

¹⁰ Mackowiak, Marek; Schwyn, Irène; Terhart, Georg; Thoden, Ulrich: Forum der Queergemeinde Münster. Die Originalfassung dieses Textes ist nachzulesen in: Mackowiak, Marek u. a.: Analyse der Queergemeinde Münster, in: WeStH 9 (4/2002), 406–413.

Die regulär einmal im Jahr stattfindende Gemeindeversammlung diskutiert grundlegende Fragen und entscheidet über zukünftige Perspektiven und Ziele für das Gemeindeleben. Frauen und Männer, die verbindlich für den Zeitraum eines Jahres miteinander an den Themen der Gemeinde arbeiten wollen, bilden im Anschluss an die Gemeindeversammlung das neue „Forum“. Es trägt bis zur nächsten Gemeindeversammlung die Gesamtverantwortung. Zwei Mitglieder des Forums, eine Frau und ein Mann, vertreten die Gemeinde nach außen. Für verschiedene Bereiche haben Einzelpersonen oder Gruppen in Absprache mit dem Forum die Verantwortung übernommen. So gibt es eine Verantwortliche für die Eucharistiefeiern, eine Gruppe, welche die Wortgottesdienste trägt, eine Beratungsgruppe und eine Diakoniegruppe. Weitere Personen übernehmen die Verantwortung für die Reihe „Glaube im Gespräch“ oder für die Gemeindefestwochenenden in Mesum.

Aus aktuellem Anlass entstehen immer wieder Arbeitsgruppen zu verschiedenen Themen, so in letzter Zeit die Liturgiegruppe und die Gruppe, die dieses Papier verantwortet. Besonders im Hinblick auf die stark katholische Prägung der Gemeinde ist die Position des Klerus bemerkenswert. Priester, Pfarrerinnen und Pfarrer amtieren in ihren liturgischen Funktionen, aber nicht als Gemeindeleitende.

Geprägt wird die Gemeinde durch ihr Angewiesensein auf Gastfreundschaft, da sie in den Münsteraner Kirchen Trinitatis und Sankt Sebastian als Gast ihre Gottesdienste feiert.

Die Queergemeinde Münster bemüht sich um die Pflege der Kontakte zu anderen Gottesdienstprojekten. Ein Schritt dahin ist, dass das zweite Treffen aller Lesbischwulen Gottesdienstgemeinschaften im Januar 2003 in Münster ausgerichtet wird. Weiter sind hier die wichtigen persönlichen Kontakte zu erwähnen, die Zusammenarbeit im Hinblick auf gemeinsame Auftritte an Kirchentagen sowie die schriftliche Reflexion durch Publikationen wie die WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE. Die Queergemeinde ist in der römisch-katholischen Kirche recht intensiv präsent und unterhält Kontakte zur Kirchenleitung. Auf der evangelischen Seite beschränkt sich der Kontakt bisher nur auf die Trinitatisgemeinde.

Der Versuch der Aktualisierung des christlichen Glaubens vor dem Hintergrund der eigenen Homosexualität ist einer der Hauptgründe für die Existenz der Gemeinde. Die Gemeinde unterstützt darüber hinaus die Subjektwerdung anderer Christen und Christinnen, da die Einzelnen nicht nur für sich Subjekte sein wollen, sondern Christinnen und Christen in Gemeinschaft.

Diakonie

Auch für dieses Gebiet gibt es eine eigene Gruppe innerhalb der Queergemeinde. Außerdem hat die Tätigkeit der Beratungsgruppe stark diakonische Aspekte. Grundsätzlich halten wir den diakonischen Auftrag für eine Aufga-

be der Gemeinde als ganzer, nicht für ein Projekt, das von einer Arbeitsgruppe allein abgedeckt werden kann.

Liturgie

Mit diesem Thema beschäftigt sich schon ausdrücklich eine Liturgiegruppe. Praktische Hilfe in Bezug auf die Eucharistiefeiern würde ein schriftliches Grundmuster der Liturgie (ohne Zwang, sich daran zu halten) bieten, welches gerade nicht katholisch geprägten Personen hilft, sich an der Vorbereitung zu beteiligen. Die Queergemeinde ist in Bewegung, einmal Erreichtes darf nicht einfach als gegeben genommen werden. In Zukunft können andere Fragen und Konfliktfelder auftauchen.

Seit der Veröffentlichung der o.g. Analyse hat sich die Queer-Gemeinde erheblich verändert. Derzeit beschränken sich die Aktivitäten der Gemeinde auf den Gottesdienst, den wir nach wie vor einmal monatlich mit ca. 10–40 Personen in der Pfarrgemeinde St. Sebastian feiern. Die Mehrheit der Teilnehmenden ist römisch-katholisch geprägt. Darunter sind 20–30 % Frauen. Das Alter ist ca. 25–65 Jahre. Der Anteil der Homosexuellen beträgt ca. 95 %. Zum Gottesdienstbesuch kommen nach Schätzung regelmäßig 25 % (fast) immer, 25 % regelmäßig und 50 % unregelmäßig bis vereinzelt. 95 % kommen aus der Region Münster/Münsterland, vereinzelt Besucher vom Niederrhein und aus dem Ruhrgebiet. Meines Wissens sind unter den Gottesdienstbesuchern keine Arbeiter. Schätzungsweise haben 60–70 % höhere Bildungsabschlüsse und die übrigen meist mit „mittelständischer“ Berufsausbildung (Angestellte). Um die organisatorischen Belange zur Sicherung der Feier kümmert sich ein sechsköpfiger Engagiertenkreis, der sich alle drei Monate vor dem Gottesdienst trifft und auch schaut, ob weitere Aktionen sinnvoll erscheinen.

Der Nürnberger „QueerGottesdienst – nicht nur für Lesben und Schwule“ (Thomas Zeitler)

In Nürnberg feiern wir seit März 2001 einmal im Monat an einem Sonntagabend QueerGottesdienst. Ausgangspunkt war das Bedürfnis, neben den eher gesellig bzw. kirchenpolitisch orientierten Angeboten der örtlichen HuK-Gruppe ein regelmäßiges spirituelles Angebot für die Lesben und Schwulen der Region – und auch für uns selbst – zu etablieren. Anknüpfen konnten wir dabei an die langjährige Tradition des CSD-Gottesdienstes in der Evangelisch-Lutherischen Hauptkirche St. Lorenz, der inzwischen auch von unserer Gruppe federführend verantwortet wird. Die Lorenzer Gemeinde war es denn auch, die uns für die ersten vier Jahre die Kapelle des Heilig-Geist-Spitals zur Nutzung zur Verfügung stellte. Nach dem Verkauf der Räumlichkeiten sind wir – nach einer Übergangszeit in der Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeinde St. Jobst – seit September 2005 in der ältesten

unzerstört erhaltenen Kirche Nürnbergs, der St. Johannis-Kirche, beheimatet.

Getragen wird der Gottesdienst von einem ca. 10 bis 15-köpfigen ökumenischen Vorbereitungsteam aus „Theolog/innen“ und „Lai/innen“, das sich halbjährlich neu konstituiert und nach Bedarf Aufgaben und Funktionen unter sich verteilt. Es ist uns bisher gelungen, ohne verfestigte oder verrechtlichte Strukturen bzw. feste Leitungs- oder Sprecherämter auszukommen. Aus diesem Kreis bilden sich auch die Teams für die einzelnen Gottesdienste, die dann in eigener Verantwortung und freier Gestaltung vorbereitet werden. Die Zahl der Gottesdienstbesucher schwankte im Lauf der Jahre zwischen 30 und 80, wobei sich mit der Zeit eine Verschmälerung der Bandbreite hin zu Teilnehmenden eher mittleren Alters und männlichen Geschlechts herauskristallisierte.

Leiturgia

Wir feiern unsere Gottesdienste – vom konfessionell-kirchenrechtlichen Standpunkt aus gesehen – als evangelische Abendmahlsgottesdienste mit ökumenischer Gastfreundschaft, was bedeutet, dass wir zu jedem Gottesdienst wechselnde Pfarrer/innen der evangelisch-lutherischen Kirche als Abendmahlsleiturg/innen zu uns einladen.

Letztlich ist aber der ökumenische Geist in den Feiern dominierend, schon aufgrund der konfessionellen Traditionen, die die einzelnen Mitglieder der Vorbereitungsteams in die Gestaltung mit einbringen.

Wir bezeichnen unser agendarisches Schema immer gerne als „moderat-modern mit fester Grundstruktur“, was bedeutet, dass wir immer einem wiedererkennbaren Aufbau folgen (thematischer oder besinnlicher Eröffnungsteil, Lesung und Auslegung, offene Fürbitten, Abendmahlsfeier), aber soviel Spielraum lassen, dass eine pluriforme Ausgestaltung möglich bleibt. So entfalten Anspiele und meditative Texte, Schlager und Psalmen, Lesben-Combos und Orgel, interaktive Schreibmeditationen und klassische Predigten kreativ und spannungsreich den von der evangelischen Leseordnung vorgegebenen Sonntagstext.

Koinonia

Da wir uns nicht als eine lesbischwule Parallelgemeinde mit „Vollprogramm“ verstehen, sondern als ein zielgruppenorientiertes, ergänzendes gottesdienstliches Angebot, das Team wie Teilnehmenden die weitere Beheimatung in ihren Ortsgemeinden ermöglichen soll, beschränkt sich das Gemeinschaftsleben schwerpunktmäßig auf ein geselliges Beisammensein nach dem Gottesdienst in Gemeinderäumen bzw. einer örtlichen Szene-Kneipe. Dort ist Raum für (auch seelsorgliche) Gespräche, Vernetzung und solidarische Unterstützung. Zweimal im Jahr unternehmen wir Tageswande-

rungen in die nähere Umgebung, auf denen diese Dimension der Gemeinschaft mehr Entfaltungsmöglichkeiten bekommt.

Diakonia

Unsere „Weltverantwortung“ nehmen wir vor allem auf dem Weg wahr, dass wir in jedem Gottesdienst eine Kollekte sammeln, die abwechselnd einem lesbischwulen bzw. einem nicht szeneorientierten Projekt zugute kommt. So unterstützen wir örtliche Beratungs- und Selbsthilfeprojekte, aber auch Gruppen und Aktionen in anderen Ländern.

Martyria

Unsere Sichtbarkeit und Öffentlichkeitsarbeit richtet sich hauptsächlich an die örtliche und regionale schwullesbische Szene: Über Flyer und Plakate sowie über Beiträge zur lesbischwulen Ortspresse versuchen wir uns als Anlaufstelle und Angebot im Bewusstsein zu halten. Höhepunkt in der Breitenwahrnehmung ist sicherlich der alljährliche Gottesdienst zum Nürnberger CSD, der am Sonntag nach dem Straßenfest in der Nürnberger Lorenzkirche gefeiert wird. Der Kontakt in die beiden Großkirchen ist nur schwach ausgeprägt, selbst zu den gastgebenden Gemeinden beschränkte er sich bisher eher auf die rein organisatorische Ebene.

Gottesdienstinitiative St. Fidelis in Stuttgart (Josef Gloning)

Die Initiative Katholischer Gottesdienst für Lesben und Schwule und ihre FreundInnen hat sich im April 1996 gegründet und feiert seit nunmehr fast zehn Jahren an jeden dritten Sonntag im Monat in der Katholischen Pfarrkirche St. Fidelis in der Stuttgarter Innenstadt gemeinsam Eucharistie. Jesus selbst lädt uns ein zur gemeinsamen Feier, in dem er uns zusagt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter Euch.“

Schwule Männer und lesbische Frauen haben in den Strukturen der heutigen Kirchengemeinden leider keinen Platz und kommen mit ihren Anliegen und Nöten dort nicht vor. Allerorten gibt es Angebote wie Kinder- und Jugendgottesdienste, Frauen- oder Seniorentreffen, Gruppen für Verlassene und Trauernde. Kirchengemeinden, die in unserer zunehmend säkularen Welt überhaupt noch als lebendig und gemeinschaftsstiftend wahrgenommen werden, leben und schöpfen vornehmlich aus und durch ihre Arbeit mit den vorgenannten Personengruppen. Das ist auch gut so.

Die Lebenswirklichkeit und -situation von homosexuellen Menschen kommt aber in solchen Gemeinden vor Ort nicht vor, schlimmer noch, sie wird verdrängt und bewusst ignoriert. Schwule und Lesben fühlen sich in den meisten Gemeinden nicht beheimatet, oftmals sogar ausgegrenzt und unerwünscht. Zu diesem Gefühl des Ausgegrenztseins kommen dann noch

Äußerungen und Stellungnahmen verschiedener Amtsträger der Kirche hinzu, so dass homosexuelle Menschen oft an ihrer Kirche zu zerbrechen drohen.

Deswegen haben sich vor annähernd zehn Jahren in Stuttgart Menschen (vor allem junge Männer) zusammengefunden, die alle ein Verlangen, eine Sehnsucht nach neuer Beheimatung, nach Gemeinschaft und auch nach gemeinsamer Gottesdienstfeier verspürt haben, ohne dass sie sich dabei verleugnen müssen oder einfach nicht wahrgenommen werden und ohne sich ständig rechtfertigen zu müssen. Menschen, denen das Angebot einer Gottesdienstfeier aus Anlass des Welt-Aids-Tages oder des Christopher-Street-Days zu wenig, vor allem zu wenig intensiv und zu wenig bodenständig war.

Unsere monatlichen Gottesdienste leben daraus und sind davon geprägt, dass sie von wechselnden teilnehmenden Laien zusammen mit einem Priester vorbereitet werden. Wenn möglich, trifft sich das Vorbereitungsteam zu einem gemeinsamen Abendessen, um dann anschließend den Gottesdienst vorzubereiten. Diese profane Mahlgemeinschaft, bei der man sich zunächst ganz banal über alltägliche Dinge austauschen kann, schafft so ganz nebenbei eine gemeinsame Ebene, um den bevorstehenden Gottesdienst vorzubereiten, und hat sich als sehr nützlich und gemeinschaftsstiftend erwiesen. Neben der gemeinsamen Gottesdienstvorbereitung zwischen Laien und Priestern ist es von unserer Seite auch erwünscht und wichtig, dass die Zelebranten – wenn es ihre Zeit erlaubt – auch zwischendurch als Gottesdienstbesucher einen Gottesdienst mitfeiern und so die feiernde Gemeinde einfach besser kennenlernen.

Die verwendeten Schrifttexte orientieren sich an der Leseordnung des Kirchenjahres, so dass sich das Vorbereitungsteam zunächst nicht mit einer aufwändigen Textsuche befassen muss und sich gleich der Erschließung des Kerns der Tagesbotschaft annehmen kann. Dabei sollen persönliche Lebensaktualitäten in Beziehung zur Frohen Botschaft (Evangelium) gebracht werden und zwar insbesondere durch Fürbitten, Gebete, Lieder, Gedanken, Segensgesten aber auch im Raum des Schweigens und der Stille. Wichtig ist uns, dass der Gottesdienst nicht politisch verzweckt werden darf, wenngleich wir spüren, dass er trotz oder gerade deswegen eine politische Dimension entfaltet.

Im Anschluss an die liturgische Feier ist stets Gelegenheit zur Begegnung in den leider nicht sehr ansprechenden Jugendräumen der gastgebenden Gemeinde, wo sich die Teilnehmer bei einem Umtrunk austauschen können. Zwei Mal im Jahr (Advent und zum „Geburtstag“ im April) wird die Begegnung zum richtigen Fest, wo aus mitgebrachten Köstlichkeiten ein Buf-fet aufgebaut und dann getafelt wird. Aber auch andere, oftmals spontane Dinge stehen, wie bei anderen Gemeinschaften auch, auf dem Programm, z. B. ein Wanderwochenende im Schwarzwald. Die Gottesdienstinitiative will jedoch nicht nur durch die gemeinsamen Gottesdienste Zeugnis geben.

Sie bietet im Rahmen ihrer Möglichkeiten auch Lebens- und Beratungshilfe im ureigensten Sinne an, indem sich Teilnehmer unterschiedlichster Professionen (Psychologen, Theologen, Pädagogen, Juristen u.v.a.m.) bereiterklärt haben, bei entsprechenden Problemen und Krisen mit Rat und Tat da zu sein.

Nach annähernd zehn Jahren wünschen wir, dass die Initiative für immer mehr Menschen zur geistlichen Heimat und damit zur Gemeinde werden kann, wenngleich der Gemeindebegriff nach dem Kirchenrecht nicht verwendet werden darf. Es kommt uns aber nicht auf Begrifflichkeiten an, sondern darauf, dass Gottes Angesicht für Menschen in dieser Welt erkennbar ist und dass sein Wort Früchte trägt hinein in die Welt und in unser Leben.

„Wir sind Zwerge auf den Schultern von Riesen“¹¹

Gleich anderen neuen Bewegungen stehen die LSGG, wie eingangs erwähnt, nicht nur auf den Schultern bedeutender homosexueller kirchlicher Gruppen wie Dignity, David und Jonathan und HuK, sondern auch innerkirchlich lassen sie sich mit Zwergen vergleichen, die auf den Schultern von Riesen stehen. Dabei denke ich vor allem an das 2. Vatikanische Konzil, das den Begriff der „communio“ für das Selbstverständnis der Kirche gebraucht.

Zum Begriff „communio“ schreibt Anja Künzel: „Im 2. Vat. Konzil wurde der Begriff Communio auf seine anfängliche Bedeutung zurückgeführt und die in den Auffassungen der Kirche als Volk Gottes und Leib Christi vorhandenen Spannungspole wiederhergestellt. Vor allem die dogmatische Konstitution über die Kirche ‚Lumen gentium‘ (LG) beschreibt das Wesen der Kirche als Communio. (...) Das Volk Gottes strukturiert sich nicht zuerst vom Amt her, sondern von der Würde und der Berufung aller Gläubigen zum gemeinsamen Priestertum, welches sich wie das ‚Priestertum des Dienstes‘ vom einen Priestertum Christi ableitet (LG 10). (...) Die Berufung zum gemeinsamen Priestertum befähigt fernerhin alle Gläubigen zur Teilhabe am prophetischen, priesterlichen und in der Liebe tätigen Dienst Christi. Diese Teilhabe verwirklicht sich in der Wahrnehmung der Charismen und in der aktiven Beteiligung an den unterschiedlichen Diensten der Kirche (LG 12). In Einheit mit der himmlischen Kirche steht die Gemeinschaft der Gläubigen als pilgerndes Gottesvolk in der Geschichte und ist, unter der Maßgabe der Vergänglichkeit, noch unterwegs zu ihrer Vollendung, auf die sie als Sakrament der Einheit in der und für die Welt wartet (LG 48-51).“¹²

Auf diesem Verständnis von „communio“ fußend haben sich gut 25 Jahre nach Ende des 2. Vatikanischen Konzils in Deutschland die ersten Les-

¹¹ Dieser Satz von Bernhard von Chartres war das Thema der Abschiedsvorlesung von Prof. Dr. med. Helmut Siefert am 2.11.2005 im Fachbereich Medizin der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

¹² Künzel, Anja: Kirche bauen – Gemeinde bilden, Aachen 1996, 14f.

bischwulen Gottesdienstgemeinschaften (LSGG) gegründet. Im Zentrum aller Gemeinschaften steht die Feier des Gottesdienstes.

Wie „Zwerge“ auf den Schultern von „Riesen“ stehend wirken die LSGG auch hinsichtlich der Sendung der Laien in ihrer gottesdienstlichen Beteiligung in der Kirche. „Riesen“ stehen hier für die gottesdienstlichen Initiativen von Laien in der Eucharistiefeier wie im Wortgottesdienst. Besonders seit dem 2. Vatikanischen Konzil bildeten sich Laiendienste und pastoralliturgische Laiengruppen wie: Lektorendienst, Auslegung der biblischen Texte, KommunionhelferInnen, Eucharistievorbereitungsgruppen, Kommunion- und Firmkatechese, die vor allem im katholischen Raum vielseitige Früchte tragen.

Es wird deutlich, dass die Laien, darunter Lesben und Schwule, Teil haben an der Sendung der Kirche und am gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen. „Zugleich wird der sakramentale Dienst der ordinierten Amtsträger nicht nivelliert, sondern als öffentlicher und bevollmächtigter Dienst im Volk Gottes und für dieses charakterisiert.“¹³

Gemeinsam ist den LSGG, dass sie bei der Feier des Abendmahles bzw. der Eucharistie einen Pfarrer bzw. eine Pfarrerin einladen, um damit auch die sonntägliche Verbundenheit mit der gesamten Kirche zum Ausdruck zu bringen. Nicht nur PfarrerInnen, sondern auch PastoralreferentInnen stehen in einzelnen LSGG dem Wortgottesdienst vor. Die meisten GottesdienstleiterInnen kommen als Ehrenamtliche in ihrer Freizeit. Als Verbündete der Lesben und Schwulen geben sie ihre Erfahrungen mit den Gemeinschaften in ihren Herkunftsgemeinden, in ihrem beruflichen und persönlichen Milieu als MultiplikatorInnen weiter. Darüber hinaus war es den Lesben und Schwulen wichtig, als Gottesdienstort eine evangelische oder katholische Gemeindekirche zu finden, um als Teil der etablierten Kirche vor Ort als Glaubende auch mit ihrer sexuellen Identität sichtbar zu sein.

Im Bewusstsein, als Schwule und Lesben einer Minderheit in der Gesellschaft und in der Kirche anzugehören, wollten die LSGG sich eben nicht in Räumen der Studentengemeinden, der Erwachsenenbildungshäuser oder geistlicher Zentren der Kirche niederlassen, sondern als eigene Gemeinschaft in einer zentralen Ortskirche ihre Gottesdienste feiern.

Erfahrungen der Ausgrenzung und Diskriminierung haben fast alle Lesben und Schwulen in ihren Familien, Schulen, Wohnorten und Berufen erlitten. Als homosexuelle Christen haben sie versteckt und zerstreut ihren Glauben oftmals in den Pfarreien gelebt. Sie an einen Ort zusammenzuholen und ihnen „Heimat“ zu geben, war für einige LSGG ein Gründungsziel. Dieses Anliegen ist eng mit dem befreiungstheologischen Ansatz schwuler Theologie

¹³ Das Salz der Erde. Auszüge aus dem Memorandum zur theologischen und rechtlichen Grundlage der Laienräte in den katholischen Diözesen Deutschlands. Dokumentation in der Frankfurter Rundschau, Mittwoch 14.12.2005, Nr. 291, S/R/H/D.

verbunden. Im Gegensatz zu den klassischen Theologien steht hier eine Parteilichkeit zugunsten der Unterdrückten im Vordergrund. Elisabeth Schüssler Fiorenza schreibt dazu: „Die Debatte über die Parteilichkeit von Befreiungstheologien und die angebliche Wertfreiheit von akademischen Theologien scheint auf einen theologischen Paradigmenwechsel hinzuweisen. Da die Bibel als Heilige Schrift einerseits ein historisches Buch ist, sie aber andererseits beansprucht, auch für die Christen heute Autorität und Bedeutung zu haben, hat die Theologie verschiedene Paradigmen entwickelt, um die Spannung zwischen dem historischen und dem theologischen Anspruch der Bibel aufzulösen.“¹⁴

Die Befreiungstheologien gehen davon aus, dass der Gott der Bibel parteilich auf Seiten der Unterdrückten, Diskriminierten und Gefolterten steht und deren Befreiung will. Theologien, Kirchen und Pfarrgemeinden, die sich auf Jesus Christus berufen, sind in ihrem religiösen Tun kritisch zu hinterfragen, ob sie ein gesellschaftlich angepasstes bürgerliches Leben führen wollen oder sich aus Erkenntnis ihres eigenen Fremdseins mit stigmatisierten Menschen solidarisieren. Die von den verschiedenen LSGG gefundenen Pfarrgemeinden leben den Lesben und Schwulen gegenüber diese Solidarität in Gastfreundschaft.

Gleich der Befreiung des Volkes Israels aus Ägypten im Exodus feiern die Gottesdienstgemeinschaften ihre Befreiung von jeder Form der Unterdrückung und singen dankbar Gott ein Jubellied. Peter Bürger schreibt dazu: „Frauen und Männer lassen sich ein neues Land verheißen und werden herausgeführt aus einem ‚Sklavenhaus‘, in dem sie sich unter Verleugnung des eigenen Lebens eingerichtet hatten (Exodus).“¹⁵

Diese göttliche Berufung vieler Lesben und Schwuler aus einem unterdrückten Leben kann in eine Neugeburt münden, wie Peter Bürger schreibt: „Im glücklichen Coming-out wird ein neuer Mensch geboren. Auch die ganze Welt dieses Menschen wird neu. Das kann als religiöse Offenbarung erfahren werden. Auf jeden Fall hat es jede Menge mit dem zu tun, was in der christlichen Symbolsprache als Taufe oder Neugeburt erscheint.“ In Bezug auf Paulus schreibt Bürger anschließend: „Doch genau dieser ‚schwulenfeindliche‘ Paulus hat mit seiner Frohen Botschaft (Evangelium) jedem Schwulen für sein Coming-out etwas Wichtiges zu sagen. Du brauchst Dich nicht mehr selbst zu rechtfertigen, in dem Du etwa ein Gesetz befolgst, dem Du gar nicht entsprechen kannst. Du brauchst keine Vorbedingung zu erfüllen und etwas zu leisten, um richtig zu sein. (...) Niemand hat als Theologe die Befreiungserfahrung von Schwulen im Coming-out so präzise auszu-

¹⁴ Vgl. Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg/Schweiz 1988, 92.

¹⁵ Bürger, Peter: Da war unser Mund voll Lachen. Befreiung für die Kirche und für Christen, die das gleiche Geschlecht lieben, Düsseldorf 1996, 52.

drücken vermocht, wie es in der Rechtfertigungsbotschaft des homophoben Apostels Paulus von Tarsus zu finden ist.¹⁶

Viele Lesben und Schwule erfahren erst nach ihrem Coming-out und ihrem Exodus in den LSGG diese Botschaft der guten Schöpfung Gottes in der Form des Gewolltseins, des Angenommenseins und des Geliebtseins. So schreibt Dorothee Sölle in Bezug auf Gerhard von Rad zu recht, dass der Exodus vor der Schöpfung entstand.¹⁷

Axel Bernd Kunze stellt fest: „Viele schwule Christen und lesbische Christinnen vermissen in ihren Kirchen und Gemeinden die Möglichkeit, schwul-lesbische Glaubens-, Lebens- und Liebeserfahrungen in die Feier der Liturgie eintragen und dort zum Klingen bringen zu können.“¹⁸

Aufgrund dieser Erfahrung engagieren sich zahlreiche Frauen und Männer in den LSGG besonders bei den Gottesdiensten. Sie sprechen Gott in ihrer Sprache und mit ihren Liedern an und zeigen ihre Symbole. Gerade die Chance, in der eigenen Sprache zu Wort zu kommen, erleichtert das Gebet und das Wachsen im Glauben. In den Gemeinschaften wird ihre Spiritualität in Begrüßung, Predigt, Fürbitten, Gebeten, Friedenskuss und Verabschiedung besonders deutlich.

Die sonntägliche Gottesdienstfeier der Schwulen und Lesben ist Zeichen ihrer Verbundenheit mit allen christlichen Gemeinden auf der Welt, die die sonntägliche Messfeier als österliche Feier begehen. „In ihr gedenkt die Kirche immer wieder des Todes und der Auferstehung Christi. So wird der Sonntag (zusammen mit dem Passionsgedächtnis am Freitag) zum Wochenpascha.“¹⁹ Ihre Liturgieverbundenheit mit allen Gottesdienstgemeinschaften lässt die LSGG nicht im schwul-lesbischen Ghetto bleiben: „Liturgie ist Versammlung im Namen Jesu. Das bedeutet zunächst: Es geht in ihr um Jesu Botschaft, um seine ‚Sache‘ (sein ‚Herzensanliegen‘: die Verherrlichung des Vaters und das Heil der Menschen), um seine Person und um sein ‚Geschick‘ – seinen Weg durch den Kreuzestod in die Herrlichkeit. Und es geht um seine Bedeutung für unser Leben.“²⁰

„In der Kirchenkonstitution [Dogmatische Konstitution über die Kirche: *Lumen gentium*] wird der besondere Dienst, die spezielle Verantwortung

¹⁶ Bürger, Peter: Drei schwule Geburts-Ansichten eines Christen, in: Stefan Mielchen, Klaus Stehling (Hg.): *Schwule Spiritualität, Sexualität und Sinnlichkeit*, Hamburg 2001, 31f.

¹⁷ Sölle, Dorothee: *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, München 2001, 19.

¹⁸ Kunze, Axel Bernd: Queerexistenz zwischen Exil, Verheißung und Befreiung. Schwule Gottesdienstenerfahrung als Aufbruch aus dem Exil. Eine Predigt zu Jes 61,1-2a.10-11, in: *WeStH* 8 (1/2001), 20–24.

¹⁹ Schneider, Franz: *Der Gottesdienst der Kirche*, in: *Liturgische Institute*: Salzburg, Trier, Zürich (Hg.): *Liturgie im Fernkurs, Lehrbrief 1*, 2. Aufl. Trier 1998, 23.

²⁰ Ebd., 15.

der Laien hervorgehoben: sie sind berufen, ‚die Kirche an den Stellen und unter den Umständen gegenwärtig und wirksam zu machen, wo sie selbst nur durch sie Salz der Erde werden kann‘ (LG 33). Weil die Laien dazu durch Christus selbst kraft Taufe und Firmung berufen sind, bedürfen sie nicht zusätzlich eines besonderen Auftrags durch das geistliche Amt. Die Laien können sich in Wahrnehmung ihrer Sendung eigenständig organisieren und zusammenschließen: ‚Unter Wahrnehmung der gebührenden Beziehung zur kirchlichen Autorität haben die Laien das Recht, Vereinigungen zu gründen und zu leiten sowie gegründeten beizutreten. Zu vermeiden ist jedoch eine Verzettelung der Kräfte‘ (AA 19).²¹ Gerade dies leben die LSGG im Bewusstsein mit dem ganzen Kirchenvolk.

Bei ihrem Jahrestreffen in Stuttgart vom 19.–21. März 2004 einigten sich die TagungsteilnehmerInnen auf den gemeinsamen Namen: Lesbischwule Gottesdienstgemeinschaften (LSGG). Die Bedeutung von Gemeinschaft in der Kirche beschreibt eindrucksvoll Bischof Klaus Hemmerle. Er hob kurz vor seinem Tod gerade dieses Prinzip der Communiotheologie hervor und sagte, worauf es ihm in der Weggemeinschaft ankam: „nicht primär Strukturveränderung, sondern ‚darin und davor ... geistliche Erneuerung‘, die Vision, daß Gemeinde Gemeinschaft wird und die Ortskirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften aus der Kraft ihres Glaubens lebt. Ein Prozeß wurde begonnen, der zunächst seinen Ausgangspunkt bei der Kirche als dem ‚pilgernden Gottesvolk‘ nahm: Kirche unterwegs – im Miteinander, den lebendigen Herrn in der Mitte, für die Welt.“²² Bischof Hemmerles Überzeugung war es, „dass unterschiedliche Sichtweisen letztlich keine sich ausschließenden Gegensätze bedeuten, sondern Pole derselben Spannung seien. Nicht Trennung, sondern Einheit erschien ihm als das alle Spannungen umgreifende und übersteigende Ziel, das er in der trinitarischen Perichorese (wechselseitige Durchdringung der drei göttlichen Personen in Einheit, Verschiedenheit und Ebenbürtigkeit) vorgebildet fand. Seine sich in der Weggemeinschaft artikulierende Überzeugung war, daß die Gegensätze im Austausch miteinander und aneinander Gestalt gewinnen und so Gemeinschaft des Volkes Gottes werde.“²³

Entsprechend schreibt Richard Rohr: „Wir müssen die Vergangenheit lieben, die Kirche lieben, sogar ihre vergangenen Fehler anerkennen, um fähig zu sein, das Evangelium in einer Weise zu sagen, dass sie nicht leugnen können, dass es das Evangelium ist. (...) Was uns reinigt, das ist die Fähigkeit, die zu lieben, die uns nicht lieben – sogar in der Kirche. Es gibt nur einen Weg, das zu lernen – indem wir unser Leben in einer Weise miteinander teilen, dass wir gezwungen sind zu lernen einander zu lieben. (...) Der Leib Christi ist nicht ein Ort, wo wir alle miteinander stark sind, sondern ein Ort,

²¹ Das Salz der Erde. a.a.O.

²² Künzel: Kirche, 18.

²³ Ebd., 19.

wo wir uns verbindlich auf unsere Schwachheit einlassen und sie miteinander teilen.“²⁴

Somit sind die LSGG die „Zwerge“ mit einem eigenständigen unverzichtbaren Beitrag in den Kirchen auf den Schultern von „Riesen“. Sie sehen insoweit weiter als die Riesen, da erst durch ihre Präsenz in der Kirche diese einen wesentlichen Teil an Glaubwürdigkeit und Ganzheit hinzugewinnt. Genährt von dem Salz der Erde bleiben sie das Salz der Kirche.

und Herkommen und Gedacht

Denke dir die LSGG –
mit all seinen Schwächen, seinen Lasten und seinen Tugenden.
Denke dir seine Herkommen und
mit all dem Lebendigen und dem Leblosen
und denke auch mit all der Kraft zu geistlichen Wachsen
und zu einer neuen Vision.

1. Vorgehen

Ich bin ein Mensch.
Ich bin ein Mann.
Ich bin schwach.
Ich glaube an Gott.
Ich bin eucharistisch.
Ich bin katholisch und protestant.

Ich lebe in einem Umfeld, das mich zu einem Mann macht. Ich bin
und bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann.
Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann.
Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann.
Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann.

Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann.
Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann.
Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann.
Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann. Ich bin ein Mann.

²⁴ Rohr, Richard: Der wilde Mann. Geistliche Reden zur Männerbefreiung, 20. Aufl. München 2000, 138f.

B. Abbé

Der Geist ist willig, doch das Fleisch ...

Schwulsein im Spannungsfeld von zölibatärem Leben
und Hedonismusverdacht

„Danke für das Leben –
mit all seinem Schmerz, seinem Leid und seiner Tragik.
Danke für meine Homosexualität –
mit all ihrer Entfremdung und allem Leiden,
und doch auch mit all der Kraft zu spirituellem Wachsen,
Reichtum und Segen.“¹

I. Vergewisserung

Ich bin ein Mensch.
Ich bin ein Mann.
Ich bin schwul.
Ich glaube an Gott.
Ich bin Ordensmann.
Ich bin katholischer Priester.

Ich lebe im Spannungsfeld des sexuellen Bedürfnisses nach Nähe, Erotik und Intimität, meiner persönlichen sexuellen Veranlagung als Schwuler, der christlichen Sexualmoral, der kirchenamtlichen Verlautbarungen zum Thema Homosexualität, des priesterlichen Amtsverständnisses im Allgemeinen und der frei gewählten Lebensform nach den drei evangelischen Räten im Konkreten.

Ich beklage nicht, ich stelle fest. Ich nehme wahr, dass sich auch zu Beginn des 3. Jahrtausends im Verständnis von Homosexualität innerhalb der katholischen Kirche nichts verändert hat, was das Leben von Schwulen innerhalb dieses Systems erleichtert hätte. Ich weiß um die persönlichen Schwierigkeiten, die es mit sich bringt, als schwuler Mann in einer Ordensgemeinschaft zu leben. Da ich mich vor 18 Jahren freiwillig (was auch immer „frei“ im Kontext meines damaligen Lebens bedeutet) auf diesen Weg

¹ McNeill, John J.: „Sie küssten sich und weinten ...“ Homosexuelle Männer und Frauen gehen ihren spirituellen Weg, München 1993 [Orig. 1988], 100.

eingelassen habe und im Laufe meiner Ordenszugehörigkeit immer wieder an Weggabelungen neu die Entscheidung für den Weg der Feier der Ewigen Profess und der Priesterweihe getroffen habe, muss ich selbstverständlich und eigenverantwortlich mit diesen Konsequenzen leben und mein Leben zu gestalten versuchen.

Ich bin dankbar für viele Begegnungen auf meinem Weg – Begegnungen mit Schwulen und Nicht-Schwulen, Männern und Frauen, Jungen und Alten, mit denen ich offen meine Fragen stellen, mein Suchen artikulieren, meine Erfahrungen machen durfte.

Ich bin dankbar für Mesum und die WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE, die mich nun seit zehn Jahren begleiten. Das Zusammensein, Erzählen, Reflektieren, Theologisieren und der gemeinsame Erfahrungsaustausch waren und sind für mich stets eine Bereicherung und eine Herausforderung, mich selber als schwuler Theologe und Amtsträger der katholischen Kirche zu verorten. Schwule Theologie findet für mich statt im Blick auf mein eigenes Leben und Erleben, auf gesellschaftliche Umbrüche und Trends, kirchenpolitische Entwicklungen und Verhinderungen.

Auf der Rückseite jeder WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE wird diese Zeitschrift als Diskussionsforum empfohlen für all jene, die „die Frage nach dem ‚Gestattetsein‘ von Homosexualität hinter sich gelassen“ haben. So sehr ich mich an diese Stelle wünsche, stelle ich für mich selber und im Kontakt mit anderen schwulen Priestern und Ordensleuten fest, dass dieser wünschenswerte Zustand für das Selbsterleben und die Selbstannahme nicht zutrifft, „als hätte ich es schon erreicht“. Nach dem Exodus ins Unbekannte kamen erneut die Zweifel, die Verunsicherung, die Anfragen. Der Boden unter den Füßen erweist sich noch nicht so tragfähig, wie er sich in der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE präsentiert.

Wichtig für das Gelingen meines Lebens sind mir die Beziehung zu mir selber, zu Gott, zu anderen Menschen. Stichworte wie Selbstannahme, Freundschaften, Realismus, Leidenschaft bilden den Rahmen für ein Leben, das sich dem Zölibat verpflichtet hat. Begehren, gelebte Sexualität, aufkommende Heimlichkeiten und die Gefahr der Vereinsamung kratzen am Lack einer von außen her als glaubwürdig angesehenen Lebensform.

Doch es kann nicht gut gehen, vor mir selber wegzulaufen. Ich kann mich zwar in vieles flüchten, aber leben, Leben in Freiheit und Wahrhaftigkeit, das geht nicht, wenn ich mir meine Liebe verbiete. Also blieb letztlich keine Wahl: ich musste zu mir selber stehen. Aufbrechen. Ketten sprengen. Ängste überwinden.

Meine folgenden Gedanken sind nicht zuerst – aber auch – Zeugnis eines (hoffentlich) gelingenden Lebens, eines befreiten Gefühls, eines DENNOCH, eines Ringens darum, mich selbst, den eigenen Körper, mein Mannsein, mein Schwulsein anzunehmen und mit dem Leben im Orden zu vereinbaren. Im Vordergrund stehen die Fragen nach einem geistlichen

Wachstum in Freiheit trotz des repressiven Schubs der katholischen Kirche zum Thema Homosexualität.²

Ich fühle mich der schwulen Theologie verpflichtet, wie sie seit 1993 ins Wort gebracht wurde: „Sie kann verstanden werden als Versuch, religiöse Momente schwulen Lebens zu reflektieren, sie kann auch verstanden werden als Versuch, traditionelle christliche Theologie aus schwuler Perspektive zu aktualisieren.“³ Schwule Theologie ist – immer noch! – ein Spagat zwischen einander (ent)fremde(te)n Systemen.

Ich füge mich ein in die Reihe der Erzählenden. Theologie ist und war immer Erzählen. Über das Heilshandeln Gottes an seinen Menschen. Über die Befreiung aus Menschen verachtenden, unterdrückenden und Leben verneinenden Strukturen.

II. Hintergründe

Homosexualität ist in öffentlichen Diskussionen kein Skandal mehr, ein Grund zum Feiern ist sie aber auch nicht. Die Zeiten, in denen Schwulsein geradezu überschwänglich begrüßt wurde, als Akt des Widerstands gegen die Männerherrschaft, sind einer entspannten Normalität gewichen. Du bist schwul, und was noch? Dies mag für eine breite Gesellschaft „normal“ geworden zu sein. Der CSD, der Quotenschwule im Film, der schwule Bürgermeister oder Parteivorsitzende – sie werden zur Kenntnis genommen, mit immer weniger Aufregung bedacht und gehören „irgendwie“ dazu. Die „Homo-Ehe“ (wer sucht mit nach einem passenden Wort?) hat auf rechtlicher Ebene einen großen Zugewinn für die Lebensgestaltung homosexueller Paare ermöglicht. Es hat sich also etwas getan!

So kann Marco Dalan stellvertretend für einen breiten Strom von Anerkennung formulieren:

„Die Verleihung des Booker Prize an den britischen Schriftsteller Alan Hollinghurst darf man getrost als Beispiel für diese Entspannung sehen. Hollinghurst nämlich ist ein Autor, dessen literarische Fähigkeiten über jeden Zweifel des Protektionismus oder des Gleichstellungsfurors erhaben sind. Wer wie er die wilde Libertinage der achtziger Jahre ausgelotet hat, bekommt diesen Preis nicht, obwohl oder gerade weil er schwul ist, sondern weil er ein Thema anspricht, das dann eben doch alle angeht: Was machen wir aus den sexuellen Freiheiten? Bei Hollinghurst kann man lesen, dass niemand die finsternen Seiten des homosexuellen Lebens, die Fallhöhe von Hedonismus zur Einsamkeit so gestochen scharf sieht wie die Schwulen selbst – ein Aspekt, der in der Aufregung um die Äußerungen Rocco Buttigliones gänzlich untergegangen ist. Es ist kein Zufall, dass Homosexualität einem im Augenblick vor allem im Zusammenhang mit Themen wie Ehe,

² Vgl. die Beiträge in: WeSTh 9 (4/2002).

³ Zacharias, Stefan: Editorial, in: WeSTh 1 (1/1993), 1.

Adoption und Familie begegnet: Die Schwulen haben aus den achtziger Jahren mit Aids und darkrooms eine Lektion in Sachen Treue und gegenseitige Verantwortung gelernt, um die sie viele Heterosexuellen mit ihren Scheidungsraten und Geburtenrückgängen entschieden beneiden können.“⁴

Aus dem Blickwinkel der katholischen Sexualmoral sieht dieses Phänomen ganz anders aus. Beharrend auf einer Jahrhunderte alten Sexualmoral verurteilt die Kirche damals wie heute in gleicher Weise Homosexualität und homosexuelle Praxis und verunmöglicht innerkirchlich einen theologischen Diskurs darüber, der angesichts aktueller Skandale um schwule Seminaristen im Priesterseminar St. Pölten und pädophile Priester in den USA notwendig ist!

Der Skandal um pädophile Priester in den USA, der 2002 die katholische Kirche erschüttert hat, und das Öffentlichwerden der Situation im St. Pöltener Priesterseminar 2004 haben eine Lawine an Reaktionen in Gang gesetzt, die darauf hinaus läuft, homosexuell veranlagten Priesteramtskandidaten den Zugang zur Weihe zu verunmöglichen. Voraussetzung für den Schlag in diese Kerbe ist die unterschiedslose Gleichsetzung zwischen homosexuellen Priestern und pädophilen Priestern, die ohne eine differenzierte Analyse ihrer jeweiligen psychischen Strukturen in einen Sack geworfen werden. Knüppel drauf – treffen wird man immer den Richtigen.

Die derzeitige Diskussion um das Weiheverbot homosexuell veranlagter Priesteramtskandidaten macht mich wütend und traurig zugleich, weil hier in unerlaubter Weise die Ursachen und Wirkungen in ein und derselben Veranlagung gesehen werden, und zwar in der Homosexualität. Dass es sich bei ca. 90 % der pädophilen Priester um heterosexuell veranlagte Priester handelt, wird unterschlagen.⁵

Wie sieht es derzeit in der katholischen Kirche aus? Was ist Sache? Benedikt XVI. setzt die Linie von Johannes Paul II. fort. Nach seiner Wahl zum Pontifex hat er die geltende Sexual- und Sittenlehre des Vatikans bekräftigt und keinen Zweifel daran gelassen, dass die Kirche Homosexualität weiterhin als Sünde und Krankheit ansieht. Die heute auftretenden, verschiedenen Formen der Auflösung der Ehe, von der wilden Ehe über die Ehe auf Probe bis hin zur Heirat unter Menschen gleichen Geschlechts sind „Ausdruck einer anarchischen Freiheit“⁶, die sich fälschlicherweise als wahre Befreiung des Menschen versteht.

Der Vatikan will Homosexuellen, die nicht keusch leben, den Zugang zum Priesteramt verwehren. Männer mit homosexuellen Tendenzen sol-

⁴ Dalan, Marco, in: DIE WELT, 21. Oktober 2004.

⁵ Vgl. dazu den Artikel von Michael Brinkschröder: Das neue homosexuelle Image des Priesters, in: WeStH 11 (3/2004), 246ff.

⁶ So formulierte es Papst Benedikt XVI. in einer Rede zur Eröffnung des Familienkongresses der Diözese Rom am 6. Juni 2005, zit. nach: www.kirchensite.de, Papst verurteilt Ehe ohne Trauschein, KNA-Meldung vom 7.6.2005.

len künftig nur dann zum Priester geweiht werden, wenn sie mindestens drei Jahre enthaltsam waren. Dies ist der Inhalt des Vatikandokuments, das Papst Benedikt XVI. Ende August 2005 approbiert hat und das am 4. November 2005 veröffentlicht wurde, eine Instruktion der römischen Kongregation mit dem offiziellen Titel „Kriterien zur Berufsklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den Heiligen Weihen“. Inhaltlich geht es um die Zulassungsbedingungen von homosexuellen Kandidaten ins Priesterseminar und zur Priesterweihe, wobei insbesondere die psychische Reife der Anwärter auf das Priesteramt auf dem Prüfstand steht, da sie integraler Bestandteil der affektiven Reife ist, „die das unverzichtbare Fundament der ganzen Priesterausbildung darstellt“⁷. Deshalb können solche Männer nicht zur Priesterausbildung zugelassen werden, „die Homosexualität praktizieren, tief sitzende homosexuelle Tendenzen haben oder die ‚gay culture‘ unterstützen“.

Ziel des Dokuments, das die Kongregation für Erziehung erarbeitet hat, ist, bereits den Zugang zu Priesterseminaren zu erschweren. Die Keuschheit heterosexueller Priesterkandidaten ist dabei kein Thema.

Angesichts einer solch einseitigen Maßnahme empfinde ich die Instruktion als diskriminierend und erklärungsbedürftig. Viele Fragen bleiben offen. Fakt ist, dass schwule Männer nicht mehr Priester werden können, auch dann, wenn sie keusch leben. Homosexualität wird zu einem Weihehindernis; die Frage nach der affektiven Reife heterosexueller Priesteramtskandidaten ist es noch nicht einmal wert, mit genannt zu werden. Offen bleibt, wann eine homosexuelle Tendenz tiefsitzend ist. Wie wird dies abgeklärt, gemessen? Ist das Abonnement der WeSTh bereits ein Dokument für eine tiefsitzende Tendenz oder eine Unterstützung der Gay-Kultur?

Homosexualität gilt in der Katholischen Kirche bis heute offiziell als „schlimme Abirrung“⁸. Wer diese Neigung auslebe, mache sich einer schweren Sünde schuldig. Dabei ist seit Jahren bekannt, dass es unter Priestern und Ordensleuten einen ungewöhnlich hohen Anteil an Homosexuellen gibt. Die Kirche boykottiert mit ihren geplanten Instruktionen den Priesternachwuchs, den sie immer auch aus der Gruppe der Homosexuellen rekrutierte – wissentlich!

Wird hier das Heil der Kirche in einer Radikalkur gesucht, indem „die Homosexuellen“ ins Visier genommen werden – nach der Logik des Vatikans: wo es keine Schwulen gibt, gibt es auch keine Kinderschänder? Die Amtskirche richtet ihr Augenmerk also einmal mehr ausschließlich auf eine Gruppe. Die Einseitigkeit der Fragestellung begünstigt den Verdacht einer erneuten Diskriminierung, die sich die Kirche jedoch in den pastoralen Leit-

⁷ Vgl. die o.g. Instruktion „Kriterien zur Berufsklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den Heiligen Weihen“, 4.11.2005.

⁸ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 2357.

linien vom 30. Oktober 1986 untersagt hat⁹. Den Bischöfen wird darin eingeschärft, die wahre Lehre zu verkündigen und homosexuelle Menschen auf allen Ebenen des geistlichen Lebens zu fördern.¹⁰

Dennoch verfolgt die katholische Kirche die Linie, Homosexuellen den Zugang zum Amt zu erschweren. Die Priesterseminare jedenfalls stellt die Apostolische Visitation auf eine harte Probe. Immerhin werden die Priesteramtsanwärter dazu angehalten, das Verhalten der anderen Teilnehmer auf mögliche Indizien der Homosexualität zu überprüfen. Ein neuer Überwachungs- und Einschüchterungsversuch also?!

Nach den Ereignissen von St. Pölten formuliert die HuG (Homosexuelle und Glaube) aus der Steiermark: „Nicht die homosexuellen Aktivitäten im St. Pöltener Priesterseminar stellen einen Skandal dar, sondern der Umgang der katholischen Kirche mit der menschlichen Sexualität. Die Politik des Verdammens, Vertuschens und Verdrängens führt zwangsläufig in eine heuchlerische Doppelmoral der Amtskirche, die nicht nur homosexuelle Priester zwingt, in der Öffentlichkeit das Gegenteil dessen zu vertreten, was sie privat leben.“¹¹

Bei den Reaktionen auf die Vorkommnisse unterscheidet Michael Brinkschröder drei Richtungen:¹²

1. Die traditionell-katholische Deutungen sieht eine allgemeine Bedrohung des Amtes durch homosexuelle Seilschaften.

2. Die aufgeklärt-katholische Interpretation führt Skandale wie die aktuellen auf die falsche Tabuisierung der Sexualität in Priesterausbildung zurück und verlangt die Gleichheit von heterosexuellen und homosexuellen Kandidaten vor dem Zölibat.

3. Die liberal-emanzipatorische Sicht erkennt die Ursache im Zölibat, welches gerade schwache und unreife homosexuelle Charaktere anziehe. Demnach biete das Priesteramt Homosexuellen einen institutionellen Rahmen, hinter dem man seine Neigung gut verbergen könne.

Was fehlt, ist ein grundlegendes und offenes Bekenntnis homosexueller Priester und Ordensleute – weder als Rechtfertigung, noch als plakatives „zur Schau stellen“ –, sondern schlichtweg als Zeichen ihrer schwulen Identität, die sie sich über einen langen Prozess haben erwerben müssen. Ziel ist damit die Enttabuisierung der Existenz schwuler Seminaristen, die letztendlich zu einer neuen Begleitung und Unterstützung in der Priesterausbildung führen kann.

⁹ Vgl. Schreiben Nr. 10, AAS (Acta Apostolica Sedis) 79, 1987, 549.

¹⁰ Vgl. Schreiben Nr. 15, AAS 79, 1987, 551.

¹¹ HuG Presseaussendung vom 12.7.2004, zit. nach: Brinkschröder: Image, 251.

¹² Vgl. Brinkschröder: Image, 255ff.

III. Der Zölibat

Ich darf zurückschauen auf eine Ordensausbildung, in der ich mein Schwulsein weder verheimlichen noch von einem Tag zum anderen ein zölibatär lebender Mann werden musste. Dieselbe Haltung findet sich nicht in allen Ordensgemeinschaften oder Seminaren. Bleibende Gefahr für eine Verkrümmung der Annahme des Schwul-Seins ist die Tabuisierung der Sexualität in der Priesterausbildung. Dass die Ursache für Verbiegung und Doppelbödigkeit alleine im Zölibat zu suchen sei, möchte ich nicht bestätigen.

Hinsichtlich der Fragestellung nach verantworteter Gestaltung des Schwul-Seins in der zölibatären Lebensform entlastet mich die Einstellung von Benedikt Welter, einem Trierer Diözesanpriester: „Vom Zölibat aus gesehen ist die sexuelle Orientierung uninteressant, denn es zielt auf die sexuelle Enthaltsamkeit.“¹³

Auch das unveröffentlichte Dokument der Deutschen Bischofskonferenz zu „Homosexualität und Priesterberuf“ formuliert: „Ein homosexuell veranlagter Priesteramtskandidat, dessen geistliches Leben deutliche Anzeichen einer Berufung zum Priesteramt aufweist, könnte, wenn er in überzeugender Weise sexuelle, personale und geistliche Reife und Integration zeigt und zur zölibatären Lebensweise bereit und fähig ist, zur Weihe zugelassen werden.“¹⁴

Als von der Diskussion betroffener Theologe möchte ich einen Augenblick bei dem Spezifikum meiner Lebensform verweilen, da mit dem Zölibat und dem Gelübde der Ehelosigkeit besondere Idealisierungen einhergehen, die nicht minder in Konflikt mit dem Thema der Homosexualität kommen.

Ich habe das Gelübde der Ehelosigkeit für mich gewählt. Der Preis, den ich zahle, ist hoch. Dennoch hoffe ich weiterhin, mein Leben in diesem selbst gewählten Rahmen sinnvoll und lebendig leben zu können – mit Sehnsucht und Leidenschaft, mit Fallen und Aufstehen.

„Wenn du keine Sexualbeziehungen haben kannst, dann ‚wichst‘ du dich wohl einfach durchs Leben ...“ – so äußerten sich immer wieder Jugendliche mir gegenüber – überzeugt davon, den Zölibat richtig verstanden zu haben. Sie konnten sich nicht vorstellen, dass sexuelle Enthaltsamkeit auf Dauer möglich ist. Die Frage nach der Sexualität ist dann auch die häufigste, die mir in Gesprächen über das Klosterleben gestellt wird.

Indem die Vertreter des Zölibats von dieser Lebensform als ein Ideal, das es anzustreben gilt, ausgehen, gestehen sie auch ein, dass dieses Ideal nicht immer in ganzer Bandbreite gelebt wird. Dies ist wohl auch die Erfahrung der meisten Zölibatäre. So ist verständlich, dass diese angesichts des übernommenen Ideals und der lehramtlichen Stellungnahmen durch Fragen wie

¹³ Im Beitrag über St. Pölten in: „sonntags. TV fürs Leben“, in ZDF, 18.7.2004, 9.00 Uhr, zit. nach: Brinkschröder: Image, 260.

¹⁴ Ebd., 261.

die der Jugendlichen in Verlegenheit geraten. In einer solchen Situation eine ehrliche Antwort zu geben, fällt nicht leicht, vor allem, wenn man sich der Frage nach der konkreten Lebbarkeit des Zölibates nicht einfach mit der Darlegung des Ideals entledigen möchte. Einseitige Idealisierung ist meines Erachtens oft der Ausdruck mangelnder Ehrlichkeit.

Zölibat halte ich zunächst nicht für eine menschliche Defektform. Das wird im Allgemeinen anders bewertet. Der Zölibat wird oft als Widerspruch zur menschlichen Natur überhaupt gesehen. Wer gesund und normal bleiben will, sagt man, ist darauf angewiesen, seine überschüssige sexuelle Energie auf irgendeine Art und Weise loszuwerden, und sei dies mittels der Selbstbefriedigung.

Worum geht es beim Zölibat in seinem Wesenskern? Der Zölibat, wie er vom katholischen Lehramt definiert und vom Kirchenrecht gefordert wird, besteht aus Ziel- und Wertvorstellungen, die ein Ideal festhalten. „Der Zweck des Zölibates liegt darin, vollständige Freiheit zu erlangen, um sich der Arbeit für das Reich Gottes hingeben zu können. Das Keuschheitsgelübde bedeutet Keuschheit als eine Lebensweise.“¹⁵ Der biblische Befund beruht auf den beiden Textstellen Mt 19,12 und 1 Kor 7,7. Jesus gibt einen Hinweis auf die Menschen, die sich zur Ehe unfähig gemacht haben – um des Himmereiches willen. Paulus greift eher seine persönlichen Lebenserfahrungen auf und „wünschte, alle Menschen wären (unverheiratet) wie ich.“ In den biblischen Quellen handelt es sich also zunächst nicht um Zölibatsforderung, sondern mehr um die Erlaubnis für ein zölibatäres Leben – manche können nicht anders ... Während in der apostolischen Zeit ein Nebeneinander von ehelos Lebenden und Verheirateten möglich war, hat sich im Laufe der Kirchengeschichte der Pflichtzölibat etabliert, weniger aus geistlichen als aus machtpolitischen Gründen. Auf der Synode von Padua 1022 legte Papst Benedikt XIII. den Zölibat für alle Geistlichen fest.¹⁶ Mit der Kodifizierung des Zölibats opferte man die Entwicklung einer christlichen Theologie der Sexualität, was sich in entwürdigenden Haltungen gegenüber Frauen und Homosexuellen äußerte. Solange das Ideal des Zölibats in seiner Lebbarkeit kaum thematisiert, sondern unproblematisch als Pflicht für Priester und Ordensleute formuliert wird, kommt es immer wieder zu peinlichen und verletzenden Situationen. Denn sobald das Defizit in der Verwirklichung der Enthaltensamkeitspflicht öffentlich bekannt wird, ist ein neuer Skandal geboren, den die Medien ausschlachten und offerieren.

Eine realistische Bewertung zum Zölibat hat Sipe in seinem Buch „Sexualität und Zölibat“ beschrieben: „Der Zölibat ist ein aus freiem Willen gewählter, dynamischer Stand, der gewöhnlich mit dem Gelübde verbunden ist und einen aufrichtigen und anhaltenden Versuch beinhaltet, ohne unmit-

¹⁵ Pflieger, Michael: Celibacy, 1967, 13, zit. in: Sipe, A. W. Richard: Sexualität und Zölibat, Paderborn 1992, 80.

¹⁶ Sipe: Sexualität, 80.

telbare sexuelle Befriedigung zu leben, um anderen aus religiösen Beweggründen auf fruchtbare Weise zu dienen.“¹⁷

Hier finde ich mich wieder, beinhaltet meine Entscheidung zum Zölibat doch mein Freisein von sexueller Abhängigkeit, die mich – als Betroffenen – den eigenen Trieben ausliefert und mich gegenüber anderen sexuell hörig macht. Nicht meine Geschlechtlichkeit ist zu überwinden, sondern meine Fähigkeit zu zwischenmenschlichen Beziehungen zu stabilisieren. Ohne unmittelbare sexuelle Befriedigung bedeutet nicht, asexuell zu leben. Der Mensch ist – und bleibt! – ein sexuelles Wesen. Die Freiheit selber hat den Charakter eines Prozesses. „Dieser Prozess bringt die Erkenntnis der eigenen Körperlichkeit mit sich und das Eingeständnis, dass die Menschen geschlechtliche und sexuelle Wesen sind, und er erfordert sexuellen Realismus und sexuelle Selbstbestimmung.“¹⁸

Ich bezeichne den Zölibat als einen Integrationsprozess. In diesem Sinne muss der Zölibat einen Weg darstellen, auf dem Selbstwerdung möglich ist. Der Zölibat enthält nicht die Entsagung der Selbstverwirklichung. Diese erfolgt aber in einer anderen Weise als der Partnerschaft. Lebbar ist er nur in einem umfassenden Sinnbezug, der im Kirchenrecht als Inanspruchnahme für ein christliches Engagement „um des Himmelreiches willen“ beschrieben wird.¹⁹ Dass dabei Eheverzicht und sexuelle Enthaltsamkeit zusammen gedacht und die Verpflichtung zu vollkommener Enthaltsamkeit im Zölibat werden, bleibt der Stachel im Fleisch.

Die Instruktion aus Rom schreibt dazu: „Ein Kandidat muss affektive Reife erlangen, denn diese Reife macht ihn fähig, mit Männern und Frauen in korrekter Beziehung zu stehen. Diese Reife umfasst vier Dimensionen: die menschliche, die geistlich-spirituelle, die intellektuelle und die pastorale.“²⁰ Diesen Satz möchte ich kräftig unterstreichen. In meiner eigenen Ausbildungszeit habe ich erleben dürfen, wie auf die Entwicklung und Förderung dieser Qualitäten viel Wert gelegt wurde. Leider zieht das Dokument aber falsche Konsequenzen. Die Scheidung der reifen von den unreifen Kandidaten läuft entlang der Linie heterosexuell – homosexuell. In der Logik des Vatikans bedeutet das: Homosexuelle können unmöglich reife Persönlichkeiten werden bzw. sein. Jedem Homosexuellen wird die Reife von vornherein abgesprochen. Ein unerhörtes Urteil! Vom Respekt gegenüber Homosexuellen, wie im Dokument gefordert, bleibt da nicht mehr viel übrig. Ich stehe auf dem Standpunkt: Lieber einen reifen schwulen Pfarrer, als einen unreifen, aber heterosexuellen Gemeindevorsteher.

¹⁷ Ebd., 82.

¹⁸ Ebd., 83.

¹⁹ Codex Iuris Canonici, Kevelaer 1989 [1983], can 599.

²⁰ Instruktion, Kriterien.

Schmerzlich festzuhalten ist an dieser Stelle: Sexualität wird nicht als eine wesentliche Dimension des Menschen an sich wahrgenommen, deren Integration eines anspruchsvollen Prozesses bedarf. Sexualität ist aber Grundbedürfnis des Menschen nach Angenommensein und Bejaht-Werden, nach Geborgenheit, Sicherheit, Beheimatung, Sehnsucht – diese Dimensionen des Menschseins dürfen auch dem Zölibatären nicht genommen werden.

Was die Kirche zu anderen Zeiten offensichtlich integrieren konnte, findet heute praktisch nur noch außerhalb statt. „Die Spannungsfelder: Intimität und Öffentlichkeit, Sakralisierung und Dämonisierung, Scham und Exhibitionismus, Entsagung und Lust, Rigorismus und Libertinage, notwendiger Verzicht und sexuelle Erlebniskultur, Heiligkeit und Geilheit werden damit einseitig auf einen Pol hin aufgelöst. Doch haben nicht auch die Kirchen den Schatten der Sexualität fast bis ins Dämonische überbetont – und damit unbewusst die vermeintlich vertriebenen Geister geradezu heraufbeschworen?“²¹

Von hier aus gesehen ist die Situation schwuler Ordensmänner noch einmal anders zu bewerten. Ein besonderes Merkmal der Ordensgemeinschaft ist ja gerade die Tatsache, dass die Mitglieder dem gleichen Geschlecht angehören, und seit alters her sind in den Klöstern – trotz aller Versuche, sie zu unterdrücken – auch gleichgeschlechtliche Beziehungen gelebt worden.²² Die Situation schwuler Ordensmänner zeichnet sich aus psychologischer Sicht vor allem durch drei Aspekte aus:

1. Durch das Spannungsfeld, einerseits die gleichgeschlechtliche Orientierung wenigstens ein Stück weit in der Ordensgemeinschaft leben zu können und andererseits die sexuelle Orientierung gerade im engsten Lebenskreis verheimlichen zu müssen,
2. durch die verhängnisvollen Folgen der offiziellen Verlautbarungen der katholischen Kirche zur Homosexualität, und
3. durch die Schwierigkeiten, die äußerlich wie innerlich aufbrechen, wenn Ordensmänner nicht zu ihrer Veranlagung stehen können.

Im Gegensatz zur Tendenz der Verheimlichung schwuler Orientierung steht die Tatsache, dass in der Ordensgemeinschaft gleichgeschlechtliches Begehren ein Stück weit gelebt werden kann. Nach meinen Erfahrungen ist ein Coming-out im Sinne des Akzeptierens der eigenen gleichgeschlechtlichen Orientierung für schwule Ordensmänner durchaus möglich. Begrenzt sind jedoch die Möglichkeiten weitere Schritte auf dem Weg des Hinaus-

²¹ Kögler, Hermann SJ: Gelebte Sexualität als Transzendenzenerfahrung – Reflexionen über ein kirchliches Tabu, in: Agnes Lanfermann, Heinrich Pompey (Hg.): Auf der Suche nach dem Leben begegnet dir Gott, Mainz 2003, 148–158.

²² Vgl. die Beiträge in WeStH 9 (1/2002) von Martin Hüttinger: Die Körper widerstehen einander – der Kampf um die Lust. Schwule Kirchenväter von der Antike bis zur Neuzeit, 17–22 und Andreas Mittler: Portraitskizze eines Kirchenmannes. Versuch eines Augustinus-Psychogramms, 4–9.

tretens in die Öffentlichkeit und des Findens eines spezifischen gleichgeschlechtlichen Lebens- und Beziehungsstils. Auch hier bestehen je nach Persönlichkeit der Brüder und nach den Bedingungen, unter denen sie leben, große individuelle Unterschiede. Besonders schwierig wird es für diejenigen von uns, die sich niemandem anzuvertrauen wagen und in der permanenten Versuchungs- und Versagungssituation mit ihren inneren Konflikten völlig allein gelassen sind.

Bei jeder Priesterberufung gibt es zwei Aspekte, die nicht voneinander getrennt werden dürfen: zum einen das freie Geschenk Gottes und zum anderen die verantwortete Freiheit des Menschen. Die Berufung zu den Weihen ist die persönliche Verantwortung des Bischofs oder des Provinzials. Die Begleitung und Bewertung des Kandidaten ist auch eine schwerwiegende Verpflichtung eines Regens oder eines Ordensausbilders. Der Erstverantwortliche für die eigene Formung ist aber der Priesteramtskandidat/Ordensmann selber. Es wäre unehrlich, wenn ein Kandidat die eigene Homosexualität verbergen würde.

Während ich von Freunden im Seminar oft gehört habe, dass das Thema Sexualität und menschliche Reife bei ihnen nur gestreift wurde, darf ich auf Erfahrungen zurückblicken, in denen ich als Person mit meinen Fragen und meiner Geschichte, mit meinem Unfertigen und allem, was mich als ganzen Menschen angeht, gesehen und angenommen wurde. Ohne eine solche Begleitung wäre ich nicht an dem Ort, an welchem ich heute bin.

Was ich mich manchmal frage: Werden sich die zukünftigen Kandidaten selbst outen? Die Erfahrung lehrt, dass viele es nicht einmal bei Freunden und anderen nahe stehenden Menschen schaffen. Wie soll es ihnen dann beim Regens leicht von den Lippen gehen?

Noch mehr Ängste, noch mehr Verunsicherung, noch mehr Vereinsamung wird wohl eher die Konsequenz für den Einzelnen sein. Die geistige Not wird verstärkt, die Verheimlichung zementiert, aber wenigstens bleibt die Hetero-Fassade gewahrt. Nur: vielleicht will die Kirche dies sogar. Die Homosexualität muss gar nicht aus den Seminarien verbannt werden. Nur in den Seelen der Kandidaten soll sie noch tiefer unten vergraben und eingeschlossen sein. Zugedeckt mit Angst, Drohung, Moralpredigt und Tabuisierung. Und derartig eingeschüchterte Kandidaten sind gefügig und gehorsam. Etwas bleibt so ganz gewiss auf der Strecke: Das Wachsen und Werden der affektiven Reife.

Daher möchte ich mich mit Nachdruck den folgenden Überlegungen des Jesuiten Hermann Kügler anschließen, in denen er eine Perspektive entwirft, wie dieser tragischen Entwicklung entgegengewirkt werden kann. Er schreibt:

„Das übergeordnete Ziel sehe ich darin, dass gleichgeschlechtlich empfindende Ordensangehörige ihre sexuelle Orientierung als göttliches Geschenk im Sinne eines Charisma bejahen, als der Heterosexualität gleich-

wertig betrachten und damit sich selbst akzeptieren können und, falls sie dies möchten, ihr gleichgeschlechtliches Begehren in einer Partnerschaft leben und gestalten dürfen. Mir ist klar, dass unter den heutigen Bedingungen das Erreichen dieses Ziels in recht weiter Ferne liegt. Doch erscheint es mir wichtig, eine solche Vision aufrecht zu erhalten, erwächst doch aus ihr die Motivation und die Kraft, Dinge zu verändern, die dringend verändert werden müssen.“²³

Um dieses Ziel zu erreichen bedarf es mehrerer Schritte, die aufeinander bezogen sind:

1. Schwule Priester und Ordensangehörige bedürfen einer Lobby, die ihnen Solidarität bekundet (was wiederum die Selbstakzeptanz stärkt) und ihre Anliegen gegenüber der Kirchenleitung und der breiteren Öffentlichkeit vertritt. Die bereits bestehenden Vereinigungen schwuler Priester müssen ausgebaut und durch breit angelegte Unterstützungsgremien verstärkt werden. Darüberhinaus braucht es die Koordination und Bündelung aller Kräfte, die in Kirche und Gesellschaft den gleichgeschlechtlichen Orientierungen wertschätzend gegenüber stehen.

2. Für die konstruktive Auseinandersetzung mit der Situation schwuler – und lesbischer – Ordensangehöriger ist die Enttabuisierung und Entpathologisierung der Homosexualität dringend notwendig.

3. Auf diesem Weg ist darauf hinzuwirken, dass in der breiteren Öffentlichkeit und vor allem in kirchlichen Kreisen die gleichgeschlechtliche Orientierung als eine der Heterosexualität gleichwertige Orientierung akzeptiert wird. Dies ist eine Voraussetzung dafür, dass auch schwule Ordensangehörige ihre Orientierung selbst akzeptieren und ein konstruktives Coming-out durchlaufen können.

4. Unabdingbar für einen konstruktiven Prozess ist die Öffnung der katholischen Kirche gegenüber den heutigen humanwissenschaftlichen Erkenntnissen und ein geweiteter Blick auf die gesamte Sexualmoral, die sie vertritt. Dies ist der wohl schwierigste Schritt, weil es hier nicht nur um das Thema „Homosexualität“ geht, sondern um weitreichende Fragen wie Empfängnisverhütung, voreheliche sexuelle Beziehungen, Selbstbefriedigung, Zölibat und Frauenordination, um nur die für die Machtstrukturen der katholischen Kirche wichtigsten zu nennen. Und das heißt: Es sind grundsätzliche Veränderungen in den patriarchalen, homophoben Machtstrukturen vorzunehmen!

²³ Nach Kügler, Hermann: Ordensleben und Homosexualität. Einige Aspekte zur Urteilsbildung und Sprachfähigkeit, unveröffentlichtes Manuskript, 2004.

IV. Ein Abschlussgedanke

Von März bis Juni 2003 war im Martin Gropius Bau in Berlin eine Ausstellung der „Aktion Mensch“ (früher „Aktion Sorgenkind“) zu sehen mit dem Thema:

Der [im]perfekte Mensch.
Vom Recht auf Unvollkommenheit

Die Ausstellung konfrontierte nicht nur den gesunden Menschen mit dem kranken, den nicht Behinderten mit dem Behinderten, den Normalen mit dem Unnormalen, sondern sie greift viel tiefer den Anspruch – oder: Wahn?! – des Menschen auf, sein ganzes Streben nach Vollkommenheit und Perfektionismus auszurichten.

Am Beginn der Ausstellung stand der Besucher vor zwölf Schubladenschränken mit drei verschiedenen Einsätzen. Jede Schublade trug einen Titel: „der ängstliche Mensch“ – „der sehnsüchtige Mensch“ – „der suchende Mensch“ – „der liebende Mensch“ – „der leidende Mensch“ – „der sterbende Mensch“.

Jede Schublade enthielt Symbole und Gegenstände, die diese menschliche Verfasstheit charakterisieren. Vom ersten Augenblick an sah sich der Besucher dieser Ausstellung als unfertig. Angst, Sehnsucht, Suche, Leiden, ja Liebe ... stehen für die Bedürftigkeit des Menschen und seine Unvollkommenheit. Ein ängstlicher Mensch ist schon darum nicht vollkommen, weil ihm der Mut fehlt. Ein sehnsüchtiger Mensch ist nicht vollkommen, weil ihm die Erfüllung nicht oder nur anfanghaft geschenkt ist. So ist der Mensch. Und so darf er sein. Deshalb steht im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland von 2015:

Art. 1

Die Würde des Menschen ist unantastbar.

Art. 2

Jeder Mensch hat das Recht auf Unvollkommenheit.

Wenn ich von dieser sehr ansprechenden und gelungenen Ausstellung am Schluss meiner Überlegungen schreibe, dann tue ich das mit Blick auf meinen Primizspruch:

Geh einher vor Gottes Angesicht. Sei ganz. (Gen 17,1)

Der einladende Satz Gottes an Abraham kann missverstanden werden. Die Aufforderung zum Ganzsein, eine der vielen Übersetzungsmöglichkeiten des Hebräischen, ist keine Ermutigung zum Perfektionismus. Vielmehr heißt diese Aufforderung für mich, unter dem Angesicht Gottes zu sein und zu leben, wie ich bin. Ganzsein hat dann nichts Zwanghaftes, sondern befreit

von dem ständigen Druck, mehr vorgeben zu müssen als ich bin. Ich kann nur ganz sein, wenn ich mich mit meinen Grenzen annehme und mit dieser „Unvollkommenheit“ leben lerne.²⁴

Ich kann mich in meinem Orden nur zur Verfügung stellen, wie ich bin. Ich kann mich als Priester in meinem Amt nur so anbieten mit dem, was mir in den letzten Jahren an Fähigkeiten und Kompetenzen zugewachsen ist.

Mein Primizspruch ist Kurzformel meines Glaubens. Darin sehe ich mich als Seelsorger: Mein Ganzsein nicht abhängig zu machen von dem Diktat des perfekten Menschen, sondern mich anzunehmen in meiner Unvollkommenheit, Begrenztheit und Bruchstückhaftigkeit. Und als dieses Fragment, das ich bin, unter Gottes annehmenden Blick meinen eigenen Weg zu gehen. In dem Wissen, dass nicht ich selber mein Leben vervollkomme, sondern dass er es ist, der Vollendung und Ganzsein schenken wird.

Franziskanisch finde ich diese Überzeugung wieder in der Haltung des Franziskus, als Pilger und Fremdling auf dieser Erde unterwegs zu sein. Das Wandern, die Ruhelosigkeit und Unbehaustheit des Franz von Assisi trägt das Wissen um die eigene Unvollkommenheit in sich, darin aber eine Gelassenheit, nicht der Bruder zu sein, den sich seine Anhänger gewünscht hätten. Diese Überzeugung und Lebenshaltung möchte ich auch weiterhin mit Menschen teilen, denen ich als Priester, Franziskaner und ICH begegne.

Ob ich mich der von Michael Brinkschröder verfassten Kurzformel „Gott ist schwul“²⁵ anschließen kann, muss ich für mich noch weiter ergründen. Gut heißen kann und möchte ich jedoch das dahinter liegende Gottesbild, dass „nur ein Gott, der mein Schwulsein versteht, (...) der Gott der Verkündigung Jesu sein (kann). Er leidet mit, er sucht mit, er bäumt sich auf.“²⁶

Als schwuler Ordensmann und Theologe möchte ich eine Theologie betreiben und für die Praxis erfahrbar machen, wie sie Norbert Reck prägnant ins Wort gesetzt hat: „Für die schwule Theologie heißt das: Ohne unsere Verwundungen zu kennen und ohne sie zur Sprache zu bringen – ganz gleich, ob sie uns von der Gesellschaft, der Konsumindustrie oder von der Kirche zugefügt wurden, werden wir auch nicht gut sagen (und spüren!) können, wie Gott uns aufruft, nicht zu verzagen, wie Gott uns tröstet, wie Gott uns Mut und Kraft gibt. Dazu müssen wir unsere Unsichtbarkeit loswerden und

²⁴ Es wäre leicht, von der Gottesebenenbildlichkeit des Menschen auf sein Streben nach Ganzheit zu schließen. Die Gottesebenenbildlichkeit kann jedoch als Zusage verstanden werden, die über die Gebrochenheit bestehenden Lebens hinaus verweist. Damit wird sie zur Hoffnungsperspektive, die kritisch die bestehende Wirklichkeit des Menschen überschreitet.

²⁵ Brinkschröder, Michael: Gott denken als schwuler Theologe, in: WeStH 10 (2/2003), 192.

²⁶ Ebd.

unsere Blindheit abbauen, und uns nicht fürchten, unsere Schmerzen kennen zu lernen. Gott konnte nur den Israeliten, die die Knechtschaft in Ägypten als einen dauerhaften Schmerz empfanden, einen Weg in die Freiheit weisen. So lange wir so tun, als sei bei uns alles in Ordnung, hat Gott keine Chance.²⁷ Leiblichkeit, Erotik, Sexualität können zu einem Ort der Gottesnähe werden und Sexualität ist, wie alles, was Gott geschaffen hat, sehr gut.

Der Geist ist willig, das Fleisch manchmal schwach. Doch in allem zeitigt sich der Gott des Lebens, der mich mir selbst zur Aufgabe gegeben hat. Ich nehme sie an.

H. Nöke Jahrgang 1967 ist katholischer Priester und Vorstand der Arbeitsgemeinschaft Schule Theologie e.V.

Michael Bränscholder Jahrgang 1967, tätig als katholischer Theologe und Fachlehrer, Berufshochlehrer und Lehrbeauftragter für Religionswissenschaft in München. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Schule, Theologie, Gender Studies und Religion, Religionspädagogik, Liturgikwissenschaft u.ä., jedoch als Symptom. Gesellschaftswissenschaftliche Ansätze im christlichen Imaginären – eine religionsgeschichtliche Annäherung – sowie zeitliche Religionen in der Moderne? Schulen Theologie.

Ulrich J. Haas Jahrgang 1970 ist katholischer Diakonpriester und Mitvorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Schule Theologie e.V. Er arbeitet als FÖJ-Projektverantwortlicher im Sozialrat der Landeshauptstadt München und befasst die Weizsäcker-Schule Theologie vor allem in organisatorischen, redaktionellen und finanziellen Belangen.

Walter Hiltner Jahrgang 1962, katholischer Diakonpriester und tätig als Konzeptionsassistent Hauptschule in München. Seine Arbeitsbereiche sind: Schülerentwicklungsberatung, Elternschulung, religiöse Lebensmittelpunkte und ökumenische Schließung.

Manfred Markowitz Jahrgang 1976 studiert katholische Theologie, Liturgie und Germanistik in Münster und Madrid. Dazwischen ist er als Lehrbeauftragter an einem Essener Gymnasium tätig.

Frank Pöschel ist katholische Diakonpriester, Projektreferent und tätig als Religionslehrer in Nürnberg. Sie promoviert an der Universität Bamberg über „Katholische Religionspädagogik“ im Diskurs im deutschen

²⁷ Reck, Norbert: Unsichtbarkeit, Blindheit, Schmerz, in WeSTh 10 (2/2003), 142.

Verzeichnis der Autoren und Herausgeber

B. Abbé (Jahrgang 1967) ist katholischer Priester und Mitvorstand der Arbeitsgemeinschaft Schwule Theologie e.V.

Michael Brinkschröder (Jahrgang 1967), tätig als katholischer Theologe und Soziologe, Berufsschullehrer und Lehrbeauftragter für Religionswissenschaften in München. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Schwule Theologie, Gender Studies und Religion, Religionssoziologie. Er veröffentlichte u. a. „Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären – eine religionsgeschichtliche Anamnese“ sowie zahlreiche Aufsätze in der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE.

Christian J. Herz (Jahrgang 1970) ist katholischer Diplomtheologe und Mitvorstand der Arbeitsgemeinschaft Schwule Theologie e.V. Er arbeitet als EDV-Projektverantwortlicher im Sozialreferat der Landeshauptstadt München und betreut die WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE vor allem in organisatorischen, redaktionellen und finanziellen Belangen.

Martin Hüttinger (Jahrgang 1966), katholischer Diplomtheologe und tätig als Konrektor an einer Hauptschule in München. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Schulentwicklungsmoderation, schulpsychologische Beratung, Lehrplanmultiplikation und ökumenische Schulseelsorge.

Marek Mackowiak (Jahrgang 1976) studierte katholische Theologie, Latein und Germanistik in Münster und Madrid. Derzeit ist er als Lehramtsreferendar an einem Essener Gymnasium tätig.

Hedi Porsch ist katholische Diplomtheologin, Pastoralreferentin und tätig als Religionslehrerin in Nürnberg. Sie promoviert an der Universität Bamberg über „Sexualmoralische Verstehensbedingungen“ im Diskurs um gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften.

Gregor Schorberger (Jahrgang 1947), Pastoralreferent und Lehrsupervisor der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP). Mitglied im Projekt: schwul und katholisch in der Gemeinde Maria Hilf, eine christliche Gemeinschaft von und für Schwule, Lesben und ihre FreundInnen. Seine letzte Veröffentlichung: „Geschichte der ökumenischen Krankenhausseelsorge an der Universitätsklinik Frankfurt am Main“.

Wolfgang Schürger (Jahrgang 1964) ist evangelischer Theologe und Privatdozent für Systematische Theologie. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Hermeneutik, Theologie der Befreiung, Religion im 21. Jahrhundert und Postmoderne. Im „Forum Systematik“ hat er zuletzt unter dem Titel „Wirklichkeit Gottes und Wirklichkeit der Welt“ zum Konflikt der Interpretationen gearbeitet.

Thomas Wagner (Jahrgang 1948) studierte katholische Theologie in St. Georgen in Frankfurt am Main. Seit 1973 in der Schwulenarbeit engagiert. Nach einigen Jahren im Kloster arbeitet er seit 1983 in Saarbrücken als Archivar und im Historischen Museum Saar. 2004 wurde er Mitglied der Rheinischen Landeskirche.

Sieghard Wilm (Jahrgang 1965) studierte evangelische Theologie und Ethnologie in Heidelberg, Accra/Ghana und Hamburg. Er ist Pastor in Hamburg-St. Pauli und freier Publizist.

Wolfgang Schürger, Christian J. Herz,
Michael Brinkschröder (Hrsg.)

Schwule Theologie

Die Lebenszusammenhänge schwuler Männer haben sich in Deutschland in den letzten vierzig Jahren radikal verändert: Noch in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts geschah schwules Leben im Privaten oder in einer verborgenen Subkultur. Heute dagegen gehören homosexuelle Männer und Frauen zum gesellschaftlichen Alltag.

Schwule Theologie entsteht als Reflexion dieses spezifischen Kontextes, seiner Herausforderungen und Veränderungen. Die Beiträge dieses Bandes dokumentieren in eindrucksvoller Weise, wie die spezifischen Lebenskontexte schwuler Männer zu eigenständiger theologischer Reflexion anregen, wie Queer-Gemeinden entstehen und Formen von Spiritualität, die christlich-schwulen Alltag gestalten.

Leserinnen und Leser werden mit einem Kontext von Theologie konfrontiert, der ihnen vielleicht nur begrenzt vertraut ist. In der Begegnung jedoch wird deutlich, welchen Beitrag Schwule Theologie im 21. Jahrhundert auch für andere Kontexte leisten kann – zum Beispiel, wenn sie über christliche Leibfeindlichkeit und eine Ästhetik des Fleisches nachdenkt.

PD Dr. Wolfgang Schürger, München/Neuendettelsau.
Christian J. Herz, München. Dr. Michael Brinkschröder,
München.

ISSN 1430-7170

www.kohlhammer.de

