

Michael Brinkschröder

Die Body-Theologie von James B. Nelson

IM ANGELSÄCHSISCHEN SPRACHRAUM kann der Diskurs über schwul-lesbische Theologien aus einer Quelle schöpfen, die hierzulande – nicht ohne Folgen – unentdeckt geblieben ist. Denn während die »WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE« dem Modell der feministischen Theologie gefolgt ist und programmatisch von einer politisch-sexuell verstandenen »schwulen« Identität ausgeht – was, wie die langjährigen Diskussionen gezeigt haben, zahlreiche Probleme und Begrenzungen mit sich bringt¹, trägt ihr angelsächsisches Gegenstück den weitaus offeneren Titel »Theology & Sexuality«. Dieser Unterschied lässt sich maßgeblich auf die Body-Theologie des protestantischen Ethikers James B. Nelson zurückführen, was sich z. B. darin manifestiert, dass er bei der Konferenz anlässlich des Erscheinens von »Theology & Sexuality« den Hauptvortrag gehalten hat.²

James Nelson, Jg. 1930, verheiratet und Vater von zwei Kindern, gehört zu der 1957 aus reformierten und kongregationalistischen Kirchen vereinigten *United Church of Christ* (UCC). Er lehrte von 1963–1995 Christliche Ethik am *Union Theological Seminary* der Twin Cities in Minnesota. Nachdem er sich zunächst mit medizinischer Ethik befasst hatte, wandte er sich seit 1972 dem Thema der Sexualität zu und entwickelte in mehreren Bänden seinen Ansatz der Body-Theologie.³ 1977 veröffentlichte Nelson einen aufsehen erregenden Aufsatz, in dem er die Akzeptanz der Homosexualität forderte. Als

¹ Vgl. Mackowiak, Marek: Subjektivität – Kollektivität – Normalität. Zur »schwulen Identität« in zehn Jahren Werkstatt Schwule Theologie, in: Wolfgang Schürger, Christian J. Herz, Michael Brinkschröder (Hg.): *Schwule Theologie. Identität – Spiritualität – Kontexte*, Stuttgart et al. 2007, 15–27.

² Nelson, James B.: *On Doing Body Theology*, in: *Theology & Sexuality* 1 (2/1995), 38–60.

³ Nelson, James B.: *Embodiment. An Approach to Sexual and Christian Theology*, Minneapolis 1978; Ders.: *Between Two Gardens. Reflections on Sexuality and Religious Experience*, New York 1983; Ders.: *The Intimate Connection. Male Se-*

Pastor und Professor wirkte er in den folgenden Jahren dabei mit, dass die UCC als eine der ersten christlichen Kirchen der USA die Homosexualität als eine christliche Lebensform anerkannte und Schwule und Lesben als PastorenInnen ordinierte. In den letzten Jahren engagierte er sich vor allem für die Anliegen von Transsexuellen.

Mehrere Sammelbände und Monographien belegen darüber hinaus den Einfluss, den seine Body-Theologie sowohl auf feministische Theologinnen als auch auf die theologischen *Men Studies* ausgeübt hat.⁴ Diese vielfältige Anschlussfähigkeit prädestiniert die Body-Theologie dazu, ein wichtiger Referenzpunkt im aktuellen Dialog über »geschlechterbewusste Theologie« zu werden.

1. Dualistische Sünden und sexuelle Erlösung

Dem deutschen Leser stellt sich bei der Bezeichnung »body theology« unweigerlich die Frage, wie der englische Begriff »body« ins Deutsche zu übersetzen ist. Zwar hat sich im allgemeinen Sprachgebrauch das Wort »Körper« als Äquivalent etabliert, doch meint Körper eigentlich eine dreidimensionale Figur, also das Äußere der menschlichen Gestalt oder aber den Körper als Gegenstand der Medizin. Dies ist jedoch nicht der Gegenstand der Body-Theologie. »[U]nser Anliegen ist hier nicht primär das »body-object«, wie es von Anatomen und Physiologen erforscht wird, sondern vielmehr das »body-subject«, die Verkörperung unseres Bewusstseins, unser leiblicher [bodily] Sinn dafür, wie wir in der Welt sind. Unser Anliegen ist die Interaktion zwischen dem Gegebensein unserer fleischlichen Realitäten und den Wegen, wie wir sie interpretieren.«⁵ Vor die Wahl gestellt, müsste man daher »Body Theology« eher mit Leib-Theologie als mit Körper-Theologie übersetzen, um das subjektive Erleben zum Ausdruck zu bringen. Doch die typisch phäno-

sexuality, *Masculine Spirituality*, Philadelphia 1988; Ders.: *Body Theology*, Louisville/Kentucky 1992.

⁴ Vgl. z. B. James B. Nelson, Sandra Longfellow (Hg.): *Sexuality and the Sacred. Sources for Theological Reflection*, Louisville/Kentucky 1994; Krondorfer, Björn; Nelson, James B.: *Men's Bodies, Men's Gods. Male Identities in a (Post-)Christian Culture*, New York 1996; Thatcher, Adrian: *Liberating Sex. A Christian Sexual Theology*, London 1993; Isherwood, Lisa; Stuart, Elizabeth: *Introducing Body Theology (Introductions in Feminist Theology 2)*, Sheffield 1998; Lisa Isherwood (Hg.): *The Good News of the Body. Sexual Theology and Feminism*, New York 2000; Marcella Althaus-Reid, Lisa Isherwood (Hg.): *The Sexual Theologian. Essays on Sex, God and Politics*, London 2004; Ellison, Marvin M.; Carey, John C.; Thorson-Smith, Sylvia: *Keeping Body and Soul Together. Sexuality, Spirituality, and Social Justice*, Louisville/Kentucky 1991; Ellison, Marvin M.: *Erotic Justice. A Liberating Ethic of Sexuality*, Louisville/Kentucky 1996; Marvin M. Ellison, Sylvia Thorson-Smith (Hg.): *Body and Soul. Rethinking Sexuality as Justice-Love*, Cleveland 2003.

⁵ Nelson: *Body Theology*, 42.

menologische Aufladung des Begriffs des Leibes, wie sie z.B. von Maurice Merleau-Ponty oder Hermann Schmitz bekannt ist, steht bei Nelson nur im Hintergrund seines eigenen Konzepts. Das Gleiche gilt für die psychoanalytische und psychosomatische Vorstellung der Einschreibung von Spuren unbewusster Erlebnisse in das Fleisch.⁶ Nelsons Interesse richtet sich vielmehr



auf das leibliche Selbst (»body-self«), das sich durch leibliche Erfahrungen konstituiert und durch symbolisch bedeutsame körperliche Handlungen artikuliert.⁷ Als *Body-Theologie* bezeichnet er dann den Versuch, »über leibliche Erfahrungen als Offenbarungen Gottes nachzudenken.«⁸ Das leibliche Selbst ist es, das mit dem Göttlichen in Kontakt tritt und Gottes Gnade erfährt.

Ausgangspunkt der *Body-Theologie* ist die Abkehr von zwei dualistischen Strukturen, die das christlich-abendländische Denken über die Sexualität bestimmen:

Der *sexistische Dualismus*, der bereits in der patriarchalen Ordnung des Alten Testaments grundgelegt worden ist, trennt die Geschlechter dichotomisch voneinander und ordnet das männliche dem weiblichen Geschlecht über. Der *spiritualistische Dualismus* ist eine Mitgift, die das Christentum von der hellenistischen Kultur, vor allem dem Neoplatonismus, erhalten hat (und die in der neuzeitlichen Philosophie Descartes' revitalisiert wurde). Die Kirchenväter verlangten eine asexuelle, zölibatäre Spiritualität, die Reinigung der Seele durch

⁶ Vgl. Hauschild, Hans Peter: *FleischesTheologie. Bemerkungen zum In-Eins von Religion und Erotik*, Münster 2004; Ders.: *Sebastiana oder die Neuschöpfung in 7 Tagen*, in: *WeSTh* 9 (2/2002), 154–168.

⁷ Für das Wort »body« ist daher im jeweiligen Kontext nach der adäquaten Übersetzung zu suchen.

⁸ Nelson: *Body Theology*, 50.

Leiden und die Abtötung aller fleischlichen Begierden.⁹ Der spiritualistische Dualismus trennt Fleisch und Geist bzw. Körper und Seele voneinander, wobei die Seite von Geist, Seele oder Vernunft höher bewertet wird als die des Fleisches oder des Körpers.¹⁰

Die erzwungene Aufspaltung der polaren Strukturen der menschlichen Existenz entfremdet den Menschen von seinem ganzheitlichen Selbst. Diese Entfremdung ist für Nelson der Inbegriff der Sünde, und er zeigt auf, wie soziale Gewalt, Rassismus und die Entfremdung von ökologischen Zusammenhängen in die Strukturen des patriarchalen und des spiritualistischen Dualismus eingebettet sind.¹¹

Um die tief verwurzelte Erblast des doppelten Dualismus im Christentum zu überwinden, entwickelt Nelson die Body-Theologie. Erlösung bedeutet für Nelson vor diesem Hintergrund vor allem die Rückgewinnung einer ganzheitlichen Sexualität, daher sein soteriologischer Satz: »Erlösung ist sexuell.«¹² Nur wenn der Mensch die Sexualität als Teil seiner gesamten (auch seiner religiösen) Persönlichkeit annimmt, kann er heil werden von den krankmachenden Auswirkungen der abendländischen Dualismen. Die Sexualität besitzt daher in der Body-Theologie eine hohe Wertschätzung. »[S]exuelle Lust wird als ein moralisches Gut erachtet, das im geheiligten Wert unserer Sinnlichkeit und erotischen Macht seine Wurzeln hat.«¹³

2. Die Axiome der Body-Theologie

Methodisch geht die Body-Theologie induktiv vor, indem sie mit dem Besonderen und dem Konkreten beginnt. Den Weg zu diesen leiblichen Erfahrungen muss sich Nelson allerdings paradoxerweise freiräumen, indem er eine Reihe von neuen theologischen Axiomen an die Stelle der antisexuellen Dualismen setzt. Ausgehend von diesen theologischen Axiomen hat Nelson zahlreiche Einzelthemen aus der Sexualethik durchbuchstabiert. Dazu gehören Masturbation, Ehe und Treue, Familie, Scheidung, Leben als Single, Homosexualität, sexuelle Variationen, Abtreibung sowie Körpererfahrungen und Sexualität im Alter. Zur Diskussion stehen Themen der medizinischen Ethik wie z. B. HIV/Aids und Reproduktionsmedizin, die er ebenfalls im Lichte der Body-Theologie behandelt.

⁹ Vgl. Nelson: *Body Theology*, 37.

¹⁰ Diese knappe, aber prägnante Problemdiagnose verhilft Nelson immer wieder zu sehr hellsichtigen Analysen. So z. B. wenn er die Komplementarität beschreibt zwischen der wissenschaftlichen Medizin, die den Menschen auf sein Krankheitssymptom reduziert (»den Blinddarm auf Zimmer 17«) und seinen Körper als eine Maschine betrachtet, und der kirchlichen »Seelsorge«, die alles Körperliche außer acht lässt. Vgl. Nelson: *Gardens*, 167–179.

¹¹ Vgl. Nelson: *Embodiment*, 261–271.

¹² Nelson: *Embodiment*, 70.

¹³ Nelson: *Body Theology*, 21

2.1 Sexuelle Theologie

Den fundamentalen Neuansatz seines Denkens markiert Nelson durch den von ihm geprägten Begriff der »sexuellen Theologie«. Bisher, so Nelson, hätten christliche Theologen nur gefragt, was die Bibel, die Tradition oder die Kirche über die Sexualität zu sagen hätten und welche Normen sich daraus ergäben. Diese eindimensionale »Theologie der Sexualität« muss jedoch nach Nelson durch das ergänzt werden, was sich von der sexuellen Erfahrung her über Gott oder die Auslegung der Schrift sagen lasse.¹⁴ Die Vorgehensweise der »sexuellen Theologie« führt Nelson auf die Orientierung an den Unterdrückungserfahrungen zurück, wie sie in verschiedenen Befreiungstheologien entwickelt worden sind: »Solche Theologien, die von Feministinnen, Christen aus der Dritten Welt, Schwarzen, Schwulen und Lesben kommen, versuchen die Implikationen des Glaubens für die eigene Situation der jeweiligen Gruppe ernstzunehmen. Aber ebenso wichtig ist, dass diese Theologien die Implikationen ihrer Erfahrungen als unterdrückter Gruppe in ihrem Verständnis des Evangeliums ernstnehmen.«¹⁵

Innerhalb der sexuellen Theologie lässt sich Gott nicht länger als ein apathischer Geist denken, wie es in der Antike im Anschluss an stoische Ideale geschah. Er/sie sollte viel eher als leidenschaftlicher, »kosmischer Liebhaber« vorgestellt werden. Sexualität ist dabei der Beziehung zwischen Gott und Mensch intrinsisch.¹⁶

Ähnliches gilt für Jesus: Obwohl wir keine biblischen Informationen über konkrete sexuelle Handlungen von ihm besitzen, ist es innerhalb der sexuellen Theologie unmöglich, sich Jesus als einen Menschen ohne Sexualität vorzustellen, der auf andere Menschen nicht körperlich und erotisch reagiert habe.

Auch für die Kirche gilt, dass sie »sexuelle Gemeinschaft« ist.¹⁷ Man darf sich deshalb die Mitglieder der Kirche und ihre Beziehungen untereinander nicht nach dem Modell der Engel vorstellen, sondern als die erotisch aufgeladenen Beziehungen von Menschen aus Fleisch und Blut.

2.2 Fortgesetzte Inkarnation

Den Grundsatz der Inkarnation Gottes: »Und das Wort ist Fleisch geworden« (Joh 1,14) bezieht Nelson nicht im Sinne eines einmaligen und abgeschlossenen Geschehens exklusiv auf Jesus Christus, sondern deutet ihn vielmehr so, dass das Wort immer noch und immer wieder Fleisch wird. In der immer wieder erneuerten Inkarnation zeige sich die »christische« Existenz des Men-

¹⁴ Vgl. Nelson: *Embodiment*, 8f.; *Body Theology*, 21.

¹⁵ Nelson: *Gardens*, ix. In »*The Intimate Connection*« (115) erwähnt Nelson weiterhin den Erfahrungsbezug der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts als Wurzel für seinen Ansatz der »sexuellen Theologie«.

¹⁶ Nelson, *Gardens*, 74f.

¹⁷ Nelson: *Embodiment*, 236.

schen als Verkörperung Gottes, die in Jesus ihren paradigmatischen Ausdruck gefunden habe.

In diesem Zusammenhang schließt sich Nelson der Kritik von Carter Heyward am Dogma der hypostatischen Union an, das auf dem Konzil von Chalcedon (451 n. Chr.) formuliert worden ist. »Die Formel einer hypostatischen Union von zwei Naturen basierte hauptsächlich auf einer dualistischen Metaphysik und hat diese verewigt. Angefangen mit der Annahme, dass die göttliche und die menschliche Natur einander wesentlich fremd sind, entstand die Frage, wie diese völlig verschiedenen Naturen in einem Wesen vereinigt sein können. Dass man die göttliche Inkarnation auf Jesus begrenzte, führte zu der Tendenz, ihn zu einer doketischen Ausnahme von unserer Menschheit zu machen und hat die christische Realität von unserer Erfahrung abgetrennt. (...) Weil man sich darauf konzentrierte, wer Jesus war (seine göttlichen und menschlichen Naturen), wurden seine Handlungen und Beziehungen zweitrangig.«¹⁸

Fleisch und Wort sind deshalb – so die Schlussfolgerung von Nelson aus der fortgesetzten Inkarnation – nicht mehr getrennt voneinander zu denken und zu behandeln, sondern als zusammengehörige Einheit, als leibliches Selbst, das sich durch die Körpersprache ausdrückt. »Wir gebrauchen nicht nur Worte. Wir sind Worte.«¹⁹

Wichtigste Gestalt des körperlichen Ausdrucks ist die Sexualität. Um sie zu verstehen, knüpft Nelson methodisch an den symbolischen Interaktionismus an.²⁰ Sexuelle Handlungen tragen demnach stets ein ganzes Bündel von wandelbaren symbolischen Bedeutungen, die von der Kultur, vom Kontext und von den Intentionen der Beteiligten abhängen. Sie dürfen nicht – wie es z. B. das Lehramt der katholischen Kirche tut – in essentialistischer Weise klassifiziert und beurteilt werden. Vielmehr müssen zuerst die kulturellen, kontextuellen und situativen symbolischen Bedeutungen konkreter sexueller Handlungen entschlüsselt werden, bevor eine angemessene ethische Bewertung möglich ist.

2.3 *Einheit der Liebe*

Die Theologie des 20. Jahrhunderts hat aufgrund der einflussreichen Studie von Anders Nygren weitgehend die Trennung zwischen *Eros* und *Agape* akzeptiert.²¹ Mit dem Argument, dass das Neue Testament sich an der selbstlo-

¹⁸ Nelson: *Body Theology*, 51. Vgl. auch ders.: *Gardens*, 24–29.

¹⁹ Nelson: *Body Theology*, 52.

²⁰ Vgl. Nelson: *Embodiment*, 22–30. Nelson geht an dieser Stelle vom Logos der Inkarnation zu den symbolischen Bedeutungen der Sexualität über, ohne zu reflektieren, dass es je nach Konzeptualisierung zwischen Logos und Symbolbedeutungen grundlegende Differenzen geben kann.

²¹ Vgl. Nygren, Anders: *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* (2 Bde.), Gütersloh 1930/1937.

sen Nächstenliebe orientiere, wurde nicht nur der verlangende *Eros*, sondern auch das Begehren (die *Epithymia* oder *Libido*) aus dem Christlichen ausgegrenzt. Nelson bestreitet, dass diese These für das NT philologisch haltbar sei, und verweist außerdem darauf, wie das Hohelied sexuelles Begehren und Erotik darstellt. Die Erscheinungsformen der Liebe müssen seiner Meinung nach als eine Einheit betrachtet werden, die nur um den Preis von Verzerrungen auseinander gerissen werden kann. Dabei versteht er *Eros* als den Drang zur Vereinigung, der durch das Begehren Leidenschaft und Kraft erhält. Ohne das Begehren wird der *Eros* kraftlos, während ein Begehren ohne *Eros* seine Bedeutung und Richtung verliert. In einer Beziehung müssen beide Gestalten der Liebe durch die *Philia* ergänzt werden, damit sie auf Wechselseitigkeit und Freundschaft beruhen. Eine Freundschaft basiert auch ohne genitale Sexualität auf Begehren und *Eros*, da man ohne sie keine Freude daran hätte, miteinander in Kontakt zu bleiben. Die *Agape* wiederum, so Nelson, ist keine davon abzusondernde Form der Liebe, sondern bezeichnet die verwandelnde Qualität der Liebe, insofern die Handelnden nicht auf sich selbst zentriert sind, sondern für andere kreativ und bereichernd wirken.²²

Eine Lanze bricht Nelson für die Wertschätzung der Selbstliebe. Im Gegensatz zu ihrer Abwertung in der christlichen Tradition macht er geltend, dass die Nächstenliebe von der Selbstliebe nicht ohne Schaden getrennt werden kann. Ohne Selbstliebe besitze der Mensch keine Ich-Identität und gehe in den Rollen auf, die andere ihm zuwies. Gerade sexuelle Intimität hän-



²² Vgl. Nelson: *Embodiment*, 109–114. Vgl. auch Ders.: *Gardens*, 3–15.

ge davon ab, dass die Partner eine solide Identität besäßen. Nur so könnten sie der Gefahr entgehen, dass der andere zum Zentrum des eigenen Lebens werde, von dessen Bestätigung die eigene Realität abhängt.²³ Schuldgefühle aufgrund der Selbstliebe – bedeutsam nicht zuletzt als Lust an sich selbst bei der Masturbation²⁴ – seien daher vollständig unangebracht, zumal ihr Gegenteil, die Selbstverleugnung, in der Geschichte des Christentums als Instrument eingesetzt worden sei, um die Sexualität von Frauen und Schwulen zu kontrollieren.²⁵

Ein weiterer Aspekt, der zur »Einheit der Liebe« gehört, ist Nelsons Kritik an der Genitalisierung der Sexualität. Vor allem Männer neigten dazu, Sexualität auf den Einsatz des Phallus zu reduzieren, während sie Zärtlichkeit und die Vereinigung im Spiel weniger wertschätzten. Sexualität sollte dabei nicht in erster Linie als in sich abgeschlossener Akt betrachtet werden, sondern als Ausdruck einer intimen Beziehung.

3. Die männliche Spiritualität des Penis

Besonders ausführlich hat sich Nelson mit den Problemen einer männlichen Spiritualität auseinandergesetzt. Angeregt durch Selbsterfahrungsgruppen im Rahmen der Männerbewegung begann er, genauer auf die spezifischen Erfahrungen von Männern zu achten. Das zentrale Thema für Nelson persönlich ist die Beziehung zu seinem Vater, der ihm gegenüber niemals eine emotionale Regung zeigte, ihn zu männlicher Härte und Leistungsbereitschaft erzog und seinen Beruf pflichtbewusst und mit absoluter Zuverlässigkeit ausübte. Als sein Vater, den er niemals krank gesehen hatte, unerwartet früh starb, hatte Nelson keine Gelegenheit, sich von ihm zu verabschieden. Mehr als ein Vierteljahrhundert schleppte er eine vollkommene »Unfähigkeit zu trauern« mit sich herum, bevor er das erste Mal über den Verlust des Vaters weinen konnte.²⁶ Noch sein späterer Alkoholismus zählt zu den Kosten seiner männlichen Erziehung.²⁷

Erhellend ist, wie Nelson seine emotionale Auseinandersetzung als heterosexueller Mann mit seiner verinnerlichten Homophobie beschreibt. »Ich lebte die ersten 40 Jahre meines Lebens in der Annahme, dass ich vollständig heterosexuell wäre.«²⁸ Der dann einsetzende Kontakt mit Schwulen und Lesben weckt in ihm verschiedene negative Gefühle: Schwule erscheinen

²³ Vgl. Nelson: *Embodiment*, 114–117.

²⁴ Vgl. *ebd.*, 168–173.

²⁵ Vgl. Nelson: *Body Theology*, 34f.

²⁶ Vgl. Nelson: *Gardens*, 39–55.

²⁷ In seinem jüngsten Buch »*Thirst*« setzt sich Nelson theologisch damit auseinander, dass er in seiner zweiten Lebenshälfte alkoholabhängig war und wie er nach seinem »surrender« wieder genesen ist. Nelson, James B.: *Thirst. God and the Alcoholic Experience*, Louisville/Kentucky 2004.

²⁸ Vgl. Nelson: *Body Theology*, 68 (im Folgenden: 68–71).

ihm wegen ihrer devianten Form von Männlichkeit als bedrohlich, da sie die Fragilität seiner eigenen Männlichkeit offenbar machen. Er fürchtet sich vor einer Verweiblichung, weil Schwule ihn als sexuelles Objekt, als begehrten Körper behandeln könnten. Sie scheinen ihm sexueller zu sein als er selbst. Deshalb beneidet er sie um ihre Intimität, fühlt sich aber auch mit seiner Erotophobie konfrontiert. Da sie kinderlos sind, lösen sie in ihm schließlich auch Angst vor dem Tod aus.

Als Ziel für die spirituelle Entwicklung von Männern betrachtet Nelson in »Embodiment« zunächst die Androgynie. Dabei versteht er Androgynie als Überschreitung der vorgegebenen männlichen Rollenmuster in Richtung auf eine umfassendere Persönlichkeit, die die Polarität von männlich und weiblich in sich integriert, ohne das Bedürfnis nach einem sexuellen Gegenüber zu verleugnen.²⁹ Ein Modell dafür sieht er in Gott, der/die beide Geschlechter umfasst und zugleich transzendiert.³⁰



In den 80er Jahren verabschiedet Nelson jedoch die Idee einer androgynen Spiritualität für Männer, die unter dem starken Eindruck des Feminismus entstanden war. Er vergleicht sie nun mit dem Erlernen einer Fremdsprache, die man niemals so gut beherrschen wird wie die Muttersprache.³¹ Ins Zentrum rückt Nelson stattdessen den Zusammenhang von männlichen Körpererfahrungen und männlicher Spiritualität. »Es gibt unterscheidende Erfahrungen, die Jungen und Männer genau wegen ihrer männlichen Körper haben. (...) Während diese körperbasierten Erfahrungen die Umrisse der jeweiligen Spiritualität niemals vollständig bestimmen, üben sie doch einen beträchtlichen Einfluss aus. Und diese intime Verbindung von Körper und Geist verdient mehr Aufmerksamkeit als sie bislang erhalten hat.«³²

²⁹ Vgl. Nelson: Embodiment, 97–103.

³⁰ Vgl. Nelson: Gardens, 104.

³¹ Vgl. Nelson: Connection, 98.

³² Nelson: Connection, 21. In »Body Theology« (46–50) nimmt Nelson zur Debatte über Essentialismus und Konstruktivismus Stellung. Dabei bezieht er eine Zwischenposition, die den sozialen Konstruktivismus akzeptiert, aber zugleich das Vorgegebensein von »so etwas wie« dem körperlichen Geschlecht oder der sexuellen Orientierung annimmt, deren Bedeutungen freilich als Vorgegebene noch nicht genau bestimmt sind.

Nelson macht diese intime Verbindung zum einen an der symbolischen Bedeutung der Erektion fest. Der Phallus wird als eigenständiger Akteur erlebt, der unabhängig vom Willen und der Persönlichkeit des Mannes ist und entweder bekämpft werden muss (Augustinus) oder dem zu gehorchen ist, wie die sexuelle Revolution es propagiert. Der Phallus ist ein abgetrenntes Mysterium, das Separation symbolisiert, wohingegen die körperliche Spiritualität von Mädchen und Frauen durch soziale Verbundenheit geprägt ist. Männlichkeit wird häufig gleichgesetzt mit den phallischen Körpererfahrungen groß, hart, aufgerichtet und linear zu sein. Als »Erektionsmentalität« findet sie sich in kulturellen Mustern wieder (z.B. »harte Fakten«, »steile Karriere«).³³ Nelson bewertet das phallische Bewusstsein als eine Quelle der Stärke für Männer. Er sieht jedoch die Gefahr, dass es einseitig im Sinne von Aggression und Dominanz ausgelegt wird, so dass Männer eine »Krieger-Psyche« bilden, in der Gefühle, Weiblichkeit, Verletzbarkeit und Sterblichkeit verdrängt sind.³⁴

Damit der Mann die *Fülle* seiner maskulinen Energien entwickeln kann, muss der »phallische Standard« in seiner Einseitigkeit korrigiert und durch eine Spiritualität des Penis ergänzt werden. Weitaus häufiger nämlich als das intensive körperliche Empfinden der Erektion erlebt der Mann seinen Penis in seiner kleinen, weichen und herabhängenden Form, die weniger aufdringlich ist. Gerade in dieser Gestalt des Penis sieht Nelson eine »Quelle der Offenbarung« für die Body-Theologie, die in der patriarchalen Kultur als unmännlich abgespalten und auf die Frauen projiziert wurde. Der Penis ist rezeptiv, da er Erregungen in sich aufnehmen kann, und damit ein Organ der Beziehung ist, das die Fähigkeit besitzt, Wandel zu absorbieren.³⁵

Im erigierten und schlaffen Zustand des Penis erkennt Nelson Modelle, nach denen die Beziehungsmuster zum Transzendenten geformt wurden. Die spirituelle Tradition unterscheidet zwischen der *via positiva* und der *via negativa*. Auf der *via positiva* steigt die Seele über verschiedene Stufen einer Leiter hinauf zu Gott und zum Licht, die *via negativa* erfordert dagegen das Leerwerden, das Sich-Versenken, das Loslassen aller Dringlichkeit und die Dunkelheit.³⁶ Für die maskuline Spiritualität kommt es darauf an, beide Wege zu beschreiten.

4. Fazit

Mit dem Abstand von einigen Jahrzehnten betrachtet, wirkt die Body-Theologie von Nelson nicht mehr besonders aufregend. Provozierende Grenzüberschreitungen waren wohl auch nie sein Anliegen, sondern vielmehr die Su-

³³ Nelson: Connection, 94–96.

³⁴ Nelson: Connection, 72 f.

³⁵ Nelson: Connection, 100.

³⁶ Nelson: Connection, 95f.

che nach einem differenzierten Urteil zu Problemen des sexuellen Handelns, das von einer grundsätzlich positiven Einstellung zur Sexualität ausgeht. Es ist unübersehbar, dass die Body-Theologie von Nelson eine liberale Theologie ist und die typischen Schwächen liberaler Theologien aufweist.³⁷ Als Stimme der »White Anglosaxon Protestants« ist sie nahezu farben- und klassenblind und mit der theologischen Tradition springt sie bisweilen um, wie es ihr beliebt. Doch gerade weil Nelson hartnäckig darum ringt, die Körpererfahrungen und die Sexualität im Lichte des Glaubens an Gott und zugleich als Ort der Offenbarung Gottes zu betrachten, bildet die *Body-Theologie* in der Gegenwart ein nützliches Serum gegen einen tendenziell geistlosen, neoliberalen Körperkult.³⁸

Dr. Michael Brinkschröder, Jahrgang 1967, katholischer Theologe und Soziologe, Assistent am Institut für Missions- und Religionswissenschaft an der Ludwigs-Maximilians-Universität München, Forschungsschwerpunkte im Bereich Schwule/Queer Theologie; Schwule und Lesben in der katholischen Kirche Europas. Veröffentlichungen: *Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären* (de Gruyter 2006); Hg. zus. mit Wolfgang Schürger u. Christian J. Herz: *Schwule Theologie. Identität – Spiritualität – Kontexte* (Kohlhammer 2007), zugleich *WeSTh* 13 (3+4/2006).

Korrespondenz über die E-Mail-Adresse: michael.brinkschroeder@web.de.

³⁷ Vgl. Stuart, Elizabeth: *Gay and Lesbian Theologies. Repetitions with Critical Difference*, Hampshire/Burlington 2003, 19–32.

³⁸ Vgl. Brinkschröder, Michael: *Jenseits von Klerikalismus und Neoliberalismus. Schwule Befreiungstheologie auf dialogisch-materialistischer Grundlage*, in: Schürger, Herz, Brinkschröder (Hg.): *Schwule Theologie*, 31–68, 59–62.