

Michael Brinkschröder

Exodus und messianischer Prozess

Auf der Suche nach dem Politischen in der schwulen Theologie

ZWEI DER STÄRKSTEN WURZELN der schwulen Theologie liegen in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und in der Neuen Politischen Theologie. Diese »kritischen Theologien« (Gregory Baum) stellen Deutungsmuster und theologische Methoden bereit, die in der schwulen Theologie aufgegriffen, aber auch transformiert wurden. Dazu gehören – im Unterschied zu klassischen Theologien, die am Gespräch mit der Philosophie ausgerichtet sind – von vornherein nicht nur soziologische, sondern auch politische Deutungsmuster. Aber welche Konzepte des politischen Handelns wurden in der schwulen Theologie rezipiert und entwickelt? Was muss geändert werden und auf welchem Weg soll das geschehen?

Diese Fragen werde ich anhand von Texten der drei Theologen Guy Ménard, Richard Cleaver und Norbert Reck untersuchen, deren Ansätze ich zunächst vorstelle. Ihnen ist gemeinsam, dass sie ihre Beiträge zur schwulen Theologie nicht nur in Auseinandersetzung mit feministischer (Befreiungs-)theologie, sondern in großem Maße auch mit lateinamerikanischer Befreiungstheologie und/oder Politischer Theologie entwickeln. Damit unterscheiden sie sich von anderen Ansätzen, die schwule Befreiungstheologie in erster Linie in Anlehnung an westliche feministische (Befreiungs-)theologien bzw. die Queer Theorie ausgearbeitet haben. Eine weitere Gemeinsamkeit der Autoren liegt darin, dass sie ihre Theologie aus der katholischen Tradition heraus entwickeln, wengleich allen drei wichtig ist, den Horizont der Kirche und der Kirchenmitglieder zu überschreiten.¹

1. *Guy Ménard*

1980 eröffnete der Frankokanadier Guy Ménard den Diskurs der schwulen Befreiungstheologie im engeren Sinn, indem er sich auf den Weg »von So-

¹ Richard Cleaver ist heute Priester der orthodox katholischen Kirche.

dom zum Exodus« machte.² Als Vorbilder für sein Denken nennt er Gregory Baum, einen bekannten Vertreter der Politischen Theologie in Kanada³, der die Arbeit betreut hat, und die feministische Befreiungstheologin Letty Russell. Der Aufbau seines Buches orientiert sich jedoch an der hermeneutischen Methode des uruguayischen Befreiungstheologen Juan Luis Segundo. Auf eine Hermeneutik des Verdachts, die aus den widersprechenden Erfahrungen in der Praxis erwächst, folgt nach Segundo im zweiten Schritt eine kritische *Relecture* der christlichen Quellen.

Den ersten Schritt, die Hermeneutik des Verdachts, setzt Ménard so um, dass er die Quellen der christlichen Lehre über die Homosexualität in Schrift, Tradition und Moraltheologie einer Kritik unterzieht. Als Fazit seiner Untersuchung von Schrift und Tradition bis zur mittelalterlichen Inquisition hält er fest, dass »die Betrachtung der Homosexuellenfrage immer abhängig, ja gerade gefangen war in soziokulturellen Kontexten und Weltanschauungen, die das Gewicht der Zweideutigkeit erschwert haben, und sie vom Beginn des Spiels an auf negative Ergebnisse ausgerichtet haben (...). Niemals (...) war die Homosexualität imstande, ihre Verteidigung auf der Basis eines juristischen, politischen oder irgendwie hermeneutischen Prozesses zu präsentieren, bei dem die Würfel nicht schon auf diese oder jene Art gefallen waren.«⁴

Besonders bedeutsam bei der Analyse der zeitgenössischen (moral-)theologischen Positionen in der katholischen Welt ist Ménards Kritik an John McNeill, weil sie den Paradigmenwechsel von liberaler zu schwuler Befreiungstheologie markiert.⁵ Dem Jesuiten McNeill, der damals seinerseits selbst von den fortschrittlicheren katholischen Theologen ignoriert wurde, wirft Ménard »politische Naivität« vor, da er sich vom *gay liberation movement* distanziert halte und die soziopolitischen Ursachen der Homosexuellenunterdrückung viel zu wenig analysiere. Sein Engagement sei geprägt vom »pastoralen Individualismus«, und seine universale Ethik, die zwischen homo- und heterosexuellen Lebensweisen nicht unterscheide, werde den besonderen, nicht selten klandestinen Formen schwulen Lebens nicht gerecht.⁶

Die *Relecture* der christlichen Tradition aus schwuler Perspektive erfolgt nicht systematisch, sondern punktuell. Ménard hebt die neutestamentliche

² Ménard, Guy: *De Sodome à l'Exode. Jalons pour une théologie de la liberation gaie*, Montréal 1980.

³ Vgl. Rack, Monika: *Gregory Baum. Kritisch. Parteilich. Kontextuell. Ein theologischer Lebensweg*, Münster/Hamburg/London 2000.

⁴ Ménard: *Sodome*, 106 f. Ménards Urteil basiert primär auf den Studien von D. S. Bailey von 1955.

⁵ Vgl. zu dieser Typisierung Stuart, Elizabeth: *Gay and Lesbian Theologies. Repetitions with Critical Difference*, Hampshire/Burlington 2003, 15–50.

⁶ Ebd., 154–167.

Revolution hervor, durch die sich das Christentum von der verwandtschaftsbasierten, auf Ehe und Fortpflanzung verweisenden jüdischen Religion abgekoppelt habe. Zur messianischen Hoffnung Jesu gehöre es, dass Eunuchen nach ihrem Tod weiterleben würden und dass Fruchtbarkeit nicht auf biologische Fruchtbarkeit reduziert werden könne.⁷

Anschließend setzt sich Ménard mit dem Vorwurf der jüdischen Psychoanalytikerin Éliane Amado Lévy-Valensi auseinander, dass Homosexuelle das Andere zurückwiesen. Er diskutiert die Frage, ob nur die Juden oder auch Homosexuelle »die Anderen« seien und kommt zu dem Ergebnis, dass Alterität keine Identität sei, sondern ein historisch veränderliches Verhältnis. »Der Andere, den die Geschichte zurückweist und verfolgt, ist nicht allein, nicht essentiell der Jude. Der Andere ist, genau gesagt, der Andere, den oder die man zurückweist, marginalisiert oder eliminiert aufgrund seines Andersseins, seiner Differenz«.⁸ Da der christliche Glaube in dem radikalen Anderssein Gottes gründe, interpretiert Ménard die Homosexualität als einen Ort, der das Anderssein Gottes sakramental zum Ausdruck bringe. Die Annahme oder Abweisung des Schwulen sei daher als fundamentales Kriterium für eine Existenz nach dem Willen Gottes zu begreifen.⁹

Schwule Befreiungstheologie sieht Ménard nur als einen kleinen Sektor innerhalb des christlichen Auftrags zur Befreiung. Sie muss daher über ihren Tellerrand hinausschauen. Die besondere historische Konjunktion von Frauen- und Schwulenbewegung, die beide die patriarchale Ordnung der bürgerlichen Kleinfamilie kritisieren, welche von der Kirche verabsolutiert wird, deutet Ménard im Lichte von Gal 3,28 als »offenbarende Antizipation einer kommenden Welt«, in der die Ungleichheit der Geschlechter überwunden sei.¹⁰ Voraussetzung dafür sei aber, dass sich beide Bewegungen wechselseitig inspirierten, was nicht automatisch geschehe.

Die einseitige Sichtweise der weißen, okzidentalen Männer innerhalb der Kirche gründe auf der Verdrängung der kanaanäischen Götter und Göttinnen durch den biblischen Monotheismus, so dass mit der feministischen Befreiungstheologie zu fragen sei, ob der Monotheismus überhaupt ein Fortschritt war. Darauf aufbauend sei die christliche Theologie primär von der platonischen Metaphysik geprägt, die eine patriarchale Ordnung fixiert habe. Um diese zu überwinden, fordert Ménard, dass sich schwule und feministische Theologien auf die Moderne einlassen, sich auf das nietzscheanische Feld der Körperlichkeit begeben und das Verhältnis des Christentums zu Lust und Sexualität neu bestimmen sollten.¹¹

⁷ Ebd., 183–190.

⁸ Ebd., 194.

⁹ Vgl. ebd., 195 f.

¹⁰ Ebd., 201.

¹¹ Vgl. ebd., 208–215.

Ménard plädiert dafür, dass sich Schwule eine Spiritualität des Narren zu eigen machen sollten. Der (Hof-)Narr kritisiert jede Form der Präntion und macht die Leere des reinen Machtstrebens lächerlich. Sein Gegenbild ist der Priester, der nach L. Kolakowski die Ordnung verkörpert. Schwule sollten sich daher vor der Gefahr hüten, Priester (d. h. Konformisten) werden zu wollen. An der schwulen Kultur kritisiert Ménard, dass sie das Leiden zugunsten eines Kultes des Lebens, der Jugend, der Schönheit und der Lust verdränge. Seelisches Wachstum, Wachstum in der Liebe, aber auch der Kampf um gesellschaftliche Akzeptanz geschähen jedoch nur durch das Leid hindurch. Deshalb empfiehlt Ménard der schwulen Kultur, sich das Modell des Märtyrers zu eigen zu machen und den Märtyrer positiv als einen Zeugen für das Leben zu begreifen.¹²

Versöhnung, so Ménard, liege für Schwule nicht in der heterosexuellen Beziehung, sondern in Jesus Christus. Angesichts der Unterdrückung von Schwulen wäre es freilich unrealistisch zu unterstellen oder gar zu verlangen, dass diese Versöhnung mit Gott, mit der Gesellschaft, mit den Frauen oder auch mit sich selbst bereits gegeben sei. Die eigene Homosexualität zu akzeptieren sei vielmehr ein wichtiger Schritt zur Versöhnung. Völlig unveröhnt sei dagegen ein destruktiver und maskierter Umgang mit der Homosexualität, der in Homophobie umschlage.¹³ Das Coming-out deutet Ménard daher auch in Analogie zum biblischen Exodus: Heimlichkeit, Angst und Selbsthass, aber auch Diskriminierung, Repression durch die Polizei, Ausbeutung und Gewalt sind dabei das »Ägypten« der Schwulen, aus dem es auszuziehen gelte.¹⁴

»De Sodome à l'Exode« ist eine Pionierarbeit der schwulen Befreiungstheologie, und Ménards *Relecture* der biblischen Tradition hält Impulse bereit, die die Arbeit an schwuler Befreiungstheologie auch heute noch bereichern können. Dazu zählt vor allem seine Ermutigung zum konstruktiven Dialog zwischen feministischen und schwulen Befreiungstheologien, sein Aufruf zum Nonkonformismus des Narren und zum Mut des Märtyrers, aber auch sein Beitrag zur Diskussion des vertrackten Verhältnisses von Homosexualität und Alterität.¹⁵

Die Schwachpunkte seiner Arbeit stecken dagegen in den Exkursen und Anhängen. Ein Exkurs über die jüdische Psychoanalytikerin Lévy-Valensi, der unmittelbar vor Ménards schwuler *Relecture* der christlichen Tradition platziert ist, lässt das entscheidende Problem seiner Theologie zutage treten: Ménard missbraucht ihre Aussagen als jüdische Negativfolie, vor deren Hintergrund er seine christliche Theologie profiliert. So konstruiert er durch

¹² Ebd., 215–225.

¹³ Ebd., 204f.

¹⁴ Vgl. ebd. 226–229.

¹⁵ Vgl. dazu auch die psychoanalytische Sicht von Bersani, Leo: *Homos*, Cambridge (USA)/London 1995, 6–10 und 31–76.

Zitate von Lévy-Valensi z. B. einen Gegensatz zwischen dem Gesetz des Alten Bundes, das auf Ehe und Fruchtbarkeit basiere, und der messianischen Hoffnung für den Eunuchen, die Jesus Christus und das Neue Testament im Anschluss an Jes 56,3–5 bewahrt hätten. Seine Konstruktion blendet aus, dass die Verwerfung mann-männlicher Sexualität durch Paulus ein originärer Bestandteil des *christlichen* Testaments ist. Auch für den Vorwurf, dass Homosexuelle das Andere zurückwiesen, hätte Ménard nicht auf Lévy-Valensi zurückgreifen brauchen, da die normative Komplementarität der Geschlechter einen festen Bestandteil der katholischen Lehre (bzw. Ideologie) darstellt. Aus diesem Blickwinkel bleibt selbst sein Bündnis mit der feministischen Befreiungstheologie fragwürdig, da es eine Kritik des biblischen Monotheismus voraussetzt, die diesen eindimensional von der Verdrängung der kanaanäischen Gottheiten her deutet.

2. Richard Cleaver

Der US-amerikanische Theologe Richard Cleaver hat 1995 mit dem Buch »Know My Name« eine »schwule Befreiungstheologie« veröffentlicht.¹⁶ Sie beginnt mit der Feststellung, dass Theologen wie alle Menschen auf dem Erdboden stehen, zu einer bestimmten Zeit in der Geschichte und an einem bestimmten Ort in der Geographie. Eine ätherische Theologie dagegen konspirierte mit den Herrschaftsstrukturen, da sie der Auseinandersetzung mit ihnen aus dem Weg gehe.¹⁷

Um diejenigen zu erreichen, die den Hass auf die Homosexualität für »die klare Bedeutung des Wortes Gottes« halten, will Cleaver »die ebenso klare Bedeutung des Evangeliums der Liebe« formulieren. Wissenschaftliche Exegese und eine »historistische Scholastik«, die um die Bedeutung einzelner Wörter im antiken Griechisch streite, sei dazu nicht geeignet.¹⁸

Wie Ménard arbeitet auch Cleaver mit der hermeneutischen Methode von Juan Luis Segundo: Ausgehend von der Erfahrung, vor allem der Erfahrung des Leidens, entsteht ein Verdacht gegenüber der Tradition. Geschärft durch diesen Verdacht durchsucht man die Schrift danach, ob etwas übersehen wurde, um mit Hilfe dieser Botschaft die Realität der Gegenwart zu interpretieren. Auch ohne historisch-kritische Exegese kann er deshalb behaupten, Befreiungstheologie nehme die Schrift sehr ernst.¹⁹

In seinem Buch verknüpft Cleaver die *Relecture* biblischer Texte auf vielfältige Weise mit politischen und kirchenbezogenen Analysen. Ein gutes Beispiel dafür ist seine Auslegung der Geschichte des Mose im Horizont des

¹⁶ Cleaver, Richard: Know My Name. A Gay Liberation Theology, Louisville/Kentucky 1995.

¹⁷ Vgl. ebd., vii.

¹⁸ Vgl. ebd., xiv; 8.

¹⁹ Vgl. ebd., 12.

gay liberation movement. In der Geschichte des *gay liberation movement* stellt Stonewall einen Wendepunkt dar, weil Schwule sich von da an selbst artikulierten und organisierten statt sich davon abhängig zu machen, welche Meinung Experten über sie vertraten. Viele von ihnen hörten auf, sich an die gesellschaftlichen Erwartungen zu assimilieren und wurden als Schwule sichtbar. Vor diesem Hintergrund fällt Cleaver in der Mose-Geschichte auf, dass Mose ein Hebräer war, der ägyptisch sprach und sich als Ägypter kleidete. Er versteckte seine wahre Identität, um seinen Zugang zur Macht am Hof des Pharaos nicht zu verlieren. Cleaver sieht hier eine Parallele zwischen der Heuchelei des Mose und Schwulen, die Priester werden wollen, und deshalb dem Rat gehorchen, ihre sexuelle Orientierung zu verstecken. Als Moses dann Gott im brennenden Dornbusch erscheint, offenbart sich dieser als »Ich bin, der ich bin«. Für einen wie Mose, der sein Leben auf dem entgegengesetzten Prinzip aufgebaut hat, war das eine überwältigende Offenbarung. Als der Hebräer, der er ist, entwirft Mose sein Leben neu. Er geht nach Ägypten zurück, konfrontiert den Pharaos mit seinen Forderungen und wird zur Plage für das ägyptische System. Das Risiko von Verfolgung und verschärfter Unterdrückung nimmt er auf sich und sein Handeln zeigt Wirkung: Dadurch, dass er sich als Hebräer bekennt, entsteht eine neue Gemeinschaft unter den Hebräern. Gott erschafft ein neues Volk und dieses Volk schafft es, das Unterdrückungssystem zu verlassen.²⁰

Die Entstehung eines neuen Volkes ist Cleavers zentrales Thema. Er entdeckt diesen Vorgang nicht nur bei den Hebräern vor dem Exodus, sondern auch am Anfang der Kirche: Jesus scharft Freundinnen und Freunde um sich und versucht eine neue Gemeinschaft zu schaffen. Doch bei seinem Tod verlassen ihn alle und die Gemeinschaft fällt auseinander. Erst der Glaube an die Auferstehung Jesu bringt das Fehlende dazu, das Imaginäre, das die Ekklesia seither zusammenhält.²¹

Ausführlich diskutiert Cleaver die Frage, wie man die Entstehung der *gay community* beschreiben soll. Das essentialistische Modell betrachtet die *gay community* im Lichte von Geschlecht und »Rasse«. Es geht davon aus, dass Schwulsein etwas Angeborenes ist und leitet daraus einen rechtlichen Anspruch auf Schutz ab. Demgegenüber favorisiert Cleaver das politisch-konstruktivistische Modell der Entstehung kollektiver Identität, das E. P. Thompson bei der Genese der englischen Arbeiterklasse entdeckt hat.²² Es handelt sich um einen Prozess, bei dem das Selbstbewusstsein, zu einer neu-

²⁰ Vgl. ebd., 31–39.

²¹ Vgl. ebd., 84.

²² Vgl. Thompson, Edward P.: Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse, 2 Bde., Frankfurt/M. 1987 [1963]. Thompson erläutert sein Verständnis von Klasse folgendermaßen: »Unter *Klasse* verstehe ich ein historisches Phänomen, das eine Reihe von Ereignissen vereint, die in der Erfahrung und im Bewußtsein ungleichartig und scheinbar zusammenhanglos existieren. Ich möchte betonen, daß es sich um ein *historisches* Phänomen handelt. Ich betrachte *Klasse* nicht als eine ›Struktur:

en sozialen Gemeinschaft zu gehören, aus einer langen Kette von mutigen und solidarischen Handlungen erwächst sowie aus der politischen Fähigkeit, eigenständige Organisationen und Institutionen zu schaffen.²³

Die Kirche ignoriert die Tatsache eines solchen historischen Prozesses, durch den eine neue soziale Gemeinschaft entsteht, wenn es um Schwule und Lesben geht. Ihr Referenzrahmen heißt nicht »Schwule und Lesben« oder »die Unterdrückung von Schwulen und Lesben«. »Auch wenn sie ihre Sprache etwas modernisiert hat, heißt das zugrundeliegende Konzept immer noch ›Sodomiter‹ – Individuen, die zu keinem Volk gehören, und die abgetrennten sexuellen Handlungen, die solche Individuen vollziehen.«²⁴ Personen mit schwulen oder lesbischen Identitäten, die in historischen Kämpfen errungen worden sind, kommen in der kirchlichen Debatte nur äußerst selten vor. »Schwule und Lesben sind von der Kirche als individuelle Sünder betrachtet worden, nicht als Mitglieder eines versammelten Volkes.«²⁵

Um die geistige Unbeweglichkeit der Kirche zu erklären, greift Cleaver die Kritik an der bürgerlichen Religion von Johann Baptist Metz auf.²⁶ Die bürgerliche Religion setzt die Trennung des Öffentlichen vom Privaten voraus und behandelt Religion als Privatsache. Ein Christentum ohne Kompetenzen im öffentlichen Raum kann dem Kapitalismus nicht gefährlich werden, weil es seine messianische Hoffnung aufgegeben hat. Stattdessen wird »die Familie (...) die Sphäre, der die christlichen Tugenden in ihrer privatisierten Form zugeordnet werden.«²⁷ Hier sieht die Kirche ihre besonderen moralischen Aufgaben und Kompetenzen, ohne zu bemerken, dass sie durch die Begrenzung auf die Familie das Gebot der Liebe den Ansprüchen einer heterosexistischen Kultur unterordnet. Indem sie die Radikalität der Botschaft vom Reich Gottes mit der Rigidität ihrer Sexualmoral vertauscht, deformiert die bürgerliche Religion das Christentum also gleich doppelt.

In ähnlicher Weise wird aber auch die *gay community* von den Gefahren der bürgerlichen Homosexualität bedroht, von dem Wunsch, den eigenen »Lebensstil« als Privatsache zu deklarieren, sich in einem behaglichen *gay village* einzurichten oder sich durch Reichtum und soziales Ansehen vom Makel des Schwulseins freizukaufen. Cleaver betont dagegen, dass Homosexualität kein Lebensstil sei und man sich aus Unterdrückung nicht auskaufen

oder gar als eine ›Kategorie‹, sondern als etwas, das sich unter Menschen, in ihren Beziehungen, abspielt (und das dokumentiert werden kann).« (Bd. 1, 7)

²³ Vgl. Cleaver: Know, 88–93. Thompson verweist z. B. auf die große Bedeutung, die die Einrichtung von Solidarversicherungen unter Arbeitern und Handwerkern für die Entstehung eines neuen Bewusstseins von der Existenz einer Arbeiterklasse für die Akteure selber hatte.

²⁴ Ebd., 26.

²⁵ Ebd., 37.

²⁶ Vgl. Metz, Johann Baptist: Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München/Mainz 1980.

²⁷ Cleaver: Know, 78.

könne. Die Befreiung der Schwulen entscheide sich nicht in San Francisco oder New York, sondern auf dem Land, und dazu brauche es solidarisches politisches Engagement. Bei dieser Solidarität geht es auch darum, Verbindungen zu den politischen Bewegungen anderer unterdrückter und ausgebeuteter Gruppen herzustellen, ohne die politische Erfolge nicht möglich seien.²⁸

3. Norbert Reck

In Auseinandersetzung mit der Politischen Theologie von Johann Baptist Metz und Dorothee Sölle hat der Münchner Theologe Norbert Reck seine Beiträge zur schwulen Theologie entwickelt. Doch hat er im Verhältnis zu Metz schon in seinen ersten Aufsätzen eine doppelte Absetzbewegung vollzogen: Erstens radikalisiert er den Metz'schen Begriff der »Subjekttheologie« und zweitens würzt er seine Theologie mit einem ordentlichen Schuss an diesseitiger Lustfreudigkeit.

Reck teilt mit Metz den Vorbehalt gegen die »Subjektverbergung« in der Theologie; er hält es für gefährlich, wenn Theologen scheinbar objektive Wahrheiten verkünden, ohne offenzulegen, als wer und mit welchem Interesse sie sprechen. Angesichts dieser Gefahr, so seine Kritik, bleibe aber der Begriff der »Subjekttheologie« noch zu allgemein und zu abstrakt. Eine simple Übertragung der Kategorie des Subjekts auf die Schwulen, die diese als ein neues Subjekt der Theologie auffasst, lehnt er daher ab. Indem er das Augenmerk auf schwule Nazis richtet bzw. auf antidemokratische Homosexuelle, die sich in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts als geheime Elite phantasierten, zeigt er auf, welche Gegensätze in der Vorstellung eines schwulen Subjekts stecken können.²⁹ Ein schwules Kollektivsubjekt ist für ihn undenkbar, weshalb er eine Wende »(v)on der Subjekttheologie zur subjektiven Theologie« fordert.³⁰ Sein Ansatzpunkt ist die »Unhintergebarkeit von Individualität«³¹. Dies sieht er exemplarisch in der reformierten, von der dialektischen Theologie Karl Barths inspirierten Flicker-Theologie von Rinse Reeling Brouwer verwirklicht.³²

Der zweite Impuls von Reck liegt in der positiven Bewertung von Körperlichkeit, Lust und Glück. Beim Nachdenken über die Frage, ob der Zweck

²⁸ Ebd., 113.

²⁹ 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.

³⁰ Reck, Norbert: Von der Subjekttheologie zur subjektiven Theologie, in: WeSTh 3 (1/1996), 20–30.

³¹ Ebd., 28.

³² Vgl. ebd., 20–27. Reck hebt hervor, dass in der schwulen Theologie nur die Schwulen selbst sprechen können. Solidarische Heterosexuelle bleiben dabei auf das Zeugnis von Schwulen angewiesen (vgl. ebd., 28).

von Religion einzig der sei, mit der Tatsache des Todes fertig zu werden, distanziert er sich von einem Auferstehungsglauben, dessen Funktion die Verleugnung des Todes oder die Vertröstung auf das Jenseits wäre. Sinnvoll bleibt für ihn dagegen die körperliche Liebe. »(W)enn wir uns umarmen und in die Augen sehen, wenn wir uns lieben, weiß ich eins: das hat Sinn. Diesen Sinn zu verteidigen wäre wohl die edelste Aufgabe schwuler Theologie.«³³ In diesem Sinn hat Reck auch in seinem Beitrag zum zehnjährigen Bestehen der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE noch einmal angemahnt, dass die Besonderheiten »schwule(r) Körper« unter den deutschsprachigen schwulen Theologen noch nicht hinreichend erfasst worden seien. Ihre Theologie wirke vielmehr »körperlos« und kümmere »sich lieber um geistige und geistliche Belange«.³⁴

Mit dieser Feststellung zielt Reck gleichfalls auf die andere Seite der leiblichen und seelischen Erfahrung: den Schmerz – den Schmerz der vom Schlangheitswahn und Hungerkuren Gebeutelten, den Schmerz der mit HIV-Präparaten Behandelten und den Schmerz der von der Kirche Ausgeschlossenen. Es gebe zwar gute Gründe, so Reck, diesen Schmerzen auszuweichen, sie zu ignorieren oder zu überdecken. »Das Fatale an dieser Schmerzvermeidung ist aber, dass man etwas Wichtiges von sich selbst, nämlich seinen Schmerz, nicht kennen lernt und dass man sich selbst damit in der Folge immer fremder wird. (...) Authentische Theologie entsteht aus der Erfahrung des Schmerzes.«³⁵ Damit spitzt er das Motiv der *memoria passionis* zu, das bereits bei Metz und Sölle im Zentrum ihrer Theologien steht, um es als kritisches Korrektiv in die schwule Theologie einzubringen.³⁶

Die existentiellen Erfahrungen von Lust und Schmerz interpretiert Reck politisch-theologisch, indem er sie mit den beiden antagonistischen Kategorien der »bürgerlichen Religion« und des »messianischen Prozesses« verknüpft.³⁷ Auf diese Weise erhalten sie sowohl eine geschichtliche Tiefendi-

³³ Reck, Norbert: Unsere Füße, sie laufen zum Tod. Auch eine Betrachtung über schwule Identität, in: WeSTh 2 (3/1995), 75. Vgl. auch seine theologische Hochschätzung des Glücks als Ziel des Lebens in: Reck, Norbert: Abenteuer Gott. Den christlichen Glauben neu denken, Darmstadt 2003, 13 ff., mit der er sich Sölle anschließt und den theologischen Verdacht gegen das Glück bei Metz zurückweist. Vgl. Sölle, Dorothee: Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik, Stuttgart/Berlin 1968, 48–71.

³⁴ Reck, Norbert: Unsichtbarkeit, Blindheit und Schmerz. Überlegungen zur Kontextualisierung schwuler Theologie, in: WeSTh 10 (2/2003), 134–142, 138.

³⁵ Ebd., 141. Vgl. auch Reck, Norbert: Gay Spirit in Our Hearts, in: WeSTh 10 (4/2004), 308–316.

³⁶ Die Wahrnehmung des Schmerzes hat in Recks Arbeiten zur Theologie nach Auschwitz einen ungleich größeren Stellenwert als in seinen Beiträgen zur schwulen Theologie. Vgl. Reck, Norbert: Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz, Mainz 1998; Ders.: Abenteuer.

³⁷ Vgl. dazu Metz: Bürgerliche Religion.

mension wie auch eine gesellschaftskritische Stoßrichtung. Die bürgerliche Religion betrachtet die Welt als ein Warenhaus, in dem vom Auto bis zur Liebe und zum Körper alles käuflich sei. Glauben fordert in der bürgerlichen Religion kein existentielles Wagnis, sondern versichert quasi den Menschen gegen die letzten Risiken des Lebens. Die zentralen existentiellen Erfahrungen von Schwulen, so Recks Kritik, würden durch die bürgerliche Religion entstellt und letztlich übergangen.³⁸

Im Gegensatz dazu bewege sich der messianische Prozess auf das Reich Gottes zu. Er werde vom Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit angetrieben und orientiere sich an den Armen und Außenseitern. Was der messianische Prozess als Maßstab für das theologische Denken bedeutet, erläutert Reck anhand von Überlegungen zur kirchengeschichtlichen Erforschung der Sodomitergeschichte. Diese sollte nicht als Faktengeschichte einer verfolgten Minderheit konzipiert werden, sondern als Analyse der Unterdrückungsmechanismen auf Seiten der heterosexuellen Mehrheit und zugleich das »Reservoir der kollektiven Träume« der »Sodomiter« erschließen.³⁹ Um die Unterdrückungsimpulse zu erforschen, zeigt er drei Fahrten auf: Schwule als Symbole für das von der Mehrheit in sich selbst unterdrückte homosexuelle Verlangen (Hocquenghem), als Symbole für die Freiheit von Normen und Zwängen (Reeling Brouwer/Hirs) sowie als exemplarische Personen, die die Geschlechterordnung transzendieren (von Kellenbach).⁴⁰

Aus dem Reservoir der ungestillten Sehnsüchte von Schwulen speist sich der »gay spirit«. Der *gay spirit* ist für Reck keine esoterisch-harmonisierende Gefühlsduselei, da Konflikt und Kampf für ihn von herausragender Bedeutung sind – sei es im Kampf mit Gott⁴¹, sei es in der Ermutigung zum Kampf um die Freiheit von Schwulen.⁴² »Die Vermutung ist manchmal groß, unsere Situation harmonischer zu sehen, sich in einer Kirche, einer Gemeinde schon heute zu beheimaten. (...) Dieser Sehnsucht vorzeitig nachzugeben wäre aber ein Untreuwert gegenüber unserer Wahrheit, die wir gewählt haben, eine Untreue gegenüber dem *gay spirit*. Ich glaube, der *gay spirit* ruft uns, nicht blind zu werden für die weiter bestehenden Schmerzen und Beleidigungen.«⁴³

³⁸ Eine zweite sozialkritische Kategorie neben der bürgerlichen Religion ist bei Reck (Unsichtbarkeit, 139) inzwischen der Begriff der »Dominanzkultur«. Damit reagiert er auf die bereits angesprochenen Debatten über die widersprüchliche Vielschichtigkeit der Verteilung von Unterdrückung und Privilegien.

³⁹ Reck, Norbert: Die Sodomiter und das Reich Gottes, in: WeStH 6 (4/1999), 228–239, 235

⁴⁰ Ebd., 235–239.

⁴¹ Reck, Norbert: Ein sexueller Anschlag Gottes? Eine Reflexion über Jakobs Kampf am Jabbok Gen 32,23–32, in: WeStH 5 (1+2/1998), 4–11.

⁴² Reck: Spirit, 314–316.

⁴³ Ebd., 316. Konsequenterweise weist er daher die Idee zurück, dass mystische Erfahrungen nur etwas für eine kleine Elite sei. Vielmehr spricht er sich im Anschluss

Das Politische in der schwulen Theologie

Auf den ersten Blick gibt es große Gemeinsamkeiten in den Argumentationsmustern von Ménard, Cleaver und Reck. Alle drei betonen, dass ihr Ausgangspunkt der Schmerz bzw. das Leid sei. Ménard und Cleaver beziehen sich übereinstimmend auf den Exodus als biblisches Paradigma für ihre Theologie, während sie der Sodom-Erzählung jegliche theologische Relevanz bestreiten. Sie stimmen auch methodisch überein, da beide die hermeneutische Methode von Juan Luis Segundo rezipiert haben. Die Kritik der bürgerlichen Religion ist dagegen ein Referenzpunkt, den Cleaver und Reck miteinander teilen; Ménard assistiert ihnen, insofern er die bürgerliche Kleinfamilie als Norm zurückweist.

Fragt man jedoch danach, wie sich diese drei Theologen vorstellen, dass es zu konkreten Veränderungen in Kirche und/oder Gesellschaft kommt, zeigen sich gravierende Unterschiede. Ménard analysiert die soziopolitischen Ursachen der Unterdrückung von Schwulen und beschreibt in mehreren Exkursen und Anhängen seines Buches die Entwicklung der Schwulenbewegung und der schwul-lesbischen christlichen Gemeinden in den USA und Kanada, speziell in Québec. Trotzdem ist unübersehbar, dass das soziale Milieu und die Kultur der *gay community* in seiner theologischen Konzeption keinen adäquaten Platz gefunden haben. Methodisch beginnt seine Theologie mit der Kritik und nicht mit den geteilten Erfahrungen der Unterdrückten. Diese wirken im Sinne eines negativen Vorbehalts, der die Kritik auslöst, haben aber keinen positiven Status als Quelle der Theologie. Hier macht sich bemerkbar, dass er sich – ebenso wie Cleaver – innerhalb der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf die hermeneutische Methode von Segundo bezieht statt auf die Methode des »Sehen – Urteilen – Handeln«. ⁴⁴ Dies hat auch Konsequenzen im Hinblick auf das Handeln. Ménard entwickelt zwar die theologie-politische Vision eines antipatriarchalen Bündnisses mit der feministischen Theologie, der auf wechselseitiger Inspiration basiert. Ansonsten begnügt er sich aber damit, theologische Leitbilder (»Narr«, »Märtyrer«) zu entwerfen, die die politische Haltung schwuler Christen prägen sollen, ohne dass er über die praktische Umsetzung und Wirksamkeit dieser Leitbilder nachdenkt.

Auch bei Reck muss man eine Abstinenz von politischen Fragen im engeren Sinne feststellen. Er gebraucht zwar mobilisierende Pathosformeln wie an Sölle dafür aus, die Mystik zu »demokratisieren« und Gott gerade im Alleralltäglichsten zu entdecken (Ebd.; Ders.: Abenteuer, 68–82).

⁴⁴ Wenn andere Vertreter der *gay liberation theology* aus den USA wie z. B. Michael J. Clark oder Gary Comstock sich auf Befreiungstheologie beziehen, handelt es sich fast ausschließlich um feministische Befreiungstheologinnen aus dem Westen. Demgegenüber bilden Ménard und Cleaver eine Art Gegengewicht. Gleichwohl ist der Ausfall des befreiungstheologischen Dreischritts in der nordamerikanischen *gay theology* ein bemerkenswertes Phänomen mit gravierenden Konsequenzen.

z. B. »Kampf«, »gay spirit« oder »messianischer Prozess«, aber die Fragen, wie dieser Kampf geführt werden soll und wie der *gay spirit* entsteht, bleiben unbeantwortet. Er begnügt sich damit, die existentiellen Antriebe durch Schmerz und Lust herauszuarbeiten und sie theologisch mit der Orientierung mit den jesuanischen Maßstäben der Bergpredigt zu verknüpfen. Damit benennt er zwar unverzichtbare Perspektiven und Kriterien für das politische Handeln von ChristInnen, bleibt aber in der theologischen Theorie stecken.

Unklar bleibt bei ihm ebenfalls, ob der apostrophierte messianische Prozess nicht auch ohne politische Aktivität, gleichsam selbsttätig voranschreitet. In diesem Fall würde sich der scheinbar radikale Messianismus geradezu als Verhinderung politischer Aktivität herausstellen – eine Zweideutigkeit, die er mit der politischen Theologie von Metz teilt.

Es liegt nahe, eine weitere Ursache für Recks Abstinenz von praktisch-politischen Fragen in seiner starken Akzentuierung der »subjektiven Theologie« zu vermuten. Da Reck sich wegen der inneren Gegensätze, die man dabei ausblenden müsste, nicht auf eine kollektive oder soziale schwule Identität beziehen will, werden für ihn Überlegungen darüber irrelevant, inwieweit schwule Identität durch politisches Handeln überhaupt erst errungen worden ist. Das radikal Subjektive markiert für ihn den entscheidenden Ort des Politischen.

Richard Cleaver hat an diesem Punkt gezeigt, dass es keineswegs zwingend ist, den Begriff der »schwulen Identität« nach dem essentialistischen Modell oder als einen automatisch wirksamen Zwang zur Homogenisierung aller Schwulen aufzufassen. Vielmehr handelt es sich für ihn um einen symbolischen Ort, der als solcher etabliert werden konnte, dessen Bedeutung aber unvermindert politisch umkämpft ist. Cleaver ist deshalb der Einzige unter den Dreien, der der politischen Selbstorganisation ein eigenes Gewicht einräumt und sie auch theologisch von innen her zum Leuchten bringt. Doch handelt er sich mit seinem Drängen auf den Erhalt einer politisch-solidarischen *community*, die den Verlockungen des bürgerlichen Lebens und der bürgerlichen Religion entsagt, das Problem ein, dass er den sozialen Prozess der Individualisierung mit moralisch-politischen Mitteln abwerten muss. Deshalb kann er der gesellschaftlichen Pluralisierung nicht gerecht werden, die es mit sich bringt, dass Menschen mehrere soziale Identitäten ausbilden und Mitglieder in verschiedenen *communities* sind.