

17. Jahrgang (2015)

ISSN 1430-7170

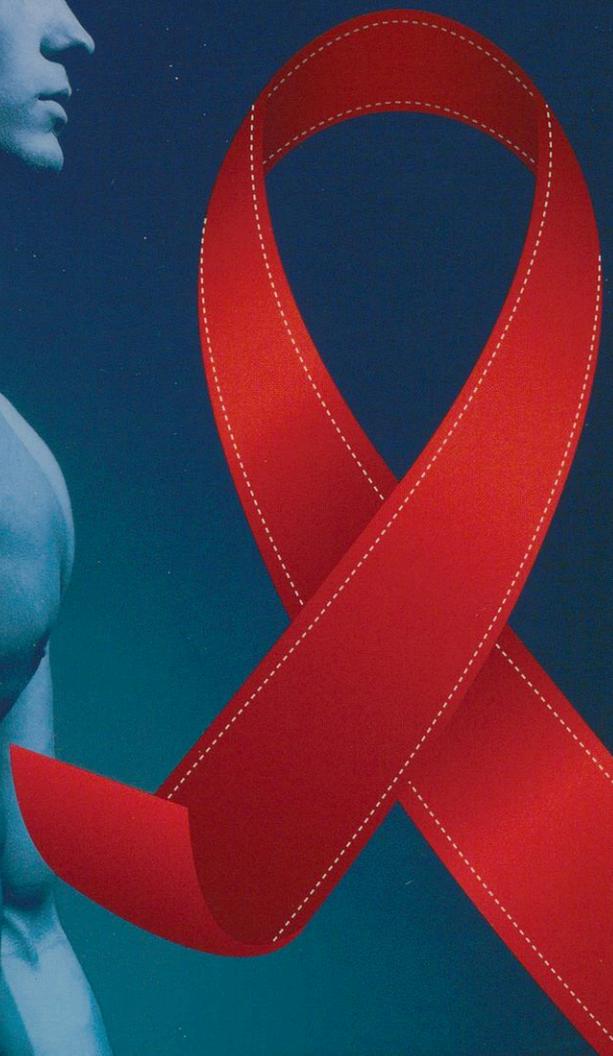
Einzelheft 10,- Euro

Werkstatt

Schwule Theologie



Aids ü 30



Veränderungen und Visionen

Editorial

Liebe Leute,

»Dem HI-Virus zum 30. Geburtstag« – so lautete das Thema eines Workshops der Gay Men and Religion Group der American Academy of Religion während der Jahrestagung 2011 in San Francisco. Anfang der 1980er tauchten vermehrt Fälle einer seltenen, meist tödlich verlaufenden Form der Lungenentzündung auf – gehäuft bei Mitgliedern der gay community. Im Juni 1982 wird dieses Phänomen von Michael S. Gottlieb das erste Mal ausführlich in einer Fachzeitschrift beschrieben, im Jahr 1983 gelingt es Forschern, das HI-Virus als Auslöser der die Lungenentzündung begünstigenden Immunschwäche nachzuweisen.

Die Älteren unter den Lesern der WERKSTATT haben den Schrecken und die Panik miterlebt, die HIV und Aids mit sich gebracht haben: Ein Coming-out in der Mitte der 1980er Jahre begann mit Safer-Sex-Kampagnen. Viele erzählen, dass ihnen im Verlauf von Monaten ein Großteil ihres Freundeskreises weggestorben ist. Als »Schwulenseuche« gebrandmarkt, führte Aids auch schnell zu einer neuen Stigmatisierung der gay community: Darkrooms und Saunen wurden geschlossen, Politiker forderten die »Kasernierung« infizierter Menschen, um die Seuche von der »gesunden« Bevölkerung fernzuhalten.

Inmitten von Schock und Stigmatisierung war es ganz oft die gay community selbst, die ihre Kranken unterstützte, die Sterbenden begleitete und die Trauernden tröstete: Aids-Hilfen und eigene Hospize entstanden, später auch eine eigenständige Aids-Seelsorge. In einer stigmatisierten Community entstand eine ganz eigene Kultur der Solidarität und der Trauer um die Verstorbenen.

Vieles hat sich in den letzten 30 Jahren verändert – zumindest in den industrialisierten Ländern bedeutet heute die Diagnose einer HIV-Infektion kein Todesurteil mehr; durch die neue Medikamentengeneration sind HIV und Aids zu chronischen Krankheiten geworden, mit denen Menschen ein nahezu »normales« Leben führen können. Das Virus scheint beherrschbar geworden zu sein, aber es hat das Leben und die Kultur der gay community – und vielleicht ganzer Gesellschaften – nachhaltig verändert.

Die Beiträge dieses Heftes zeigen, dass aus der Schockstarre der ersten Jahre eine neue Lebendigkeit entstanden ist, und skizzieren Visionen: Wie kann die Erinnerung an diese schweren und für die Gemeinden sehr prägenden Zeiten aufrecht erhalten werden, ohne dadurch in die »Trauma-Falle« zu geraten und jüngere Gemeindeglieder durch die immer selben Geschichten abzuschrecken? Wie kann ein Aids-Gottesdienst Freiräume zum Leben feiern, ohne die bleibenden, weltweiten Herausforderungen durch HIV und Aids zu vergessen? Wie gelingt es engagierten schwarzen Christ_innen und Aids-Aktivist_innen, die Verdrängungsmechanismen zu überwinden und eine Aids-Pastoral innerhalb der Black Church aufzubauen? Wie fordern HIV und Aids die christliche Spiritualität heraus und verändern sie?

Dass Aids auch heute noch ein Armutsrisiko für Schwule darstellen kann, beleuchtet die »Offene Werkstatt«. Die Vorträge auf der Jahrestagung 2015 unter dem Motto »Armut und Migration – Wie weit reicht die schwule Solidarität?« stellen die tagesaktuellen Ereignisse in den Kontext der biblischen Überlieferung und der befreiungstheologischen Auslegung, um die Herausforderungen an eine – nicht nur schwule – Theologie im 21. Jahrhundert zu formulieren.

– die Redaktion

AIDS Ü 30

VERÄNDERUNGEN UND VISIONEN

Lynne Gerber

»Ist denn jeder geheilt außer mir?« 5

Peter Annweiler

Welt-Aids-Tag light? 15

Lokal verortete Gedanken zur Spiritualität des Gottesdienstes am 1. Dezember

Angelique C. Harris

Sex, Stigma und der Heilige Geist 21

Black Church und Konstruktionen von Aids in New York City

Sebastian Kühnen

Aids & Spiritualität 47

OFFENE WERKSTATT

Martin Hüttinger

Gerechtigkeit für Schwule? 53

Ein Essay mit ein paar grundvernünftigen Reflexionen

Wolfgang Scheel

Magnus Hirschfeld – Fortschrittliche katholische Pfarrer und Homosexualität im Deutschen Kaiserreich 77

Christian J. Herz

Armut und Migration – Wie weit reicht die schwule Solidarität? 87

Jahrestagung der AG Schwule Theologie e.V. vom 16. bis 18.10.2015

Martin Hüttinger

Die Großherzigkeit Gottes und der Menschen zu den Anderen 91

Michael Brinkschröder

Postkoloniale Verstrickungen – Christliche Kirchen und Homophobie in afrikanischen Ländern 105

QUEER VERWEISE

kurz & gut, Wilhelm ...

Mit Hoffnung segeln	111
Ausbruch aus den Gegensätzen	115
Vielfalt aktiv vernetzt	117
Queere Gleichberechtigung	121

BücherRegal

Peter J. Brenner: Bildungsgerechtigkeit	124
Christine Dietrich: Asyl. Vergleichende Untersuchung zu einer Rechtsinstitution im Alten Israel und seiner Umwelt	128
Karl Heinz Metz: Die Geschichte der sozialen Sicherheit	130
Johannes Rehm/Hans G. Ulrich (Hg.): Menschenrecht auf Arbeit?	133
Thomas Schwinn: Soziale Ungleichheit	138
Klaus Wengst: »Wie lange noch?« Schreien nach Recht und Gerechtigkeit	142
Gregor Schorberger: schwul + katholisch. Eine christliche Gottesdienstgemeinschaft	144
Außerdem ...	148

FilmRegal

Kumpels und Queers kämpfen: Pride	149
-----------------------------------	-----

VEREIN

AG Schwule Theologie e.V.

Bericht des Vorstands für das Jahr 2014	153
Protokoll der Mitgliederversammlung 2014	155
Bericht des Vorstands für das Jahr 2015	158
Leitbild des Forums christlicher Regenbogengruppen	161
Protokoll der Mitgliederversammlung 2015	163
Mitgliedsantrag	166
Abbildungsnachweis	167
Schnuppern und Stöbern ...	169
Einladung zur Mitgliederversammlung 2016	170
Impressum	170
Wichtige Termine	171
Mache dich auf und werde ...	172
4. Vernetzungskongress in Bielefeld (30.9. bis 3.10.2016)	

ZA 9908 - 17.2015

Aids Ü 30

Veränderungen und Visionen

Lynne Gerber

»Ist denn jeder geheilt außer mir?«

DI E METROPOLITAN COMMUNITY CHURCH von San Francisco (MCCSF) feierte 2010 ihren 40. Geburtstag. Anstatt dies mit einem großen Event zu begehen, gab es 40 verschiedene kleine Veranstaltungen, die die Geschichte der Kirche, ihre Identität und die Hoffnungen für die Zukunft zum Inhalt hatten. Allerdings wusste man nicht, wie man an das große Trauma erinnern sollte, welches die Gemeinde in den frühen 80er Jahren traf und hunderten Mitgliedern das Leben kosten sollte: HIV und Aids.

Die MCCSF, die sich im Herzen des Castroviertels in San Francisco befindet, definiert sich selbst als eine Heimat für queere Spiritualität. Aids hatte verheerende Auswirkungen im Castroviertel, bevor es wirksame Therapiemöglichkeiten gab, und die MCCSF wurde damals zu einer spirituellen, sozialen und politischen Heimat für die Menschen, die von dieser Krankheit betroffen waren, und zwar für alle, nicht nur für die Kranken, sondern auch für ihre Begleiter und ihre Familien, aber auch für die ganze Community.

Die MCCSF war eine der wichtigsten Stimmen in der Stadt und auch im Nationalen Rat der Kirchen, wenn es um das Thema Aids-Politik und um Fürsorge für die Betroffenen ging. In der Kirche selbst gab es jeden Monat bis zu 30 Trauerfeiern, doch nicht nur das: Es gab dort auch das erste Treffen von ACT-UP in der Stadt, es wurde Marihuana für medizinische Zwecke verteilt und daneben gab es noch un-

zählige andere spirituelle und soziale Experimente, an die man sich auch wegen dieser Krise herangewagt hatte.

30 Jahre später und 15 Jahre nach der Entwicklung von Proteaseinhibitoren, die wirksame Behandlungen möglich machten, versucht die Kirche nun, ihr Verhältnis zur damaligen Krise, zu den Verstorbenen, zu den Überlebenden und zur Krankheit selbst neu zu gestalten.

In seinem Buch über Homosexualität und Religion in Amerika schreibt Mark Jordan: »Das dramatische Auftreten des Virus führt dazu, dass es gleichzeitig eine fast übertriebene Form des Erinnerns und das Bedürfnis nach einer Abschaffung des Erinnerns gibt.«¹ Der Wunsch, zum 40. Geburtstag der MCCSF das Gespräch über Aids innerhalb der Gemeinde neu in Gang zu bringen, wurde hervorgerufen durch die Erkenntnis, dass das Thema nach wie vor sehr präsent ist, der Gemeinde aber die Selbstverständlichkeit abhandengekommen ist, auch darüber zu reden. Eine gewisse Schweigsamkeit bezüglich der Aids-Thematik hat von einer Kirche Besitz ergriffen, die zu gewissen Zeiten kaum von etwas anderem hatte reden können. Um mit den Worten von Kevin zu sprechen, einem 60jährigen Gemeindeglied:

»Ich habe 50, 60 Leute an Aids verloren; wer damals dabei war weiß: die Zeit war grausam und gnadenlos. (...) Es war einfach ein beschissener Alptraum, der zehn Jahre gedauert hat. (...) Gibt es denn heute in der Kirche noch einen Ort und eine Zeit, um den Prozess des Heilwerdens zu unterstützen, oder – und das frage ich mich manchmal – ist vielleicht schon jeder geheilt, nur ich nicht?«

Dieser Artikel basiert auf den Forschungen, die ich in der MCCSF durchgeführt



MCC-Kirche in San Francisco

habe als ein Versuch, das Gespräch über Aids wieder in Gang zu bringen. Auf die Bitten des Führungsteams hin, dem neben den Geistlichen auch Kevin und externe Berater angehörten, habe ich 41 Interviews mit derzeitigen Gemeindegliedern durchgeführt. Themen der Gespräche waren ihre Erfahrungen in den Jahren der Aids-Krise, ihre Wahrnehmung, wie die Kirche momentan mit der HIV- und Aids-Thematik umgeht, und wie sie es sich für die Zukunft wünschen würden. Es war der Wunsch des Leitungsteams zu erfahren, wie die momentane Stimmung dazu in der Gemeinde ist, und zu erkennen, welche unausgesprochenen Spannungen es gibt, denn dass es diese gab, war offensichtlich.

Mein Interessensgebiet ist das kollektive Trauma und wie eine religiöse Gemeinschaft Ereignisse dieser Größenordnung wachhalten kann. Die Interviews, auf

Mein Interessensgebiet ist das kollektive Trauma und wie eine religiöse Gemeinschaft Ereignisse dieser Größenordnung wachhalten kann. Die Interviews, auf

1 Jordan, Mark D.: Recruiting young love. How Christians talk about homosexuality, Chicago 2011, 168.

denen dieser Artikel basiert, sind ein Pilotprojekt meiner Forschung, die aber im Moment noch weiterläuft und noch nicht abgeschlossen ist.

Wie man sich gut vorstellen kann, haben die Gespräche eine Fülle von interessanten Problemen aufgeworfen, wovon jedes eine Untersuchung wie diese rechtfertigen könnte. Doch da diese Auswertungen inspiriert waren vom Gedenktag an die ersten durch Aids hervorgerufenen Todesfälle in diesem Land und weil das Thema Zeit so eine wichtige Frage in der Traumatheorie spielt – auch in den Interviews war es das herausragende Thema – werde ich meine Arbeit darauf fokussieren, wie die Beziehung der Vergangenheit zur Gegenwart ist, wie es auch in den Gesprächen häufig aufgeworfen wurde. Mit diesen Ausführungen möchte ich nicht klar Position beziehen, sondern eher das Feld skizzieren, wo die MCCSF heute in ihrem Verhältnis zu ihrer Geschichte mit HIV/Aids steht.

Trauma und Zeit

Nach den Erkenntnissen von Traumaforschern wie der Literaturwissenschaftlerin Cathy Caruth und der Theologin Shelly Rambo liegt die Problematik der Zeit wesentlich bei der Erfahrung des Traumas. Ein Ereignis ist ihrer Ansicht nach traumatisch, weil es das Erleben von Zeit unterbricht, und zwar sowohl im Moment des Auftretens selbst als auch im nachfolgenden Wiedererleben, das ja gerade die traumatische Erfahrung kennzeichnet. Caruth beruft sich hier auf Freud, indem sie behauptet, dass sein Verständnis von Trauma nicht nur darin wurzelt, dass das Ereignis den Körper und das Selbst bedroht, sondern dass die Bedrohung überhaupt nicht in dem Moment in seiner Fülle wahrgenommen werden kann und von daher dazu verdammt ist, kontinuierlich wiedererlebt zu werden. »Der Auslöser für ein Trauma ist ein Schock, der ganz ähnlich wie eine körperliche Bedrohung abzulaufen scheint; es ist aber in Wirklichkeit ein Einschnitt darin, wie unser Verstand Zeit erlebt. (...) Der wirkliche Schock, nämlich die Beziehung des Verstands zur Bedrohung des Todes, ist deshalb nicht die direkte Erfahrung dieser Bedrohung, sondern eben das Fehlen dieser Erfahrung, die Tatsache, dass es – weil nicht zeitlich erfahren – noch nicht vollständig erfahren wurde. Und es ist gerade dieser Mangel an unmittelbarer Erfahrung, der – paradoxerweise – die Grundlage für die Wiederholung dieses Alptraumes bildet.«²

In Rambos Ausführungen zu Trauma und Zeit heißt es: »Das Vergangene bleibt sozusagen nicht in der Vergangenheit. Stattdessen dringt es in die Gegenwart ein. Es kommt in einer Weise zurück, dass das Gegenwärtige nicht bloß eine Vergegenwärtigung des Vergangenen, sondern Vergegenwärtigung dessen ist, was in der Vergangenheit nicht bewusst war und nicht verstanden wurde.«³ In Traumaerfahrungen ist die Zeit grundlegend unterbrochen. Sie ist im traumatischen Geschehen zerbrochen, welches selbst zeitlich begrenzt ist und sich dennoch regelmäßig in posttraumatischen Zeiten bemerkbar macht.

2 Caruth, Cathy: *Unclaimed experience. Trauma, narrative, and history*, Baltimore 1996, 61.

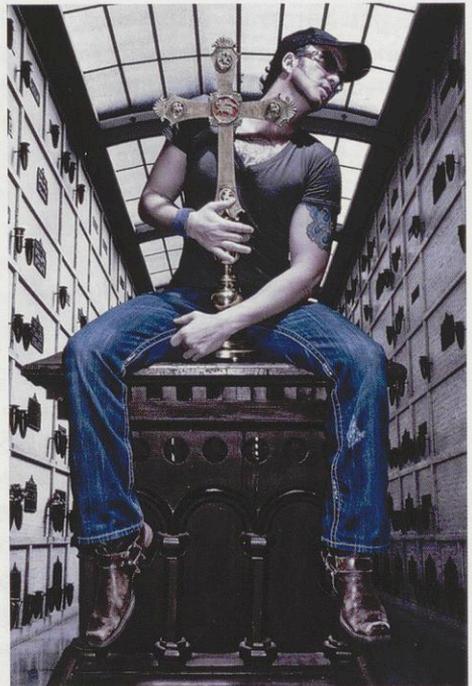
3 Rambo, Shelly: *Spirit and trauma. A theology of remaining*, Louisville 2010, 91.

Zwischen Vergangenheit und Gegenwart

In einer Gemeinschaft, die tief geprägt ist von einem Trauma dieses bedeutenden Ausmaßes, ist es nicht überraschend, dass die Beziehung von Vergangenheit und Gegenwart zu einem zentralen Gesichtspunkt geworden ist. Es geht darum, wie Aids und die damit verbundene Krise erfahren wurde, wie man sie heute versteht und wie man sich in der Gemeinde an sie erinnert. Im Verhältnis von Aids und der Aids-Krise zum Faktor Zeit, zu Vergangenheit und Gegenwart, gibt es in den Gesprächen, die ich geführt hatte, drei Hauptlinien, die ich alle erörtern werde: Aids ist Vergangenheit, Aids ist Gegenwart und dass das Vergangene im Gegenwärtigen lebendig ist.

Aids ist Vergangenheit

Eine Perspektive war, dass das Thema Aids Vergangenheit ist, häufig versehen mit dem Nachsatz – ob ausgesprochen oder nicht – dass die Kirche endlich mal darüber hinwegkommen soll. Das Gefühl, dass Aids ein Teil der Vergangenheit der Kirche ist und dies auch bleiben soll, wurde von verschiedenen Leuten mit ganz unterschiedlichen Beziehungen zur Aids-Krise ausgedrückt. Einige, die nur am Rande eine Beziehung zu dieser Krise hatten, weil sie entweder zu jung waren oder die Ereignisse nur von Ferne mitbekommen hatten, hatten die Befürchtung, dass die Gefahr besteht, dass das Thema Aids die Identität der Gemeinde dominiert. An die Zeiten der Krise, die wichtige Arbeit der Kirche in dieser Zeit und an die Verstorbenen solle man sich erinnern, aber – nach deren Ansicht – sollte die Kirche die Krise aus einer zeitlichen Distanz heraus betrachten. Katie, eine Lesbe Ende 50, steht für diesen Standpunkt. Sie lebte nicht in San Francisco, als die Krise ihren Höhepunkt hatte, und ist auch erst seit ca. 20 Jahren Mitglied der Gemeinde. Nach ihrer Ansicht ist die Krise vorbei und es ist wichtig, dass sich die Kirche aktuellen und relevanteren sozialen Problemen stellt: »Vor 16 Jahren starb zuletzt ein Freund von mir. Und im Moment habe ich wirklich andere Sorgen. Ich bin 58 Jahre alt und arbeitslos. Wo bekomme ich einen Job her?« Obwohl sie natürlich wahrnimmt, dass Aids und die Krisenjahre immer noch manche Gemeindemitglieder zutiefst beschäftigen, ist sie besorgt, dass die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit die Kirche so sehr in Anspruch nimmt, dass es nicht mehr die spirituelle Gemeinschaft ist, die sie für sich sucht.



Selbstportrait von Justin Monroe

Die Meinung, dass das Thema Aids Vergangenheit ist, wurde auch von einigen Männern geäußert, die die Krise auf ihrem Höhepunkt miterlebt hatten. Manche haben diesen Aspekt eingebracht, nicht etwa, weil es ihre eigene Sichtweise ist, sondern weil sie das Gefühl haben, dass diese Ansicht in der Gemeinde sehr präsent ist, was sie sehr durcheinanderbringt, verbittert und wütend macht. Peter sagte zum Beispiel: »Wenn ich beim letzten Besinnungswochenende für Männer einen 31-Jährigen sagen höre, er sei so genervt von Aids und könne es nicht mehr hören, wie soll ich damit umgehen?« Aber andere aus Peters Altersgruppe geben an, dass sie mit Aids wirklich schon genug durchgemacht haben und dass man so langsam einen Schritt weitergehen solle. Christopher sagt: »Ich hatte mein Coming-out vor HIV und Aids, in den 70ern und obwohl dann HIV um sich griff, blieb ich tatsächlich noch für eine lange Zeit negativ. Doch dann zog ich nach San Francisco und habe mich sofort infiziert. (...) Ich setze mich lieber damit auseinander, was heute los ist. (...) Ich habe das Gefühl, wir leben in der Post-Aids-Ära, zumindest hier in diesem Land. (...) Mich langweilt das Thema Aids hier im Castro, genauso wie mich das ganze Thema Aids-Krise langweilt.«

Für ihn war es ein sehr anstrengendes Unterfangen, immer wieder an die Aids-Krise erinnert zu werden, da er dadurch auch mit seiner eigenen HIV-Infektion konfrontiert wurde und damit auch mit der Tatsache, wie er die Jahre leben wollte, die er nie erwartet hatte zu leben. Außerdem war erst kürzlich sein Lebenspartner an einer anderen Krankheit verstorben. So erfüllte es ihn mit Sorge, wenn allein der Tod durch Aids so zentral im Mittelpunkt steht, dass andere Ursachen für Trauer kaum noch Platz hätten – und das in einer Zeit, in der es immer häufiger vorkommt, dass selbst Menschen mit Aids an ganz alltäglichen Krankheiten sterben.

**»Meiner Ansicht nach
ist das Trauma nicht
überwunden.«**

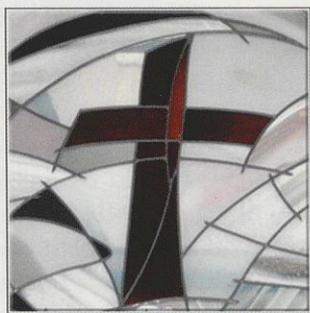
Aids ist Gegenwart

Ein anderer Teil der Gemeinde hatte aber durchaus das Gefühl, dass Aids als etwas Vergangenes behandelt wird, und dass das genau das Problem ist. Es ist deshalb ein Problem, weil Aids nach wie vor ein sehr präsent und aktuelles Thema in der Kirche und der Gemeinde ist, weil es immer noch keine wirklich akzeptablen Methoden von Prävention und Heilung gibt und auch weil die Gefahr besteht, dass das konsequente Engagement der Kirche zusammen mit dem Thema Aids in der Vergangenheit begraben wird. Diesen Standpunkt nahm zum Beispiel Tom ein. Mit Anfang 40 – es war in den späten 90er Jahren – wurde er positiv, in der Zeit nach der Einführung der Proteaseinhibitoren. In unserem Gespräch kritisierte er einige meiner Forschungsmaterialien, da sich in ihnen die problematische Annahme widerspiegelt, dass die Krise irgendwie vorbei sein könnte und dass deswegen die Kirche sie hinter sich lassen solle. »Meiner Ansicht nach ist das Trauma nicht überwunden«, sagte er. »Das Trauma ist da, es steht genau hier vor uns. Es ist real. Das Trauma vollzieht sich gerade jetzt. Noch immer leiden Menschen an dieser

Krankheit, sie werden diskriminiert und ausgegrenzt, leiden unter der allgemeinen Missachtung der Öffentlichkeit und deswegen ist es ein fundamentaler Fehler anzunehmen, dass die Krise der Vergangenheit angehört.« Ich habe ganz schnell verstanden, wie recht er hat. In den nachfolgenden Interviews sprach ich mit einem Mann, der vor sechs Monaten seinen dritten Lebenspartner an Aids verloren hatte und mit einer Transfrau, die zum selben Zeitpunkt ein positives Testergebnis bekam.

Bruce, ein Mann Ende 50, der MCC-Aktivist und MCC-Geistlicher ist und sich schon viele Jahre für die Kirche engagiert, kritisierte den von ihm so empfundenen rein historischen Zugang der MCC zum Thema Aids und dessen Auswirkung auf das derzeitige Aids-Engagement bzw. das Fehlen desselben. »Mein Gefühl ist, dass wir jetzt im Jahre 2010 Aids wie ein Ausstellungsstück im Museum behandeln. Es ist so wie mit einer alten Ansichtskarte, die uns beim Anschauen an etwas erinnert, so wie wir uns an den Zweiten Weltkrieg erinnern. Und das ist wirklich sehr seltsam. Es ist zwar schön, dass wir uns immerhin noch daran erinnern, (...) allerdings haben gerade schwule Männer doch auch heute noch das Bedürfnis, sich über Sex und Safer Sex auszutauschen, aber niemand redet mehr davon. Wirklich niemand.«

Seiner Ansicht nach ist das reine Gedenken problematisch; nicht deshalb, weil man die Toten nicht betrauern soll oder weil die Geschichte der Kirche nicht gefeiert werden soll, sondern weil die Gefahr besteht, dass das Gedenken dazu führt, dass das Ereignis als vergangen und abgeschlossen betrachtet wird. Wenn die Ansicht besteht, dass Aids vorbei ist, wendet sich die Kirche von ihrem Auftrag ab, weiterhin aktiv zu bleiben im Hinblick auf nach wie vor unzureichende Präventionsstrategien, unzureichende Behandlungsmöglichkeiten und andere Probleme, die es im Kontext von Aids unaufhörlich gibt.



Fenster in der MCC-Kirche

Und – so meinen einige – diese durchaus radikale Geschichte der Kirche sei wohl das letzte, was hinter Museumsglas konserviert werden sollte. Tatsächlich ist das vergleichsweise wenig nachdrückliche heutige Engagement der Kirche genau der Grund, warum aus dieser Perspektive Aids gerade nicht als etwas Vergangenes behandelt werden sollte. Genau entgegen der Ängste einiger Gemeindevorsteher wurde dieser Standpunkt gerade von einigen jüngeren Kirchenmitgliedern geäußert. Auch wenn die Jüngeren eine merkliche Minderheit in der MCCSF sind, besuchen sie doch gerade deshalb die Kirche, weil sie so entschlossen auf die Krise reagiert hatte. Sie sind oft sehr enttäuscht, wenn sie das Gefühl haben, dass Aids aus dem Blick gerät und man sich nicht mehr dafür engagiert. Daniel, Ende 20, erzählte mir: »Der Gedanke, dass wir uns von diesem wichtigen Teil unserer Geschichte entfernen sollen, regt mich wirklich auf und ich finde es auch alarmierend, denn ich habe das Gefühl, dass uns gerade das zu dem gemacht hat, was wir heute sind, und wie können wir es dann einfach vergessen? Wie können wir es hinter uns

lassen? Ich finde das ungeheuerlich und unverantwortlich.« Für ihn und auch andere aus seiner Altersgruppe sollte Aids einen aktiven Platz in der Gegenwart der Gemeinde haben, so dass dieser radikale Geist wieder erblühen kann, der sie so angezogen hatte.

Das Vergangene ist gegenwärtig

Eine letzte Perspektive, mit der ich mich noch befassen möchte, ist die Vorstellung, dass das Vergangene in der Gegenwart nach wie vor lebendig ist. Dies setzt sich von der Vorstellung ab, dass Aids in der Vergangenheit verbleiben soll, denn nun wird das Vergangene ein lebendiger Teil der Gegenwart. Und es grenzt sich aber auch von der Vorstellung ab, dass Aids ein Thema der Gegenwart ist, weil es sich doch eher auf die Jahre der Krise bezieht und sich weniger mit den Themen befasst, die aktuell im Kontext von Aids wichtig sind. Diese Perspektive bezieht sich also vor allem darauf, wie die Krisenjahre selbst auch heute noch im Leben der Kirche präsent sind.

Diese Sichtweise kommt z. B. in den vielen Anekdoten über das Sehen, Hören oder Spüren von Verstorbenen im Kirchengebäude oder während der Gottesdienste zum Ausdruck. Einige Leute, die seit langer Zeit Gemeindemitglieder sind, weisen darauf hin, dass sie in den Gängen Stimmen hören und ein gespenstisches Blitzen sehen. Dieses Gespür für die Toten, von denen manchmal als von den »Heiligen« oder von der »Gruppe der Zeugen« gesprochen wird, wird auch bewusst in den Gottesdiensten aufgegriffen, sei es im Rahmen der Predigt oder beim gemeinschaftlichen Gebet. Nan, eine Frau Mitte 50, bezog sich auf eine Predigt, die sie vor einigen Wochen gehalten hatte, in der sie sagte: »Diese Gruppe der Zeugen kommt jedes Mal zu uns, wenn wir miteinander Gottesdienst feiern. Wir sind nicht allein, wenn wir hier miteinander singen. Wir sind nicht allein! Und ich glaube, die Leute fühlen das, auch wenn sie selbst nicht durch diese schweren Jahre gehen mussten.« Unter diesem Gesichtspunkt wird das Vergangene gegenwärtig gerade im intimsten Moment des kirchlichen Lebens, wenn man das Gefühl hat, dass

die Verstorbenen ganz nahe sind, wenn man seine Kirche besucht und auch die, die zurückgeblieben sind.

**»Es scheint manchmal,
dass die Jahre, bevor es
Therapiemöglichkeiten gab,
für manche viel lebendiger sind.«**

Das Vergangene wird aber in der Gegenwart noch auf eine ganz andere Art lebendig – wenn nämlich soziale Probleme, die ihre Ursache in der Vergangenheit haben, das Leben und die Lebenschancen derjenigen prägen,

die diese Zeiten durchlebt haben. Einige ältere Gemeindemitglieder sprachen von der Angst vor dem Alter, zum einen, weil sie schwul sind, aber zum anderen auch, weil sie so viele ihrer Altersgenossen verloren haben und weil niemand mehr da ist, mit dem sie ihr Leben teilen können. Die emotionalen Herausforderungen, die

sie durchgemacht haben als Antwort auf die Vielzahl von Verlusterfahrungen, machen es für sie sehr schwierig, jenseits demographischer Linien, die die Gay Community strukturieren – hier ist vor allem das Lebensalter zu nennen – neue Bindungen aufzubauen. Auch haben sie auf die fortwährenden finanziellen Probleme hingewiesen, die ihre Ursache in den Krisenjahren haben. Gründe dafür sind, dass die wichtigsten Verdienstjahre wegen Krankheit oder Pflege ausgefallen sind, dass kein Geld gespart wurde, weil man überhaupt nicht damit gerechnet hatte, so lange zu leben, dass der Verlust des Partners eine große finanzielle Belastung war, dass es für viele Schwule eine nur unzureichende Absicherung durch eine Rente gibt oder auch dass man viel Geld für die eigene Pflege aufwenden muss. Diese Ver-

gangenheit ist somit sehr lebendig, denn mit der Fülle dieser Probleme ist man tagtäglich konfrontiert.

**»Wer hat denn bisher schon
irgendetwas überlebt?
Nichts ist vorbei.«**

Dass das Vergangene in der Gegenwart präsent ist, zeigt sich auch bei denen, wo man das Gefühl hat, dass sie die Krise noch nicht verarbeitet haben. Einige äußern diese Ansicht gerade über Leute, die schon sehr lange Mitglieder der Gemeinde sind. Zum Beispiel sagt

Oliver (er ist Ende 30): »Es scheint manchmal, dass die Jahre, bevor es Therapie-möglichkeiten gab, für manche viel lebendiger sind. (...) Und definitiv scheint es so, dass man sich emotional viel stärker mit der Vergangenheit beschäftigt als mit der Gegenwart.« Und gerade die Leute, die schon lange Mitglieder der Gemeinde sind, wie zum Beispiel Peter, befürchten nun umgekehrt, dass die Jüngeren ihnen deswegen grollen.

Bei den Älteren ist es ja nicht so, dass sie nicht über die Krise hinwegkommen, weil sie fortwährend ihren Schmerz pflegen, sondern weil sie ja wirklich Verluste erlebt und in unermesslichem Ausmaß Leid empfunden haben. Und wie kann es da anders sein? Dies wurde in den Gesprächen auch offensichtlich, als es um den Gebrauch des Begriffes »Überlebender«⁴ ging. Viele, die die Krise durchlebt hatten, fanden ihn fragwürdig oder lehnten ihn rundheraus ab. »Überlebender« hatte ihrer Ansicht nach die Bedeutung, dass die Vergangenheit von der Gegenwart abgeschnitten werden soll, eine Erfahrung, die sie nicht teilen. Sie sehen die Gefahr, dass ihre Erfahrungen dadurch auf die Vergangenheit reduziert werden soll, dass das Trauma dorthin verbannt werden soll. William, der die Liebe seines Lebens

4 So wie Caruth Freud versteht, ist das Problem »Überleben« zentral mit dem Problem des Traumas verbunden. Sie schreibt: »Freud findet heraus, dass die traumatische Neurose nicht die Reaktion auf ein furchtbares Ereignis ist, sondern auf die seltsame und verstörende Erfahrung des Überlebens. Die Träume und Flashbacks rufen Freuds Interesse hervor, weil sie vom Überleben Zeugnis ablegen und das Bewusstsein dessen übersteigen, der es durchlebt hat. Im Zentrum von Freuds neuer Herangehensweise an die Geschichte in »beyond the Pleasure Principle« – so würde ich einbringen – ist die dringende und aufregende Frage: Was heißt es zu überleben?« Caruth, 60.

Mitte der 80er Jahre an Aids verlor, sagte: »Wer hat denn bisher schon irgendetwas überlebt? (...) Nichts ist vorbei. Und selbst wenn es jetzt eine Form der Heilung gäbe, was hätte ich denn überlebt? Ich habe überhaupt nichts überlebt. Ich trage immer noch an all dem, was ich verloren habe, das geht mir so seit 1985. Ich hab die Scheiße nicht überlebt!«

Caruths Ansicht nach ist das Problem der Beziehung von Zeit und Trauma tief verflochten mit dem Problem des Überlebens. Und das Problem des Überlebens ist einfach zu groß für einen Einzelnen, als dass er es alleine tragen kann. »Geschichte«, schreibt sie, »ist nicht nur, von einer Krise zu erzählen, es ist auch das Weitergeben einer Überlebenserfahrung, die nur erfasst werden kann in einem historischen Kontext, der größer ist als ein Individuum oder eine einzelne Generation.«⁵ Ein Teil dieser spürbaren Angst von einigen Gemeindegliedern ist, dass, wenn man nicht an die Vergangenheit erinnert oder sich eingesteht, dass Aids präsent ist, es nichts geben wird, was man an die Zukunft weitergeben kann und niemanden, der es empfangen kann. Diese Befürchtungen werden noch verstärkt, wenn man sieht, wie schwierig der Kontakt zwischen den Generationen ist – in der schwulen Szene allgemein und in der MCCSF im Besonderen. Die Kirche ringt damit, die Beziehung der Vergangenheit zur Gegenwart neu zu justieren, »diese Geschichten wachzuhalten«, um mit Peters Worten zu sprechen, »ohne in diesen Geschichten zu verharren«. In diesem Ringen geht es sowohl darum, wertvolles Erbe weiterzutragen, als auch darum, das Überleben möglich zu machen.

Lynne Gerber promovierte im Jahr 2009 an der Graduate Theological Union zum Doktor der Philosophie, Ethik und Sozialwissenschaften. In ihrer Forschungsarbeit beschäftigt sie sich mit dem Körper, der Sexualität und der Konstruktion von Gesundheit im heutigen Christentum. Sie ist gegenwärtig Mitglied im Forschungszentrum für Religion, Politik und Globalisierung der University of California in Berkeley und wird 2015/2016 an der Harvard Divinity School ein Forschungsprogramm zu Frauen und Religion begleiten.
Übersetzung: Bruno Wittstadt



Peter Annweiler

Welt-Aids-Tag light?

Lokal verortete Gedanken zur Spiritualität
des Gottesdienstes am 1. Dezember

NACHDEM die Weltgesundheitsorganisation WHO den 1. Dezember erstmals 1988 als »Welt-Aids-Tag« ausgerufen hatte, führte sieben Jahre später eine Vorbereitungsgruppe der HuK-Kurpfalz zusammen mit evangelischen und katholischen Geistlichen zum ersten Mal einen ökumenischen Gottesdienst zu diesem Anlass durch. Das war 1995. Erstaunlich finde ich: Dieser Gottesdienst hat sich in Mannheim durch fast zwei Jahrzehnte hindurch als »Klassiker« etabliert und erhalten. In selbstverständlicher Kooperation sind auch die lokalen Aidsinitiativen mit von der Partie: Sie bauen im Kirchenraum Infostände auf und informieren am Ende des Gottesdienstes über ihre Arbeit. Die weiteren Aktivitäten rund um den Weltaidstag sind Straßenkampagnen sowie Benefizkonzerte.

Neben einem »jüngeren« CSD-Gottesdienst ist der Gottesdienst am 1.12. der einzige gottesdienstliche Fixpunkt der schwulen »Community« in der Metropolregion Rhein-Neckar. Auch in den letzten Jahren hielten ihm bis zu einhundert Besucher die »Treue«. Allerdings gilt dabei auch: Der Gottesdienst und seine Besucher sind gleichermaßen gealtert. Mehrheitlich kommen schwule Männer über 50, etliche Mitarbeiter der Aidsnetzwerke, einige Frauen, wenige Junge.

Schwere Kost im Gotteshaus?

Ausgangspunkt meiner Überlegungen für die WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE ist die Rückmeldung eines jüngeren Besuchers aus dem Jahr 2011. Das Motto des damaligen Gottesdienstes hieß »ansteckend«. Neben dem »ansteckenden« Zuspruch, mit der Krankheit leben zu können, gab es auch Kritik an einer »barebacking-Mentalität«. Von nachlassender Prävention war die Rede. Und traditionell wurde im Fürbittengebet auch der an Aids Verstorbenen gedacht. Am Ende des Gottesdienstes kam ein mir unbekannter Mann (ca. 30 Jahre) auf mich zu, bedankte sich für den Gottesdienst, fügte aber in einer Mischung aus Anerkennung und Kritik hinzu: »Für einen ganz normalen Donnerstagabend habt ihr's aber ganz schön voll mit schweren Themen gepackt. Ausgehen will ich jetzt nimmer.«

Der Wunsch nach mehr »Leichtigkeit« in einem schon mit kreativen Elementen reich gestalteten Gottesdienst lässt mich seither nicht mehr los: Sollte der Gottes-

dienst nur einmalig zu »schwer« gewesen sein? Oder ist es so, dass in Zeiten der Eventkultur alles, was mit Grenzen zu tun hat, »schwer« wird? Sind die Jüngeren dabei tatsächlich sorgloser, weil sie Abschiede und Verluste durch HIV und Aids eben nicht so drastisch erlebt haben? Und: Zeichnet sich hier vielleicht auch eine Tendenz ab, die für eine »in die Jahre gekommene« Gedenkveranstaltung spricht, wenn – analog zu Gottesdiensten am 9. November – die Veranstalter die nächste Generation nicht mehr erreichen? Dürfen oder sollen im Blick auf die nächste Generation Mahnung, Klage und Gedenken verschwinden? Darf oder soll der Gottesdienst am Welt-Aids-Tag die Gewichtung »light« bekommen?

Selbst wenn die Tendenz nach mehr »Leichtigkeit« gesellschaftlich unübersehbar ist, gilt auch: Ein »nettes« Thema ist alles, was mit einem »Aidsgottesdienst« zu tun hat, noch nie gewesen. Klage, Mahnung und Gedenken angesichts der Krankheit bleiben zentrale und nötige Elemente eines christlich motivierten spirituellen Umgangs mit HIV und Aids. Dennoch: Eine Re-Vision schadet nicht. Daher möchte ich im Folgenden zunächst einen Rückblick auf die Entwicklung der letzten Jahre geben, um dann zu überlegen, was die Herausforderungen für eine zeitgenössische Spiritualität angesichts von HIV und Aids sind.

Vom Schock zum Sich-Arrangieren

Ein Jahrzehnt hat es vor Ort gedauert, bis sich die Schockstarre der Kirchen gelöst hat. Waren in den Anfangsjahren der Pandemie die Stimmen nicht zu überhören, die von Aids als »Schwulenpest« oder als »Strafe Gottes« sprachen, so waren Gemeinden und lokale Kirchenleitungen erst Anfang der 90er Jahre alarmiert: Das Sterben an Aids und die zugehörigen seelischen Nöte waren in Stadtgemeinden einfach nicht mehr zu übersehen. Parallel zur dominierenden Tabuisierung der Krankheit und Stigmatisierung der Kranken wuchs die Einsicht: HIV/Aids breitet sich weiter aus – unabhängig von sexueller Orientierung und gesellschaftlichen Grenzen. Auch die Kirchen konnten sich da nicht länger wegducken. In Berlin hat dies 1993 zur Gründung der Initiative »Kirche PostitHIV« geführt, auf die der Satz »Die Kirche hat AIDS« zurück geht.¹ Und in nicht wenigen anderen Städten hat sich Anfang der 90er Jahre immerhin ein Netzwerk von Aidsinitiativen zu einem regelmäßigen Gottesdienst rund um den Welt-Aids-Tag zusammengetan.

Der regelmäßige »Aids-Gottesdienst« (so die damalige Kurzformel im »Volksmund«) markierte auch in Mannheim eine Wende. Die Zunahme der Todesfälle und die Sichtbarkeit des Leidens führten immer stärker zu einem Gestaltungswillen im Blick auf notwendige Begleitungen, eben nicht nur im »seelsorglichen Kämmerlein«, sondern auch in der kirchlichen und städtischen Öffentlichkeit eines Gottesdienstes. Gemeinden, in denen um Aidstote getrauert werden durfte, in denen überhaupt das Tabu um einen an Aids Verstorbenen gebrochen werden durfte, waren in diesen Jahren aber noch rar. Drei Jahre mussten die Initiatoren eine Art »Wanderzirkus« durch die Gemeinden hinnehmen. Auch der Gottesdienst war anfänglich von einem Stigma bedroht. Seit 1998 gab es jedoch in der CityKirche

1 Vgl. <http://www.kirche-posithiv.de>, abgerufen am 25.03.2013

Konkordien einen festen Ort. Einsichtige Stadtdekane beider Konfessionen stellten sich hinter den Gottesdienst und predigten in zwei Folgejahren abwechselnd.

Der Gottesdienst zum Welt-Aids-Tag wurde als wichtiger jahreszyklischer Faktor im Umgang mit HIV und Aids angenommen und wuchs von anfänglichen 25 Besuchern auf 250 Teilnehmer. Er bot Räume der Klage, der Trauer und des Gedenkens. Dabei entwickelte er sich zu einem lokalen Forum angesichts von HIV und Aids. Er wurde mehrheitlich von schwulen Männern besucht, die sich wenigstens hier in ihrer besonderen Verwundbarkeit durch das Virus, ihrer Betroffenheit, ihrer Trauer um Freunde zeigen konnten. Vereinfacht kann man sagen, dass damals Seelsorge und Liturgie von der Dramatik einer zum Tode führenden Krankheit geprägt waren. Die Kernaufgabe angesichts von HIV und Aids bestand in Sterbe- und Trauerbegleitung, die im Gottesdienst am 1.12. einen akzeptierten und wohltuenden öffentlichen Rahmen fand. Prägend war in diesen Jahren die seelische Not rund um Infektion und Krankheit. Seelsorge und Liturgie waren – im wahrsten Sinne des Wortes – not-wendig. Oft konnten sie seelische Not lindern: Einfach, indem es Menschen und Räume gab, die offen waren – ohne Vor-Urteile. Und manches Mal hat für diese Phase auch der stramme Satz gegolten: »Not lehrt beten.«

Durch die neue Therapieformen verbesserte sich dann im neuen Jahrhundert wenigstens in Westeuropa vieles: Die Sterblichkeitsrate ist gesunken. Die Krankheit hat ihre sichtbare Not verloren. Infizierte können dank der wirksamen Therapien mit einem langen Leben und einer stabilen Gesundheit rechnen. Das Selbstbild von Menschen mit HIV hat sich so grundlegend verändert. Von »Todgeweihten« wurden sie zu Menschen mit einer »chronischen Krankheit«. »Positive« und »Negative« sind im Blick auf ihre Lebensqualität wieder »gleicher« geworden. War bis zur Jahrtausendwende letztlich die Begrenztheit des Lebens mit Infektion und Krankheit das dominante Thema, so verschiebt sich in den Folgejahren die Fragestellung auf die Qualität des Lebens mit HIV oder Aids. Nicht mehr »Wie sterbe ich mit Aids?«, sondern »Wie lebe ich mit HIV/Aids?« ist die Frage.

Exemplarisch hat sich dies auch in der Entwicklung der Aidshilfe in der Metropolregion Rhein-Neckar gezeigt. Die bundeslandübergreifende Aidshilfe Mannheim-Ludwigshafen beendete nach Querelen und Abspaltungen ihren Betrieb im Juni 2010. Sie trat aus dem Landesverband der DAHs aus und wurde insolvent. Bei der Neukonzeption eines Beratungs- und Unterstützungsnetzwerks rund um HIV und Aids war schnell klar: Eine »klassische« Aidshilfe soll es nicht mehr geben. Das Wort »Aids« verschwand aus dem Namen. In Trägerschaft der »Psychologischen Lesben- und Schwulenberatung Rhein-Neckar e.V. (PLUS)« nahm 2012 ein neuer Arbeitszweig seine Arbeit auf. Er nennt sich »KOSI.MA«, Kompetenzzentrum zu sexuell übertragbaren Infektionen Mannheim.² Das neue Label macht offensichtlich: HIV und Aids werden unter »sexuell übertragbaren Krankheiten« subsumiert. Die Arbeit der Beratungsstelle ist um eine Stärkung der eigenen Identität von Menschen mit HIV und Aids bemüht – und kreist nicht mehr »defizitorientiert« um die Krankheit.

2 Vgl. <http://www.kosima-mannheim.de>, abgerufen am 21.02.15.

Lokales Gedenken in globaler Dimension

All diese Veränderungen können auch den Gottesdienst zum 1. Dezember nicht unberührt lassen. Auch für seinen Kontext gilt: Die Krankheit ist weniger »sichtbar«. Lebenszeugnisse und »Bekennnisse« zum Leben mit HIV und Aids im öffentlichen und liturgischen Raum sind seltener geworden. Im Wesentlichen gilt auch hier die Paradigmenverschiebung von »Trauer- bzw. Sterbehilfe« zur »Lebenshilfe«. Genau hier muss sich auch der »Sitz im Leben« des Gottesdienstes erweitern: Die Lebens- und Erfahrungswelt derzeit Betroffener muss neben den genannten Elementen von Gedenken, Klage und Mahnung einfließen.

Der Gottesdienst am 1. Dezember ist dabei – wie viele jährlich wiederkehrende Veranstaltungen – nicht davor gefeit, in Tradition und Routine zu erstarren. Er steht wie alle liturgischen Formen vor der Herausforderung einer zeitgemäßen Gottesdienstkultur, die den garstig breiten Graben zwischen »klassischem« Gottesdienst und einer sich immer weiter davon distanzierenden Gesellschaft bearbeitet, etwa mit performativen Elementen, guter Visualisierung und zeitgenössischer Musik. Er darf auch nicht zu einer »Kuschelveranstaltung« ausschließlich für schwule Männer werden, deshalb muss er mit zeitgenössischen Formen (die nicht mit »Eventkultur« identisch sind) beides leisten: Er muss die Lebensbedingungen für Infizierte in Deutschland aufgreifen und gleichzeitig die weiterhin bestehende globale Dramatik um HIV und Aids transportieren. Das ist und bleibt ein hoher Anspruch, der meist auch einen hohen Vorbereitungsaufwand bedeutet. Aber schließlich bleibt ja auch die Lage herausfordernd.

Denn es ist ja keineswegs so, dass im westeuropäischen Kontext Diskriminierung und Stigmatisierung verschwunden sind. Ihre Formen und Spielarten sind vielmehr subtiler geworden: Betroffene dürfen sich »eigentlich« nicht mehr diskriminiert fühlen, weil doch alles so viel besser geworden ist. Aber die Berührungsängste bleiben vorhanden: Der letzte Termin beim Zahnarzt. Getuschel der Kollegen. Eine nicht nachvollziehbare Absage bei einer Bewerbung ... Stigmatisierung hat viele Facetten, die zum Teil viel schwerer nachzuweisen sind als früher.

Deshalb muss im Gottesdienst diese neue Form der Sprachlosigkeit aus Verscheiden und Verdrängen gegenüber HIV und Aids aufgegriffen werden. Denn genau darin besteht eine Stigmatisierung weiter, die auf der Seite der Betroffenen mit Scham und Schuldgefühlen korrespondiert. Die Kampagne »positive stimmen verschaffen sich gehör« der Deutschen Aidshilfe hat diese Thematik in Titel und Anspruch aufgegriffen.³ Übersehen werden ist schlimm. Lebenserfahrungen und Begegnungen, die sich zeigen dürfen, sind für Infizierte eine wichtige Stärkung. All dies ist bereits ein spiritueller und heilsamer Kern eines Gottesdienstes zum Welt-Aids-Tag: Wenn Infizierte und Kranke aus der Ecke des Verscheidens und Versteckens herausgerufen sind und sich zeigen können. Wenn sie in ihrem Wert und ihrer Würde neu gesehen sind und zu einer neuen Gemeinschaft finden. Hinter diesem Anspruch kann kein Gottesdienst am 1. Dezember zurückbleiben.

3 Vgl. die gleichnamige Broschüre der DAH von 2012.

Der Kasus bleibt aber noch zu wenig durchdrungen, wenn allein der hiesige Lebenskontext im Vordergrund steht. HIV und Aids sind weiter als globale Herausforderungen zu sehen. Die Zahlen in Vergangenheit und Gegenwart bleiben erschütternd: 35 Millionen Menschen sind Ende 2013 infiziert oder erkrankt. Mehr als 1,5 Millionen Menschen starben allein 2013 weltweit an Aids.⁴ Die medizinische Versorgung in Afrika und Asien bleibt den Interessen der Pharmakonzerne untergeordnet. Und die Stigmatisierung von Infizierten und Kranken bleibt in manchen Gegenden ungebrochen. Es ist ein politischer und humanitärer Skandal, wenn der Kampf gegen Aids immer weiter von der (medialen und politischen) Tagesordnung rückt. Deswegen darf der Gottesdienst am 1.12. nicht nur auf die »schwule« Community fixiert bleiben. Angesichts der globalen Themen bleibt er ein wichtiges Scharnier zwischen »lokal« und »global«. Er bietet sich auch für die Aidsinitiativen in den Missionswerken und kirchlichen Aidsinitiativen an, Gebet und Aufmerksamkeit auf die dort verankerten Programme zu richten.⁵

Das Schweigen brechen

Bei der »Re-Vision« des Gottesdienstes zum 1. Dezember kommt es in meinen Augen genau auf dieses Scharnier zwischen »lokal« und »global« an. Denn nur so wird die Vision des Kampfes gegen Aids nicht zu klein: Die Krankheit bleibt lokal und global eine kaum zu bewältigende Herausforderung. Deswegen kann auch der Gottesdienst am Welt-Aids-Tag kein »Kasus light« werden. Er darf weder ins »Kuschelige« noch ins »Lamento von Lobbyisten und Funktionären« rund um die Krankheit abgleiten. Diese Balance gelingt in zeitgenössischen Formen am ehesten, wenn er von einem starken theologischen Motiv ausgeht. Für mich ist ein solcher Leitsatz immer wieder in einem Motto gebündelt, das ich bei einer kirchlichen Konferenz zu HIV und Aids in Indonesien kennen gelernt habe: Gott bricht das Schweigen.⁶

Umfassend ist in diesem Motiv nicht nur seelsorgliches, sondern auch liturgisches Handeln rund um HIV und Aids gebündelt. Es ist individuell und gemeinschaftlich zu verstehen. Denn deswegen gibt es ja überhaupt die Initiative zu einem Gottesdienst am Welt-Aids-Tag. Eben weil wir davon ausgehen, dass Schweigen keine Option ist: Weder die Vergangenheit mit ihren Millionen Todesopfern soll verschwiegen werden, noch soll einer neuen Verdrängung der Krankheit Vorschub geleistet werden. Und schon gar nicht sollen die, die mit der Krankheit leben, durch Verschweigen weiter marginalisiert werden. Deswegen soll und muss geredet werden: Von der Bürde Aids. Von einem Leben mit Aids. Von der Vision einer Welt ohne Aids.

4 <http://www.aidshilfe.de/de/presse/basisinfos/zahlen-fakten-hintergruende/hiv-weltweit>, abgerufen am 22.02.15

5 Vgl. <http://www.netzwerk-kirchliche-aidsseelsorge.de>, abgerufen am 22.02.2015

6 »God breaks the silence« – Konferenz von UEM (Vereinte Evangelische Mission), mission 21 und ems (Ev. Mission in Solidarität) Februar 2007 in Java/Indonesien. Vgl. zum selben Titel auch diverse Publikationen der Missionswerke.

Indem der Gottesdienst am Welt-Aids-Tag offenlegt, was ist, stiftet er in der Bewegung von Gottes Reden einen Freiraum, der zum Leben ermutigt, egal ob mit oder ohne Infektion. Eben weil er Elemente kennt, die oft nicht mehr bekannt und geübt sind, bleibt der Gottesdienst zum Welt-Aids-Tag gerade in seiner Andersartigkeit ein wichtiger Versuch der Bewältigung der Pandemie: Gerade indem »positive« Stimmen hörbar werden, indem Menschen ihre Geschichte und Gegenwart zeigen, indem sie singen, beten und gedenken, indem sie sich ihrer Verwundbarkeit bewusst machen, stellen sie ihren Lebenskontext in einen weiteren Rahmen und finden zu einer neuen Solidarität. Wenn es gelingt, diese Dynamik offenzulegen, sind auch Klage, Gedenken und Memento Mori darin keine Fremdkörper.

Re-Vision

Nach diesem Rundgang sehe ich es wieder klarer: Klage, Gedenken und Mahnung bleiben Teil einer Spiritualität des Gottesdienstes rund um den Welt-Aids-Tag. In Verbindung mit Lebenszeugnissen von Infizierten, Kranken und Toten bilden sie ein Gegengewicht zu den Tendenzen einer flüchtigen Leichtigkeit. Es geht dabei nicht um »light«, sondern um »free«. Und in keiner anderen »Inszenierung« kann diese Haltung zusammen mit »schweren« Lebenszeugnissen so stimmig komponiert und kommuniziert werden wie in einem Gottesdienst. Es bleibt in meinen Augen daher nichts anderes als der Versuch, dieses »Andere« gerade für die Ungeübten und Jungen stimmig anzubieten.

Denn die Lebenszeugnisse von Infizierten, Kranken und Toten stehen nicht nur im »Spezialfeld« HIV und Aids. Sie zeigen generell die Verwundbarkeit und Kostbarkeit des Lebens. Und wenn diese Stimmen hörbar werden, zeigen sie die verdrängte und verborgene Seite einer christlichen Spiritualität, die in einer Hochglanzgesellschaft oft nicht zum Tragen kommt: Gottes Kraft wird in der Schwäche stark (2 Kor 12,9). Gerade in der Verwundbarkeit offenbart sich so eine tiefe Menschlichkeit. In der Bewahrung von schmerzhaften Erfahrungen einer Community bewahrt sich stellvertretend die Verwundbarkeit und damit auch die Kostbarkeit menschlichen Lebens.

Abschließend sehe ich: Eine Re-Vision belebt. Denn sie lässt die Vision neu leuchten. Die Vision, dass Gott das Schweigen bricht und ein Leben mit HIV und Aids ein lebenswertes Leben ist.

Peter Annweiler, geb. 1962, nach dem Studium evangelischer Theologie Auslandsaufenthalte in Philadelphia und New York, 1995–2007 Gemeindepfarrer in Kaiserslautern, ab 2008 Pfarrer der CityKirche Konkordien, Mannheim, seit 1995 Gestaltung von Gottesdiensten zum Welt-Aids-Tag und seit Februar 2015 Leiter der ökumenischen Telefonseelsorge der Pfalz.

Angelique C. Harris

Sex, Stigma und der Heilige Geist

Black Church und Konstruktionen von Aids in New York City

OBWOHL die afroamerikanische Bevölkerung von Anfang an überproportional von HIV und Aids betroffen war, hatten die Black Churches lange Zeit Probleme, auf HIV und Aids angemessen zu reagieren. In einer Fallstudie habe ich die Schwierigkeiten einer Gruppe von Black Churches in New York City untersucht, HIV und Aids zu begegnen, und danach gefragt, wie sie mit diesen Schwierigkeiten umgegangen sind. Die Black Church stellt nach wie vor eine der einflussreichsten Institutionen innerhalb der schwarzen Community dar.¹ Viele Schwarze vertrauen darauf, dass sie soziale Themen und Forderungen aufgreift. Will man die Infektionsraten unter der schwarzen Bevölkerung² reduzieren, ist es unabdingbar, um die Konstruktion von Aids in den Black Churches zu wissen.

1 A. Billingsley, *Mighty like a river: The Black Church an social reform*, New York (Oxford University Press) 1999; R. K. Brown, R. E. Brown, *Faith and works: church-based social capital resources and African American political activism*, *Social Forces* 82/2 (2003), 617-641; I. E. Carruthers et al., *Blow the trumpet in Zion: Global Visio and action for the 21st century Black Church*, Minneapolis (Fortress) 2005, W. E. B. DuBois, *The souls of Black folk*, Mineola (Dover) 1903; F. E. Frazier, *The Negro church in America*, New York (Schocken Books) 1969; K. K. Gaines, *Uplifting the race: Black leadership, politics, and culture in the twentieth century*, Chapel Hill (University of North Carolina Press) 1996; T. Howard, *The luminous darkness: A personal interpretation of the anatomy of segregation and the ground of hope*, Richmond (Friends United) 1989 (org. 1965); A. J. Raboteau, *Canaan land: A religious history of African Americans*, New York (Oxford University Press) 2001; M. Sernett, *African American religious history: A documentary witness*, 2nd ed., Durham (Duke University Press) 1999; J. Williams, *Q. Dixie, This far by faith: Stories from the African American religious experience*, New York (Harper & Collins) 2003; G. S. Wilmore, *Black religion and black radicalism: An interpretation of the religious history of African Americans*, Maryknoll (Orbis Books) 2004.

2 »Schwarze« ist eine Rassenbezeichnung, die Afro-Amerikaner, west-indische und karibische Menschen, Afrikaner und farbige Menschen aus anderen Teilen der Welt umfasst. »Afro-Amerikaner« dagegen ist ein Begriff, der eine ethnische Gruppe beschreibt, die sich aus Schwarzen zusammensetzt, die in den USA geboren und aufgewachsen sind und deren Eltern ebenfalls schon in den USA geboren und aufgewachsen sind. Ich werde in diesem Artikel durchgängig von »Schwarzen« sprechen.

Ausgehend von 28 Interviews mit Führungspersonen der Black Church sowie der Aids-Pastoral, mit Aids-Aktivisten und Mitarbeitenden von The Saving Grace, einer Aids-Hilfe-Organisation, habe ich untersucht, welches Konstrukt von HIV und Aids sich diese Black Churches geschaffen haben und wie sich dieses Bild über die Jahre gehalten oder verändert hat. Zwei Fragestellungen haben mich bei meinen Untersuchungen geleitet: 1) Welches sind die herausragenden Gründe, die es den Black Churches in New York City so schwer machen, in angemessener Weise auf die Aids-Pandemie zu reagieren? 2) Wie kann es Institutionen, die sich im Kampf gegen die Pandemie engagieren, gelingen, diese widerspenstigen Gruppen einzubinden? Im Zusammenhang mit dieser zweiten Frage beschreibe ich praktische Beispiele, wie die Bedenken von Black Churches gegen ein Aids-Engagement durch kulturell angepasste Trainings und Programme überwunden und die Pandemie bekämpft wurden.

1. Aids und das soziale Konstrukt von Gesundheit und Krankheit

Theorien über die soziale Konstruktion von Gesundheit und Krankheit gehen davon aus, dass die Art und Weise, wie Krankheit als Krankheit erfahren wird und welche Bedeutung einer Krankheit zugeschrieben wird, einer sozialen Varianz unterworfen ist – auch wenn Krankheit etwas ganz Reales ist.³ Eine Theorie der sozialen Konstruktion von Gesundheit und Krankheit untersucht also, wie bestimmte soziale Kräfte die Vorstellungen von Gesundheit, Diagnose, Krankheit und Tod prägen.⁴ Nach J. Lorber hat die Bedeutung, die einer Krankheit zugeschrieben wird, Einfluss darauf, wie diese erfahren, wahrgenommen und vermutlich auch behandelt wird.⁵ P. Conrad stellt fest, dass »Krankheit tief verwurzelte kulturelle Werte und Vorurteile widerspiegeln kann«⁶, und dass daher »bestimmte Krankheiten eine soziale Bedeutung oder Bewertung erlangen können, die Folgen dafür hat, wie wir diejenigen erleben oder behandeln, die von dieser Krankheit betroffen sind«⁷. Talcott Parsons kommt zu dem Schluss, dass die »Rolle des Kranken«, die wir einnehmen, wenn wir von einer Krankheit betroffen sind, gesellschaftliche Normen verletzt.⁸ Krankheit wurde daher oft mit Sünde in Verbindung gebracht oder mit einer irgendwie gearteten moralischen Verfehlung des oder der Kranken. Auch in der Bibel können wir praktisch in jedem Buch – mit Ausnahme von Hiob – diese

3 P. E. S. Freund, M. B. McGuire, Health, illness, and the social body: A critical sociology, Upper Saddle River (Prentice Hall) 1999.

4 P. Brown, Naming and framing: the social construction of diagnosis and illness, Journal of Health and Social Behavior 35(1995), 34-54; P. Conrad, The social and cultural meanings of illness, in: P. Conrad (Hg.), The sociology of health and illness: Critical Perspectives, New York (St. Martin's Press) 1997, 106-109; D. Lupton, Medicine as culture: Illness, disease and the body in Western societies, Thousand Oaks (Sage) 2000.

5 J. Lorber, Gender and the social construction of illness, Thousand Oaks (Sage) 1997.

6 P. Conrad, social and cultural meanings, 106.

7 Ebd., 108.

8 T. Parsons, The social system, New York (The Free Press of Glencoe) 1963 (orig. 1951).

direkte Verbindung von Sünde und Krankheit finden.⁹ Diese Verbindung von Sünde und Krankheit hatte gravierende Folgen für die Konstruktion von Krankheiten wie Aids.¹⁰

Als soziales und medizinisches Phänomen hat gerade die Aids-Pandemie ein Licht darauf geworfen, welche Auswirkungen gesellschaftliche Vorurteile und kulturell bedingte Glaubensinhalte auf das Verständnis einer Krankheit oder Epidemie haben können. Aids ist einerseits eine Krankheit mit ganz realen Symptomen, die oft zum Tod führt, hat aber andererseits – wie viele Krankheiten – auch eine Reihe von zugeschriebenen Bedeutungen.¹¹ Vertreterinnen und Vertreter des Konstruktivismus gehen davon aus, dass unser Verständnis von Aids in weiten Teilen dadurch bestimmt wird, welche (Wert-)Deutung wir den Übertragungswegen des HI-Virus, Homosexuellen, Sex-Arbeiterinnen und -Arbeitern und Drogen-Nutzerinnen und -Nutzern geben. Was wir von Aids wissen und wie wir Aids interpretieren ist also ein gesellschaftlich bedingtes Konstrukt – oder wie Cindy Patton sagt: Aids »wurde erfunden«¹².

»Aids wurde erfunden«

Die ersten Anzeichen von Immundefizienz wurden in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre in New York City bei intravenösen Drogen-Nutzerinnen und Nutzern festgestellt. Wissenschaftler wurden jedoch erst darauf aufmerksam, als in San Francisco, Los Angeles und New York City grundsätzlich gesunde (und meist weiße, der Mittelklasse angehörige) schwule Männer Krankheitsbilder entwickelten, die mit einem geschwächten Immunsystem zusammenhingen.¹³ Diese ersten Hinweise auf »den schwulen Krebs«, »die schwule Lungenentzündung« oder »die schwule Plage« führten schließlich zu der Bezeichnung GRIDS – »gay related immune deficiency syndrom«. Dieses hauptsächliche Vorkommen unter Drogen-Nutzerinnen und Nutzern und schwulen Männern, die Übertragungswege sowie die absolute Tödlichkeit gaben Aids sein ursprüngliches Gesicht und führten zu einem einzigartigen Stigma.¹⁴ So kommt es, dass »Aids vermutlich besser als jedes andere Beispiel

9 P. Conrad, J. W. Schneider, *Deviance and medicalization: From badness to sickness*, Philadelphia (Temple University Press) 1992.

10 R. Weitz, *Life with AIDS*, New Brunswick (Rutgers University Press) 1991.

11 R. S. Barbour, G. Huby, Introduction: AIDS: From the specialized to the mainstream, in: R. Barbour, G. Huby (Hg.), *Meddling with mythology: AIDS and the social construction of knowledge*, New York (Routledge) 1998, 1-21; Freund/McGuire, *Health*; R. Goldstein, *The implicated and the immune: cultural responses to AIDS*, *Milbank Quarterly* 68 (1990), 295-319; G. Herdt, S. Lindenbaum, *The time of AIDS: Social analysis, theory, and method*, Newbury Park (Sage), 1992; S. Sonntag, *AIDS and its metaphors*, Toronto (Collins) 1989; Weitz, *Life with AIDS*.

12 So ihr Titel: C. Patton, *Inventing AIDS*, New York (Routledge) 1990.

13 R. Shilts, *And the band played on*, New York (Penguin Group) 1987.

14 L. R. Franzini, *The paradox of accurate information increasing the fear of AIDS*, in: S. C. Ratzan (Hg.), *AIDS: Effective health communication for the 90s*, Washington (Taylor & Francis) 1993, 71-90; G. M. Herek, E. K. Glunt, *An pandemic of stigma: Public reaction*

aus dem zwanzigsten Jahrhundert zeigt, welche Bedeutung die gesellschaftliche Interpretation für die gesellschaftliche Reaktion auf eine Krankheit hat«¹⁵.

2. Aids und die Antwort der Black Churches

Gegenwärtig finden wir fast die Hälfte aller Fälle von HIV/Aids in den USA in der schwarzen Bevölkerungsgruppe. Dies ist statistisch gesehen unverhältnismäßig hoch, da im Jahr 2006 Schwarze nur 12,4 Prozent der gesamten US-amerikanischen Bevölkerung darstellten. New York City hat mit 8,2 Millionen Menschen im gesamten Stadtgebiet und über 1,5 Millionen Menschen allein in Manhattan die höchste Bevölkerungsdichte der USA. New York City hat auch die höchste HIV-Infektionsrate der USA – und hat sie von Anfang an gehabt. Die weltweit erste Aids-Hilfe, die »Gay Men's Health Crisis«, und eine der weltweit aktivsten politischen Aids-Gruppen, die »AIDS Coalition to Unleash Power (ACT-UP)«, wurden in New York City gegründet. Schwule Männer und lesbische Frauen haben diese Organisationen gegründet, weil sie den Eindruck hatten, dass die Gesellschaft ihre Verantwortung gegenüber der Krise ignoriert. Während also schwule Männer und



lesbische Frauen als erste den Kampf gegen HIV/Aids antraten, hatten (homo- wie heterosexuelle) Schwarze stets die höchsten Infektionsraten in den USA. Nach Zahlen des New York City Department of Health machten Schwarze im Jahr 2005 über die Hälfte der HIV/Aids-Fälle und der dadurch bedingten Todesfälle in New York City aus. Interessanterweise hat New York City nicht nur die höchste Zahl an Aids-Fällen in

den USA, sondern auch die höchste Dichte an Black Churches¹⁶. In den 47 Vierteln zum Beispiel, die den Bezirk Harlem bilden, finden wir über 250 Kirchen und religiöse Institutionen »von der vereinzeltten Lagerhalle bis zur alteingesessenen Institution mit wunderbarem Kirchengebäude«¹⁷.

Als einer der Hauptgründe für die hohe Infektionsrate in der schwarzen Community wird immer wieder genannt, dass diese nur sehr langsam Wege gefunden hat, auf das Virus zu reagieren.¹⁸ Heute finden wir in New York City zahlreiche

to AIDS, in: P. Conrad (Hg.), *The sociology of health and illness: Critical perspectives*, New York (St. Martin's Press) 1997, 125-132.

15 P. Conrad, *Social and cultural meaning*, 108.

16 C. Hickman, *Harlem churches at the end of the 20th century*, New York (Dunbar) 2001.

17 Ebd., xi.

18 C. J. Cohen, *The boundaries of Blackness: AIDS and the breakdown of Black Politics*, Chicago (The University of Chicago Press) 1999. Hierbei ist jedoch wichtig zu betonen, dass viele Afro-Amerikaner sehr früh auf die Pandemie reagiert haben. Der schwarzen Reaktion aber ging anfänglich die Breitenwirkung ab, die der NAACP und die Nation Urban League während der Bürgerrechtsbewegung erlangen konnten. Das aber verband sie mit anderen gesellschaftlichen Gruppen, die ähnlich langsam auf die Krise reagierten – mit Ausnahme der lesbisch-schwulen Community.

Black Churches, die sich aktiv im Kampf gegen HIV/Aids engagieren,¹⁹ aber die Tabu-Themen Sexualität und Drogengebrauch und deren unmittelbare Verbindung mit Aids führten zunächst zu einer großen Zurückhaltung.²⁰ Forscher betonen, dass die Black Church nicht sofort auf die Aids-Pandemie reagierte, weil Aids innerhalb der schwarzen Community selbst als etwas gesehen wurde, auf das man nicht zu reagieren brauchte.²¹ Studien zeigen, dass vor allem die sensiblen Themen Sexualität, Sex und Drogengebrauch es vielen Schwarzen – und vor allem religiösen Führungspersonen – schwer machten, offen über HIV/Aids zu diskutieren.²²

Forscher haben immer wieder auf die unglaublich einflussreiche Rolle der Black Church in der schwarzen Community hingewiesen – angefangen bei den frühen

Schriften von DuBois bis hin zu Frazier.²³

Traditionellerweise fasst man mit dem Begriff »Black Church« sieben protestantische Kirchen zusammen, die ihren Ursprung in der Sklaverei und der Befreiungsbewegung haben: die Afrikanisch-Methodistische Episkopalkirche (AME), die Afrikanisch-Methodistische



Episkopalkirche Zion (AMEZ), die Christlich-Methodistische Episkopalkirche (CME), die drei verschiedenen nationalen Vereinigung der Baptisten in den USA (NBC, NBCA und PNBC) sowie die Kirche Gottes in Christus (COGIC).²⁴ Immer

19 A. C. Harris, *Engaging the power of prayer: promoting AIDS awareness within the Black Church*, Ph.D. Dissertation, Sociology Department, Graduate Center, City University of New York, New York 2007.

20 Cohen, *boundaries*; H. L. Dalton, *AIDS in blackface*, *Daedalus* 118/3 (1989), 205-228.

21 So Cohen, *boundaries*, Dalton, *AIDS* sowie K. B. Douglas, *Sexuality and the Black Church: A womanist perspective*, Maryknoll (Orbis Books) 2003; E. Quimby, S. R. Friedman, *Dynamics of Black mobilization against AIDS in New York city*, in: P. Conrad, V. Leiter (Hg.), *Health and health care social problems*, Lanham (Rowman and Littlefield) 2003, 145-159; R. J. Weatherford, C. B. Weatherford, *Somebody's knocking at your door: AIDS and the African-American church*, New York (The Haworth Pastoral Press) 1999.

22 So Douglas und Weatherford/Weatherford und M. T. Fullilove, R. E. Fullilove, *Stigma as an abstacle to AIDS action*, *American Behavioral Scientist* 42/7 (1999), 1117-1130; E. E. Shelp, R. H. Sunderland, *AIDS and the church: The second decade*, Louisville (Westminster John Knox) 1992.

23 Zu beiden s. Anm. 1.

24 E. C. Lincoln, L. H. Mamiya, *The black church in the African American experience*, New York (Duke University Press) 1990.

wieder entstehen neue schwarze Denominationen, die sich in der Tradition der Black Church verstehen, so dass wir in der Black Church heute ganz verschiedene Formen von Gemeinde finden: von der kleinen Hauskreisgemeinde bis hin zu den Mega-Churches mit hunderttausenden von Mitgliedern.

Die Black Church hat ihre Ursprünge im Kampf um die Bürgerrechte der Schwarzen²⁵ und hat seitdem immer wieder dazu beigetragen, soziale und finanzielle Nöte ihrer Mitglieder zu lindern.²⁶ In politischen Prozessen und im Kampf für soziale Gerechtigkeit spielt die Black Church eine wichtige Rolle, allgemein wird davon ausgegangen, dass sie »ein kritisches Bewusstsein für Rassenungleichheit fördert, Sozialdienste anbietet und zum psychosozialen Wohlergehen beiträgt«²⁷ sowie einen Kristallisationspunkt für bürgerschaftliches Engagement darstellt²⁸. Die Black Church gilt als »Freiheitskämpferin« innerhalb der schwarzen Community, vor allem hinsichtlich von Problemen sozialer Gerechtigkeit, die mit Fragen der Rasse verbunden sind.²⁹ Für manche Autoren stellen diese Gemeinden daher auch den idealen Ort dar, um Gesundheitsvor- und -fürsorge zu betreiben.³⁰ Im Leben von schwarzen Menschen, die mit Aids leben, können Religion und Spiritualität außerdem eine wichtige Rolle spielen. Man könnte also meinen, die wichtigste zivilgesellschaftliche Gruppe in der schwarzen Community von New York City, die Black Church, hätte unmittelbar auf die Konfrontation mit Aids in der schwarzen Community reagieren müssen. Doch Kritiker weisen darauf hin, dass die Black Church immer noch ein großes Problem damit hat, die Aids-Pandemie als soziale Herausforderung innerhalb der schwarzen Community anzuerkennen.³¹

Viele Kirchenleitende und Gemeindeglieder schreckten davor zurück, sich mit HIV auseinanderzusetzen oder das Virus auch nur zu erwähnen, weil sie befürchteten, dass sie dadurch den Anschein erwecken würden, die sexuellen Praktiken gutzuheißen, die mit der Übertragung verbunden sind.³² Da in den Augen vieler

25 Vgl. Gaines, Uplifting.

26 M. Patillo-McCoy, Church culture as a strategy of action in the Black community, *American Sociological Review* 63/6 (1998), 767-784.

27 C. G. Ellison, D. E. Sherkat, The »semi-involuntary institution« – revisited: regional variations in church participation among Black Americans, *Social Forces* 73/4 (1995), 1415-1437, Zitat 1416.

28 S. L. Barnes, Black Church culture and community action, *Social Forces* 84/2 (2005), 967-994.

29 So Wilmore, Black religion.

30 S. Markens et al., Role of black churches in health promotion programs: lessons from the Los Angeles mammography promotion in churches program, *American Journal of Public Health* 92/5 (2002), 805-810; L. C. Wilson, Implementation and evaluation of church-based health fairs, *Journal of Community Health Nursing*, 17/1 (2000), 39-48.

31 So Cohen, Uplifting. Nur eine sehr kleine Zahl von Gemeinden, Moscheen, Synagogen und andere religiöse Institutionen der schwarzen Community haben unmittelbar nach Beginn auf die Pandemie reagiert. Diese allerdings boten dann Unterstützung auf allen Ebenen: vom Gottesdienst über häusliche und medizinische Versorgung bis hin zu Wohnprojekten.

32 H. Griffin, *Their Own received them not: African American lesbian and gays in Black churches*, Cleveland (Pilgrim Press) 2006, sowie Shelp and Sunderland, AIDS, und

Gemeindeleitenden Aids durch unmoralisches Verhalten übertragen wird, sehen sie Menschen mit HIV/Aids als Personen, die »bekommen, was sie verdienen« oder die »ihre Strafe von Gott erhalten«³³. Forscher weisen immer wieder darauf hin, dass das Problem mit Homosexualität umzugehen eng mit der Zurückhaltung der Black Church in ihrem Engagement gegen Aids verbunden ist. Dies alles hatte zur Folge, dass sich die Pandemie in den ersten Jahren relativ unkontrolliert in der schwarzen Community ausbreiten konnte. Wenn wir untersuchen, warum es für viele Black Churches so schwierig war und ist, sich mit Aids auseinanderzusetzen, dann müssen wir also stets an diese meinungsbildenden Institutionen innerhalb der schwarzen Community denken, welche die mit der Übertragung verbundenen Verhaltensweisen als »abnorm« oder unmoralisch stigmatisierten. Die Untersuchungen zeigen, dass es nicht unbedingt Aids als Krankheit ist, was die Gemeinden in Schwierigkeiten bringt, sondern dass sie ihre Schwierigkeiten haben, über alles zu sprechen, was mit Sexualität verbunden ist.³⁴

3. Schwarze Sexualität und schwarze Geschichte

Forscher sind oft der Meinung, dass Homosexualität innerhalb der schwarzen Community als eine abnorme Verhaltensweise verstanden wird, die durch Weiße in die Community hineingetragen wurde.³⁵ Murray und Roscoe betonen, dass ein Großteil der Homophobie innerhalb der schwarzen Community daher rührt, dass man glaubt, es habe unter den Schwarzen vor der Kolonialzeit keine Homosexualität gegeben, sondern diese sei erst unter europäischem Einfluss ausgebildet worden.³⁶ Diese Auffassung war weit verbreitet als die Aids-Pandemie die schwarze Community erfasste. Besonders betroffen war natürlich die schwarze schwule Community. Dies hatte zur Folge, dass Forscherinnen und Forscher begannen, sich mit Lebensformen und Lebenserfahrungen von schwarzen Lesben und Schwulen zu beschäftigen, und Homosexualität und Homophobie innerhalb der Black Church

Weatherford/Weatherford, knocking.

- 33 Weatherford/Weatherford, knocking. Sehr früh lässt sich dabei eine Unterscheidung von »Schuldigen« und »Unschuldigen« beobachten. Zu letzteren gehören Menschen, welche die Krankheit durch Bluttransfusion erworben haben oder Babys einer infizierten Mutter.
- 34 Douglas, sexuality, sowie M. T. Fullilove, R. E. Fullilove, Homosexuality and the African American church; the paradox of the ›open closet‹, in: *The Balm in Gilead* (Hg.), *Though I stand at the door and knock: Discussions on the black church struggle with homosexuality and AIDS*, New York 1997, 1-14; C. West, Black sexuality: The taboo subject, in: R. P. Byrd, B. Guy-Sheftall (Hg.), *Traps: African American men on gender and sexuality*, Bloomington (Indiana University Press) 2001; ders., *The Black Church beyond homophobia*, in: *The Balm in Gilead* (Hg.), *Though I stand at the door and knock: Discussions on the black church struggle with homosexuality and AIDS*, New York 1997, 15-22.
- 35 Griffin, *Their Own*; D. McBride, *Why I hate Abercrombie and Fitch*, New York (New York University Press) 2005; S. B. Somerville, *Queering the color line: Race and the invention of homosexuality in American culture*, Durham (Duke University Press) 2000.
- 36 S. O. Murray, W. Roscoe, *Boy-wives and female husbands: Studies of African homosexualities*, New York (St. Martin's Press) 1998.

untersuchten.³⁷ Mindy Thompson Fullilove und Robert E. Fullilove stellen fest, dass Homosexuelle – vor allem homosexuelle Männer – »in vielen Gemeinden einen besonderen Status haben«, obwohl Homosexualität an sich in aller Regel von den Gemeinden abgelehnt wird. Schwule Männer, so folgern sie, »liefern den Gemeinden die kreative Energie, die sie für eine transzendente religiöse Erfahrung benötigen (...). Schwule Männer sind in den Gemeinden dafür verantwortlich, Musik und andere emotionale Momente hervorzubringen, welche die Gottesdienstbesucher näher zu Gott bringen.«³⁸ Sie betonen jedoch, dass diese lesbischen und schwulen Gemeindeglieder oft gezwungen seien, ihre sexuelle Orientierung zu verbergen, da jede Form abnormer Sexualität »ausgetrieben, verleugnet oder totgeschwiegen werden« müsse.³⁹



Douglas⁴⁰ vertritt die Auffassung, dass es ein bestimmtes Verständnis des schwarzen Körpers und der schwarzen Sexualität gibt, das es der Black Church und ihren Gemeinden ermöglicht, ihren konservativen Blick auf Sexualität und »abnormale« Lebensweisen aufrecht zu erhalten. Schwarze hätten über mehr als einhundert Jahre gelernt, sich von abnormalen Formen von Sexualität fern zu halten. Dies habe nicht nur dazu geführt, die Existenz von Homosexualität in der schwarzen Community zu verleugnen, sondern hätte auch Homophobie und Heterosexismus in der Black Church hervorgebracht. Nicht die Verachtung der Homosexuellen sei der Grund für Homophobie und Heterosexismus in der schwarzen Community und der Black Church, so schreibt sie, sondern die Verachtung und Unterdrückung der eigenen schwarzen Sexualität führten zu Homophobie und Heterosexismus. Schon Cornel West hat festgestellt, dass Schwarze »nicht nur unfähig sind, mit Homosexualität umzugehen, sondern mit jeder Form von Sexualität«⁴¹.

37 D. Constantine-Simms, Is homosexuality the greatest taboo? In: D. Constantine-Simms (Hg.), *The greatest taboo: Homosexuality in Black communities*, Los Angeles (Alyson Books) 2001, 76-87; M. E. Dyson, *When you divide body and soul, problems multiply: The Black Church and sex*, in: R. P. Byrd, B. Buy-Sheftall (Hg.), *Traps: African American men on gender and sexuality*, Bloomington (Indiana University Press) 2001, 308-326; E. P. Johnson, *Feeling the spirit in the dark: Expanding notions of the sacred in the African American gay community*, in: D. Constantine-Simms (Hg.), *The greatest taboo: Homosexuality in Black communities*, Los Angeles (Alyson Books) 2001, 88-109; R. L. Miller, *Legacy denied: African American gay men, AIDS, and the Black Church*, *Social Work* 52/1 (2007), 51-61; L. J. Schulte, J. Battle, *The relative importance of ethnicity and religion in predicting attitudes towards gays and lesbians*, *Journal of Homosexuality* 47/2 (2004), 127-142; Fullilove/Fullilove, *Homosexuality*, Griffin Their Own.

38 Fullilove/Fullilove, *Homosexuality*, 2.

39 M. Foucault, *The history of sexuality: An introduction*, vol 1, New York (Vintage Books) 1990 (Orig. 1978), 4.

40 Douglas, *Sexuality*.

41 Cornel West, *Black Church*, 13.

Die Black Church ist in ihrer ablehnenden Haltung gegenüber Sex und Sexualität unter den religiösen Institutionen nicht allein. Aber es scheint so, als ob der Grund für diese Ablehnung singular ist: Es sieht so aus, als ob ein Großteil dieser Haltung auf die Entwürdigung schwarzer Menschen während der Sklaverei zurückzuführen ist. Schwarze Sexualität und der schwarze Körper wurden in dieser Zeit überbetont. Schwarze wurden als sexuell getriebene »Hengste« oder »Luder« betrachtet, ohne jede Form von Verstand, Moral oder Anstand.⁴² Diese Auffassung, dass Schwarze nicht viel mehr waren als ein nettes Spielzeug, machte es den Weißen leicht, die Sklaverei zu rechtfertigen.⁴³ Indem sie schwarze Sexualität und den schwarzen Körper lächerlich machten, weiteten die Weißen ihre Macht und Kontrolle über die Schwarzen aus.⁴⁴ Nach dem Ende der Sklaverei hat die schwarze Community dann eine sehr konservative Haltung gegenüber Sexualität und abnormen Formen von Sexualität eingenommen, um sich von diesem negativen Bild der schwarzen Sexualität zu distanzieren. Zu diesen abnormen Formen zählten vor-eheleicher Geschlechtsverkehr, außereheliche Beziehungen, uneheliche Geburten und vor allem Homosexualität. Mitchel betont, dass diese Haltung oft dazu diente, einer Übergriffigkeit auf den schwarzen Körper zu wehren: »Dieser Respekt (vor dem schwarzen Körper) war Teil einer rasseübergreifenden Pädagogik, die darauf

Der schwarze Körper stand unter strengster Beobachtung.

zielte, die allgemeinen Bürgerrechte umzusetzen und durch angemessenes Auftreten Selbstachtung zu gewinnen.«⁴⁵

Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts machten schwarze Re-

former sexuell abnormes Verhalten für eine Reihe von Problemen in der Gesellschaft verantwortlich, zum Beispiel für Krankheit und Armut.⁴⁶ Die Black Church bildete den Nährboden für solche Ideologien. Douglas betont, dass Schwarze und vor allem die Black Church auf diese Weise, indem sie alle Formen von »abnormer« Sexualität ablehnten, sich von ihren weißen Unterdrückern befreien und zeigen wollten, dass sie mit ihrem ganzen Leib und ihrer ganzen Sexualität rechtschaffene Bürgerinnen und Bürger waren. Die Black Church ging daher daran, wie Cohen zeigt, »das Bild von schwarzer Sexualität in den schwarzen Gemeinden zu korrigieren«⁴⁷. Der schwarze Körper stand sozusagen unter strengster Beobach-

42 Cornel West, Black sexuality.

43 So Douglas, Sexuality.

44 P. H. Collins, Black sexual politics: African Americans, gender, and the new racism, New York (Routledge) 2000.

45 M. Mitchell, Righteous propagation: African Americans and the politics of racial destiny after reconstruction, Chapel Hill (University of North Carolina) 2004.

46 Gaines, Uplifting, 45.

47 Cohen, boundaries.

tung.⁴⁸ Viele Black Churches versuchten sich daher nicht nur von jeglicher Form von Sexualität zu distanzieren, sondern auch von Alkohol- und Drogenkonsum oder gar Tanz.⁴⁹ Diese Black Churches waren der Meinung, dass der beste Weg zur Gleichberechtigung darin bestünde, einen »angemessenen« Lebensstil zu führen und klassische, »traditionelle« amerikanische Werte zu übernehmen.

4. »Saving Grace« – kulturell angepasste Präventionsarbeit als Chance, das Stigma zu überwinden

Als soziales und medizinisches Phänomen bringt Aids die Auswirkungen ans Licht, die gesellschaftlich und kulturell geprägte Glaubens- und Werthaltungen darauf haben, wie Menschen Krankheiten verstehen. Mein Forschungsprojekt nahm die Black Church als soziale und religiöse Institution in den Blick – und ihre gegenwärtige, schwierige Haltung gegenüber der Aids-Pandemie. Meine Ausgangs-These war, dass die besondere soziale Geschichte, die die Black Church hat, sie daran hindert, Präventions- und Bildungsarbeit zu HIV und Aids zu betreiben.

Die Black Church ist einerseits eine soziale Institution, deren historische Aufgabe darin besteht, Lebensbedingungen und Freiheitsrechte der Schwarzen voranzubringen und zu beschützen – woraus eigentlich die Verpflichtung entstände, sich bei einem Thema von derart großer Reichweite zu engagieren. Sie ist aber andererseits eine religiöse Institution mit besonderen Moralvorstellungen, Werthaltungen und Glaubensinhalten – die im Widerspruch stehen zu bestimmten Strategien der Aids-Arbeit und -Prävention. Ich wollte daher durch meine Interviews auch erfahren, mit welchen Mitteln in den schwarzen Gemeinden Sexualität »mundtot« gemacht wird.

Meine Untersuchung ist Teil eines größeren Forschungsprojekts, in dem wir der Frage nachgehen, wie schwarze Gemeinden in New York City auf die Aids-Pandemie reagieren. Es untersucht, wie »Saving Grace«⁵⁰ innerhalb der schwarzen Gemeinden arbeitet, um eine Aids-Pastoral und eine Aids-Bildungsarbeit aufzubauen. Saving Grace ist die erste und bis jetzt einzige Aids-Organisation, die ausschließlich in schwarzen Gemeinden arbeitet. Saving Grace organisiert große HIV/Aids-Kampagnen innerhalb dieser Gemeinden und zielt ausschließlich auf die Black Church. Die Organisation wurde 1989 in Harlem gegründet und besaß damals gerade einmal einen hauptberuflichen Mitarbeiter. Heute handelt es sich um eine internationale Organisation, die drei Büros in den USA und ein Büro in Tansania unterhält. Für das Forschungsprojekt wurden Gemeinden in Brooklyn, Manhattan (Harlem) und der Bronx ausgewählt, da die Infektionsraten in diesen Stadtvierteln besonders hoch sind. Auch befinden sich die meisten Gemeinden, die mit Saving Grace zusammenarbeiten, in diesen drei Stadtvierteln.

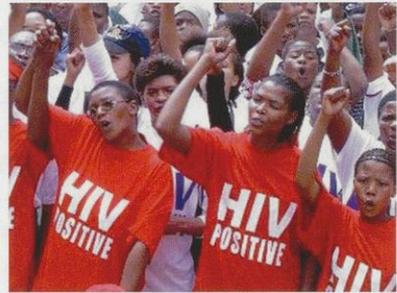
48 H. Carby, Policing the black woman's body in an urban context, *Critical Inquiry* 18 (1992), 738-755.

49 E. B. Higginbotham, *Righteous discontent: The women's movement in the Black Baptist Church 1880-1920*, Cambridge (Harvard University Press) 2003 (Orig. 1993).

50 Bei allen Namen von Personen und Organisationen handelt es sich um Pseudonyme, um die InterviewpartnerInnen zu schützen.

Das Datenmaterial wurde durch Tiefeninterviews mit 28 Teilnehmenden erhoben. Diese Methode wurde ausgewählt, weil die Forscherin dadurch die Möglichkeit hat zu verstehen, wie ihr Gegenüber seine Lebenswirklichkeit konstruiert.⁵¹ Wie Seidman sagt, ist es für den Forscher wichtig, nicht nur die Erfahrungen der Interviewpartner zu verstehen, sondern auch, wie sie diese interpretieren.⁵²

Ich habe drei Gruppen von InterviewpartnerInnen definiert, die hinsichtlich ihrer Stellung zu Saving Grace variieren: Die erste Gruppe von acht Personen bilden Mitarbeitende von Saving Grace. Ich habe sie danach ausgewählt, welche Stellung sie innerhalb der Organisation haben und wie gut sie die Geschichte von Saving Grace kennen. Die zweite Gruppe von zwölf Personen setzt sich aus Leitungspersonen der schwarzen Gemeinden und der Aids-Pastoral aus sieben verschiedenen New Yorker Gemeinden zusammen. Ich habe sie aufgrund der verschiedenen Aids-Projekte ausgewählt, die sie in ihren eigenen Gemeinden durchführen und aufgrund ihrer Beziehung zu Saving Grace. Die dritte Gruppe von weiteren acht Personen bezeichne ich als »Aids-AktivistInnen«. Hier handelt es sich um Menschen aus sieben verschiedenen Organisationen, die entweder Aids-Bildungsarbeit innerhalb der Black Community betreiben oder besondere Kenntnisse über die Black Church und Saving Grace haben.



AIDS-AktivistInnen

© ap

Die Interviews habe ich über einen Zeitraum von zwei Jahren geführt. Die Aussagen können aufgrund der kleinen Gruppe von Interviewpartnern, die alle an Aids-Projekten schwarzer Gemeinden beteiligt sind, nicht ohne weiteres verallgemeinert werden. Ich glaube aber doch, dass diese Stichprobe geeignet ist deutlich zu machen, wie es einigen Gemeinden gelingt, die Herausforderungen durch Aids anzunehmen und zu bewältigen. Die meisten Interviews haben als persönliche Gespräche in der Wohnung, am Arbeitsplatz oder in der Gemeinde der Interviewpartner stattgefunden. Fünf Interviews habe ich auf Wunsch der Partner am Telefon geführt. Allerdings hatte ich mit allen bis auf einen dieser Partner vorher einen direkten, persönlichen Kontakt.

Alle Interviews wurden mit einem digitalen Recorder aufgezeichnet. Ihre Dauer betrug jeweils etwa eine Stunde. Die Aufzeichnungen wurden mithilfe eines Softwareprogrammes transkribiert und mit einem Inhalts-Analyse-System ausgewertet. Die Teile, in welchen interessante Aussagen zu finden waren, wurden dabei hervorgehoben. In diesen hervorgehobenen Teilen wurde dann ein Auswertungsschema in Anlehnung an Bird u. a. verwendet, um diejenigen Abschnitte zu isolieren,

51 Vgl. S. Jones, In-depth interviewing, in: R. Walker (Hg.), Applied qualitative research, Brookfield (Gower) 1985, 45-55.

52 I. Seidman, Interviewing as qualitative research: A guide for researchers in education and the social sciences, New York (Teachers College Press) 1998.

»in denen sich die interessanten Interviewfragen und die Antworten der Interviewpartner befanden«⁵³. Diese Abschnitte wurden dann Wort für Wort untersucht und bestimmte Schlagworte, aussagekräftige Sätze und wiederkehrende Themen wurden hervorgehoben. Ebenso wurden die Häufigkeit, mit der diese Themen wiederkehrten, festgehalten und die Assoziationen, die mit ihnen verbunden waren. Jedes dieser Themen wurde mit einem spezifischen Code versehen. In persönlichen Anmerkungen habe ich die Identität des Interviewpartners festgehalten, den Kontext, in dem ich das Interview geführt habe und die Botschaft, die der Interviewpartner vermitteln wollte.⁵⁴ Die Bandbreite der Themen, die in den Interviews angesprochen wurden, variierte je nach der eigenen Erfahrung meiner Interviewpartner mit HIV/Aids. Mein besonderes Augenmerk lag natürlich auf den Schwierigkeiten, die viele von ihnen hatten, um Aids und ihre eigene religiöse oder spirituelle Überzeugung zusammenzubringen. Es zeigen sich einige spezifische Themenbereiche: Aids als Stigma; die Schwierigkeiten der religiösen Institutionen, mit Aids umzugehen; die Frage nach sexueller Identität; und nicht zuletzt, wie diese Schwierigkeiten überwunden wurden, indem die Interviewpartner Material fanden, das in für die Black Church geeigneter Weise über Aids informiert. Dieser letzte Bereich war für mich von besonderem Interesse, weil in der Literatur immer wieder die Rede davon ist, dass die Schwierigkeiten der Black Church im Umgang mit Aids darauf zurückzuführen seien, dass diese Krankheit mit Homosexualität und anderen »devianten« Formen von Sexualität verbunden wird. Belege aus den Transkripten werden meine Thesen untermauern.

17 meiner Interviewpartner waren schwarze, christliche Frauen. Acht Personen waren ordinierte Geistliche ihrer Kirchen, 26 Männer und Frauen sind in den USA geboren und aufgewachsen. Alle Interviewpartner haben beschrieben, wie sie in ihre Organisation bzw. Kirche eingebunden sind, welche Erfahrungen sie selbst mit HIV/Aids haben, wie sie die Reaktion der Black Church auf die Pandemie erlebt haben und auf welche Weise sie selber mit Kirchengemeinden arbeiten, um in diesen ein kritisches Bewusstsein für Aids zu entwickeln. Die Hauptthemen, die in den Interviews zur Sprache kamen, waren: Aids als Stigma; Homophobie und Sexualität; der Weg, auf dem die Schwierigkeiten überwunden wurden, indem Aids in einer für die Kirchen angemessenen Weise zur Sprache gebracht wurde.

4.1. Die Schwierigkeit, Aids zu begegnen

4.1.1. Aids als Stigma

Alle meine Interviewpartner waren der Meinung, dass die Black Churches in New York City darum bemüht seien, ein kritisches Bewusstsein für Aids unter ihren Mitgliedern zu schaffen. Canon Isaiah Anderson, ein älterer Herr, der über 20 Jahre lang zur Gemeindeleitung einer großen Gemeinde der Episcopal Church in Har-

53 T. Bird, Getting your partner to use condoms: interviews with men and women at risk of HIV/STDs, *The Journal of Sex Research* 38 (2001), 233-240, Zitat 236.

54 Vgl. K. Krippendorff, *Content analysis: An introduction to its methodology*, Thousand Oaks (Sage) 1985.

lem gehörte und auch den Vorsitz der Arbeitsgemeinschaft Churches United for Social Justice inne hatte, sagte zum Beispiel während des Interviews:

»Heute, jetzt, in dem Moment, in dem wir uns unterhalten, da gibt es in Harlem keine einzige große Gemeinde, die nicht irgendein Aids-Projekt hat. Wirklich keine ... Und wenn unter den Mitgliedern irgendjemand gegen diese Arbeit der Aids-Prävention wäre, dann würde er sehr deutlich spüren, dass die Meinung der Mehrheit gegen ihn ist, wenn er mit dieser Auffassung nicht hinter dem Berg hält. Wir haben inzwischen die Nacht in den Tag verwandelt.«

Die Situation war jedoch nicht immer so. Alle Gesprächspartner haben darauf hingewiesen, wie vernichtend Aids in der Black Community gewütet hat. Auch erinnerten sie sich nur zu

gut an die Schwierigkeiten, die viele führende Persönlichkeiten der Black Church hatten, wenn es darum ging, die Kranken und Sterbenden zu begleiten. Die Interviewpartner erwähnten das Stigma, das mit Aids verbunden gewesen sei, und die Tatsache, dass die Unkenntnis vieler Gemeindeglieder über die Übertragungswege von HIV dazu führte, dass sie sich völlig von den infizierten Menschen fernhielten. Diese Aussagen stimmen mit dem Befund in der einschlägigen Literatur überein.

Die Mehrheit meiner Gesprächspartner sowohl aus dem Umfeld von Saving Grace als auch aus der Aids-Pastoral war der Überzeugung, dass die religiösen Führungspersonen den Ernst der Aids-Pandemie anfänglich nicht erkannt hatten. Sarah Seymour, Koordinatorin des Ressource Center at Saving Grace und eine der ersten Hauptberuflichen dort, sagte:

»Jedem war bewusst, dass die Pfarrer Tag für Tag Menschen beerdigten, die an HIV und Aids gestorben waren! Aber sie sprachen nicht darüber. Niemand sagte irgendetwas. Sie hatten mehr Beerdigungen als Taufen. Niemand sagte irgendetwas dazu. Niemand kümmerte sich um diese Situation. Und niemand bot den Familien Unterstützung an, denn man sprach ja nicht darüber. Die Familien mussten die Situation verleugnen, weil die Kirche sie verleugnete.«

Eigentlich sollte man erwarten, dass gerade Kirchenmenschen dazu fähig gewesen sein sollten, den Infizierten und ihren Familien beizustehen, da Christinnen und Christen doch von jeher den Leidenden zugewandt sind. Aber Pfarrer Roscoe St. James von der John Baptist Church brachte es so auf den Punkt: »Ich weiß, dass dem nicht so sein sollte – aber Gemeinden spiegeln die Gesellschaft wider, in der sie leben.«

Mitglieder von Saving Grace und Aids-Aktivisten waren der Meinung, dass das Stigma, das mit den Übertragungswegen von HIV verbunden ist, viele Geistliche und Gemeindeleitende daran hinderte, angemessen auf das Virus zu reagieren. Denise Fredericks, 15 Jahre lang Mitglied der Lenox Baptist Church in Harlem, Ko-Leiterin der Aids-Pastoral und neun Jahre lang Führungsmitglied der Harlem Aids-Services, erinnerte sich:

Die Pfarrer hatten mehr Beerdigungen als Taufen.

»Die Übertragungsweise ist der Grund, warum die Kirche HIV anfänglich ignorierte. Entweder warst du promisk oder Drogen-Nutzer ... oder gar homosexuell, alles drei Lebensweisen, vor denen die Kirche einen Horror hat. Allerdings sind das Lebensweisen, die auf viele Gemeindeglieder zutreffen – oder die zumindest viele Gemeindeglieder zeitweise an den Tag legen.«

Die Mehrheit der GesprächspartnerInnen hielt Drogengebrauch für ein umstrittenes Thema in der Black Community, eine nennenswerte Zahl von Interviewpartnern (10 Personen) waren aber der Meinung, dass Homosexualität und Sexualität die schwierigsten Themen seien. Die Gründerin von The Healing Touch, einer HIV/Aids-Pastoral in der Bethel Baptist Church, Louise Adams, war der Überzeugung, dass Menschen an Homosexualität denken, wenn sie über Aids sprechen: »Bis heute ist das so: Wenn du erzählst, dass jemand HIV-positiv ist, dann kommt dem Gegenüber nicht als erstes Drogengebrauch in den Sinn ...«

4.1.2. Homosexualität als Sünde

Die meisten Interviewpartner waren der Überzeugung, dass in den Anfangsjahren der Pandemie Aids vor allem als Krankheit der Schwulen verstanden wurde. Für Pfarrerin Julia Michaels, die Leiterin der Aids-Pastoral der John Baptist Church (die zugleich auch als Freiwillige bei Saving Grace arbeitet, nachdem sie dort das Modell für ihre pastorale Arbeit entwickelt hat) war es am Anfang der Pandemie völlig unstrittig, dass die Männer, die in dieser Zeit starben, schwul waren:



»In meiner Gemeinde haben wir in dieser Zeit zwölf unserer besten jungen Männer beerdigt: Musiker und Lehrer, absolut gebildete junge Männer, die aber eben auch versteckt schwul waren. Schon als der erste starb, haben die Menschen angefangen zu flüstern ... Nach dem Tod dieser Männer begann die Gemeinde darüber zu reden, dass doch eigentlich jeder gewusst hat, dass die alle schwul gelebt haben. Aber wir haben nur geredet und nach der Beerdigung war dann alles wieder vorbei.«

Verschiedene Interviewpartner wiesen darauf hin, dass es sowohl für Gemeindeführende als auch für Gemeindeglieder sehr schwer sei, Sexualität und Glaubensleben derer, die man in der Gemeinde für schwul hält, in Übereinstimmung zu bringen. In der Black Church gibt es eine gewisse Tradition, das Leben »außerhalb« der Gemeinde zu ignorieren, das ihre Mitglieder führen. Patricia Hill Collins betont, dass in den Zeiten, in denen Afro-Amerikaner extreme Unterdrückung erfahren haben, die Kirche der einzige Ort war, an dem die Menschen dieser »äußeren« Welt entkommen und völlig unabhängig von ihrer sozialen Stellung eine führende Rolle einnehmen konnten.⁵⁵

⁵⁵ Collins, sexual politics.

Die Mehrheit der Interviewpartner mit Verbindung zu Saving Grace waren der Meinung, dass sie sich mit Homosexualität und mit dem Zusammenhang zwischen Aids und Homosexualität in der Black Community auseinandersetzen müssen, wenn sie der Bedeutung der Aids-Pandemie in der Black Community gerecht werden wollen. Aids ist einfach eine Krankheit, die von Anfang an eng mit Homosexualität verbunden ist. Die Immunologin Rhetta Daniels, die viele Jahre in einem Krankenhaus in Manhattan gearbeitet und vor 17 Jahren Saving Grace gegründet hat, deren Präsidentin sie heute ist, betont:

»Ich glaube, dass die meisten Leute – und die meisten Kirchen – in den Anfangsjahren nicht auf Aids reagiert haben, weil sie nicht wussten, was das war. Sie kannten das HI-Virus nicht. In der Presse und auch im öffentlichen Gesundheitswesen wurde das alles als Krankheit der Schwulen behandelt, oft sogar als Krankheit der weißen Schwulen – oder auch als Krankheit der schwarzen und weißen Schwulen, aber die Kirche war ja traditionell gegen die Schwulen, also brauchte man sich um das Thema nicht zu kümmern.«

Es fällt vielen Kirchenleitenden und Gemeindegliedern schwer, so stellt Daniels weiter fest, ihre negative Einstellung gegenüber Homosexualität und ein Engagement gegen Aids auseinanderzuhalten, zumal viele schwarze Geistliche ja weiter gegen Homosexualität predigen. Drei Interviewpartner aus dem Umfeld von Saving Grace, alle Aids-Aktivistinnen und alle Leiter der Aids-Pastoral bis auf eine Person, glauben, dass diese Gemeinden der Auffassung waren und immer noch sind, dass sie zumindest implizit Homosexualität gutheißen, wenn sie sich aktiv mit HIV und Aids auseinandersetzen. Die meisten Gemeinden, so sind diese Gesprächspartner überzeugt, möchten sich am liebsten überhaupt nicht mit Homosexualität auseinandersetzen. Über Homosexualität zu sprechen, davon ist Ricardo Santos, der Leiter der Aids-Arbeit von Churches United for Social Justice in Harlem, überzeugt, »das vermittelt für viele den Eindruck, homosexuelle Handlungen gutzuheißen.«

Zwei Pfarrer, ein Pfarrer in Ausbildung und sogar ein Leiter der Aids-Pastoral waren ausdrücklich der Überzeugung, dass Homosexualität Sünde sei. Die meisten Geistlichen beziehen sich in ihrer Argumentation dabei auf Lev 18,22 und 20,13.⁵⁶ Der letzte Beleg würde dann eigentlich nahe legen, Homosexualität mit dem Tode zu bestrafen. Einige Geistliche nehmen auch die Erzählung von Sodom und Gomorrha als Grundlage für ihre Predigt gegen Homosexualität. Pfarrer Roscoe St. James betont am Ende seines Interviews:

»Das Wort Gottes spricht klar und deutlich davon, dass Homosexualität ein Gräueltat ist. Ganz egal, was es auch immer für Rechte für Homosexuelle geben mag. Ich weiß, dass die meine Worte vermutlich hassen werden, aber das bekümmert mich nicht. Tatsache ist, dass das Wort Gottes hier eindeutig ist: Homosexualität ist ein Gräueltat. Ganz einfach. Kein vielleicht, kein aber ...«

56 »Du sollst nicht bei einem Mann liegen wie bei einer Frau; es ist ein Gräueltat.« Bzw. »Wenn jemand bei einem Manne liegt wie bei einer Frau, so haben sie getan, was ein Gräueltat ist, und sollen beide des Todes sterben; Blutschuld lastet auf ihnen.«

Pfarrer St. James vertritt unter allen Interviewpartnern den deutlichsten heterosexistischen Standpunkt, bei anderen erscheint diese Haltung eher unterschwellig, zum Beispiel bei Michael Jones, Pfarrer in Ausbildung der Lenox Baptist Church in Harlem, wenn er die Haltung seiner Gemeinde gegenüber Homosexualität erklärt:

»Die Bibel ist für uns sehr wichtig. Freilich, wir werden sie niemandem um die Ohren hauen. Wir sind ja in der Kirche ... Wir heißen jeden willkommen, der in unsere Gemeinde kommt. Das heißt aber nicht, dass wir unsere biblischen Grundlagen aufgeben und es uns egal ist, was in der Bibel steht. Ich will es einmal so sagen: Wenn in unsere Gemeinde jemand käme, der oder die schwul oder lesbisch ist, dann werden wir diese Person in der Gemeinde willkommen heißen. Aber wir werden nicht ihren Lebensstil gutheißen ... Aber wir heißen jede und jeden willkommen, die zu uns kommen.«

Die Haltung, die Pfarrer Jones beschreibt, entspricht der Grundüberzeugung vieler Black Churches: »Liebe den Sünder, aber hasse die Sünde!« Diese Verbindung von Homosexualität und Sünde, die in den Interviews noch einmal deutlich wird, hat das Stigma von Aids verstärkt und viele Geistliche davon abgehalten, HIV und Aids in ihrer Gemeinde offen anzusprechen. Wir können zwar in den ganzen Vereinigten Staaten beobachten, dass sich Black Communities wie Black Churches einem homosexuellen Lebensstil gegenüber öffnen, doch diese Öffnung war bei den meisten meiner Interviewpartner (noch) nicht zu spüren. Auf die Frage, warum Kirchen und Gemeinden so eine negative Haltung gegenüber Homosexualität einnehmen, konnten mir sowohl die Pfarrer als auch die Leiter der Aids-Pastoral keinen anderen Grund nennen als die eben erwähnten biblischen Bezüge.

Sowohl für Saving Grace als auch für die Aids-Aktivisten ist Homophobie der Hauptgrund für die fehlende Diskussion über Aids in der Black Church. Noch einmal Rhetta Daniels:

»Für die Kirchen sind HIV und Homosexualität immer noch eng verbunden. Sie glauben, dass Homosexualität zu Aids führt. Sie halten diesen Mythos, diese Lüge für wahr.

Und sie hassen Homosexuelle. Sie hassen sie absolut. Und sie verbinden ihren Hass auf diese Gruppe von Menschen mit dieser fürchterlichen Krankheit und das ist

**Die Menschen in den Gemeinden
machen sich oft keine Illusionen über die
sexuelle Orientierung ihrer Chorleiter,
Solosänger, Küster, Organisten,
Diakone oder sogar Pfarrer.**

der Grund, warum sie so in die Irre gehen ... Sie können ihre theologische Haltung gegenüber Homosexualität nicht verändern, und weil sie dazu so unfähig sind, können sie nicht auf HIV reagieren, obwohl HIV und Homosexualität zwei völlig verschiedene Dinge sind.«

Auch wenn Heterosexismus in den Black Churches allgegenwärtig ist, so sind sich doch viele Gemeindeleitende und Gemeindeglieder der schwarzen Gemeinden durchaus bewusst, dass unter den aktiven Mitgliedern ihrer Gemeinde eine ganze Reihe von Lesben und Schwulen sind. Ähnlich wie schon in den Untersuchungen von Fullilove and Fullilove stellen auch meine Interviewpartner fest, dass die Menschen in den Gemeinden sich oft keine Illusionen machen über die sexuelle Orientierung ihrer Chorleiter, Solosänger, Küster, Organisten, Diakone oder sogar Pfarrer, aber darüber niemals offen sprechen. Jeder meiner Gesprächspartner ging von dieser Tatsache aus. Pfarrerin Julia Michaels von der John Baptist Church erklärte zum Beispiel:

»Wir alle wussten, dass sie schwul waren und Beziehungen mit anderen Männern hatten – oder genauso mit Frauen oder wie auch immer, aber darüber spricht man doch nicht in der Gemeinde. Nein, nein, das ist ein Tabu. Selbst wenn wir uns dessen bewusst werden, dann tuscheln wir vielleicht darüber, aber so etwas spricht man doch nicht offen an.«

Für Pfarrerin Michaels hat dieses Getuschel die Situation noch erschwert, als so viele bekannte junge männliche Mitglieder der Gemeinde in der Mitte der 80er und den frühen 90er Jahren auf mysteriöse Weise an »Krebs« starben. Meine Interviewpartner wiesen darauf hin, dass Gemeindeleitungen wie Gemeindeglieder so ablehnend gegenüber jeder Diskussion über Aids waren, dass sie sogar Todesursachen erfanden, wenn Menschen in der Gemeinde an Aids verstorben waren.

Rheta Daniels, Sarah Seymour, Louise Adams und viele andere stellten in dieser Zeit fest, dass der blinde Fleck der Gemeinden, über den nicht gesprochen wurde, eigentlich nicht die Homosexualität war, sondern der Umgang der Black Church mit menschlicher Sexualität an sich.

4.1.3. »Don't talk about sex ...«

Mit dem Wandel in der demographischen Verteilung der Aids-Infektionen veränderten sich auch die öffentliche Wahrnehmung von Aids und die öffentliche Wachsamkeit. Die Gesellschaft wurde toleranter gegenüber Menschen mit Aids – und dieser Wandel erfasste auch die Black Church. Gefragt, wann und wie ihre eigene Gemeinde anfang ein Aids-Projekt zu entwickeln, betont Denise Fredericks von der Lenox Baptist Church, dass es diese Veränderung bei der Gruppe der Betroffenen gewesen sei, die ihre Gemeinde dazu gebracht habe, auf Aids positiver zu reagieren: »Ich habe eine Veränderung unter den Betroffenen wahrgenommen. Jetzt gibt es viele heterosexuelle Frauen, die mit HIV infiziert sind. Natürlich, viele davon sind intravenöse Drogenkonsumentinnen. Aber das ist jetzt keine Schwulenseuche mehr, da sind jetzt andere Aspekte dabei, es sind andere Bevölkerungsgruppen, die es haben oder die sich infizieren.«

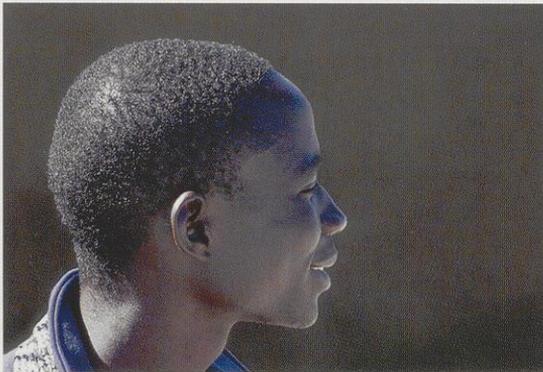
Alle Interviewpartner waren sich einig, dass die Black Church große Schwierigkeiten habe über sexuelle Themen gleich welcher Art zu sprechen und sich daher eben sehr schwer tue, gegen Aids aktiv zu werden. Mitglieder der Aids-Pastoral wie von Saving Grace betonten, dass wirksame Aids-Arbeit innerhalb der Black Church voraussetzen würde, eine Reihe kontroverser und sensibler Themen anzusprechen, denen die Gemeinden gerne aus dem Weg gehen. Louise Adams, Leiterin der Aids-

Pastoral, erklärt das so: »[Aids] hat mit zwei der bedeutendsten Themen zu tun, die die Black Church in ihrer Geschichte nie gerade heraus angesprochen hat: Drogenkonsum und Homosexualität. Und ich bin höflich, wenn ich das so formuliere, denn es gibt da noch das heimliche dritte Thema: menschliche Sexualität.«

Pfarrerin Ida Wilson, die selber sechzehn Jahre lang für das New York City Department of Health gearbeitet und dabei die meiste Zeit im Aids-Programm verbracht hat, sieht ebenfalls, dass es das Thema »Sex« ist, das es der Black Church so schwer macht, mit Aids umzugehen: »Es wäre viel einfacher über Alkohol und Drogenkonsum zu sprechen, denn dann könnten wir das Thema Sexualität vermeiden.«

Althea Jackson, Rheatta Daniels und Sarah Seymour von Saving Grace haben alle drei die Erfahrung gemacht, dass sich Gemeinden nicht mit Aids auseinandersetzen wollten, weil die Gemeindeleitung der Meinung war, dass sie dann zugleich Sex vor der Ehe und andere »sündige« Praktiken und Lebensstile gutheißen würden. Die Tatsache, dass sie sich nicht mit Homosexualität, Sex, Drogenkonsum und Missbrauch in der Black Community auseinandersetzen, so wiesen diese drei Frauen und weitere vier Mitarbeitende der Aids-Pastoral hin, führe dazu, dass in den Gemeinden auch nicht über die Übertragungswege von Aids und seine bedrohliche Bedeutung für die Black Community gesprochen werde.

Eine in der Black Church beliebte Methode, sich nicht mit Homosexualität auseinanderzusetzen, ist einfach über die Tatsache hinwegzusehen. Als ich Alia Williams,



Leiterin der Aids-Pastoral der St. Matthew's Baptist Church in Brooklyn und Frau des dortigen Pfarrers, frage, wie in ihrer Gemeinde über Homosexualität diskutiert wird, da antwortet sie: »Wir müssen über alle Aspekte von Sexualität sprechen.« Auf die Nachfrage, ob andere Gemeinden dies ähnlich sähen, meint sie: »Wahrscheinlich nicht. Nein, ganz wahrscheinlich nicht. Aber wie ich eben gesagt habe: es ist sicherer für uns,

wenn wir uns auf die Fakten beschränken und auf diese Weise die Informationen unter die Leute bringen. Mit den falschen Worten kannst du Leute taub machen und sie hören dir nicht mehr zu. Es gibt da eine ganz dünne Grenzlinie. Unsere Gemeinde ist nicht so offen, dass wir über alles sprechen könnten. Auch wenn ich Gastredner einlade, dann bin ich vorsichtig und achte darauf, wie sie das Thema zur Sprache bringen wollen.«

Alle Interviewpartner gestanden zu, dass die Black Churches zumindest in irgend einer Weise über Sexualität sprechen, aber es gab sehr unterschiedliche Einschätzungen darüber, welche Themen dabei zur Sprache kommen könnten. Pastor Malee Mackabe, Pfarrer aus Uganda und Direktor der Africa HIV/Aids Faith Initia-

tive bei Saving Grace, war überzeugt, dass Frauen-, Männer- und auch Jugendgruppen in vielen Gemeinden auch über Sexualität sprechen. Louise Adams von der Aids-Pastoral teilte diese Einschätzung. Ihre eigene Gemeinde, die Bethel Baptist Church, hat zwei Jahre lang Kurse zur menschlichen Sexualität angeboten – unter dem Titel »Sex in the City«. Die Kurse wurden vom Pfarrer der Gemeinde geleitet und behandelten menschliche Sexualität an sich, Verliebtsein und Sich-Verlieben, Sex vor der Ehe und Homosexualität sowie die dazu gehörigen biblischen Texte. In der Bethel Baptist Church wurden solche sexuellen Themen sogar während der Gottesdienste offen in der Predigt und in anderen Gemeindeveranstaltungen angesprochen und diskutiert. »Die Leute haben darauf recht positiv reagiert. Ich habe nicht gesehen, dass irgendjemand deswegen aufgestanden und gegangen wäre«, meint Adams. Wenn wir diesen Aussagen Glauben schenken, dann gibt es also zumindest einige religiöse Führungskräfte, die es sich trauen, mit ihrer Gemeinde über Sexualität zu sprechen. Adams schränkt allerdings ein: »So weit ich das beurteilen kann, ist meine Gemeinde sozial ein bisschen besser gestellt als andere: Menschen im aktiven Berufsleben, mit vernünftiger Bildung. Das ist demographisch gesehen ganz interessant, denn es kann einem immer noch passieren, dass Menschen auf so etwas wie HIV und Aids mit den Worten reagieren: ›Ich glaube nicht, dass mich so etwas betreffen kann.««

Nicht alle Mitglieder von Gemeindeleitungen zeigten sich im Interview allerdings so offen für eine Diskussion über Sexualität in ihren Gemeinden wie Louise Adams und Pfarrer Powell. Für alle Mitarbeitende in der Aids-Pastoral war das Thema »Sexualität« eine schwierige Schwelle, über die sie mit ihrer Gemeinde gelangen mussten. Ja, es gab tatsächlich Fälle, in denen eine Gemeinde ihre bisherige Haltung gegenüber Sex und Sexualität sehr bewusst aufrecht erhielt.

Pfarrerin Julia Michaels, Leiterin der Aids-Pastoral der John Baptist's Church und langjährige Freiwillige bei Saving Grace, trat aus der Gemeinde aus, zu der sie 60 Jahre lang gehört hatte, weil St. Paul Baptist Church ihre konservative Haltung gegenüber Sexualität beibehielt. Michaels spürte, wie diese konservative Haltung eine effektive Aids-Pastoral unmöglich machte und – wichtiger noch – die Gemeinde daran hinderte, offen über Sexualität zu diskutieren. Michaels erinnerte sich an eine Begebenheit, als sie neben Aufklärungsmaterial zu Aids auch Kondome in der Gemeinde ausgelegt hatte. Es ergab sich eine Diskussion mit einer Diakonin der St. Paul's Gemeinde:

»Die Leute nahmen die Kondome, schauten sie an und steckten sie ohne ein Wort in ihre Tasche oder Handtasche. Niemand sagte etwas. Nur eine Diakonin nahm ein Kondom und ließ es wie einen brennend heißen Stein fallen. Ich fragte sie:

›Was ist los?«

›So etwas sollte nicht in der Kirche ausliegen«, sagte sie.

›Wieso, was ist das?«, fragte ich. Sie würde jedoch niemals aussprechen, was sie da in der Hand gehabt hatte. Stattdessen stand sie weiter einfach da und wiederholte: ›So etwas darf nicht in der Kirche sein! Wer hat Ihnen erlaubt, dass Sie diese Dinger mit in die Kirche bringen?«

Ich antwortete: ›Ich habe niemanden um Erlaubnis gefragt. Man hat mich gebeten, sie zu dieser Aufklärungsveranstaltung mitzubringen und ich habe sie hier auf den Tisch gelegt. Da steht nirgends drauf, was das ist oder wofür sie benutzt werden sollen – aber die Leute nehmen sie mit, also scheint es in Ordnung zu sein. Sie sind die erste Person, die mich fragt, was die hier machen – und da habe ich Sie gefragt, warum Sie das fragen. Aber Sie können mir keine Begründung geben, Sie behaupten nur immer wieder, die hätten in der Kirche nichts verloren. Das ist Ihre Meinung – meine ist eine andere. Da kann ich nicht mit Ihnen diskutieren.‹

Sie war schier besessen davon, dass so etwas nicht in der Kirche liegen dürfe. Ich habe kein einziges dieser Kondome deshalb weggenommen – aber am Ende waren alle weg.«

Ich habe bei Pfarrerin Michaels noch einmal nachgefragt, ob die Diakonin nicht doch erklärt hat, warum die Kondome nicht in der Kirche liegen sollten, aber sie bekräftigte: »Nein, darauf wollte sie überhaupt nicht eingehen. Aber ich weiß, dass sie das alles dem Pfarrer erzählt hat, der selber nicht genug Rückgrat gehabt hat mit mir zu sprechen. Jedenfalls, wenn ich ihn nach diesem Vorfall auf weitere mögliche Aids-Programme in der Gemeinde angesprochen habe, dann wurde das Gesprächsklima immer richtig frostig. ›Nein, das ist im Moment nicht unser Schwerpunkt. Da können wir später noch einmal drüber sprechen.‹ Das war ziemlich frustrierend.«

Pfarrerin Michaels' Diskussion mit der Diakonin zeigt die Mechanismen, mit denen eine Gemeinde aktiv das Stillschweigen über das Thema Sexualität bewahren kann. Kondome zu verteilen hätte in der beschriebenen Situation dazu führen können, über Sexualität zu sprechen, was von der Diakonin aktiv vermieden wurde. Was an dieser speziellen Szene bedeutsam ist, ist die Tatsache, dass die Gemeindeglieder deutlich einen Bedarf nach Kondomen zum Ausdruck brachten – und damit implizit deutlich machten, dass es ihnen wichtig wäre, in der Gemeinde auch über Sexualität zu sprechen. Michaels zeigt jedoch unmissverständlich, wie die Gemeindeleitung dieses Ansinnen missbilligt und zum Ausdruck bringt, dass sie nicht gewillt ist, in irgendeiner Form über Sexualität zu diskutieren. Alle, die in der Aids-Pastoral engagiert sind, waren in den Interviews der Überzeugung, dass man zunächst an dieser Haltung der Black Church gegenüber Sexualität allgemein arbeiten müsse, wenn man wirksame Aids-Arbeit betreiben will. Julia Michaels sagte zum Beispiel, dass sie viel aus den negativen Erfahrungen in St. Paul gelernt habe und in der John Baptist Church nun viel mehr Freiheit für ihre Aids-Arbeit habe, obwohl es auch dort noch enorme Schwierigkeiten gebe, in Gesprächen mit der Gemeinde auf Sexualität zu sprechen zu kommen. Damit dies gelingt, beschreibt Michaels Sexualität nun häufig als »Gabe Gottes« – was allerdings auch nicht widerspruchsfrei bleibt.

Louise Adams, die Leiterin der Aids-Pastoral, hofft, dass solche Gespräche die weitere Diskussion über Sexualität in den Gemeinden voranbringen können, auch wenn die Gemeinden zunächst noch an ihrer Verurteilung von Sex vor der Ehe und Homosexualität festhalten: »Die Kirchen werden dir immer vorschreiben wollen, was du zu tun oder zu lassen hast. Sie werden dir die Konsequenzen aus deinem Verhalten vor Augen führen, aber sie werden dir keine lebensgerechte, biblisch be-

gründete Erklärung der Sachverhalte geben ... »Ihr kommt alle in die Hölle, wenn ihr die Ehe brecht!«, tönt es von der Kanzel – schön, lasst uns drüber diskutieren! Oder sie sagen »Wenn ihr lesbisch oder schwul seid, dann seid ihr doppelt verdammte.« Wunderbar, was soll man da noch sagen?«

Drei Aids-Aktivistinnen, Sarah Seymour von Saving Grace und Louise Adams betonen, dass dieses Fehlen jeglicher sexuellen Erziehung in der Black Community schuld sei an der hohen Zahl von Teenager-Schwangerschaften, unehelichen Geburten und Infektionen mit sexuell übertragbaren Krankheiten. Sie alle betonen, dass es die Black Community als gesellschaftliche Größe sei, die Probleme habe, über Sexualität offen zu sprechen, nicht nur die Black Church. Alle machen in ihren Statements auch deutlich, dass sowohl Gemeindeleitungen als auch Gemeindeglieder dieses Schweigen über Sexualität aufrecht erhalten.

Wie wir gesehen haben, stellen alle Interviewpartner fest, dass die Black Churches Schwierigkeiten hatten, ein offenes Gespräch über Sexualität mit ihren Glaubensüberzeugungen zu vereinbaren. Nur ein Gesprächspartner allerdings brachte dies in Verbindung mit den historisch gewachsenen Vorstellungen von Moral und Ansehen. McKenzie Winters, ein junger schwarzer Aids-Aktivist und Mitarbeiter in der Öffentlichkeitsarbeit der New York Black Male Alliance, ist überzeugt, dass »die Black Church und die schwarze Mittelschicht immer Ansehen und Moral hinterhergejagt sind«. Winters macht im Interview deutlich, wie gerade dieses Bedürfnis nach Ansehen die Black Church davon abgehalten hat, sich frühzeitig im Kampf gegen Aids zu engagieren. Inzwischen, das wird aus den Interviews deutlich, wissen die meisten Black Churches und die Black Community um die Bedeutung von Aids-Aufklärung. Aber viele meiner Interviewpartner sind der Meinung, dass die Kirchen dafür immer noch keine adäquate Sprache gefunden haben. Wenn die Black Churches offen mit Aids umgehen wollen, so ist ihre Überzeugung, dann ist es nötig, für diese Zielgruppe spezielles Aufklärungsmaterial zu entwickeln.

»Die Kirchen werden dir immer vorschreiben wollen, was du zu tun oder zu lassen hast.«

4.2. »Reframing« Aids

Ich habe die kirchlichen Teilnehmenden an der Studie danach ausgewählt, ob sie in der Black Church an der Entwicklung von Strategien zum Umgang mit Aids beteiligt sind. Eines der positiven Ergebnisse der Studie ist, dass alle teilnehmenden Gemeinden den deutlichen Wunsch zeigen, innerhalb ihrer Mitglieder ein wirksames und waches Bewusstsein für Aids zu entwickeln. Sie wollen damit auch Vorbild innerhalb der Black Community sein. Alle Leitungspersonen aus Black Churches, die ich interviewt habe, hatten in ihren Gemeinden eine Aids-Pastoral und Öffentlichkeitsarbeit zu HIV und Aids etabliert – obwohl im Interview durchwegs deutlich wurde, dass diese Personen von einer heterosexistischen Einstellung und einer gewissen Hemmung offen über Sexualität zu sprechen geprägt waren. Alle

meine Interviewpartner waren Mitglieder einer Black Church, unabhängig davon, ob sie auch für eine dieser Gemeinden arbeiteten. Alle zeigten sich als fähig, ihren religiösen Glauben und offenes Sprechen über Sexualität miteinander zu verbinden. Nach Meinung der Mitarbeitenden in der Aids-Pastoral kommt Saving Grace eine herausragende Rolle zu, wenn es um die Frage geht, wie diese Gemeinden fähig werden, ihre alten Einstellungen und Vorurteile zu Sexualität zu überdenken und eine wachsame Aufmerksamkeit für Aids zu entwickeln.

Die Gesprächspartner waren der Auffassung, dass die Bedeutung von Saving Grace darin bestehe, dass die Organisation Wege sucht, Informationen und Fakten zu Aids so zu formulieren (zu »reframen«), dass sie für den kirchlichen Kontext in angemessener Weise dargestellt werden können. Alle bis auf zwei Mitarbeitende der Aids-Pastoral, alle Aids-Aktivisten und vier Mitarbeitende von Saving Grace betonten, dass die meisten Aufklärungs- und Informationsmaterialien ursprünglich nicht mit Blick auf die spezielle Zielgruppe der Black Churches entwickelt worden seien. Pamela Waters, die öffentliche Gesundheitsvorsorge an einem College unterrichtet und Vorstandsmitglied von Saving Grace ist, war der Überzeugung, dass »Gesundheitsorganisationen nicht immer mit besonders viel Gespür für Kirchen aufgetreten sind«. Meine Gesprächspartner wiesen darauf hin, dass Aufklärungs- und Informationsmaterialien zu Aids oft explizit sexuelle Darstellungen enthielten und die Gesundheitsorganisationen auf die Kirchen Druck ausübten, in ihren Räumen Kondome zu verteilen. Denise Fredericks von der Black Leadership United Against AIDS kommt daher zu dem Schluss: »Ich glaube, Mitarbeitende des öffentlichen Gesundheitswesens kommen mit einer Sichtweise, einer Lebenshaltung und einer Ideologie in unsere Gemeinden, die mit den unseren überhaupt nicht übereinstimmen.« Saving Grace war die erste Organisation, die Aufklärungs- und Informationsmaterialien spezifisch für die Black Church entwickelt hat. Denise Fredericks daher weiter: »(Rhetta Daniels und Saving Grace) ist es gelungen, HIV und Aids und die Themen, die damit zusammenhängen, in einem vom Glauben geprägten Kontext zur Sprache zu bringen, in glaubensorientierten Institutionen, die normalerweise solche Sachen nicht hören wollen. Sie haben die führenden Köpfe dieser wichtigen Institutionen zusammengebracht und es geschafft, sie so weit zu bringen, dass sie HIV und Aids als ein Problem des afroamerikanischen Teils der Gesellschaft anerkennen.«

Der erste Schritt, den Saving Grace unternahm, um Kirchen dazu zu bewegen sich mit Aids in der Black Community auseinanderzusetzen, war die Aufforderung zum Gebet. Sarah Seymour erklärt, dass Saving Grace die Gemeinden dazu ermutigte, für Menschen mit Aids zu beten: »In jeder Black Church wird gebetet. Wenn du also zumindest schon mal im Gebet darüber sprechen kannst, dann ist das der erste Schritt zu einer offeneren Diskussion (...).



Wenn ich im Gebet sagen kann ›Gott, segne die Menschen, die an HIV und Aids leiden!‹, dann öffnet das eine Tür. Womöglich knarrt es dabei, aber es öffnet sich eine Tür, durch die du dann hindurchgehen kannst. Wenn du dann drin bist, dann kannst du darüber sprechen, dass diese Krankheit zu 100 Prozent vermeidbar ist, du kannst über Enthaltensamkeit und Verhütungsmethoden sprechen und über andere Dinge. In den Gemeinden entsteht dann Raum auch für Familien, die mit der Krankheit zu tun haben oder zu tun hatten.«

Saving Grace, so stellen alle Interviewpartner fest, betont die Verpflichtung der Gemeinden, sich um Kranke, Leidende und Sterbende zu kümmern. Seymour, Daniels und Jackson, alle drei Mitarbeitende von Saving Grace, machten deutlich, dass sie die Black Churches immer wieder an die biblischen Grundlagen dieser Verpflichtung erinnern müssten, um Zugang zu den Gemeinden zu finden. Pfarrerin Ida Wilson vom New York City Health Department erklärt die Bedeutung dieser Zugangsweise:

»Saving Grace war endlich eine Stimme aus dem Inneren unserer Glaubensgemeinschaft. Eine Stimme des Glaubens, eine gläubige Person, die zum Ausdruck brachte, dass ihr Umgang mit HIV und Aids in Einklang steht mit dem Wort Gottes und aus diesem heraus begründet ist. Ja, dass wir durch das Wort Gottes dazu verpflichtet sind,

weil es unsere Leute, unsere Mitglieder sind, die an dieser Krankheit sterben. Wir sind aufgerufen wie Christus zu handeln inmitten dieser Krise, in allen Dingen, ganz egal, um welche Herausforderung es sich handelt. Das ist die Bedeutung von Saving Grace für die Gemeinschaft der Gläubigen und die Black Church.«

Ähnlich äußert sich Pfarrerin Michaels, die in ihrer Aids-Pastoral mit Material von Saving Grace arbeitet: »Was ich über Aids sagen will, das tue ich mit Zitaten aus der Bibel. Es gibt genügend Stellen, die man dafür verwenden kann, es kommt nur darauf an, wie man sie auswählt und bestimmte Situationen hervorhebt.«

Saving Grace ermutigt aber nicht nur zum Gebet, sondern auch dazu, in der Gemeinde eigenes Aufklärungs- und Informationsmaterial zu entwickeln. Daniels, Jackson und Seymour betonten, dass Saving Grace »nur das Grundwissen über Aids« aufarbeite sowie die biblischen Grundlagen deutlich mache, die für eine Begründung der Verpflichtung zum Engagement herangezogen werden können. Rheta Daniels, die Gründerin und Vorsitzende von Saving Grace, machte im Interview deutlich, wie wichtig es sei, diese Grundinformationen in den kulturellen Kontext der Gemeinde und ihr Gebet einzupassen. Nur so könne es gelingen, dass Gemeinden das Stigma ignorieren, das Aids für sie darstelle, und sich auf die gesundheitlichen Nöte derer konzentrieren, die an der Infektion leiden. Saving Grace unterstützt also Black Churches, indem es Aufklärungs- und Informationsmaterialien zur Verfügung stellt, welche die medizinischen Aspekte von HIV und Aids sowie die christliche Pflicht zur Nächstenliebe und der Krankenfürsorge betonen. Dies aber stellt einen Prozess des Reframings in Orientierung an den Werten und

**»Wir sind aufgerufen
wie Christus zu handeln
inmitten dieser Krise.«**

dem Glauben der Black Churches dar, durch den es möglich wird, dass kirchliche Lehre, Aids-Aufklärung und Rede über Sexualität gemeinsam in einer Gemeinde Raum haben.

Es gibt viele Wege, auf denen Saving Grace versucht, ihre religiöse Zielgruppe zu erreichen. Die Aufforderung zum Gebet habe ich bereits erwähnt. In dem Aufklärungs-Handbuch, das Saving Grace verteilt, wird immer wieder betont, wie sich Jesus um die Kranken kümmerte und für sie sorgte. In Workshops, Vorträgen und vor allem ihren Publikationen hebt die Organisation immer wieder die Bedeutung der Kirchgänger als Werkzeuge Gottes hervor.

5. Es bleibt noch viel zu tun!

Meine Untersuchung hat gezeigt, wie schwer es einigen Black Churches in New York City gefallen ist, sich auf Aids einzulassen. Man hätte eigentlich ein anderes Ergebnis erwarten können, da New York City besonders stark und besonders früh von der Pandemie getroffen wurde und es in der Stadt sehr viele Black Churches gibt. Tatsächlich entspricht ihre Reaktion jedoch derjenigen der Mehrheit der Black Churches überall in den Vereinigten Staaten, wie wir sie aus der Literatur erhoben hatten. Die spezielle, schwierige Beziehung der Black Church zu Sexualität, Homosexualität und HIV/Aids hat auch die Gemeinden in New York City daran gehindert, früher auf die Krankheit zu reagieren.

Pastor Isaiah Anderson vertrat im Gespräch mit mir die Auffassung, dass heutzutage alle »größeren« Black Churches auch eine Aids-Pastoral hätten. Allerdings hat sich im Verlauf meiner Untersuchungen gezeigt, dass diese Aids-Pastoral nicht notwendigerweise auch eine herausragende Rolle in der Gemeindegarbeit spielt. Nur die Aids-Pastoral der Bethel Baptist Church scheint hier wirklich hervorgehoben zu sein. Hier finden verschiedene öffentliche Veranstaltungen, Theateraufführungen und sogar Reisen in das Afrika südlich der Sahara statt. In allen anderen Gemeinden, die ich interviewt habe, gibt es kleinere Veranstaltungen wie Podiumsdiskussionen oder Aids-Gottesdienste, die aber nirgends wirklich von herausragender Bedeutung zu sein scheinen. Kein Wunder, dass alle Mitarbeitende der Aids-Pastoral der Auffassung waren, dass ihre Gemeinde Aids-Aufklärung und Information und die Ausbildung des dazu nötigen Personals nicht ernst genug nähmen. Die Aids-Pastoral und Aids-Arbeit in den Black Churches und der Black Community teilt damit das Los der meisten Non-Profit-Organisationen in den USA: Das größte Hindernis für eine wirksame Arbeit ist der Mangel an finanziellen Mitteln.

Die Untersuchungsergebnisse bestätigen frühere sozial-konstruktivistische Arbeiten zu Aids, die davon ausgehen, dass Aids jeweils eine bestimmte Bedeutung zugeschrieben bekommt. Wenn man aber die Bedeutungen versteht, die mit Aids verbunden werden, oder versteht, wie die Wahrnehmung von Aids konstruiert ist, dann ist es auch möglich, die Bedeutung von Aids für den Kontext der Black Churches angemessen zu formulieren. Das ist der Weg, auf dem es Organisationen wie Saving Grace gelungen ist, in interessierten Gemeinden Aids-Aufklärung zu betreiben und diesen Gemeinden Material zur Verfügung zu stellen, das diese dann wiederum für die Aufklärungs- und Informationsarbeit unter ihren Mitgliedern nutzen konnten.

Gruppen, die sich der Aids-Aufklärung und Prävention in Black Communities widmen, sollten daher daran denken, in ihrer Arbeit die spezielle kulturelle Geschichte der Black Churches mit Sex und Sexualität im Blick zu haben. Die Untersuchungsergebnisse bestätigen, dass man durch bewusste Ausbildung, Aufklärung und strategisches Training dazu beitragen kann, dass Menschen ihre Haltung verändern. Die Arbeit von Organisationen wie Saving Grace ist dafür bis heute von großer Bedeutung, denn wie wir gesehen haben hat keine der interviewten Personen homosexuelles Verhalten verurteilt oder die Verhaltensweisen, die mit der Übertragung von HIV verbunden sind. Auch wurde von allen Gemeinden in irgend einer Weise eine Aids-Pastoral unterstützt. Wenn sie also dem kirchlichen Kontext angemessenes Aufklärungs- und Informationsmaterial zur Verfügung gestellt bekommen, wie dies von Saving Grace produziert wird, so sind Kirchen durchaus in der Lage, angemessen auf Aids zu reagieren. Eine für die kirchliche Lehre angemessene Präsentation der medizinischen Fakten zu Aids führt so zu dem Versuch, auch die Haltung der Gemeinden zu so umstrittenen Themen wie Homosexualität und Sex an sich zu verändern. Das ist ein langsamer Prozess, aber Rhetta Daniels betont, dass die Gemeinden nur so die Möglichkeit hätten, offener zu werden ohne zugleich ihre bisherige Glaubensüberzeugung über Bord werfen zu müssen.

Meine Studie zeigt somit letztlich, welche Bedeutung Krankheiten innerhalb einer bestimmten kulturellen oder auch räumlich begrenzten Gruppe entfalten können und wie sich dieser Bedeutungsgehalt durch kulturell angepasste Aufklärungsarbeit verändern lässt. Sie zeigt, wie Mitglieder und Führungspersonen, aber auch Aids-Aktivisten ihre Vorstellungen von Sex, Sexualität und HIV/Aids entwickeln und zum Ausdruck bringen. Die Untersuchungsergebnisse können dazu beitragen zu lernen, wie man gesundheitsrelevante Informationen kultur- und schichtenspezifisch vermittelt – und das über HIV/Aids hinaus auch mit Blick auf andere Krankheiten.



Sebastian Kühnen

Aids & Spiritualität

ALS ICH IM WINTERSEMESTER 1983/84 zu studieren begann und schrittweise mein Coming-out durchlief, da beunruhigten auch in Deutschland bereits erste Zeitungsmeldungen über HIV und Aids. Am 6. Juni 1983 hatte der SPIEGEL groß getitelt: »Tödliche Seuche. AIDS. Die rätselhafte Krankheit.« Also sprach man darüber, zumeist aber hinter vorgehaltener Hand. Viele wollten zu jener Zeit schlichtweg noch nicht wahrhaben, dass der Virus uns wirklich alle betraf und dass die Krankheit uns alle bedrohte. Andere waren auch einfach nur geschockt, dass es da einen Virus gab, der das so hart, so schmerzlich und mühselig errungene schwule Leben und die sexuelle Befreiung wieder in Frage stellte.

Vom Nichtwahrhabenwollen zur Akzeptanz

Dennoch blieb uns nichts anderes übrig. Wir mussten uns nicht nur mit dem Virus, sondern auch mit dem damit einhergehenden Tod beschäftigen. Die Anzahl der Infizierten, der Erkrankten und der Aidstoten stieg sprunghaft an. Und so legte sich die Krankheit wie ein bedrohlicher und tödlicher Schatten über unser aller schwules Leben.

Zunächst nahm ich wie ein scheinbar noch Unbeteiligter wahr, wie sich die ersten Aids-Hilfen gründeten und wie sie ihre Arbeit aufnahmen. Auch wie sich Regionalgruppen der Ökumenischen Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche (HuK) mit Infektionsrisiken und Schutzmöglichkeiten, mit der Krankheit und der Begleitung Infizierter und Erkrankter intensiv auseinandersetzten.

1987 begann die Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung TV- und Kinospots zu drehen und zu senden. Unvergessen blieb vielen der Spot mit Hella von Sinnen, die als Kassiererin durch den ganzen Supermarkt tönnte: »Tina, watt kosten die Kondome?« – Ein Spot, der in meiner Wahrnehmung wirklich viel bewirkte, denn er brach auf humorvolle Weise das Tabu und ermöglichte so mit einem Schmunzeln im Gesicht unbefangener über HIV und Aids, über Infektionswege und Safer Sex zu sprechen.

Bild linke Seite: Kunstinstallation von Wolfgang van Elst für den Aids-Gottesdienst auf dem 2. ÖKT in München 2010 in der Herz-Jesu-Kirche – Foto: Jörg Kranzfelder.

Nicht-wahrhaben-Wollen und Isolierung, Zorn, Verhandeln, Depression, schließlich Zustimmung und Hoffnung. Die fünf Phasen des Sterbens, wie sie Elisabeth Kübler-Ross in ihrem berühmten Buch »Interviews mit Sterbenden« beschrieben hat,¹ sie trafen sowohl auf die gesellschaftliche als auch die kirchliche Auseinandersetzung mit der Aids-Gefahr nicht nur in den USA, sondern auch bei uns zu.²

Bis die Gesellschaft, bis unsere Kirchen, bis wir alle den Mut aufbrachten, uns dem Thema offen und beherzt zu stellen, mussten auch wir an uns arbeiten und die verschiedenen Phasen durchlaufen.

Die Auseinandersetzung mit dem Tod – Spiritualität und Seelsorge

In den ersten Jahren des Kampfes mit Aids war der Tod uns verdammt nahe. Er überfiel uns regelrecht und entriß uns viele Menschen. Menschen, die wir kannten, die wir begleiteten oder sogar liebten, infizierten sich, erkrankten, rangen um ihr Leben. Viel zu viele starben, und viel zu früh.

Ihre Begleitung und auch die Begleitung der pflegenden, später der trauernden Angehörigen forderten uns heraus, manchmal bis an die Grenzen der Belastbarkeit.

Der Partner, der überlebt und zurückbleibt. Der Ex, der trotz Trennung unter Aufbietung aller Kräfte bis zum Ende pflegt und die Beerdigung organisiert, weil die Familie den Sohn verstoßen hat; die dann aber bei der Beerdigung in der ersten Reihe sitzt und verlangt, dass HIV und Aids nicht erwähnt werden. Die Freunde, die hilflos mit ansehen, wie Kräfte und Lebenswille schwinden und nicht mehr wissen, was sie überhaupt noch tun können. Die Familien, die in der Nachbarschaft, im Dorf zu verbergen suchen, dass der verstorbene Sohn schwul war und an Aids verstorben ist. Verschweigen um jeden Preis. Den Schein wahren. Vernebeln, um selbst sozial zu überleben.

Und dann all der Schmerz, die Wut, der Zorn, die Verzweiflung, die Schuld, die sinkenden Kräfte, das Verstecken des Kaposi-Sarkoms, das Aufbegehren und Aufbäumen, das Diskriminiert-Werden, die Trauer, der Verlust, die Sehnsucht nach unerfülltem Leben und Lieben, das Ringen um Versöhnung und liebevoller Anerkennung, die bohrenden Fragen nach dem Warum, die unerträglichen Blicke der hochfeinen Gesellschaft, das Mobbing am Arbeitsplatz, im Verein, im Kindergarten, in der Kirche. Die Medikamente, täglich eine Hand voll, kaum runterzukriegen, und die Übelkeit. Diese verdamnte Übelkeit und Schwäche.

Eine ganz eigenständige Aids-Seelsorge entwickelte sich und gestaltete dementsprechend auch ganz eigene Formen der spirituellen und seelsorgerlichen Begleitung, bis hin zu eigenen Gottesdienstformen und einer veränderten Trauer- und Bestattungskultur.³

1 Vgl. Kübler-Ross, Elisabeth: Interviews mit Sterbenden, 12. Aufl. Gütersloh 1984.

2 Vgl. Kübler-Ross, Elisabeth: AIDS. Herausforderung zur Menschlichkeit, Gütersloh 1990, 14f.

3 Vgl. Jarchow, Rainer: Leben durch Aids. Anstöße und Erfahrungen des Aids-Pastors, Stuttgart 1996.

Aids-Seelsorge hieß in den ersten Jahren vor allem: sich vorbereiten auf den Tod, auf den frühen, rasch sich nähernden Tod. Unter Tränen erzählen vom bisherigen Leben. Von all dem, was so unglaublich schön war. Und von dem, was ungeheuerlich schmerzt. Trauern. Weinen. Schreien. Verstummen. Schweigen.

Und dann aber auch, wieder lernen, das restliche Leben auszukosten, miteinander, so gut es irgend geht. Zugleich sich dem Ende stellen. Lernen, Abschied zu nehmen. Beide Seiten, der, der geht, und die, die zurückbleiben.

Und dabei um Himmels willen nicht sprachlos werden oder gar endlos verstummen. Wieder Sprache finden für das Unausprechliche. Symbole entdecken, die dem Leben, dem Leiden, dem Schmerz, vor allem aber der Hoffnung und der Sehnsucht nach Leben und Geborgenheit Ausdruck verleihen.

Leuchttürme finden. Lichter inmitten mancher Nacht. *»Und ob ich schon wanderte im finsternen Tal, fürchte ich kein Unglück, denn du bist bei mir, dein Stecken und Stab trösten mich.«* (Psalm 23,4)

Und so begannen wir uns dem Unvermeidlichen zu stellen und bewusst auch und gerade über die Trauerfeier und die Beerdigung zu sprechen, sie gemeinsam zu planen, liebevoll zu gestalten, zu organisieren bis ins Detail. Die Blumen, die Kerzen, ein Bild. Und wer spricht?

Damit ging einher: Resümee ziehen, überlegen: *»Was macht mich und mein Leben aus? Wer bin ich und was ist meine Identität? Wer oder was hat mich eigentlich geprägt? Und was ist mir immer schon wichtig und immer noch? Ach ja, und gibt es Musik, die ich mag, die zu mir passt und die bei meiner Trauerfeier unbedingt erklingen soll?«*

Vielleicht gewinnt mit einem Mal der Tauf- oder Konfirmationsspruch⁴, der lange schon in Vergessenheit geratene, wieder an Bedeutung. Er wird gesucht, wieder ausgekramt und hervorgeholt. Beim Lesen schließlich großes Staunen darüber, wie toll dieses Wort im Grunde passt, und welche irreführende Kraft in manchem biblischen Wort doch wohnt.

In Psalmen oder auch in den grandiosen Worten Dietrich Bonhoeffers, zwischen den Jahren 1944/45 in Haft geschrieben: *»Von guten Mächten wunderbar geborgen / erwarten wir getrost, was kommen mag. / Gott ist mit uns am Abend und am Morgen / und ganz gewiss an jedem neuen Tag.«*⁵

Und dann das Bedürfnis nach einer liebevollen Hand, die hält und berührt, die Kraft schenkt, die segnet, vielleicht sogar salbt. Dann die Entdeckung, dass Gemeinschaft echt tragen kann und trösten und Kraft geben, auch das Teilen von Brot und Wein.⁶

Und plötzlich tut es gut, wieder zu beten. Erste Versuche mit überkommenen Worten oder eigenen. Und Stille tut gut. Gott gibt darin unglaublich viel Kraft. Ja, wahrlich, seine Kraft ist in den Schwachen mächtig.

4 Ebd., 107.

5 Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung*, 3. Aufl. München 1985, 436.

6 Vgl. Jarchow, 107.

Aids-Gottesdienste unter dem Regenbogen

Alle diese in der Seelsorge gemachten Erfahrungen suchten dann schließlich Ausdruck, Gestaltung und Verdichtung in Gemeinschaft. Langsam weiteten sich die Lebensperspektiven wieder. Und so entstanden vielerorts Aids-Gottesdienste unter dem Symbol des Regenbogens.

Ob in Hamburg in St. Georg oder in Berlin in der Kirche am Lietzensee oder in München in der Dreifaltigkeitskirche und in St. Markus oder im Ruhrgebiet, überall trafen und treffen sich zu verschiedenen Zeiten Menschen in eigenen Aids-Gottesdiensten, um ganzheitlich und sinnlich das Leben zu feiern, Lebenszeugnisse abzulegen, dem Tod die Stirn zu bieten, gemeinsam Halt zu finden und Geborgenheit, dem Verlust und der Trauer Ausdruck zu verleihen, der Toten zu gedenken, Kerzen für sie und für das Leben zu entzünden und neue Kraft zu gewinnen in Gebet, Abendmahl und Segnung.

Vielerorts fanden Momente der Thomasmesse Eingang mit offener Phase, mit Musik, Stille und der Möglichkeit, eigene Fürbitten zu formulieren und sich persönlich segnen oder auch salben zu lassen. Vielfältige Formen künstlerischer Gestaltung wurden und werden aufgegriffen. Tanz und Bewegung, Bilder, Kunstinstallationen, Musik unterschiedlichster Stilrichtungen.

Beim 2. Ökumenischen Kirchentag in München 2010 flossen die verschiedenen Traditionen der Aids-Gottesdienste im deutschsprachigen Raum in einem großen ökumenischen Aids-Gottesdienst zusammen. Unter dem Titel »positHIV & aufrecht« gestaltete ein bundesweiter Zusammenschluss von kirchlicher Aids-Seelsorge⁷ und Aids-Beratung⁸ diesen Gottesdienst in der Herz-Jesu-Kirche in großer Dichte und Vielfalt.

Mit Unterstützung des damaligen Ballettdirektors des Münchner Staatstheaters am Gärtnerplatz, Hans Henning Paar, kam im Gottesdienst eine bewegende Tanzperformance zur Aufführung. Die Solotänzerin Ljuba Avvakumova tanzte zu Klängen von Arvo Pärt die Geschichte von der Heilung der verkrümmten Frau (Lk 13,10-17). Lebenszeugnisse eines schwulen infizierten Mannes aus Hamburg und einer positiven heterosexuellen Frau aus Nürnberg boten bewegende Einblicke in positives Leben. Kurzansprachen eines afrikanischen und eines deutschen Aids-Seelsorgers ermutigten zu aufrechtem Leben. Persönliche Segnungen in der offenen Phase bei tragender Harfenmusik stärkten Menschen auf ihrem Weg. Persönliche Fürbitten wurden auf Gebetszettel geschrieben und im Fürbittgebet verlesen. Und inmitten der Kirche lag im Mittelgang vor Taufbecken und Osterkerze ein angekohlter Baumstamm samt Ästen als geschundener Corpus Christi mit Aids-Schleife, eine eindruckliche Kunstinstallation des Bildhauers Wolfgang van

7 Bundesweit haben sich Aids-Seelsorgerinnen und Aids-Seelsorger im Netzwerk Kirchliche Aids-Seelsorge zusammengeschlossen. Nähere Angaben finden sich auf der Internetseite: www.netzwerk-kirchliche-aidsseelsorge.de.

8 Der Impuls für diesen Gottesdienst ging vom »AK Kirche und Aids« aus, in dem sich regelmäßig die Aids-Beratungsstellen im Diakonischen Werk Bayern und die evangelische HIV/Aids-Seelsorge München trifft.

Elst. Positive und Nicht-Positive gingen innerlich bewegt, gestärkt und getröstet aus diesem Gottesdienst.

Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe

Viele Positive, Aidskranke und ihre Freundinnen und Freunde haben zu Kirche und überkommenen liturgischen Abläufen ein durchaus verhaltenes, gespaltenes bis manchmal sogar ablehnendes Verhältnis. Erfahrungen von Diskriminierung, von Abwertung und Marginalisierung als Schwule und als Positive haben schmerzliche Wunden hinterlassen, so dass die (Wieder-)Annäherung an Kirche, an Glaubensvollzüge und Liturgie zuweilen schwer fällt und zuweilen auch nur schrittweise und zögerlich gelingt.

Vielfach sind auch die überkommenen Sprachformen ein Hinderungsgrund. Die kirchliche Binnensprache, Worte wie Sünde und Buße wecken ungute Assoziationen und schmerzliche Erfahrungen und führen oftmals zu inneren Blockaden. Blockaden, die Wege zum Glauben, zur befreienden biblischen Botschaft und zu den eigenen spirituellen Bedürfnissen und Anlagen zuweilen verbauen.

Dietrich Bonhoeffer formulierte einst die Notwendigkeit nach einer neuen nicht-religiösen Sprache mit folgenden Worten:

»Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist. Die Zeit, in der man das den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen könnte, ist vorüber; (...) Wir gehen heute einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein. (...)»⁹ Ich denke augenblicklich darüber nach, wie die Begriffe Buße, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung (...) »weltlich« umzuinterpretieren sind.«¹⁰



Installation von Rolant de Beer in St. Lukas, München zur Gedenkfeier am Welt-Aidstag 2013 – Foto: Sebastian Kühnen.

9 Bonhoeffer, 305.

10 Bonhoeffer, 313.

Daher kommt es bei Aids-Gottesdiensten oder am Welt-Aidstag auf dem Candle-Light-Walk mit anschließender Gedenkfeier, besonders in Zusammenarbeit mit den Aids-Hilfen und nichtkirchlichen Aids-Gruppen und -Einrichtungen darauf an, die von Bonhoeffer angedachte nicht-religiöse Sprache und Interpretation biblischer Begriffe und Geschichten umzusetzen und langsam Wirklichkeit werden zu lassen. Poetische, symbolische Sprache hilft oftmals die nur noch binnenkirchlich verständliche theologische Sprache zu ersetzen und damit Menschen (wieder) neue Wege und Zugänge zur heilsamen biblischen Botschaft zu ebnet und zu eröffnen.

Die Sehnsucht ist groß. Nach Spiritualität, nach Lebensausdruck und Hoffnung. Lasst uns alles daran setzen diese Sehnsucht zu stillen.

Getriebene sind wir zuweilen,
 geschasst und an den Rand gedrängt.
 Sehnsüchtig, bangend,
 trauernd oft,
 entkräftet und haltlos.
 Suchend nach Halt,
 nach Ruhe,
 nach Kraft und Solidarität.
 Sehnen uns nach heilsamer Berührung,
 nach einer liebenden
 und stärkenden Hand.
 Nach Geborgenheit,
 nach Wärme und Licht.
 So kommen wir her
 mit all unserer Sehnsucht
 und unserem ganzen Leben.
 Suchen Zuflucht hier.
 Halten inne.
 Werden still.
 Spüren die Nähe dessen,
 der uns immer nahe ist.
 Bringen alles vor ihn,
 was uns bewegt.
 Richten uns auf
 und wissen uns zugleich gehalten,
 getragen und geborgen
 in seiner schützenden Hand.

Sebastian Kühnen, geb. 1964, Pfarrer, Tanztherapeut, derzeit Gemeindepfarrer mit halbem Dienstauftrag an der Evang.-Luth. Erlöserkirche München-Schwabing, mit der anderen Hälfte Pfarrer der Kircheneintrittsstelle München, ehrenamtliche Beauftragung für HIV/Aids-Seelsorge im Dekanatsbezirk München.

Korrespondenzadresse: sebastian.kuehnen@elkb.de.

Offene Werkstatt

Martin Hüttinger

Gerechtigkeit für Schwule?

Ein Essay mit ein paar grundvernünftigen Reflexionen

AN DEN ANFANG sei ein denkwürdiges Zitat von David Grossman gestellt: »Wann bin ich frei? Ich bin frei, wenn ich nicht an Hunger, an Kälte, an körperlichem oder seelischem Mangel leide. Ich bin frei, wenn ich nicht das Ziel von Diskriminierung oder Spott bin; ich bin frei, wenn ich ohne jede Einschränkung mit den Menschen zusammen sein kann, die mir teuer sind. Ich bin frei, wenn ich keine Angst vor der Willkür anderer Menschen habe. Ich bin frei, wenn ich weiß, dass ich mich in jedem Aspekt meines Seins anders und sogar sehr abweichend verhalten kann, ohne deshalb leiden zu müssen, ohne dafür auf irgendeine Art ›bestraft‹ zu werden. Ich bin frei, wenn ich mir meine eigenen Gedanken machen und sie auch ausdrücken kann und nicht denken muss, was mir von anderen aufgezwungen wird. Ich bin frei, wenn ich Situationen in meinen Worten beschreiben kann, ohne dass jemand mich daran hindert oder mich zwingt, seine Worte und seine Formulierungen zu verwenden. Und ich weiß auch: Ich bin so lange unfrei, wie ich einem Menschen oder einem Volk eine dieser Bedingungen verweigere.«¹ Dieser heuristische Freiheitsbegriff, welcher per se die Frage nach der Gerechtigkeit stellt, hängt seinem Wesen nach mit der Hoffnung zusammen. Sie ist untrennbar mit der menschlichen Vorstellungskraft und ihren Visionen ver-

1 Grossman, David: Israel ist kein Ort der Freiheit. Frieden gilt vielen heute als kindliche, naive Idee. Aber wir dürfen nicht resignieren. Nur wer hofft, wirft einen Anker in die Zukunft, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 24 v. 30.01.2015, 11.

bunden; mit der Fähigkeit, eine visio beatifica gedanklich zu erzeugen und mit Worten zu beschreiben, welche weit über die gegenwärtig herrschende Situation hinausgeht, mit dem Ziel der Überwindung.

1. Hoffnung als Vision von Freiheit und Gerechtigkeit

1.1. Aspekte einer Gerechtigkeitsdiskussion

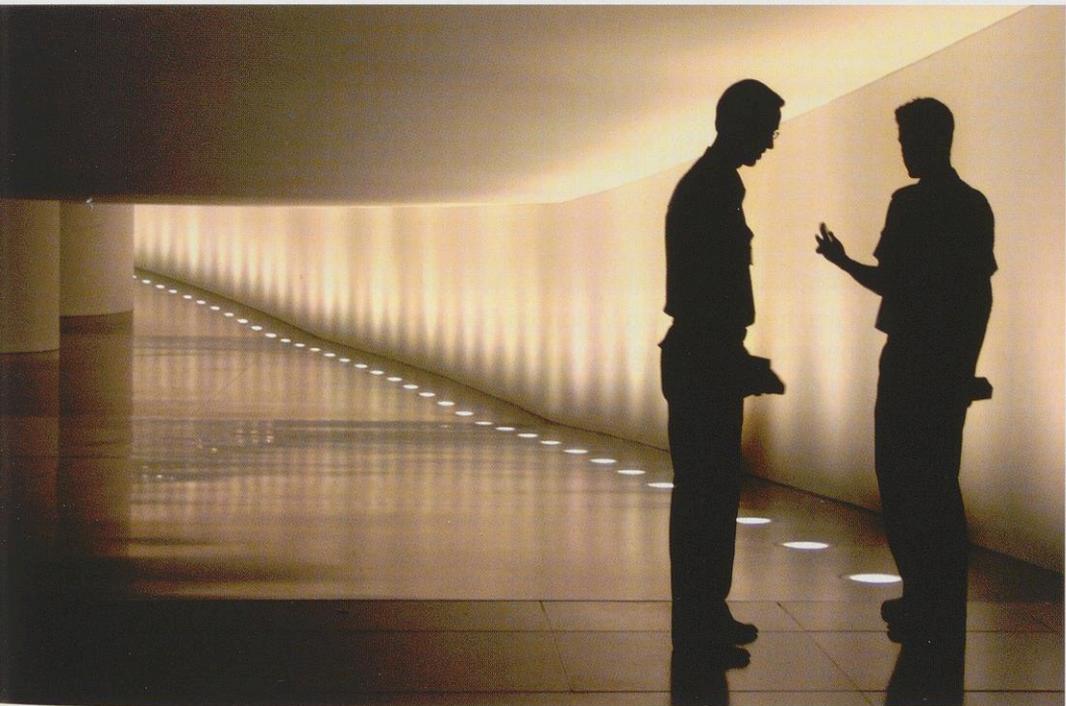
Nach David Grossmann hat es mit der Hoffnung und der Vorstellungskraft eine sonderbare Bewandnis: »Ihr Zentrum liegt außerhalb des Menschen und außerhalb der Gegenwart, es liegt in einer zukünftigen Dimension. Damit sich ein unterdrückter Mensch aus seinen Fesseln befreien kann, muss er – mithilfe seiner Vorstellungskraft – einen lebendigen Begriff der Freiheit, die er anstrebt, aktiv in seinem Bewusstsein bewahren. Das heißt: Hoffnung ist eine Frucht des aktiven Wirkens der Vorstellungskraft. In gewisser Weise ein Produkt der Kreativität: Sie malt für die geknechteten Menschen, für die unterdrückte Gesellschaft das Bild eines reichen und vitalen Lebens, das sich völlig von dem Bild unterscheidet, in dem sie gegenwärtig noch gefangen sind. Außerdem ist die Hoffnung wie ein Anker, den man aus einer verzweifelten Existenz in eine Wirklichkeit auswirft, die noch nicht existiert und primär aus den Herzenswünschen von Menschen besteht. Doch bereits dieses Ankerauswerfen in die Zukunft, allein schon die Fähigkeit, dies zu tun, erschafft im Herzen des Menschen, der den Mut zu hoffen aufbringt, einen Ort der Freiheit. Es ist ein interessanter Vorgang: Einzelne Menschen – oder eine ganze Gesellschaft – katapultieren eine Vision oder einen Traum aus ihrer Mitte hinaus in die ferne Zukunft, und ab diesem Moment wirken diese Visionen oder dieser Traum in denen, die sie erschaffen haben, und ziehen sie wie ein starker Magnet an.«² Hoffnung impliziert Freiheit und Gerechtigkeit, Visionen von einer antizipierten Wirklichkeit, welche sich im Einzelnen mit Bildungsgerechtigkeit, Berufs- und Karrierechancen, gesellschaftliche Solidarität und Subsidiarität beschreiben lassen. In der Vergangenheit und Gegenwart wurden und werden diese Güter vielen Schwulen nur mit Einschränkungen sowie Vorbehalten gewährt, wenn nicht sogar vorenthalten. Veränderungen in eine positive Richtung finden dort statt, wo in wenigen Regionen der Welt die vorfindliche Gesellschaft religiöse oder philosophische Letztbegründungsansprüche definitiv nicht mehr anerkennt und normative Begründungen von Freiheit und Gerechtigkeit unbeantwortet lässt.³ Sie gelten vielmehr als Setzungen und unveräußerliche Menschenrechte.

Peter Brenner bringt in dieser Diskussion den Begriff der Gruppengerechtigkeit und die inhärent davon abzuleitende Forderung einer Abkehr von Unterdrückung und von struktureller Gewalt ins Gespräch: »Die jüngere Entwicklung der internationalen Gerechtigkeitsdiskussion und mehr noch der politischen Gerechtigkeitspraxis hat die Akzente wiederum verschoben. In der postmodernen Gesellschaft drängen sich mehr und mehr Probleme einer Gruppengerechtigkeit in den Vordergrund. Neu ist das Problem natürlich nicht. Dass bestimmte soziale Gruppen

2 Grossman, David: Israel ist kein Ort der Freiheit.

3 Vgl. Brenner, Peter J.: Bildungsgerechtigkeit, Stuttgart 2010, 44.

unterdrückt werden, ist geradezu das Urszenario der modernen Staatstheorie.«⁴ Und weiter führt er aus: »›Gewalt‹ kann alles sein, insbesondere alle Arten von Ungleichheit in der Verteilung von Einkommen, Gesundheit, Bildungsmöglichkeiten, überhaupt von Lebenschancen. In dieser Fassung überschneidet sich der Gewaltbegriff mit dem der Gerechtigkeit: Alles, was als ungerecht empfunden werden kann, erscheint als Resultat ›struktureller Gewalt‹.«⁵ So leiden Schwule, als soziale Gruppe betrachtet, unter Unterdrückung, insofern sie ihre Fähigkeiten nicht entwickeln und ihre Gedanken, Gefühle sowie Bedürfnisse nicht angemessen ausdrücken können. Postuliert werden Akte der Anerkennung, welche von vielen politischen Systemen, Staaten, Weltreligionen und christlichen Kirchen ignoriert und verweigert werden: »Gerechtigkeit wird nicht im Aushandeln der Verteilung von Gütern, welcher Art auch immer, ausgeübt. ›Gerechtigkeit‹ stellt sich in Akten der ›Anerkennung‹ her: ›Anerkennung‹ ist ein wechselseitiges Verhältnis der Zustimmung zum Anderen. In diesem Verhältnis begründet sich nicht nur die Identität einer Person, sondern auch die Kohärenz einer sozialen Gemeinschaft, die auf solchen wechselseitigen Anerkennungsverhältnissen jenseits von Recht und Geld aufbauen können muss (...).«⁶ Es gibt zusammenfassend eine Übereinstimmung bei den unterschiedlichen Konzepten einer Gerechtigkeitstheorie: »Sie alle lassen die tradierte Diskussion hinter sich, in der ›Gerechtigkeit‹ entweder als verteilende oder gar paternalistisch-bürokratisch bewilligende auftritt. Statt dessen wird



- 4 Brenner, Peter J.: *Bildungsgerechtigkeit*, 46.
- 5 Brenner, Peter J.: *Bildungsgerechtigkeit*, 47.
- 6 Brenner, Peter J.: *Bildungsgerechtigkeit*, 48.

Gerechtigkeit als eine Form der Partizipation aufgefasst. Gerechtigkeit ist das, was mündige Subjekte selbst herstellen – sei es durch rationale Diskurse, sei es durch Akte der wechselseitigen Anerkennung oder sei es durch Tauschakte. Gerechtigkeit ist nicht gegeben und wird nicht gewährt; sie wird in sozialen Beziehungen hergestellt. Das

entspricht offensichtlich besser der Situation in einer postmodernen Gesellschaft, die sich weder auf normative Letztbegründungskonzepte einlassen will noch auf übergeordnete Instanzen – wie den Staat – als Garanten von Gerechtigkeit.⁷

**Gerechtigkeit ist das,
was mündige Subjekte
selbst herstellen**

1.2. Apokalypse als Gerechtigkeitsliteratur

Die Offenbarung des Johannes liest sich keineswegs als Endzeitfahrplan. Wenn gleich in der Apokalypse die Rede vom Ende und endzeitlichen Kommen Jesu ist, schreibt der Seher als einer, welcher leidend in das Geschehen einbezogen ist und dem die Schreie der Opfer des faktischen Geschichtsverlaufs in den Ohren gellen. Für schwule Christen besteht eine von der eigenen leidvollen Biographie determinierte Aneignung dieses überlieferten Textes: Er ist theologische Befreiungsliteratur! Für den Propheten und Seher auf der Insel Patmos ist die hegemoniale historische Unterdrückung durch das römische Imperium und seine Prätendenten, allen voran den Kaiser und seine Statthalter in den Provinzen, zum Heulen. Die Katastrophe kündigt sich keineswegs als Zukünftiges an, sondern währt bereits im Hier und Heute. Das Weiterlaufen der Geschichte wird als katastrophal und tödlich erfahren. Diese Grunderfahrung der Apokalyptik begnügt sich jedoch nicht mit dem faktisch unheilvollen Weltgeschehen: Alle Hoffnung geht auf den radikalen Abbruch jener tödlichen Geschichte.⁸ »Um den in der Offenbarung des Johannes angeredeten Menschen, die unter dem Geschichtsverlauf leiden, Kraft zu geben, damit sie weiter aushalten und durchhalten können, wird ihnen in diesem Buch ein Blick hinter die Kulissen des vordergründig so imposant erscheinenden Welttheaters gewährt. Gleich in der ersten Vision im Hauptteil des Buches geht es um die Gewinnung einer anderen Perspektive, indem Johannes nicht nur in den Himmel blickt, sondern geradezu in ihn hinaufsteigt.«⁹ (Apk 4,1-8) Es eröffnet sich eine Perspektive von höherer Warte aus, eine andere, hoffnungsvollere Sicht auf die Weltereignisse aus der überlegenen Perspektive des Himmels. Die exemplifizierte Theophanie zeichnet dabei keine Herrschaft von Menschen über Menschen mehr, sondern eine transparente Herrschaft Gottes bzw. des Himmels. Signifikant ist dabei die innere Logik der »Enthüllung« (Apokalypse): Die bestialischen Züge imperialer Gewalt und der teuflische Charakter der von Menschen ausgeübten Welt Herrschaft werden enthüllt, offenbar gemacht und skandalisiert. »Inwiefern ist die Konstruktion des Himmels aus Zitaten der Bibel etwas anderes als bloße Fiktion?

7 Brenner, Peter J.: Bildungsgerechtigkeit, 50.

8 Vgl. Wengst, Klaus: »Wie lange noch?« Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart 2010, 11-26.

9 Wengst, Klaus: »Wie lange noch?«, 15f.

Mit dieser Konstruktion ist eine elementare Verbindung mit geschichtlicher Wirklichkeit gegeben, und zwar mit der Geschichte derer, in deren Mitte die Bibel von Generation zu Generation entstand und von deren Geschichte sie zugleich erzählt, in deren Mitte sie von Generation zu Generation gelesen und ausgelegt wird, also mit der Geschichte des Volkes Israel. In dessen Lektüre hat es sich als Wahrheit bewährt, dass letztlich nicht die Weltmächte das Sagen haben, sondern dass Gott das letzte Wort behält.«¹⁰

Der Seher von Patmos setzt zugleich auf die Macht des am Kreuz hingerichteten ohnmächtigen Jesus und schenkt damit den ohnmächtig dem Geschichtsverlauf Unterworfenen eine Hoffnungsperspektive. Diese Enthüllung erfolgt in visionären



Bildern, die geprägt sind von der Sprache der Bibel und ihrer weitergehenden Exegese. Dem Bibelkundigen enthüllt und offenbart sich diese Untergrundliteratur als ein höchst theologisches und hoch politisches Buch. Johannes nimmt entschieden die Perspektive der Opfer ein. Den gewaltsam Getöteten und den mundtot Gemachten gibt er eine Stimme. Der Schrei »Wie lange noch, Herr?« ist Protest, Widerspruch, Weigerung und Mahnung zur Wiederherstellung des Rechts. Dem Leiden per se wird kein Sinn zugesprochen; grausames Geschehen und pure Sinnlosigkeit werden keineswegs nachträglich mit Sinn aufgeladen. Es geht um die Beseitigung dessen, was solche Sinnlosigkeit produziert, um einen Abbruch der Gewaltgeschichte. Der Prophet im Exil hat den Herrn im Blick, der dem Un-Sinn der Gewalt, des Leidens und des Todes ein Ende setzt und einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft, die davon frei sind.¹¹

10 Wengst, Klaus: »Wie lange noch?«, 20.

11 Vgl. Wengst, Klaus: »Wie lange noch?«, 21-26.

Im letzten Kapitel der Apokalypse schaffen ein neuer Himmel sowie eine neue Erde mit den christlichen Gemeinden einen paradiesischen, hierarchie- und herrschaftsfreien Gegenentwurf zum selbstvergötzenden System des römischen Imperiums. Der Gottesdienst der Gemeinde bildet hierbei einen betenden und singenden Protest, Zeugnis und Widerspruch zugleich. Dieses hymnische Finale lebt von der visionären Prolepse: In jenem Beten und Singen wird der erhoffte Abbruch des katastrophalen Geschichtsverlaufs vorwegnehmend schon gefeiert.¹² Für die Wahrnehmung von ungerechter Gewalt- und Herrschaftswirklichkeit gibt Johannes eine Perspektive von unten sowie vom Rande her vor. Dabei unterstreicht der Seher von Patmos die theologisch unaufgebbare Bedeutung der Rede vom Gericht: Recht und Gerechtigkeit sind die elementaren Postulate; Gott ist der Richter, welcher das letzte Wort hat. Deshalb muss der Widerspruch auch in der Theologie, in das Reden von Gott, legitimiert werden. Christus als Lamm wird überschattet von Christus als Richter und Krieger. Erst dieser Widerspruch ermöglicht die Herstellung des Rechts. Im Protest gegen eine als niederschmetternd erfahrene Realität bietet die Apokalypse die Imagination einer anderen Welt. Die zum Gottesdienst Versammelten leben in der Gemeinde diese Vision bereits: Die Verweigerung des Mitmachens bei den Ritualen der herrschenden Macht, des Mitlaufens im allgemeinen gesellschaftlichen Trend versteht sich nicht als Ausstieg aus der Geschichte, nicht als Rückzug in einen Raum untätigen Abwartens, sondern als Alternative, die Gottes Beistand, Glauben und Hoffnung antizipiert.¹³ Solche Eschatologie dürfte dem schwulen, christlichen und womöglich theologisch vorgebildeten Leser alles andere als fremd sein, welcher sich im Schrei nach Recht und Gerechtigkeit für seine persönliche Existenzweise dem Johannes anschließt: »Wie lange noch, Herr?«

2. Bildung als Zukunftsversprechen

Die aktuelle Diskussion über Bildungsgerechtigkeit findet hier eine Anschlussstelle, insofern ein Bildungssystem als ungerecht empfunden wird, das bestimmte Gruppen strukturell benachteiligt. Jene Marginalisierung meint weniger eine materielle Unterprivilegierung als vielmehr den Ausschluss von sozial anerkannten Lebensmöglichkeiten. »Dass die Gerechtigkeitstheoretiker das Problem der Bildung nur vorsichtig umkreisen, kommt nicht von ungefähr. Denn Bildung ist einerseits ein Gut, das eine grundlegende Rolle bei der Verteilung von Lebenschancen spielt, Bildung ist aber auch ein Gut, das man nicht einfach verteilen kann, sondern das nur demjenigen zugänglich ist, der es sich durch eigene Anstrengung erwirbt.«¹⁴ Im Rahmen ihrer je individuellen Begabungen und Fähigkeiten versuchen heranwachsende schwule Jugendliche und Männer einen höheren Bildungsgrad zu erwerben; sie sind in der Schule oder Universität häufig genug ehrgeizig, verhalten sich sozialverträglich sowie systemkonform und erzielen anerkanntswerte Leistungen. Daraus lässt sich jedoch keineswegs eine Gleichheit von Lebensaussichten ableiten; an diesem Punkt setzt die eigentliche Egalismuskritik an: »Es ist die Intui-

12 Vgl. Wengst, Klaus: »Wie lange noch?«, 250-269.

13 Vgl. Wengst, Klaus: »Wie lange noch?«, 270-273.

14 Brenner, Peter J.: Bildungsgerechtigkeit, 51.

tion, dass niemand aufgrund von Gegebenheiten, für die er nichts kann, schlechter gestellt sein darf als andere (...). Es ist leicht zu sehen, dass von diesem Leitsatz auch die aktuelle Bildungspolitik maßgeblich beeinflusst ist. Dass in einer modernen demokratischen Gesellschaft irgendwie ›Gleichheit der Lebensaussichten‹ gewährleistet sein muss, ist unumstritten. Wie aber dieser Leitsatz auszubuchstabieren und vor allem, wie er in praktische Politik umzusetzen ist, bleibt jedoch bei allem Konsens der Gegenstand hochkontroverser Debatten.«¹⁵ Es verwundert indes niemanden, dass gerade in Deutschland die Diskussion um die Bildungsgerechtigkeit in einer Schärfe geführt wird wie in keinem anderen Pisa-Land. Dies ist darauf zurückzuführen, dass die deutsche Bildungsgeschichte einen Pfad eingeschlagen hat, in dem auf Bildung besonders große soziale Hoffnungen gesetzt werden, die umgekehrt dann auch besonders heftig enttäuscht werden können. In der Bildungs- und Schulgeschichte wird jedoch stets Gesellschaftsgeschichte erzählt. In der Schule wiederholt und reproduziert sich das Zusammenspiel von sozialer Macht und individueller Unterdrückung – trotz der zunehmenden Einsicht in die Bedeutung von Bildungsprozessen für individuelle Lebensverläufe.¹⁶ Obwohl Bildung zum Instrument der Emanzipation geworden ist und der Bildungsaufstieg mühsam auch und gerade von schwulen Männern erkämpft wird, interpretiert ihn die heteronormative Gesellschaft als ein persönliches Problem.¹⁷ Bildungsteilnahme wird auch den von der Heteronormativität abweichenden Heranwachsenden gewährt, aber keineswegs gleiche soziale und berufliche Lebens- sowie Entwicklungsperspektiven.

In historischer Perspektive wird diese Gerechtigkeitsdebatte in der Mitte des 19. Jahrhunderts verortet: »In Deutschland meldet sich die Vorstellung, dass Bildung und ›soziale Gerechtigkeit‹ irgendwie zusammenhängen könnten, sehr viel später und nur zaghaft zu Wort. Erst im Umfeld der 48er-Revolution artikuliert sich dieser Gedanke. Er wird propagiert von der sich jetzt organisierenden Lehrerschaft des niederen Schulwesens, die bis heute mit ihren Verbänden zu den Bannerträgern einer auf ›sozialer Gerechtigkeit‹ fundierten Schulreform gehörte. (...) Die Schuldebatten des 19. Jahrhunderts wurden in Deutschland dicht am Rande einer Gerechtigkeitsdebatte vorbeigeführt, auch wenn das Thema ›Bildungsgerechtigkeit‹ nicht direkt thematisiert wurde. Aber die heute wieder so virulent gewordene Einsicht, dass soziale Gerechtigkeit irgendwie mit dem Zugang zu schulischer Ausbildung zu tun habe, spielte zumindest im Hintergrund durchaus eine Rolle. Vom Zugang zu höheren Bildungsabschlüssen freilich war nicht die Rede. Es ging vielmehr ausschließlich um Zugänge zu elementarer Schulbildung, die trotz allgemeiner Schulpflicht noch längst nicht allen Bevölkerungsschichten in gleichem Maße erschlossen war.«¹⁸ Und weiter: »In der Summe war die Bildungsexpansion durchaus erfolgreich: Sie hat zuvor unterrepräsentierte Bevölkerungsgruppen an

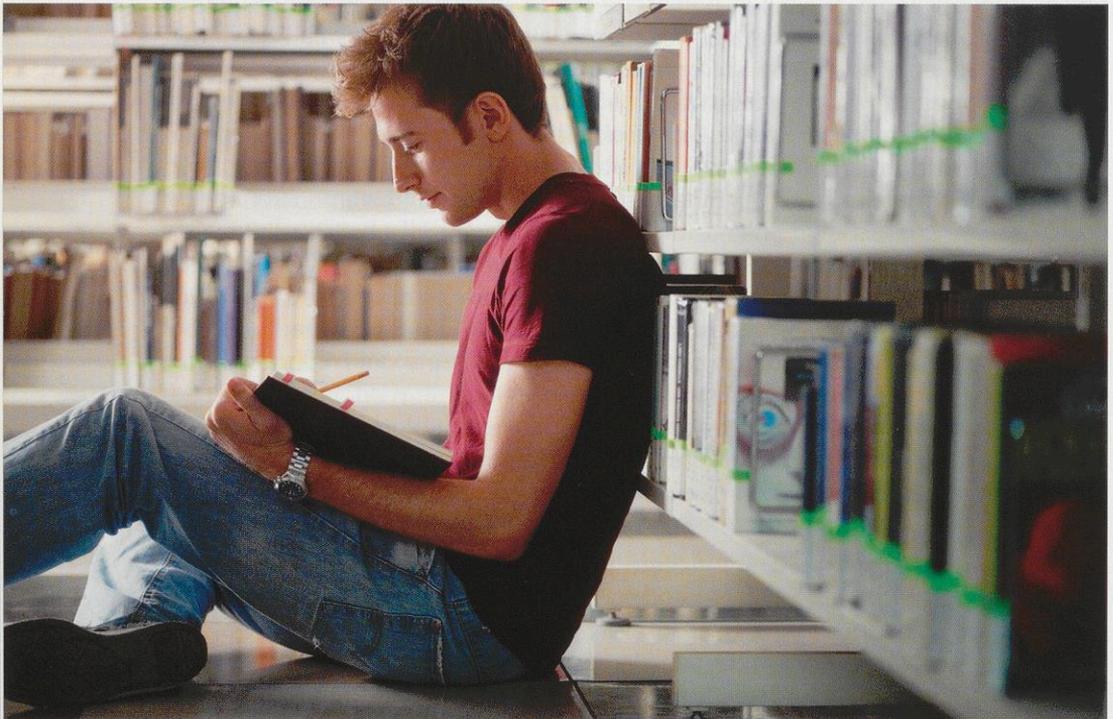
15 Brenner, Peter J.: Bildungsgerechtigkeit, 53.

16 Vgl. Hüttinger, Martin: Die »Soziale Schule«. Sozial- und Profangeschichte der Schule an der Wörthstraße im Münchner Stadtteil Haidhausen, München 2011, 15-50, 82-87, 94-111.

17 Vgl. Brenner, Peter J.: Bildungsgerechtigkeit, 58.

18 Brenner, Peter J.: Bildungsgerechtigkeit, 63f.

höheren Bildungsabschlüssen teilhaben lassen. Mit dem Erwerb höherer Bildungszertifikate ist naturgemäß die Hoffnung auf Vorteile für die spätere Lebensgestaltung verbunden. Es gehört aber zu den bitteren historischen Erfahrungen eines meritokratischen Bildungssystems in einer Demokratie, dass diese Hoffnung sich umso weniger erfüllte, je erfolgreicher die Bildungsexpansion betrieben wurde.



Das ›Bildungsparadox‹ bezeichnet den eigentlich naheliegenden Befund, dass höhere Bildungstitel ihren Wert verlieren, wenn sie in großer Zahl verliehen werden. Pierre Bourdieu, der für viele dieser Fragen den Blick geöffnet hat, hat schon in den siebziger Jahren eine ernüchternde Bilanz gezogen. Er kam zu der Einsicht, dass sich höhere Abschlüsse für breite Bevölkerungsschichten erst dann öffnen, wenn sie durch Inflationierung bereits entwertet sind (...). Die Bildungswirklichkeit unterliegt in dieser Hinsicht keinen anderen Regeln als die Wirklichkeit des Wirtschaftslebens. Ein Gut, das massenhaft produziert und am Ende auch noch fast kostenlos verteilt wird, hat keinen Wert. Über lange Zeit konnte speziell in Deutschland dieser Zusammenhang verborgen bleiben, weil die Folgen der Bildungsexpansion vom Staat als Arbeitgeber aufgefangen wurden. Die Bildungsexpansion nährte sich selbst, da sie zugleich eine Expansion des Bildungsarbeitsmarktes mit sich brachte (...). Nachdem die Leistungskraft des Wohlfahrtsstaates sich aber zu erschöpfen begann, konnten Schulabsolventen mit den höchsten formalen Bildungsabschlüssen leicht die Erfahrung machen, dass ihr Zertifikat wertlos geworden war, weil die meisten anderen es auch hatten.«¹⁹

19 Brenner, Peter J.: Bildungsgerechtigkeit, 73.

Mit der Egalisierung von Bildungsabschlüssen wird die Distinktion zwischen Bildungsverläufen nicht abgeschafft, sondern nur verlagert. Wenn die Mechanismen einer strukturellen Hierarchisierung von Bildungsabschlüssen – Mittelschule, Realschule, Gymnasium, Hochschule, Universität – abgeschafft werden, dann werden andere Mechanismen wirksam, die weniger leicht durchschaubar und umso schwieriger beherrschbar sind. Zu den verbreitetsten Distinktionskriterien gehören neben dem Geldbeutel der Eltern, der Herkunft, auch die soziale sowie geschlechtsspezifische Distinktion, welche man nicht einfachhin aufheben kann. Mit dem Aushändigen des Abitur-, Bachelor-, Master- oder Diplomezeugnisses wird kein Versprechen auf eine soziale Position gegeben.²⁰ In dieser Bildungsfalle sowie Grenzsituation finden sich heranwachsende Schwule und im Leben stehende homosexuelle Männer wieder: »Die christlich-abendländische Ethik sucht das kollektive Element im Individuellen. Darauf baut auch die Pädagogik der deutschen Schulpraxis auf. Das pädagogische Handeln in der Schule orientiert sich an den Individuen, die durch ihre soziale, historische, kulturelle Prägung bestimmt sind und die daran gemessen werden, wie sie sich diesen Maßstäben fügen. Diese Ethik versagt dort, wo sie Menschen begegnet, die außerhalb der sozialen Normerfahrung stehen.«²¹ Für viele homosexuelle Männer, welche außerhalb der Normerfahrung stehen, lässt sich oftmals trotz großer Anstrengungen keine Chancengleichheit erreichen. In keiner Weise verliert für die Schwulen das erreichte Bildungs- und Berufsniveau an lebensgeschichtlicher Dramatik.

3. Arbeit als sozialetische Utopie

3.1. Arbeitswelt als Ort sozialer Ungleichheit

Erwerbsarbeit besitzt eine existenzsichernde Dimension, dient der persönlichen Sinnstiftung, trägt zur Entwicklung eines gesunden Selbstwertgefühls bei, schafft Teilhabe an der Gesellschaft und am Gemeinschaftsleben, bringt soziale Anerkennung mit sich, produziert Wertschöpfung, ermöglicht soziale Sicherung und staatliche Leistungen – soweit die Theorie.²² Das Eigentümliche des europäischen Arbeitsbegriffs ist die Konnotation der Arbeit mit Eigentum, Besitz, Produktivität, Freiheit, Identität, Berufung, Selbstbewusstsein, Technik, Vernunft, Bewusstsein, Klassen- sowie Standesnivellierung und sozialer Achtung. Dennoch besteht eine berechtigte Aporie zum heutigen Arbeitsbegriff: Was als Arbeit bezeichnet wird, hat im industriellen Kapitalismus seinen Ursprung und ist keineswegs eine condi-

20 Vgl. Kunze, Axel Bernd: Bildung als Freiheitsrecht. Eine kritische Zwischenbilanz des Diskurses um Bildungsgerechtigkeit (Brüggen, Friedhelm/Korte, Petra (Hg.): Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung, Bd. 32), Berlin 2012, 18-26, 28-30, 40-43, 48-59. – Vgl. ders.: Das Recht auf Bildung. Anforderungen an die rechtliche und politische Implementierung (Reitemeyer, Ursula (Hg.): Ethik im Unterricht, Bd. 12), Münster u. a. 2013, 68-85, 104-107.

21 Brenner, Peter J.: Bildungsgerechtigkeit, 97f.

22 Vgl. Prast, Franz: Leben ohne Arbeit? Arbeit als sozialpolitische Herausforderung, in: Rehm, Johannes/Ulrich, Hans G. (Hg.): Menschenrecht auf Arbeit? Sozialetische Perspektiven, Stuttgart 2009, 39-49, 39.

tio humana. Arbeit dient nach Max Weber letztlich der Kapitalvermehrung und gilt in dem Maße, wie sie ihre Nützlichkeit und Verwendung für das *summum bonum* der kapitalistischen Wirtschaftsweise erweist. Erwerbsarbeit generiert sich damit als Mittel und als käufliche Ware; andere für das Leben notwendige Tätigkeiten werden im Gegenzug abgewertet und unsichtbar gemacht.²³

Eine Gerechtigkeit der Wertschätzung meint primär eine soziale Integration über Erwerbsarbeit: »Es geht um ein Leben, das nicht aus dem herausfällt, was im Konsens feststellbar als normales gutes Leben gelebt wird. Normal ist, was vergleichsweise diejenigen leben können, die den Ertrag ihrer Arbeit zurückbekommen. Normal ist, zurückzubekommen, was menschliche Arbeit hervorbringt, und zu erfahren, was die eigene Arbeit zur Lebenswelt beigetragen hat.«²⁴ Einer gerechten Praxis der Wertschätzung menschlicher Arbeit widerspricht die Tatsache, dass jemand als Niedriglohnempfänger von seiner Arbeit nicht existieren kann. Besteht also Armut trotz Arbeit, so ist das Nonsense; dasselbe gilt für prekäre Arbeitsverhältnisse. Arbeiten heißt nicht, am Abgrund der Besorgnis leben zu müssen. Es gibt eine biblische Tradition, welche unseren Okzident geprägt hat: »Sorgt nicht um euer Leben, was ihr essen und trinken werdet; auch nicht um euren Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung? (...) Denn euer himmlischer Vater weiß, dass ihr all dessen bedürft. Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen. Darum sorgt nicht für morgen, denn der morgige Tag wird für das Seine sorgen. Es ist genug, dass jeder Tag seine eigene Plage hat.« (Mt 5,24-34) Die soziale Bedeutung der Arbeit besteht darin, für sich und andere sorgen zu können; hierin liegt auch ihr eigentlicher sozialer Aspekt. Arbeitsverhältnisse sind auf ihre soziale Dimension hin zu befragen.

Wenngleich zum Sinn jeglicher Arbeit die Mühe gehört, so begründet sie keineswegs prekäre Arbeitsverhältnisse, wie sie bei vielen Schwulen weltweit bestehen. Es geht hier um die Frage des gerechten Zugangs zu allen Berufen und Arbeitsverrichtungen; gesellschaftlich fein ausziselierte Schließungsmechanismen erschweren oder verhindern diesen Zugang, unabhängig von Wissen, Bildung, Ausbildung, Eignung, Befähigung, Leistung, Fähigkeiten, Fertigkeiten und Erfah-

**Arbeiten heißt nicht,
am Abgrund
der Besorgnis
leben zu müssen.
Arbeitsverhältnisse
sind auf ihre soziale
Dimension hin zu
befragen.**

23 Vgl. Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 2. Aufl. Tübingen 1928, 35f.

24 Ulrich, Hans G.: Menschliche Arbeit und die Formen der Gerechtigkeit. Sozialethische Perspektiven, in: Rehm, Johannes/Ulrich, Hans G. (Hg.): Menschenrecht auf Arbeit? Sozialethische Perspektiven, Stuttgart 2009, 125-152, 131.

rungsschatz. Insofern Arbeit einen Part der menschlichen Lebensform darstellt, Arbeit und Lebenswelt unaufhebbar miteinander verwoben sind, kann Arbeit nicht nur zu einer Randerscheinung menschlichen Lebens deklariert werden. »Wenn die Arbeit als Mandat und nicht als Diktat durch Lebensbedingungen verstanden wird, ist damit auch die gesellschaftliche Anerkennung verbunden. (...) Deshalb geht es hier um die universale Gerechtigkeit, die durch die Bereitstellung menschlicher Arbeit alle Menschen gleich behandelt und Ungleichheiten aufhebt. Diese Gerechtigkeit ist fundamentaler als eine Gerechtigkeit, die für die Befähigung zu einer bestimmten Arbeit sorgt und mehr als eine Gerechtigkeit, die Teilhabe an gesellschaftlichen Errungenschaften zum Ziel hat. Es geht um die primäre Gerechtigkeit, der eine ausdrückliche politische Praxis ausgleichender und verteiler Gerechtigkeit entspricht. (...) Die menschliche Lebensform besteht eben darin, dass ein Mensch nicht gehindert wird, als ein Mensch wie andere zu leben und auf diese konkrete und bestimmte Weise anderen gleich zu sein.«²⁵

3.2. *Exodusethos als Sozialgesetz mit Arbeitsrecht*

Das Erste Testament spricht weder abstrakt von der Arbeit des Menschen, noch versucht sie eine Wesensbestimmung oder eine Lehre der Arbeit zu formulieren. Arbeit ist ein selbstverständliches Geschick des Menschen: »Nun heraus geht der Mensch an sein Werk, an seine Arbeit bis zum Abend.« (Ps 104,23; vgl. auch Ps 128,2; Spr 31,10ff) Arbeit stellt im biblischen Horizont ein politisches, juristisches und gesellschaftliches Verhältnis dar. Dabei ist besonders das Rechtsmoment theologisch und ethisch relevant, insofern JHWH als ein »Gott des Rechts« (Jes 30,18; Mal 2,18) begriffen wird. Biblische Gerechtigkeit zielt auf das menschliche Individuum, auf das Subjekt und legt sich als eine Parteinahme aus. Der Exoduserfahrung kommt hierbei eine signifikante Bedeutsamkeit zu: »Die freigekommenen und aus ägyptischen Verhältnissen befreiten Sklaven schufen sich eine Sozial- und Wirtschaftsordnung, die einen Rückfall in ägyptische Verhältnisse mit erneuter Versklavung und Unterdrückung abwehren und die der Menschenwürde, insbesondere auch der arbeitenden Menschen, rechtlich und ökonomisch Gestalt geben wollte. Errungene Freiheit galt es zu bewahren. Deshalb hielt Israel Erfahrungen der Unterdrückung in Erinnerung und begründete die sozialen Schutzbestimmungen immer wieder mit der Formel: »Erinnere dich daran, dass du selbst ein Sklave, eine Sklavin in Ägypten warst ...« (Dtn 24,22; 15,15; Ex 22,20; 23,9; Lev 19,34.36 u. ö.).«²⁶ Das Exodusethos gilt als ein Sozialgesetz mit einem dezidierten Arbeitsrecht, welches implizit die Sklaven, Tagelöhner und arbeitenden Menschen als die sozial schwächere Partei schützt. Diese Sozialgesetze regulieren die einzelnen Arbeitsverhältnisse in einem relativ konsistenten Arbeits-, Wirtschafts- und Sozialrecht mit Bestimmungen über ein Verbot der Lohnzurückhaltung (Dtn 14,14), das Gebot täglicher Lohnzahlung (Dtn 24,15), die Verpflichtung zu humaner Behandlung bei

25 Ulrich, Hans G.: Menschliche Arbeit und die Formen der Gerechtigkeit, 139f.

26 Segbers, Franz: »Erinnere dich daran, dass du selbst ein Sklave, eine Sklavin in Ägypten warst ...« (Dtn 5,15). Biblische Impulse für Humanität in der Arbeit, in: Rehm, Johannes/ Ulrich, Hans G. (Hg.): Menschenrecht auf Arbeit? Sozialethische Perspektiven, Stuttgart 2009, 11-37, 30.

der Arbeit und das Verbot der Unterdrückung (Lev 25,43.46.53; Ex 21,20f), das Verbot exzessiver Gewalt gegen Sklaven (Ex 21,20.26f) sowie die Verpflichtung, entlaufenen Untertanen und Sklaven auswärtiger Herren Schutz zu gewähren und sie nicht auszubeuten (Dtn 23,16f), und die zeitliche Befristung der Schuldklaverei (Ex 21,2-6; Dtn 15,12-18). Die Herstellung von Gerechtigkeit als zentrale Leitidee des Ersten Testaments konkretisiert sich hier durch solidarische Integration des wirtschaftlich und sozial Schwachen in die Gesellschaft durch ein von JHWH begründetes »Ethos der Solidarität der Barmherzigkeit mit dem Schwachen in der Gesellschaft«. ²⁷ Die Vision vom gelobten Land als Hoffnungsperspektive zum Sklavenhaus Ägypten liefert die durchgängige Legitimation, sich gegen ungerechte Verhältnisse zur Wehr zu setzen. Die antizipierte Verheißung delegitimiert dauerhaft das Auseinanderfallen von Ideal und Wirklichkeit. Unter den Axiomen von Recht und Gerechtigkeit (Jes 56,1) geht es stets um die Hoffnung der Benachteiligten und Unterdrückten auf Besserung der Verhältnisse (Jes 61,1; Jer 34,8.15.17). Der Exodus wird damit zum Leitmotiv für die Notwendigkeit von Veränderungen aus der Perspektive von unten.

Dieser Tradition weiß sich auch das Gemeinsame Wort der Kirchen in Deutschland von 1997 verpflichtet. ²⁸ Papst Johannes Paul II. artikulierte in seiner Enzyklika »Laborem exercens« im Jahr 1981 die Grundüberzeugung der katholischen Kirche, »(...) dass die Arbeit eine fundamentale Dimension der Existenz des Menschen auf Erden darstellt«. ²⁹ Vier anthropologische Dimensionen der menschlichen Arbeit werden näherhin vorgestellt. Auf den ersten Blick klingen diese theologischen und gesellschaftsethischen Reflexionen idealtypisch, normativ und weltenthoben. Empirische Studien belegen indes hinreichend die Richtigkeit der grundlegenden Aussagen des römischen Pontifex. ³⁰ Arbeit impliziert erstens eine gesellschaftliche Dimension: Arbeitsteiligkeit bestimmt den Produktionsprozess, abgeleitet aus den unterschiedlichen Begabungen und Interessen der Menschen. Gesellschaftliche Anerkennung und Resonanz drücken sich im Erweis von Solidarität, sozialem Prestige, wirtschaftlicher Potestas und Einkommen aus. Die zweite Dimension wird determiniert durch den täglichen Lebenskampf um das Dasein (Gen 3,19). In einer dritten Dimension der Arbeit geht es um die personale Selbstdarstellung und Selbstentfaltung des Menschen. Demnach richtet sich der Wert der Arbeit nicht allein nach dem Markterfolg oder nach dem Grad der eingesetzten Technik, sondern danach, dass derjenige, welcher arbeitet, eine selbstbewusste und autonome Person wird. Arbeitsprozess und Arbeitsergebnis lassen sich keineswegs vom arbei-

27 Otto, Eckart: Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart u. a. 1994, 85.

28 Vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Bonn/Hannover 1997, 53, 62f., 71.

29 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Johannes Paul II.: Enzyklika »Laborem exercens«, Bonn 1981, 9.

30 Vgl. Bundesanstalt für Arbeitsschutz und Arbeitsmedizin (Hg.): Fuchs, Tatjana: Was ist gute Arbeit? Anforderungen aus der Sicht von Erwerbstätigen. Konzeption und Auswertung einer repräsentativen Untersuchung, 2. Aufl. Bremerhaven 2006.



tenden Menschen auseinanderdividieren. Der Wert aller Arbeit resultiert aus der Würde des arbeitenden Subjekts. Eine vierte Dimension zeigt die Aufeinanderbezogenheit von schöpferischer Arbeit des Menschen und von fortwährender Schöpfung Gottes auf.³¹ Diese normativ aufgeladenen Erwartungen und Ansprüche des römischen Bischofs an die menschliche Arbeit sind in erheblichem Maße ein Reflex auf die damit kontrastierenden Erfahrungen unzähliger abhängig Beschäftigter in ihren alltäglichen Arbeits- und Lebenswelten. Zu ihnen zählen auch die Schwulen, welche in eigener Regie für ihren Lebensunterhalt sorgen und ihre Talente sowie Leistungsreserven zum eigenen Vorteil sowie zum Nutzen der Gemeinschaft mobilisieren. Die Annahme,

dass sie sich mit den Angeboten ihres jeweiligen Arbeitsvermögens auf den Märkten erfolgreich behaupten, ihre Arbeitsplätze tatsächlich entsprechend ihren Fähigkeiten sowie Neigungen souverän wählen und die Risiken ihrer eigenen Zukunft eigenverantwortlich regeln können, ist höchst fragwürdig. Ihre gesellschaftlich niedrigere Rangstellung verhindert eine faire Marktteilnahme.³²

31 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Johannes Paul II.: Enzyklika »Laborem exercens«, Bonn 1981, 9-60. – Vgl. Hengsbach, Friedhelm: Die Arbeit hat Vorrang. Eine Option katholischer Soziallehre, Mainz 1982, 46-82. – Vgl. ders.: Ein Menschenrecht auf Arbeit? Orientierungen christlicher Gesellschaftsethik, in: Rehm, Johannes/Ulrich, Hans G. (Hg.): Menschenrecht auf Arbeit? Sozialethische Perspektiven, Stuttgart 2009, 153-184, 164f.

32 Andrea La Nauze hat in ihrer Studie bis zu 18% niedrigere Einkommen bei Schwulen ermittelt als bei heterosexuellen Mitarbeitern. Vgl. La Nauze, Andrea: Sexual orientation-based wage gaps in Australia. The potential role of discrimination and personality, in: The Economic and Labour Relations Review, March 2015, vol. 26 no. 1, 3-28. Siehe die Rezension unter: <http://www.smh.com.au/business/the-economy/the-gay-pay-gap-men-earn-less-but-women-earn-more-20150227-13qmxk.html#ixzz3TFvciZ9>.

4. Gesellschaft als Topos sozialer Ungleichheit

Zwei theoretische Konzepte bieten sich für eine umfassende Analyse moderner Gesellschaften an: die Differenzierung von Menschen nach Kriterien sozialer Ungleichheit und die Differenzierung von Ordnungen oder Teilsystemen nach bestimmten Leitkriterien. Ein Problem besteht in den grundlegend verschiedenen Ausgangspunkten der zwei Strukturdimensionen. Die Differenzierungstheorie geht von einer Ungleichartigkeit der Ordnungen oder Teilsysteme aus, die Ungleichheitsanalyse dagegen von einer Ungleichwertigkeit von sozialen Lagen. Soziale Ungleichheit ist dabei ein Relationsbegriff: Eine Klasse, Schicht, Lage oder ein Milieu wird in Beziehung auf eine oder mehrere andere Klassen, Schichten etc. bestimmt. Bei sozialer Ungleichheit muss stets ein Vergleichs- oder Relationsparameter angegeben werden.

Aus historischer Perspektive muss der These eines Wechsels von einer durch soziale Ungleichheit geprägten vormodernen Gesellschaftsphase zu einer funktional differenzierten modernen Gesellschaft eine Absage erteilt werden. Für eine angemessene, historisch-soziologische Verhältnisbestimmung lassen sich erste Orientierungspunkte gewinnen. In geschichtlicher Perspektive lässt sich die hierarchische Abstufung von



beruflichen Abstufung von Berufen als Resultat sozialer Ungleichheit verstehen. Seit dem Mittelalter werden neu entstehende Tätigkeitsfelder und Berufe ständisch überformt, d.h. mit einem ständischen Rangordnungsindex versehen. Nicht selten resultiert historisch das hohe Prestige bestimmter Berufe keineswegs aus deren funktionaler Wichtigkeit, sondern aus der Schicht-

zugehörigkeit ihrer ursprünglichen Träger. Die in der Industrialisierung entstehenden Ordnungen und Organisationen erbten ständisch geprägte Ungleichheitsprinzipien, welche die Hauptstatuslinien und Positionsdifferenzen festlegten: zwischen delegierender und ausführender Ebene. Was sich nun in der gegenwärtigen hierarchischen Positionsdifferenzierung und der hierarchiekonformen Berufsausfaltung sozialer Ungleichheit verdankt und was auf funktionsnotwendige Herrschafts- und Delegationsrechte zurückzuführen ist, lässt sich kaum zweifelsfrei auseinanderdividieren. Damit bleibt der Konnex von Ordnungsdifferenzierung und sozialer Ungleichheit weiter unbestimmt.

Dennoch rieb sich im Abendland die geburtsständische Legitimation an der christlichen Idee der Gleichheit. Der kulturelle Wert der Gleichheit ist für die Dynamik und das Wachstum moderner Ordnungen entscheidend. Die Ansprüche, welche sich an ungleichen Lebenschancen entzündeten, richteten sich als Partizipati-

ansforderungen an die Ordnungen, an Wirtschaft, Kirchen, Politik, Wohlfahrtseinrichtungen, Bildungsinstitutionen und beispielsweise Jurisprudenz. Movens dieser Dynamik bleibt, dass die faktische Gleichheit nicht erreicht wird. Das Nachrücken der Schlechtergestellten löst korrespondierende Anstrengungen der Bessergestellten aus, ihren privilegierten Besitzstand durch zusätzliche Distinktionsgewinne zu erhalten. Das Vorrücken traditionell bildungsferner Schichten in den Bildungsinstitutionen löst korrespondierende Bildungsanstrengungen und institutionelle Schließungstendenzen bei jenen Schichten aus, deren Status und Privilegien an Bildungspatente gebunden sind. Die Reproduktion sozialer Ungleichheit ist auf die Ordnungen und ihre Leistungen angewiesen; sie verdankt sich der unhintergehbaren Paradoxie einer Kontinuität von Verteilungskonflikten. Der schichtspezifisch gestaffelte Zugang zu Positionen und Leistungen der Ordnungen weist darauf hin, dass es gegenwärtig bestimmten Schichten weitaus besser gelingt, auf die ungleichheitsrelevanten Ordnungsressourcen zurückzugreifen. Die höheren Positionen in Politik, Kirchen, Wirtschaft, Rechtsprechung, Bildung und Wissenschaft rekrutieren ihr Personal nicht aus der Unterschicht. Die gegenwärtigen Ordnungen erlauben eine unvergleichlich feinere Positionsdifferenzierung und eine damit korrespondierende Durchschichtung der Bevölkerung. Es handelt sich um eine bilaterale sowie interdependente Steigerung von Differenzierungsformen und um eine ausziselierte Durchhierarchisierung der Gesellschaft nach eindeutig fixierten Kriterien. Die Schichtstruktur der modernen Sozietät zeichnet sich durch eine viel gleichmäßiger von unten nach oben verjüngende Pyramidenform aus. Auf diese Weise präferiert die Soziologie die Systemtheorie, welche die verschiedenen Ebenen – Interaktion, Rolle, Organisation, Gesellschaft – unterscheidet und den Primat auf der Gesellschaftsebene lokalisiert.³³

Am Ende dieser Skala bzw. am Sockel der Pyramide steht die Armut als anhaltendes Unrecht. Es wird permanent von den Wohlhabenderen zugefügt; sie machen sich, zugespitzt formuliert, eines großen gegen die Menschlichkeit verübten Verbrechens schuldig. Die Ungleichheit zwischen dem Wohlstand der einen und der Notlage der anderen erlaubt keine Rechtfertigung. Wie bereits oben skizziert, stützt keine Konzeption historisch legitimer Eigentumsrechte glaubhaft die Annahme, es gäbe eine historisch nachvollziehbare Begründung, um die gegenwärtig herrschende soziale Ungleichheit in sozioökonomischen Ausgangspositionen zu rechtfertigen. »Die Aufrechterhaltung von radikaler Ungleichheit ist verwerflich, wenn diese Ungleichheit durch einen moralisch skandalösen historischen Prozess zustande gekommen ist.«³⁴ Die Aufrechterhaltung dieses Status quo könnte nur in-

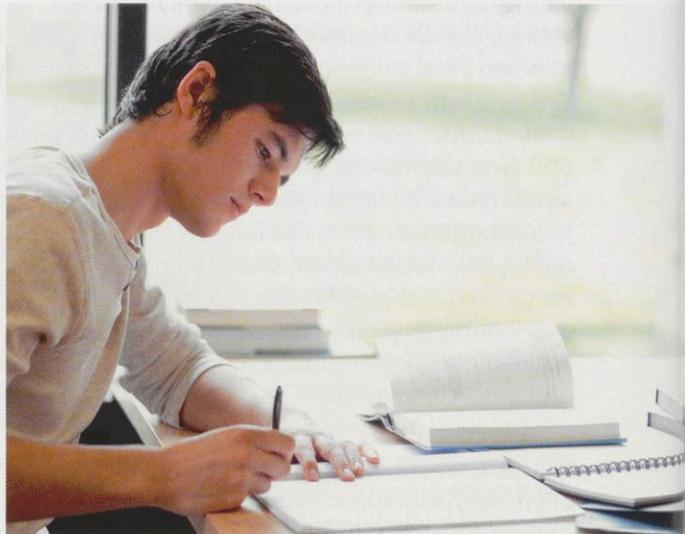
**Die Ungleichheit
zwischen dem
Wohlstand der einen
und der Notlage der
anderen erlaubt keine
Rechtfertigung.**

33 Vgl. Schwinn, Thomas: Soziale Ungleichheit, Bielefeld 2007, 14-45.

34 Pogge, Thomas W.: Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen, Berlin 2011, 254.

sofern gerechtfertigt werden, wenn die mit ihr verbundenen Veränderungen in Sachen Besitz, gesellschaftlicher Ordnung, Teilhabemöglichkeiten, Chancengleichheit und Gleichbehandlung so gestaltet wären, dass alle Beteiligten ihnen rational hätten zustimmen können.

Mit der Institutionalisierung von Werten und der Organisierung von verhaltenswirksamen Umsetzungen institutioneller Kriterien entsteht ein Arbeitsteilungs- und Machtverteilungsproblem. Kompetenz- und Eingriffsrechte müssen festgelegt und Ressourcen zugewiesen sowie verteilt werden. Damit kommt soziale Ungleichheit ins Spiel. Institutionalisierungsprozesse sind regelmäßig mit Interessenkämpfen verbunden. Das Personal der differenzierten Institutionen verfolgt deren Leitkriterien nicht nur aus altruistischen Motiven, sondern auch aus Gründen der Maximierung der eigenen Privilegien. Ein wichtiges Arbeitsteilungs- und Organisationsprinzip stellen Berufe dar. Die Berufsstruktur kombiniert basale und strategische Momente der Ungleichheit. Sie impliziert eine vertikale Dimension, welche auf Kompetenzunterschiede rekurriert, nach formalen Bildungsabschlüssen gegliedert ist und mit entsprechenden günstigen oder ungünstigen Erwerbs-, Einkommens- und Autonomiechancen verbunden ist. Die Berufsgliederung stellt ein zentrales Struktur- und Ordnungsprinzip sozialer Ungleichheit dar. Beispielsweise wird das Leistungsprinzip zur Errichtung legitimer Ungleichheitsverhältnisse herangezogen, obwohl eine allgemein anerkannte Kompetenzeinschätzung fehlt. So entsteht aus heterogenen Leistungskriterien eine übergreifende Schichtenordnung mit einer eigenen Strukturdimension. Nur ein höheres Sozialprestige verbessert die Möglichkeiten, in vorteilhafte Professions- und Berufsstrategien überzusetzen: Schwule haben in der Regel kein höheres Sozialprestige. Das sogenannte Leistungsprinzip entlarvt sich als Indikator einer heteronormativen Herrschaftsideologie. Das Differenzierungsprinzip setzt ungleichheitsrelevante Leistungskriterien, welche strategische Ungleichheit forcieren bzw. begünstigen.³⁵



Wie kann soziale Ungleichheit einen strukturierenden Effekt über mehrere Ordnungen und Bereiche hinweg entfalten? Beispielsweise vermittelt eine akademische Ausbildung marktverwertbares Wissen und damit eine allgemeine kulturelle Deutungskompetenz, die eigenen Fähigkeiten als unverzichtbar und funktional

35 Vgl. Schwinn, Thomas: Soziale Ungleichheit, 46-51.

wichtig darzustellen. Max Weber diagnostiziert entsprechend drei Machtquellen: die ökonomische Macht (Klassen), die politische Macht (Parteien) und die symbolische Macht (Stände); diese Ressourcen müssen konvertierbar sein. Die soziale Ungleichheitsbildung vollzieht sich über drei konvertierbare Machtressourcen, nämlich kulturelle Deutungskompetenz (Bildungskapital, Wissen), politische Macht und ökonomische Chancen; diese sind ungleichheits- sowie ordnungsrelevant; symbolische Abgrenzungsstrategien stehen am Ende dieses Prozesses. Die institutionell festgelegten hohen Bildungstitel bewirken im Kontext der Eliteselektion zwar eine Vorauswahl unter den Bewerbern für Führungspositionen, die endgültige Selektion wird jedoch auf der Interaktionsebene des Auswahlgesprächs getroffen. Hier zeichnet sich eine zunehmende soziale Schließung ab. Es zählen Kompetenzen, welche Bildungsinstitutionen nicht vermitteln können: Souveränität im Auftreten und Verhalten, intime Kenntnisse der in diesen Kreisen geltenden Dress- und Benimm-Codes sowie eine breite Allgemeinbildung. Die für diese Besetzungen zuständigen Führungskräfte treffen Entscheidungen in einem schwer kalkulierbaren Umfeld von großer Tragweite. Sie suchen primär nach Menschen, auf die sie sich verlassen können, deren Verhaltensmuster und Einstellungen den eigenen ähnlich sind. Die sicherste Basis für ähnliche Verhaltens- und Beurteilungsmuster bietet eine vergleichbare soziale Herkunft. Diese informellen Herkunftseffekte konterkarieren formale institutionelle Leistungskriterien auf der interaktiven Ebene durch eine erstaunlich stabile Strukturierungswirkung. Auch der Lebenslauf gehört sozialisationstheoretisch zu jenen Filterinstitutionen. Insofern bleibt die anhaltende Strukturierung sozialer Ungleichheit über Herkunft, Bildung und Beruf bestehen: Eine hundertprozentige Passung kann in dieser Gemengelage von Schwulen keineswegs verwirklicht werden.³⁶

Systemtheoretische Differenzierungsanalysen interessieren sich in diesem Kontext mehr für die verschiedenen Lebensführungen, für die Brüche, Schwellen und Stufen der Ungleichheit. Gefragt wird nicht nach graduellen Differenzen des Mehr- oder Weniger-Habens, sondern dichotom nach Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu den verschiedenen teilsystemischen Kontexten. Neben der Frage nach dem Ressourcenniveau wird differenzierungstheoretisch mit der Selektivität von Verhaltensanforderungen argumentiert. Die Kombination beider Strukturprinzipien liefert hinreichende Erklärungs- und Deutungsmuster für die Ungleichheitsforschung. Die Ressourcenlage eines Menschen umschreibt seine Lebensmöglichkeiten, die Lebensführung dagegen die typische Nutzung dieser Lebenschancen. Die analytische Fruchtbarkeit einer Kombination von Ungleichheits- und Differenzierungstheorie lässt sich am Geschlecht sowie an der geschlechtsspezifischen Ungleichheit als Schließungskriterien besonders erproben. Das Geschlecht als Strukturfaktor determiniert den Zugang zu bestimmten gesellschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten. Bei geschlechtsspezifischen Schließungsprozessen handelt es sich um eine manipulierbare Konstruktion, welche für männliche sowie heteronormative Privilegierung genutzt werden kann. Für soziale Ungleichheitsprozesse gehören sie zu den wirksamsten Schließungsmechanismen und bleiben daher in au-

36 Vgl. Schwinn, Thomas: Soziale Ungleichheit, 51-61.

ßerordentlichem Maße funktional in Verteilungsaueinandersetzungen. Bis heute existiert eine in hohem Maße geschlechtsspezifische Strukturierung des gesamten Beschäftigungssystems, in welchem die geschlechtshierarchische Positionierung in der Regel erhalten bleibt. Männlichkeit, Weiblichkeit, Schwulsein, Lesbichsein, Transgendersein usw. sind keine funktional füllbaren Kategorien, sondern symbolische Positionsgarantien. Gerade dadurch entfaltet geschlechtsspezifische



Ungleichheit einen querziehenden Strukturierungseffekt über die differenzierten Institutionen hinweg. Man spricht in diesem Zusammenhang von einem Konvertierungs- und Interferenzmodell: Soziale Ungleichheitsbildung vollzieht sich über drei Machtressourcen, nämlich kulturelle Deutungs- bzw. Distinktionsstrategien, politische Macht und ökonomische Chancen. Diese entfalten ihre Wirkung quer zu den differenzierten Institutionen.³⁷

37 Vgl. Schwinn, Thomas: Soziale Ungleichheit, 61-81.

5. Empowerment als christliches Handlungskonzept

5.1. Strategien zur Selbstbemächtigung

Viele Schwule unterliegen, so anachronistisch das angesichts der Trendsetter- und Lifestyle-Ideologie zahlreicher Medien im Hinblick auf Homosexuelle klingen mag, einer relativen Einkommensarmut.³⁸ Die Verstetigung dieses Phänomens³⁹ hat sich im Verlauf der letzten beiden Jahrzehnte eingeschrieben. Zahlreiche Betroffene leben im Jahr 2015 von Hilfe zum Lebensunterhalt (Sozialhilfe) oder der staatlichen Grundsicherung. Die vielen, vor allem auch jungen, Schwulen mit Migrationshintergrund sind mehr als doppelt so häufig betroffen. Die Quote der von relativer Einkommensarmut betroffenen Homosexuellen liegt je nach Operationalisierung im zweistelligen Prozentbereich in Abhängigkeit von Region, Land, Religion und Kultur. Als Ursachen von Armut gelten (Langzeit-)Erwerbslosigkeit sowie Erwerbstätigkeit auf niedrigem Zeitniveau und mit Niedriglohn, die sogenannten »working poor«.⁴⁰ Trennung, Auflösung einer eingetragenen Lebenspartnerschaft, Überschuldung, gering entlohnte Haus-, Pflege-, Erziehungs- und Sorgearbeit als Risiken der Armutsbetroffenheit wirken zudem potenzierend im Zusammenhang mit Migrationshintergrund.⁴¹ Der Terminus Lebenslage definiert die Lebenssituation von Schwulen in biologischer, psychischer und sozialer Hinsicht. Es geht dabei um sozioökonomische Größen, um die Grade des Wohlbefindens, um die Qualität von Chancen, um die Erfüllung von menschlichen Grundanliegen, individuelle Interessenentfaltung und -realisierung, Versorgung, soziale Kontakte, Bildung, Regeneration und gesellschaftlich-kulturelle Partizipation.⁴² Im Fokus steht dabei, über welche individuellen, sozialen und kulturellen Ressourcen ein Homosexueller verfügen sollte und welche Handlungsstrategien respektive welches Bewältigungshandeln bei Belastungen von diesem entwickelt werden können. Es handelt sich hierbei um jene Resilienzen, welche als psychische Widerstandskräfte von Schwulen gegenüber biologischen, psychologischen und psychosozialen Fortentwicklungsrisiken interpretiert werden. Resilienz umfasst eine positive sowie gesun-

38 Vgl. Semrau, Peter/Stubig, Hans-Jürgen: Armut im Lichte unterschiedlicher Messkonzepte, in: Allgemeines Statistisches Archiv, Bd. 83, Berlin 1999, 329-337.

39 Vgl. Hauser, Richard: Vergleichende Analyse der Einkommensverteilung und der Einkommensarmut in den alten und neuen Bundesländern 1990 bis 1995, in: Becker, Irene/Hauser, Richard (Hg.): Einkommensverteilung und Armut. Deutschland auf dem Weg zur Vierfünftel-Gesellschaft?, Frankfurt a. M. 1997, 76.

40 Vgl. Strengmann-Kuhn, Wolfgang: Armut trotz Erwerbstätigkeit. Analysen und sozialpolitische Konsequenzen, Frankfurt a. M. 2003. – Bruckmeier, Kerstin/Graf, Tobias/Rudolph, Helmut: Working poor: Arm oder bedürftig? Eine Analyse zur Erwerbstätigkeit in der SGB-II-Grundsicherung mit Verwaltungsdaten, in: IAB – Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (Hg.): IAB-Discussion Paper 34/2008. Beiträge zum wissenschaftlichen Dialog aus dem Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung, Nürnberg 2008, 1-32.

41 Vgl. Hock, Beate/Holz, Gerda/Simmedinger, Renate/Wüstendörfer, Werner (Hg.): Gute Kindheit – Schlechte Kindheit. Armut und Zukunftschancen von Kindern und Jugendlichen in Deutschland, Frankfurt a. M. 2000.

42 Vgl. Voges, Wolfgang/Jürgens, Olaf/Mauer, Andreas/Meyer, Eike (Hg.): Methoden und Grundlagen des Lebenslagenansatzes, Bremen 2003.

de Weiterentwicklung trotz relativ hohem Risikostatus, jene konstante Kompetenz unter extremen Stressbedingungen wie auch die positive Erholung von traumatischen Erlebnissen.⁴³

Diese Menschen zu stärken, ihre Ressourcen zu fördern sowie ihre zivilgesellschaftlichen Handlungsfähigkeiten weiterzuentwickeln gehört zu einem Handlungskonzept, welches in den nächsten Jahren zum Fixstern der gesellschaftspolitischen, religions- und kirchenübergreifenden sowie psychosozialen Diskurse avancieren muss. Es handelt sich hierbei um das Empowerment-Konzept. Dieses hat in zivilgesellschaftlichen Bewegungen und Bürgerprojekten sowie in der sozialen Arbeit Aufmerksamkeit erfahren. Empowerment meint Selbstbefähigung sowie Selbstbemächtigung, Stärkung von Eigenmacht und Autonomie, Teilhabe an politischen Entscheidungsprozessen oder gelingende Bewältigung alltäglicher Lebens-

Der ökonomische Boden, auf welchem Schwule ihre Lebensentwürfe bauen, wird sandiger.

belastungen. Es beschreibt Mut machende Prozesse der Selbstbemächtigung, in denen homosexuelle Menschen in Situationen des Mangels, der Benachteiligung oder der gesellschaftlichen Ausgrenzung beginnen, ihre Angelegenheiten selbst in die Hand zu nehmen, in denen sie sich ihrer Fähigkeiten bewusst werden, eigene Kräfte entwickeln und ihre individuellen und kollektiven Ressourcen zu einer selbstbestimmten Lebensführung nutzen lernen.⁴⁴ Gegen-

wärtig können drei aktuelle Diskurse zum Empowerment differenziert werden: Empowerment und subjektive Identitätsarbeit, Empowerment und psychosoziale Professionalität sowie Empowerment, Entstigmatisierung und Antidiskriminierung.

Subjektive Identitätsarbeit setzt bei der post-postmodernen beschleunigten Dynamik von Individualisierungsprozessen an.⁴⁵ Gemeint sind damit paradoxerweise gesellschaftliche Prozesse, die Menschen aus den traditionellen Mustern ihrer sozialen Herkunft, aus den Sicherheiten von Glauben, Werten sowie gemeinschaftlichen Lebensorientierungen herauslösen. Damit einher geht eine Freisetzung der Menschen aus traditionsbestimmten Lebensformen, Geschlechterkonstruktionen oder Milieubindungen. Die Kohäsionskräfte sozialkulturell tradiert Modelle konformer Lebensführung zerfallen; die offene Lebensgestaltung fordert von den Subjekten, die Regie über die eigene biographische Geschichte selbst zu übernehmen. Diese Biographisierung von Lebenskonstruktionen macht auch vor den Schwu-

43 Vgl. Walper, Sabine: Tragen Veränderungen in den finanziellen Belastungen von Familien zu Veränderungen in der Befindlichkeit von Kindern und Jugendlichen bei?, in: Zeitschrift für Pädagogik (2005) 2, 170-191. – Wustmann, Corinna: Die Blickrichtung der neueren Resilienzforschung. Wie Kinder Lebenslagen bewältigen, in: Ebd., 192-206.

44 Vgl. Herriger, Norbert: Empowerment in der Sozialen Arbeit, 5. Aufl. Stuttgart 2014.

45 Vgl. Junge, Matthias: Individualisierung, Frankfurt a.M./New York 2002. – Schneider, Werner/Kraus, Wolfgang (Hg.): Individualisierung und die Legitimation sozialer Ungleichheit in der reflexiven Moderne, Opladen 2013.

len nicht Halt: Der ökonomische Boden, auf welchem sie ihre Lebensentwürfe bauen, wird sandiger. Vormalig traditionelle Erwerbsbiographien weichen bunten Patchwork-Berufsbiographien, in denen zahlreiche Statusinkonsistenzen und Karrierebrüche, lebenslange Zwänge zu Nach-, Weiter-, Neu-Lernen, das Oszillieren zwischen Branchenwechsel, Arbeitslosigkeit, Umschulungen und beruflichen Neuanfängen miteinander verwoben sind. Verlässliche normative und ökonomische Sicherheidsplanken für einen individualisierten Lebensentwurf stehen nicht mehr zur Verfügung. Eine veränderte psychosoziale Ausstattung des Schwulen wird zur Voraussetzung, um den Anspruch der Moderne auf Selbstbemächtigung lebensalltäglich einlösen zu können. Zu diesem Identitätskapital des Homosexuellen zählen Ich-Stärke, Selbstwirksamkeitserfahrungen, Lebenssinn und kritische Denkfähigkeit. Gerade christliche Religionen, Konfessionen und Kirchen besitzen diese Kernkompetenz, oben angeführte Lebensbrüche produktiv zu begleiten und kritische Lebensetappen von Schwulen selbst ohne Schaden an Körper und Seele bewältigen zu lassen. Jedoch verweigern sich diese Institutionen nur allzuoft dieser Hinwendung an eine für sie »schwierige« Klientel.

Als fester Bestandteil heutiger Dienstleistungsprogrammatik der kirchlich-sozialen Einrichtungen versteht sich die psychosoziale Arbeit: Beratung, Alltagsbegleitung und soziale Unterstützung. Empowerment wendet sich gegen eine grundlegende Defizitorientierung, welche ihren Fokus vor allem auf die Kategorien



Defizit, Mangel und Ungenügen im Hinblick auf die Lebenserfahrungen schwuler Männer legt. Psychosoziale Arbeit kann sich nicht als eine Buchhaltung von Lebensschwächen definieren. Das Empowerment-Konzept bricht mit dem Blick auf die Schwächen und Abhängigkeiten. Betroffene homosexuelle Menschen sind keineswegs ausschließlich hilfebedürftige Mängelwesen, sondern weit mehr kompetente Akteure, welche ihren Lebensalltag in eigener Regie gestalten. Hinzu kommt die Anerkennung der Expertenschaft des Klienten in eigener Sache. Mit dieser Wertschätzung der lebensgeschichtlich geschöpften Expertise des Klienten geht zugleich eine signifikante Veränderung der Machtbalance in der helfenden Beziehung einher: An die Stelle des Expertenurteils des psychosozialen Fachpersonals tritt das offene und machtgleiche Aushandeln von Lebensperspektiven. Das Ziel bleibt die Konstruktion einer weitgehend symmetrischen Arbeitsbeziehung, welche auf die Attribute einer bevormundenden Fürsorglichkeit verzichtet. Nicht zuletzt gilt die Aufmerksamkeit weniger den erfahrenen Lebensniederlagen des einzelnen Schwulen, sondern seiner Lebenszukunft und den Schritten, die in diese Richtung hinein ein Mehr an Selbstbestimmung und produktivem Lebensmanagement möglich machen können.

Ein weiterer kritischer Diskurs vollzieht sich im Feld der aktuellen Antidiskriminierungspolitik und -bewegung. Stigmatisierung meint die Zuschreibung negativ bewerteter Eigenschaften und entehrender Etikette, welche die sozialen Teilnahmemöglichkeiten von Schwulen reduzieren und ihre Identität beschädigen. Es handelt sich um einen Prozess der Diskreditierung, in welchem den Schwulen die soziale Akzeptanz im Sinne eines positiven Normalseins verweigert wird.⁴⁶ Sie fallen auf diese Weise aus den Toleranzzonen lebensweltlich eingeübter Normalität heraus, indem sie ihr Anders-Sein entlang der Dimension von sexueller Orientierung öffentlich präsentieren. Die Diskreditierung wird typisierend auf die Gesamtheit der Person übertragen im Sinne einer generalisierenden Negativbeurteilung: Das Stigma wird zum master status der Person. Die Folgen jener sozialen Ausgrenzung sind mangelnde soziale Beachtung, gesellschaftliche Meidung, Ausschluss von Statuschancen in Bildung und Beruf bis hin zu Angriffen auf die Unversehrtheit der Person. Oftmals bedeutet dies für den Schwulen ein stiller sozialer Tod. Auf der Ebene der Selbstwahrnehmung kommt es zu einer Negativprägung der eigenen Identität, zu einer Übernahme der negativ geprägten sozialen Bewertungen in das Selbstbild und eine signifikante Beschädigung der eigenen Identität. Die hier beschriebenen Spiralen von (Selbst-)Entmachtung und verinnerlichter Unterdrückung zu durchbrechen, ist das programmatische Ziel von Empowerment. Es bedeutet näherhin die Freiheit zu besitzen, als Selbst existieren zu können, ohne sich Handlungszwängen zu beugen, welche von außen aufgrund sozialer Kategorien an die Individuen herangetragen werden.⁴⁷ Auswege aus dieser strukturellen Benachteiligung und entmächtigenden Diskriminierung können die Überwindung der Sprachlosigkeit, die kritische Reflexion unterdrückender Fremdkonstruktionen

46 Vgl. Goffman, Erving: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, 21. Aufl. Frankfurt a.M. 2012.

47 Vgl. Nassir-Shahnian, Natascha: Dekolonisierung und Empowerment, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): Empowerment, Berlin 2013, 16-25.

und die kollektive widerständige Aktion sein. Das Beratungssetting bildet einen geschützten Vertrauensraum, in dem Schwule mit Diskriminierungserfahrungen in der Gemeinschaft mit Gleichbetroffenen ermutigt werden, aus der lebenslang geübten Kultur des Schweigens auszutreten und für die verinnerlichte Ohnmacht eine Sprache zu finden. In einem weiteren Schritt von Kontextualisierung erfahren schwule Männer in der Spiegelung anderer Lebenserfahrungen die eigenen Diskriminierungserfahrungen als strukturelle Repräsentationen von Ungleichheit und gewinnen auf diesem Weg ein kritisches Wissen um rechtliche und politische Formen des Widerstands. Betroffene werden ermutigt, den Weg der Beschwerde, der Klage und der gerichtlichen Wiedergutmachung zu beschreiten. Dies wiederum stärkt ihre Erfahrung von Selbstwirksamkeit und subjektiver aktiver Gegenwehr. Es geht folglich um ein erfolgversprechendes kollektives Stigmamanagement als Ausbruch aus der Vereinzelung der von Stigmatisierung Betroffenen. Diese Art der Selbstorganisation schafft einen stärkenden Solidaritätsraum und eine kritische Gegenöffentlichkeit. Sie ist zugleich Basis für politische Kampagnen und für den kollektiven Kampf um die soziale Anerkennung des Anders-Seins. Homosexuelle Männer, welche sich in der Auseinandersetzung mit diesen diskreditierenden Benachteiligungen erfolgreich erleben, werden auch in anderen Lebenssektoren Handlungsfähigkeit gewinnen.⁴⁸

5.2. Christliches Empowerment

Es gilt als ein Axiom der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, einen Gott der Armen in einer globalen Welt zu konstatieren. Der substantiellste Beitrag des kirchlichen Lebens und der theologischen Reflexion Lateinamerikas für die Weltkirche sind die Thesen sowie die praktische Umsetzung der »vorrangigen Option für die Armen«. Dabei geht es um eine Solidarität mit den Armen und Unbedeutenden dieser Welt. Der Ansatz, welchen Gustavo Gutiérrez⁴⁹ wählt, legitimiert sich aus der Perspektive der Armen und Bedeutungslosen. Ausgehend vom Gleichnis vom barmherzigen Samariter (vgl. Lk 10,25-37), stellt er den Misshandelten ins Zentrum, welcher abseits der Peripherie als echter Gesprächspartner Jesu auf Augenhöhe mit ihm kommuniziert. Der Nächste wird zum Handelnden als Subjekt. Die zentrale Figur, der eigentliche Protagonist der Erzählung, ist der Verletzte und Namenlose. Gutiérrez konstatiert: »Nächster ist also nicht der Mensch, mit dem wir auf unserem Weg oder auf unserem Gebiet übereinstimmen, sondern jener, dem wir in dem Maße begegnen, in dem wir unsere Straße verlassen und auf den Weg des Anderen in seine Welt treten. (...) Wenn wir uns zum Anderen in unserem Nächsten bekehren, dann macht uns das selbst zu Nächsten.«⁵⁰ An-Näherung versteht sich als Ergebnis eines Handelns, weniger als bloße physische bzw. kulturelle Nähe. Unter

48 Vgl. Yigit, Nuran: Empowerment in der Antidiskriminierungsberatung, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): Empowerment, Berlin 2013, 42-52.

49 Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung (Delgado, Mariano/Leppin, Volker (Hg.): Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 10), Stuttgart/Freiburg (CH) 2009.

50 Gutiérrez, Gustavo: Nachfolge Jesu und Option für die Armen, 29.

Jesus-Nachfolge subsummiert der Theologe das Liebesgebot (Joh 13,34), näherhin die Solidarität mit den Armen und Namenlosen, die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins und die Praxis des christlichen Lebens. In den Gesichtern der Armen das Angesicht Jesu entdecken, gemäß Mt 25,31-46, darum geht es. Gefordert wird eine Hermeneutik der Hoffnung, Freiheit und Gerechtigkeit, die Theologie und Geschichte als geschenkten Glaubensdiskurs durch die Jahrhunderte versteht und daraus historische Bedingungen und Anfragen für die kirchlichen

**»Wenn wir uns zum Anderen in
unserem Nächsten bekehren,
dann macht uns das selbst zu
Nächsten.«**

Dogmen ableitet. Der jeweilige Kontext und seine Situation muss also ernst genommen werden. Dabei bleiben Armut, Ungerechtigkeit und Ungleichheit eine stete Herausforderung an den Glauben. Erfahrungsraum und Hoff-

nungshorizont überschneiden sich nach Paul Ricœur. Nachfolge Jesu und Begegnung mit dem Anderen bestehen nur in einem Konnex. Die prophetische Kraft des Evangeliums und der Kampf für die Gerechtigkeit machen die Ausgeschlossenen zu den eigentlichen Akteuren ihres Schicksals. »Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit.« (Mt 6,33) Es gilt das Evangelium zu verkünden und das Zeitlich-Irdische zu beseelen. Evangelisierung und soziale Verbesserung müssen Hand in Hand gehen, sie bedingen sich gegenseitig. Ausgangspunkt und Quelle einer authentisch humanen Entwicklung meint den Menschen als Subjekt seiner eigenen Geschichte, welcher seine Stimme erhebt und aus der Bedeutungslosigkeit der Geschichte heraustritt. Zu diesen Bedeutungslosen, Armen, Verletzten, Misshandelten, Ausgeschlossenen, Anderen und Namenlosen gehören zweifellos in vielen Teilen der Welt die Schwulen; sie selbst haben für die Unterdrückten und No-Names zu optieren. In die Sprache der Gegenwart übersetzt bedeutet dies christlich-schwules Empowerment. Gerechtigkeit für Schwule? Bei grundvernünftigen Reflexionen allein sollte es nicht bleiben.

Martin Hüttinger, Dipl. Theol., tätig als Rektor in München. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt u. a. »Anschauung des Unendlichen im Männlichen. Eine philosophisch-theologische Annäherung an die Künstler Gilbert & George und deren männlich-schwules Selbstverständnis« in WeSTh 15 (2010). Korrespondenz über die Herausgeberanschrift.

Wolfgang Scheel

Magnus Hirschfeld – Fortschrittliche katholische Pfarrer und Homosexualität im Deutschen Kaiserreich

IM JAHRE 1899 versandte Magnus Hirschfeld im Namen des von ihm gegründeten Wissenschaftlich-humanitären Komitees Fragebögen an katholische Pfarrer, und zwar nur in die mehrheitlich katholischen Gebiete im westlichen und

südlichen Teil des damaligen Deutschen Reichs. In den Fragebögen sollten die Pfarrer Auskunft über ihre seelsorgerlichen Erfahrungen mit Homosexuellen geben. Die Ergebnisse veröffentlichte Hirschfeld im zweiten »Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen« ein Jahr darauf.¹



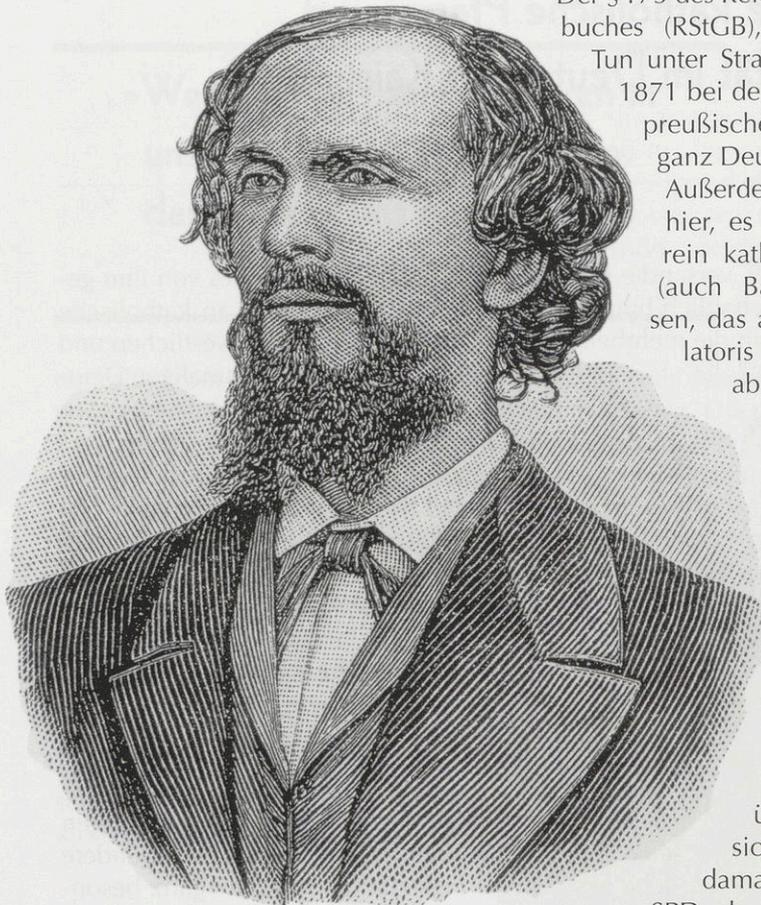
Magnus Hirschfeld (1868-1935)

1. Vorbemerkungen und Zeitgeschichte

Warum der (katholischen) Pfarerschaft eine so pionierhafte Rolle bei diesen ersten Untersuchungen zugewiesen wurde, begründete Hirschfeld mit ihren »ganz besonderen Erfahrungen« und nannte auch »das pflichtmässige Interesse, welches sie dem Gegenstande widmen muss«², womit Seelsorge und Beichte gemeint gewesen sein

- 1 Urteile römisch-katholischer Priester über die Stellung des Christentums zur staatl. Bestrafung der gleichgeschlechtlichen Liebe, in: Hirschfeld, Magnus (Hrsg.): Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen unter besonderer Berücksichtigung der Homosexualität, 2. Jahrg. Leipzig 1900 (=Urteile), 161-203.
- 2 Urteile, 161.

dürften. Gleichzeitig schien Hirschfeld auch ein ethisch gegründetes Vertrauen eher in katholische Pfarrer gesetzt zu haben, wenn von ihm ihr »hoher sittlicher Ernst«³ genannt wurde. Hirschfeld zitierte in den Vorbemerkungen zur Auswertung des Fragebogens die Bemerkung eines Mitgliedes »des hochwürdigsten deutschen Episcopats (...), dass (...) die Beseitigung des hier in Frage kommenden Gesetzes (§175 R.-Str.-G.-B.) mit Recht gefordert werden dürfe«⁴.



Karl-Heinrich Ulrichs (1825-1895) versuchte bereits 1867 auf dem Deutschen Juristentag in München die Einführung des §175 zu verhindern.

schärfste Gegenrede nicht vom katholischen Zentrum, sondern von Martin Schall, einem evangelischen Pfarrer und Abgeordneten der reaktionären Deutschkonser-

Der §175 des Reichs-Straf- und Gesetzbuches (RStGB), der homosexuelles Tun unter Strafe stellte, wurde erst 1871 bei der Reichseinigung vom preußischen Strafgesetz auf ganz Deutschland ausgedehnt. Außerdem betonte Hirschfeld hier, es seien »fast sämtliche rein katholische Kulturländer (auch Bayern ...) entschlossen, das auf einem error legislatoris aufgebaute Gesetz abzuschaffen«.⁵

Dazu passend hatte Hirschfeld vermutlich auch festgestellt, dass bei aller Homophobie der katholischen Kirche und päpstlichen Lehre diese von der damaligen evangelischen Kirche im Durchschnitt an Homophobie noch übertroffen wurde. Als sich August Bebel, der damalige Vorsitzende der SPD, das Anliegen Hirschfelds zu eigen machte und im Januar 1898 im Reichstag zugunsten der Petition für die Abschaffung des §175 sprach, kam die

3 Urteile, 161.

4 Urteile, 162.

5 Urteile, 163.

vativen Partei. Schall empörte sich in seiner Reichstagsrede darüber, »daß Männer von öffentlicher Stellung und sittlichem Urtheil eine solche Petition einreichen können; denn meine Herren, es handelt sich hier um ein Verbrechen, welches bereits der Apostel Paulus als eine der schlimmsten Versündigungen und Lasten des alten Heidenthums im Briefe an die Römer im ersten Kapitel hingestellt hat«⁶. Im Blick auf die Strafen des §175 verlangte er »ihre volle rücksichtslose Durchführung in der Praxis der Polizei- und Rechtspflege«⁷.

2. Die drei Fragen des Fragebogens

Die *erste* der knappen Fragen bewegte sich in der Empirie. Der Pfarrer sollte beantworten, ob er homo- oder bisexuellen Menschen in der pastoralen Arbeit begegnet sei und deren Existenz bestätigen könne.

Die *zweite* Frage betraf die ethische Dimension der Homosexualität, nämlich ob »die homosexuelle Empfindung als solche mit dem sittlichen Wert oder Unwert des Menschen in (...) Zusammenhange steht«⁸.

Die *dritte* Frage betraf die seelsorgerlich-pastorale Dimension und die psychologischen Auswirkungen der homophoben Atmosphäre der Gesellschaft auf die Homosexuellen selbst: ob »der homosexuell angelegte Mensch (...) einen oft noch härteren (...) Kampf zu bestehen hat, als er im Durchschnitt dem Heterosexuellen auferlegt zu sein pflegt«⁹.

3. Unterschiedliche Reaktionen

Eine erste Gruppe von Reaktionen enthielt keine Antwort auf die drei Fragen, dafür aber aggressiv homophobe Bemerkungen und bediente sich dabei »äusserst leidenschaftlicher Formen und nicht wiederzugebender Ausdrücke«¹⁰.

Eine zweite Gruppe antwortete gar nicht, und Hirschfeld erklärte dies damit, dass in diesem Fall der Pfarrer (kirchliche) »Konsequenzen irgend welcher Art fürchtete«¹¹. Eine dritte Gruppe antwortete auf einem sehr niedrigen, nicht einzu-



August Bebel 1896 (Holzstich von Jan Veth)

6 Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Reichstags. IX. Legislaturperiode. V. Session. 1897/98. 1. Band: Von der Eröffnungssitzung am 30. November 1897 bis zur 30. Sitzung am 1. Februar 1898, 517 (20. Sitzung, Mittwoch, den 19. Januar 1898).

7 Ebd.

8 Urteile, 164.

9 Urteile, 164.

10 Urteile, 165.

11 Urteile, 165.

ordnenden und nicht verwertbaren pastoralen Reflexionsniveau.

Eine vierte Gruppe von 25 Pfarrern antwortete »auf Grund ihrer pastoralen Erfahrungen, (...) zum Teil in äusserst wertvoller und denkwürdiger Weise, was von naturwissenschaftlicher Seite über die Homosexualität festgestellt ist«¹². Die Einstellung und Sensibilität einiger katholischer Seelsorger der vierten Gruppe, die in ihren überraschenden Antworten vor über 100 Jahren zu Tage traten, stehen im Kontrast zu aktuellen Verlautbarungen aus Rom¹³ zur Homosexualität. Der Schluss liegt nahe, dass ein Teil der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert schon einmal liberaler und weiter entwickelt war.



»Zarte Bande«, Freundschaftsfotografie von 1900

4. Antworten auf die empirische Frage

4.1. Die Anzahl von Homosexuellen in der Seelsorge

Praktisch alle Pfarrer bestätigten, dass viele Menschen mit ihnen über ihre Homosexualität sprechen wollten. So hat ein Pfarrer zur Homosexualität »tausende von Beichten entgegengenommen, (...) Männern und Frauen, Greisen und Jünglingen, Landleuten und Städtern, Menschen der obersten und untersten Stände ins Gewissen geschaut«.¹⁴

Ein zweiter schrieb, er »stehe seit Jahren in der Seelsorge und kann bezeugen, dass es nicht wenig Menschen giebt, denen von Natur aus die Leidenschaft (...) nur zum eigenen Geschlecht eingepflanzt ist. Desgleichen kann ich bezeugen, dass eine noch größere Zahl von Menschen, Männern sowohl als Frauen, mannigfach abgestufte bisexuelle Anlagen aufweist. (...) am meisten vielleicht unter dem

12 Urteile, 166.

13 Z. B. »Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaft zwischen homosexuellen Personen« (2003); vgl. meine Analyse: Scheel, Wolfgang: Homosexualität ist widernatürlich und gleichzeitig eine freie Handlungsoption. Argumentationshilfe zur Dekonstruktion sich widersprechender anti-queerer Behauptungen, in: WeStH 14 (2/2007), 217-224.

14 Urteile, 166.

Klerus«¹⁵. Ein dritter älterer Pfarrer war aufgrund seiner »35jährigen Praxis (...) überzeugt, dass es (...) Menschen, die im höheren Masse vom eigenen Geschlecht sich angezogen fühlen«¹⁶, gibt.

Andere betonten die Häufigkeit der Homosexualität mit Worten wie »öfters«, »öfter vorkommen, als man anzunehmen geneigt ist«, »nicht/keineswegs selten«, »gar nicht selten anzutreffen«, »etliche«, »ziemlich häufig«. Ein Pfarrer schließlich antwortete: »habe (...) mehrmals solche Fälle erlebt, (...) bin auch selbst ›homosexuell‹.«¹⁷

4.2. Homosexualität: naturrechtliche Deutung als angeborene sexuelle Orientierung

Praktisch alle deuteten die empirisch gegebene Homosexualität als natürliche, angeborene, objektiv (vom Schöpfer) vorgegebene, vorreflexive Anlage und nicht als eine durch eine persönlich-subjektive Entscheidung begründete Orientierung:

- Es gibt »eine ansehnliche Zahl von Männern und Frauen (...), die sich (...) mit physischer Notwendigkeit nicht vom andern, sondern vom eigenen Geschlecht sexuell angezogen fühlen«¹⁸.
- »Denn dass ihr Trieb ebenso der Natur entspringt wie der des gewöhnlichen Menschen, darüber ist gar kein Zweifel möglich.«¹⁹
- Die »sexuellen Akte zwischen Personen desselben Geschlechts (...) sind (...) das Ergebnis eines heftigen Naturtriebs, wie die sexuellen Akte zwischen Mann und Weib«²⁰.
- Ein anderer gab folgende Aussage wieder: »wenn man ihn köpfen oder hängen würde, könnte er's nicht lassen.«²¹

4.3. Theologische Würdigungen der empirischen Tatsachen

Für viele der 25 Pfarrer hatte die empirische Tatsache des häufigen Auftretens von Homosexualität als natürlich angeborene sexuelle Orientierung auch eine theologische Bedeutung – entsprechend einem neuzeitlichen theologischen Ansatz, nach dem das Heilige zwar nicht abhängig werden darf von der vorfindlichen Empirie und diese durchaus überschreiten soll, die Heiligkeit Gottes aber niemals in einer totalen Negation der vorfindlichen Empirie beschrieben werden darf, sondern

15 Urteile, 173f.

16 Urteile, 178.

17 Urteile, 190.

18 Urteile, 167.

19 Urteile, 181.

20 Urteile, 181.

21 Urteile, 169. Drei weitere Berichte von Pfarrern ergeben das gleiche Bild: »Auch trifft man Menschen, die von einer Neigung zum andern Geschlecht überhaupt gar nichts wissen.« (Urteile, 181) – Ein Pfarrer berichtete von einem seelsorgerlichen Gespräch: »Verursacht Euch das weibliche Geschlecht keine Versuchungen? ›Gar keine. Davon (...) hab' ich mein Lebtag nichts gewusst.« (Urteile, 169) – »Der Gedanke an ein Weib (...) ist mir vollkommen fremd.« (Urteile, 170).

die empirischen Gegebenheiten wahrgenommen und in eine Theologie integriert werden müssen.²²

Da strafbar nur solche Taten seien, die auf einer freien, verantwortlichen Handlung beruhen, wurde dementsprechend von den meisten auch die Abschaffung des § 175 gefordert. »Es ist eine Erscheinung, mit der wir uns, als einmal gegeben, abfinden müssen, dass die fleischliche Liebe nicht exklusiv an das entgegengesetzte Geschlecht gebunden ist«²³, stellte ein Pfarrer fest.

Ein weiterer schrieb, dass »auf diesem Gebiet Theorie und Wirklichkeit nicht im Einklang stehen«.²⁴ Mit einer schöpfungstheologisch-naturrechtlichen Argumentation wurde die Abschaffung des § 175 mehrfach gefordert:

- Der Homosexuelle »kann nicht anders fühlen, als er fühlt, und alle (...) würden ganz genau wie er empfinden, wenn sie vom Schöpfer eine gleiche Natur erhalten hätten«.²⁵ Daraus folgte er: »Die Beseitigung (...) des § 175 darf daher mit vollstem Recht gefordert werden«.²⁶
- Ein weiterer Pfarrer schrieb: »Der Homosexuelle ist für die Gefühlsanlage, welche ihm der Schöpfer verliehen hat, ebenso wenig verantwortlich als ein anderer Mensch für die seine«.²⁷ Deshalb »mögen (...) sich die christlichen Parteien des Reichstags wohl überlegen, den § 175 (...) aufrecht zu erhalten (...) unter Berufung auf Religion und Christentum«.²⁸



David als Sänger vor Saul (Fidus, 1900) als Titelbild von »Lieblingsminne und Freundesliebe in der Weltliteratur«, der ersten homosexuellen Anthologie der Literaturgeschichte.

22 Vgl. meine Analyse des Naturbegriffs im Vatikanpapier von 2003 (siehe Anm. 13) zur Homosexualität: »dass also Homosexualität beim Menschen, auch wenn sie empirisch gar nicht so selten vorkommt, doch gegen die Natur (Gottes) im theologischen Sinne verstößt.« (Scheel, 223) Kritisch antworte ich darauf: »Diese theologisch-philosophische Argumentation würde aber Gott, seine Wirklichkeit als das im Hegelschen Sinne »schlechte Unendliche« erweisen, das sich im Gegensatz zur endlichen empirischen Wirklichkeit versteht, sich dualistisch zur Welt verhält, statt diese zu integrieren und ernstzunehmen. Dies würde auch einer doketischen Christologie entsprechen, insofern Gott in Jesus Christus nicht wirklich Mensch geworden ist.« (Scheel, 223f.)

23 Urteile, 166.

24 Urteile, 185.

25 Urteile, 192f.

26 Urteile, 193.

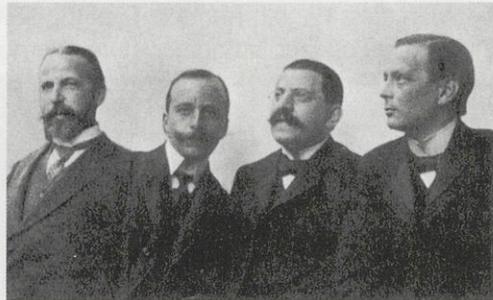
27 Urteile, 174.

28 Urteile, 174.

- Ein Pfarrer schrieb: »bin auch selbst ›homosexuell‹ (...) Ich könnte mich höchstens für meinen Schöpfer schämen, was mich aber weder christlich noch vernünftig dünkt.«²⁹

Weitere Pfarrer forderten die Abschaffung des Paragraphen ebenso mit empirisch-naturrechtlichen Argumenten: »Seine Natur kann sich aber der Mensch nicht selber auswählen (...) Eine Abänderung des § 175 halte ich darum für eine Forderung der Gerechtigkeit.«³⁰

Ein anderer schrieb auf dieser Basis einer mit der Empirie versöhnten Ethik: »Die Thatsache leugnen, dass es gleichgeschlechtlich organisierte Naturen giebt, heisst somit, (...) eine Schädigung der Sittlichkeit veranlassen (...). Deswegen habe ich gegen die Bestrebungen des w.-h. Komitees (...) nichts einzuwenden, sofern dieselben (...) auf Beseitigung des § 175 abzielen.«³¹ Das politische Ringen um die Abschaffung des § 175 unterstützten in ihren Antworten mehrere Geistliche.³²



Die Führer des WhK (1904):
Georg Plack, Ernst Burchard, Magnus Hirschfeld,
Freiherr H. von Teschenberg

Zwei weitere Pfarrer brachten es mit einer positiven Formulierung auf den Punkt:

- »Denn nach meiner Ansicht kann weder den Interessen der Sittlichkeit, noch denen der Religion und der Gesellschaft ein Dienst geleistet sein, wenn wir unangenehme Thatsachen kurzer Hand in Abrede stellen, statt dass wir sie in kluge Berechnung zögen.«³³
- »Der Homosexualismus soll christlicherseits nicht geleugnet, sondern es soll mit ihm vernünftig gerechnet werden.«³⁴

29 Urteile, 190.

30 Urteile, 187f.

31 Urteile, 184. »w.-h. Komitee« steht für »Wissenschaftlich-humanitäres Komitee« (WhK), die erste Bürgerrechtsorganisation Homosexueller, gegründet am 15. Mai 1897 von Magnus Hirschfeld gemeinsam mit dem Juristen Eduard Oberg, dem Verleger Max Spohr und dem Schriftsteller Franz Josef von Bülow.

32 Weitere Pfarrer sprachen ihre Forderung nach Abschaffung des § 175 aus: »den Homosexuellen (...) als Verbrecher behandeln (...) das wird man doch wohl als eine Verirrung der Justiz bezeichnen müssen.« (Urteile, 175) – »Ich halte den § 175 des R.Str.G.B. für eine Ungerechtigkeit solchen unglücklich angelegten Menschen gegenüber.« (Urteile, 179) – »§ 175 (...): Wenn er nicht da wäre, würde ihn kein Mensch vermissen.« (Urteile, 188).

33 Urteile, 190.

34 Urteile, 191.

4.4. Empirische Tatsachen und kirchliche Lehre

Bei aller Fortschrittlichkeit und theologischen Wahrnehmung der empirisch gegebenen Homosexualität durch viele antwortende Pfarrer einerseits hatten selbst diese Pfarrer andererseits die moralische Ablehnung der Homosexualität durch die kirchliche (römisch-vatikanische) Lehre internalisiert.

Ein – nicht wirklich rational überzeugender – Lösungsversuch dieses Konflikts war die Trennung von Empirie und religiöser Ethik. Dies stand im Zusammenhang mit der (das 19. Jahrhundert beeinflussenden) Kantschen Trennung von auf die Empirie bezogener, rationaler, reiner Vernunftdimension einerseits und praktischer Vernunft, Ethik, Glaube andererseits. Diese ist zusammengefasst in den berühmten Sätzen von Immanuel Kant, man müsse »alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.«³⁵ Kant meint damit, er habe die Grenzen der Möglichkeit des rationalen Wissens aufgezeigt.

So würdigte ein Pfarrer einerseits im theologisch-aufgeklärten Geist Empirie und Naturwissenschaft: »In naturwissenschaftlichen Fragen darf die heilige Schrift nicht zu Beweisen herangezogen werden.«³⁶ Andererseits verteidigte er die homophobie, kirchliche Lehre unter Bezug auf die homophoben Verse in Röm 1, die in der »Frage nach der Sündhaftigkeit homosexueller Akte (...) selbstverständlich den Charakter einer dogmatisch verbindlichen Norm«³⁷ trügen.

Ein anderer Pfarrer würdigte aufklärerisch-empirisch die homosexuellen Neigungen, »für welche der Mensch, eben weil sie angeboren sind, nicht verantwortlich gemacht werden darf«³⁸. Andererseits galt für ihn zweifelsfrei: Es »hat sich der katholische Christ und hat sich namentlich der katholische Priester nach dem Urteil seiner Kirche zu richten«.³⁹

5. Ethische Gesamturteile über Homosexuelle

Ziemlich durchgängig bestätigten die Pfarrer, dass Homosexuelle nicht unter dem ethischen Durchschnittsniveau der Gesellschaft lägen, sondern eher darüber:

- »Ja, ich muss sogar bemerken, dass gerade auffällig ideal und vornehm angelegte Naturen (...) mit der (...) Geschlechtsrichtung behaftet sind.«⁴⁰
- »Die besten, gelehrtesten und frömmsten Menschen haben manchmal die homosexuelle Anlage.«⁴¹

35 Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1979, 32 (Vorrede zur zweiten Ausgabe, 1787 (B XXX)).

36 Urteile, 167; er zitiert hier aus Schäfer, Bernhard: Bibel und Wissenschaft. Zehn Abhandlungen über das Verhältniß der hl. Schrift zu den Wissenschaften, Münster 1881.

37 Urteile, 167.

38 Urteile, 188.

39 Urteile, 188.

40 Urteile, 173.

41 Urteile, 178.

- »Ich habe sehr religiös gesinnte und brave Personen kennen gelernt, welche mit dieser Leidenschaft«⁴² ausgestattet waren.
- »Ich kenne zwei (...) Pfarrkinder, die homosexuell veranlagt sind und waren diese stets, sowohl in der Christenlehre, wie jetzt als Männer Mustervorbilder im sittlichen Verhalten.«⁴³

Derselbe Pfarrer zog folgendes Resümee: »Der sittliche Wert oder Unwert des Menschen hängt nicht mit der homosexuellen Veranlagung zusammen.«⁴⁴ Diesem Urteil schlossen sich auch andere Pfarrer an.⁴⁵



Freundespaar im Fotoatelier (1900)

42 Urteile, 183f.

43 Urteile, 179f.

44 Urteile, 179.

45 Weitere Pfarrer äußerten sich in diesem Sinne über Homosexualität: »Einen Schluss auf den sittlichen Wert des Menschen gestattet sie nicht.« (Urteile, 174) – »Homosexualität (...) steht (...) in keinem Zusammenhange mit dem sittlichen Wert oder Unwert des Menschen.« (Urteile, 182) – Homosexuelle »dürfen der blossen Anlage wegen keineswegs als sittlich inferior bezeichnet werden«. (Urteile, 183) – Ein weiterer Pfarrer sagte, dass einem wegen Homosexualität Verurteilten »man (...) schlecht nicht heissen konnte«. (Urteile, 185) – Man könne nicht »den Wert des Menschen danach bemessen (...), ob ihm der Weiberzopf besser gefällt als das Lockenhaupt des Jünglings«. (Urteile, 190) – »Es giebt (...) keinen Grad sittlicher Tüchtigkeit, durch den eine homosexuelle Gefühlsrichtung ausgeschlossen wäre.« (Urteile, 193).

6. Forderung nach empathischer Seelsorge

Fast alle Pfarrer berichteten in Beantwortung der dritten Frage von den überdurchschnittlichen seelischen Lasten der damaligen Homosexuellen. Über die aufklärerische Wahrnehmung der Homosexualität hinaus forderten einige Pfarrer im sehr modernen Sinn eine empathische, situative, auf Homosexuelle bezogene Pastoral und Seelsorge:

- Der Homosexuelle höre »selten oder nie (...) ein Wort liebevoller Mahnung (...), das seiner individuellen Eigenart (...) angepasst wäre«. ⁴⁶
- »Dass hier (...) der Seelsorge und der christlichen Liebe noch eine grosse, bisher ungelöste Aufgabe wartet, kann ich nach all den Erfahrungen (...) nicht in Abrede stellen«. ⁴⁷

7. Katholische Priester: Spiegel der Gesellschaft

Eine ganze Reihe katholischer Pfarrer kam schon vor über 100 Jahren – trotz homophober kirchlicher Vorgaben – zu einem erstaunlich reflektierten, auf der pastoralen Praxis und Erfahrung beruhenden Urteil über Homosexualität. Sie erkannten Homosexualität als unabänderliche, natürlich-empirische sexuelle Orientierung an, die in keinem Zusammenhang mit dem ethischen Wert eines Menschen stünde. Deshalb setzten sie sich für eine Abschaffung des §175 ein.

Kein einziger dieser überdurchschnittlich fortschrittlichen Pfarrer konnte sich allerdings vollkommen aus dem homophoben kirchlichen Milieu befreien. Auch wenn sie den bisherigen kirchlichen Umgang mit Homosexuellen kritisierten, fand kein einziger zu einer positiven ethischen, moraltheologischen Würdigung der Homosexualität. Lediglich die Entwicklung einer wertschätzenden Seelsorge wurde von zwei Pfarrern gefordert. Trotz allem war humanes Denken gegenüber Homosexuellen in der katholischen Kirche um die Jahrhundertwende verbreiteter, als man zumeist vermutet.

Wolfgang Scheel, aufgewachsen in Berlin und Hannover; Studium Evangelische Theologie, Philosophie, Pädagogik und Latein schwerpunktmäßig in München, daneben auch in Göttingen und Tübingen; Studienaufenthalte in Israel; evangelischer Pfarrer in Bayern.
Korrespondenzadresse: machal7@aol.com.

46 Urteile, 174.

47 Urteile, 180.

Christian J. Herz

Armut und Migration – Wie weit reicht die schwule Solidarität?

Jahrestagung der AG Schwule Theologie e.V.
16. – 18.10.2015 in der Akademie Waldschlösschen

ZWANZIG THEOLOGEN sitzen zum Auftakt der Jahrestagung der AG Schwule Theologie im Kreis um eine schier unübersehbare Menge von Zeitungsausschnitten der vergangenen zwei Wochen. Die Beiträge und Bilder kreisen rund um das Thema Flucht, Armut, Hartz IV; Kommentare, Sachartikel und Werbeanzeigen sind bunt gemischt. Jeder Teilnehmer fischt sich einen Ausriss heraus und erzählt den anderen, was ihn zu seiner Auswahl veranlasst hat und welche Motivation ihn ins Waldschlösschen geführt hat. Bereits in der ersten Stunde der Tagung fallen die seit Wochen in den Medien diskutierten Schlagworte. Das Ringen um Zuwanderung und Armutsbekämpfung in der Gesellschaft bekommt sehr konkrete Züge, da neben Befürchtungen auch einzelne ihr Engagement bei der Flüchtlingshilfe oder ihre persönliche Betroffenheit durch prekäre wirtschaftliche Verhältnisse aufzeigen.

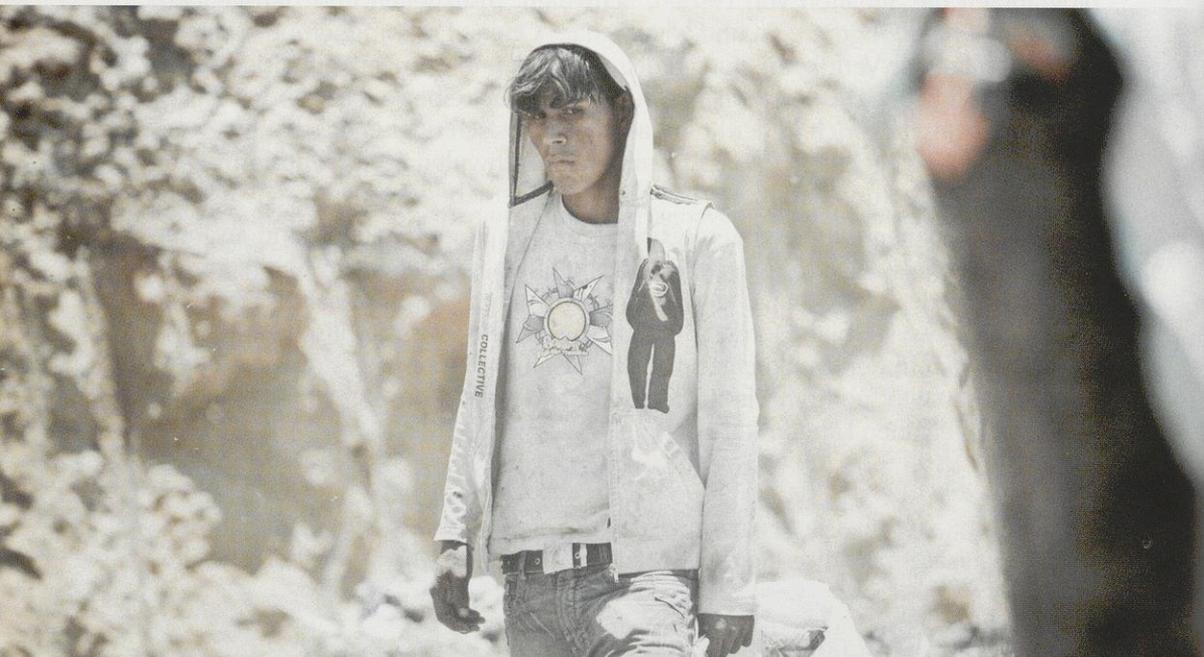
Davis Mac-Iyalla ist der erste Referent und stellt anhand von einigen Einzelbiographien die Situation von Lesben, Schwulen, Bisexuellen und Transgendern (LGBT) in Ghana, Togo, Benin und Nigeria dar.¹ Offene Diskriminierung durch die Kirchen, staatliche Verfolgung durch Polizei, Politik und Justiz marginalisiert sie im Leben und im Tod. Die westafrikanischen Länder betreiben – egal ob katholisch oder anglikanisch, sprich in der Kolonialzeit französisch oder englisch – eine »antischwule« Gesetzgebung, so dass Familien ihre schwulen Söhne und lesbischen Töchter ausstoßen und damit LGBT in die Armut getrieben werden.

Dennoch halten etliche queere Christ_innen an ihrem Glauben und an ihren Kirchen fest, sie wollen von ihnen wahrgenommen, akzeptiert und willkommen geheißen werden. Mac-Iyalla, der in Großbritannien aufgrund seiner sexuellen Orientierung Asyl erhielt, fordert, dass insbesondere die katholische Kirche in Westafrika den in der Weltkirche durch die Familiensynode angestoßenen Dialog um Ehe, Sexualität und um die Rechte von Schwulen in der Kirche aufgreift und auch in den eigenen Ländern führt.

1 Der ausführliche Bericht ist in Englisch verfügbar unter <http://www.euroforumlgbtchristians.eu/images/pdf/Voices-from-LGBT-Catholics-in-Western-Africa.pdf> (04.11.2015).

Zum Einstieg in den zweiten Tag referiert Prof. Rainer Kessler »Von Gottes und der Menschen Liebe zu den Fremden – Die Zuwendung Gottes als Auftrag an uns«. Als Experte für die Sozialgeschichte des Alten Testaments legt er die darin aufscheinenden Ansichten über Fremde dar. Ursachen, Fremder zu werden, d. h. ohne eigenen Grundbesitz in einem anderen Land bzw. in einer anderen Stadt zu leben, gab es aufgrund persönlicher Konflikte (z. B. Jakob – Esau), politischer Verfolgung, Krieg oder wirtschaftlicher Not (z. B. Isaak oder Ruth und Naomi). Ab dem 7. Jh. v. Chr. wird Fremd-sein im AT zum Dauerthema und das Judentum entwickelt eine Haltung, die den Fremden rechtlich dem Ortsansässigen gleichstellt und gesetzlichen Schutz gewährt. Darüber hinaus darf der Fremde seine religiöse Identität behalten. Einen Grund, »den Fremden wie sich selbst zu lieben« (Lev 19,34), sieht die Bibel in der kollektiven Fremdheitserfahrung des israelitischen Volkes in Ägypten, die bei der jährlichen Pessah-Feier reaktiviert wird.

Den zweiten Tagungsaspekt »Armutrisiko durch HIV und Aids« beleuchtet Jürgen Maaß, stellvertretender Geschäftsführer der Hannöverschen Aids-Hilfe, der für Silke Eggers spontan einspringt, da sie aus persönlichen Gründen an der Teilnahme verhindert ist. Wenn auch Aids als Krankheit im Vollbild in Mitteleuropa inzwischen nur mehr sehr selten auftritt, so ist die Aids-Hilfe als unterstützende Organisation nach wie vor gefragt. Gerade wenn Arbeitslosigkeit bzw. Arbeitsunfähigkeit, Migration oder eine niedrige Rente neben sozialer Vereinsamung auch wirtschaftlich prekäre Verhältnisse verursachen, dann bieten die Aids-Hilfen Unterstützung z. B. durch Gruppenangebote und Rechtsberatung an. Sehr problematisch ist die Überwindung des Stigma »schwul« bei Migrant*innen. Da HIV insbesondere in den afrikanischen Communities ein Tabu darstellt und mit der Vorstellung »Strafe Gottes« konnotiert ist, schotten sich zugewanderte Männer ab, lassen sich nicht testen, geben sich »tagsüber hetero und nachts schwul«. So bereiten Verdrängen und Verleugnen einem ungünstigen Krankheitsverlauf wie auch weiteren Infektionen den Boden.



In der anschließenden Diskussion unterstreichen die Teilnehmer die referierten Erkenntnisse anhand eigener Erfahrungen und Erlebnisse. So herrscht durchaus Einigkeit bei kirchenpolitischen Kreisen, die Themenfelder »Armut und Migration« in Positionspapieren aufzuführen. In der täglichen Praxis wird jedoch auch Armut »unter dem Ladentisch« verhandelt, d. h. im Einzelfall – aber Verborgenen – durchaus Hilfe und Unterstützung gewährt, jedoch nicht die strukturellen Verhältnisse offengelegt und Zusammenhänge hergestellt. Schwierig ist bislang ebenso, dass Kirchengemeinden mit afrikanischen Glaubensgemeinschaften Kontakte knüpfen und in einen inhaltlichen Dialog eintreten, insbesondere hinsichtlich der Gleichstellung von Schwulen und Lesben.

Am Nachmittag vertiefen drei Workshops die angerissenen Themen. Gemeinsam mit Prof. Kessler nähert sich eine Gruppe den Texten in Levitikus 18-20. Während Lev 19 den Einsatz für Arme und Fremde zum Gebot Gottes erhebt, finden sich in den rahmenden Kapiteln Lev 18 und Lev 20 die bekannten »antischwulen« Passagen: »Du sollst nicht bei einem Mann liegen wie bei einer Frau; es ist ein Greuel« (Lev 18,22). Der Exeget hält diese Tabu-Vorschriften als Ausfluss einer Denkrichtung in der Zeit nach dem babylonischen Exil, als auch die Schöpfungsberichte entstanden sind und klare Definitionen in »oben – unten«, »hell – dunkel«, »Land – Wasser«, »rein – unrein« usw. in die Überlieferung Eingang fanden. Diese Polarität wurde übertragen auf gesellschaftliche Verhältnisse, wo Patchworkfamilien zwar an der Tagesordnung waren (z. B. die Schwagerehe), jedoch inzestuöse Verbindungen untersagt wurden. Ebenso wurden sexuelle Betätigungen ohne Aussicht auf Reproduktion als unerwünscht deklariert. Dass die biblische Überlieferung in ihrer Gesamtheit im erzählerischen Werk auch Geschichten beinhaltet, die genau solche »ungeordneten« Verhältnisse widerspiegeln, zeigt, dass das AT gesellschaftliche Entwicklungen über Jahrhunderte literarisch aufgreift, deutet und in rechtliche Rahmen zu überführen versucht.

In einem weiteren Workshop erzählt Davis Mac-Iyalla von seiner Flucht aus Nigeria und dem mühevollen Prozess, in Großbritannien Asyl zu bekommen, wobei es eines der wenigen europäischen Länder ist, das die Verfolgung aufgrund sexueller Orientierung als Asylgrund anerkennt. Das Schicksal eines Teilnehmers aus dem Balkan bringt die Gruppe auf die Idee, ein Schreiben an das zuständige Landratsamt zu verfassen und um die Verbesserung seiner Unterbringungsverhältnisse zu bitten.

Der dritte Workshop nimmt die Ursachen und Auswirkungen von prekären Lebens-, Ausbildungs- und Arbeitsverhältnissen von Schwulen genauer unter die Lupe und welche Strategien der Einzelne, eine Gemeinde bzw. Gemeinschaft entwickeln kann, um aus der »Spirale nach unten« auszubrechen.

Zur Mitgliederversammlung der AG Schwule Theologie e.V. sind am Abend alle Teilnehmer eingeladen, so dass neben den Formalien auch inhaltlich rege über



Vorstandsmitglied Christian Herz (re.) dankt Davis Mac-Iyalla (li.)

die weitere Arbeit des Vereins diskutiert wird. Beim anschließenden Saunagang entspannen sich die im Waldschlösschen üblichen Gespräche zwischen den verschiedenen Gruppen und der rege Gedankenaustausch über die eigenen Themen hinweg.

Am Sonntag bietet der Gottesdienst Gelegenheit, die vielfältigen Facetten der Vorträge spirituell aufzugreifen. Die Vision des Endgerichts aus dem Matthäusevangelium rückt die neutestamentlich-jesuanische Sicht in den Mittelpunkt: »Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.«



Die Jahrestagung 2015 wurde dankenswerterweise gefördert von der Hannchen-Mehrzweck-Stiftung (www.hms-stiftung.de), die mittels Spenden und Zustiftungen derartige Veranstaltungen zu fördern vermag.

Christian J. Herz, Diplomtheologe, arbeitet im Sozialreferat der Landeshauptstadt München und ist Vorstandsmitglied in der AG Schwule Theologie.

Martin Hüttinger

Die Großherzigkeit Gottes und der Menschen zu den Anderen

Das nachfolgende Resümee und die weiterführenden Gedanken verdanken sich einem Vortrag von Prof. em. Dr. Rainer Kessler (Marburg) am 17. Oktober 2015 in der Akademie Waldschlösschen (Göttingen) mit dem Titel »Von Gottes und der Menschen Liebe zu den Fremden« zur Jahrestagung der AG Schwule Theologie vom 16. bis 18. Oktober 2015.¹

MENSCHEN gegenwärtiger Provenienz in der nördlichen Hemisphäre entwickeln gegenüber Fremden und Anderen nicht selten in unterschiedlichen Abstufungen eine Anderen-Allergie. Sie definieren häufig genug eine lange Liste von wahrgenommenen Peinlichkeiten, irgendwelchem Allerletzten, nicht hinterfragbaren NoGo's und von herzlosen Engstirnigkeiten. Offensichtlich sind sie geizig mit sich selbst und anderen. Sie sparen mit ihrem Interesse an anderen Menschen, anderen Einstellungen und Meinungen. Andererseits sind sie gut darin, sich über andere zu erheben, sich lustig zu machen oder zu empören. Ohne jede Empathie, ohne jede Neugierde an einer anderen Sicht auf die Welt, fallen sie verbal erbarmungslos über die Anderen und Fremden her; und das nicht nur im anonymen Bereich des Internets. Woher kommt diese Enge? Woher kommt diese Unfähigkeit, den anderen in seiner Andersheit zu erkennen und diese Andersheit anzuerkennen? Diese Anderen-Allergie kann man besonders deutlich im Umgang mit den Flüchtlingen, Fremden und Andersliebenden beobachten. Ein Blick in die Schriften des Ersten und Zweiten Testaments eröffnet eine andere Perspektive auf diese Thematik und ermuntert zu einer anderen Haltung bzw. Gesinnung.

Allgemein wird angenommen, dass zu keiner Zeit in der Geschichte mehr Menschen an Orten lebten, an denen sie als Fremde betrachtet wurden, wie heutzutage. Gemäß der UNHCR werden weit mehr als 60 Millionen Menschen weltweit

¹ Inhalt und Gliederung der nachfolgenden Ausführungen folgen weitgehend dem Skript und mündlichen Vortrag von Prof. Dr. Rainer Kessler vom 17.10.2015 in der Akademie Waldschlösschen/Göttingen: Kessler, Rainer: Israel and the Alien According to the Old Testament. Vortrag bei der Jahreskonferenz der Korean Society of Old Testament Studies in Seoul/Südkorea am 4.10.2013, Marburg 2013, 1-12.

als Flüchtlinge gezählt. Die International Labour Organization zählt nahezu 175 Millionen Migranten überall auf der Welt; ungefähr die Hälfte von ihnen sind Arbeiter. Weitab von ihren Herkunftsländern müssen viele Menschen Arbeitsplätze an Orten aufsuchen, wo sie weder geboren oder aufgewachsen



sind und wo sie keine familiären oder sozialen Beziehungen unterhalten. Internationale und globale Arbeitsmobilität schließt Wirtschafts-/Handlungsreisende sowie Studenten genauso wie Industriearbeiter und Haushaltspersonal mitein. Nicht nur die Migration verursacht Herausforderungen für die Migranten, sondern auch Probleme für die Heimatregionen, welche sie zurücklassen. Dies bedeutet auch Veränderungen für christliche Kirchen und Gemeinschaften. In der Abhandlung vom letzten Gericht deklamiert Jesus: »Ich war ein Fremder und ihr habt mich willkommen geheißen«; und etwas weiter: »Wahrlich, ich sage euch: Was ihr nur einem von den geringsten dieser meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,35.40). Seit diesem Wort Jesu gibt es das Postulat, dass Christen die Fremden willkommen heißen sollen. Wie auch immer dieses Faktum auszubuchstabieren ist; was meint das konkret? Welchen Status sollten Fremde haben? Wenn sie Ausländer sind, wird es eine Spannung geben zwischen den Ansprüchen auf Integration und dem Recht, die eigene Identität aufrechtzuerhalten. Was kann das biblische Gesetz zu diesem Fall sagen? Welche Gründe für die positive Einstellung gegenüber den Fremden hält die Bibel bereit?

Rainer Kessler nähert sich diesen Fragen in zwei Stufen an: Im ersten Teil seiner Ausführungen zu diesem Themenbereich skizziert er eine Sozialgeschichte von dem Fremden in der biblischen Literatur, einschließlich der Fragen, was denn ein Fremder eigentlich ist und wie man zu einem Fremden wird. In einem zweiten Punkt präsentiert er die biblischen Gesetze für Fremde und diskutiert die Ursachen für den positiven Umgang mit Fremden, welcher ausgehend von den Texten gezeichnet werden kann.

1. Eine konzise Sozialgeschichte über die Fremden

Das Hebräische, genauso wie das Englische, benützt eine Reihe von Wörtern, um den Status von Fremden und Ausländern zu beschreiben. Der erste Punkt des Alttestamentlers dazu: Was verstehen wir unter dem Begriff »Fremder«, sobald wir über den Status des Fremden im alten Israel sprechen?

1.1 Der Status des Fremden

Das Hebräische verwendet hauptsächlich vier Worte, welche für das Wort »fremd« übersetzt werden können.² Zwei Zuschreibungen sind bedeutsam für die nachfolgende Auseinandersetzung. Das erste ist *nakhri*. Diese Vokabel beschreibt einen Ausländer im eigentlichen Sinne. 1 Kön 8,41 beschreibt ihn näher: »Auch Fremde, die nicht zu deinem Volk Israel gehören«, und die »aus fernen Ländern kommen« (ebenso Dtn 29,21: »und die Ausländer, die aus fernen Ländern kommen«). Der Text von Dtn 14,21 meint den *nakhri*; jedoch beschreibt er einen Unterschied zwischen dem *nakhri* (Ausländer) und dem *ger* (Fremder, der Wohnrecht und Besitz hat), welcher mit der Vokabel »Fremder« übersetzt wird. Worin besteht nun der Unterschied? Das Nomen *ger*, genauso wie das Wort *gur*, von dem es nach Christoph Bultmann abstammt, bezeichnet »den Aufenthalt und die Ansässigkeit an einem Ort, dem man nicht ursprünglich zugehört. Der *ger* ist von daher »fremd« in der jeweiligen Relation zu seinem Aufenthaltsort.«³ Der *ger* kann ein Ausländer sein, welcher »aus fernen Ländern« (Dtn 29,21) kommt. Der *ger* kann auch ein Israelit sein, der seinen Geburtsort verlassen musste, wo er Land besitzen konnte, und jetzt irgendwo leben muss, wo er ein Fremder ist.⁴ Im Allgemeinen ist der *ger* in einer gesellschaftlich schwachen Position. Neben diesen zwei hauptsächlich verwendeten Begriffen *nakhri* und *ger* gibt es das Wort *toshav*, öfter in der Kombination *ger we toshav* (»Fremder und Halbbürger/Beisasse bin ich unter euch.« Gen 23,4; Lev 25,35.47), wo es schwierig ist irgendeinen Unterschied zwischen den zwei Wörtern zu erkennen.⁵ Der letzte Begriff, welcher einen Ausländer oder einen Fremden bezeichnet, ist *zar*.⁶ Da er aber in Gesetzestexten nicht wie ein

2 Vgl. Zehnder, Markus: Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des »Fremden« im Licht antiker Quellen (BWANT 168), Stuttgart 2005, 280-284. – Baker, David L.: Tight Fists or Open Hands? Wealth and Poverty in Old Testament Law, Grand Rapids, Michigan/Cambridge (U. K.) 2009, 178-182.

3 Bultmann, Christoph: Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff »ger« und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen 1992, 17.

4 Vgl. Crüsemann, Frank: »Ihr kennt die Seele des Fremden« (Ex 23,9). Eine Erinnerung an die Tora angesichts von neuem Nationalismus und Fremdenhass. In: Concilium 29 (1993), 339-347; 342f. Der Verfasser definiert ähnlich wie Christoph Bultmann das Nomen *ger*: »... dass mit dem verwendeten hebräischen Wort *gerim* Menschen gemeint sind, die dort, wo sie sich aufhalten, weder Familie noch Grundbesitz haben, die als Schutzsuchende in der Fremde leben«, und weiter: »Das können Angehörige fremder Völker sein. Aber auch im Siedlungsgebiet des eigenen Volkes ist man dort fremd, wo man nicht zu Hause und sozial verwurzelt ist.«

5 Vgl. Nihan, Christophe: Resident Aliens and Natives in the Holiness Legislation. In: Achenbach, Reinhard u. a. (Hg.): The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East (BZAR 16), Wiesbaden 2011, 111-134.

6 Vgl. Achenbach, Reinhard: *ger – nakhri – toshav – zar*: Legal and Sacral Distinctions regarding Foreigners in the Pentateuch. In: Achenbach, Reinhard u. a. (Hg.): The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East (BZAR 16), Wiesbaden 2011, 29-51; 43.

Terminus technicus in Gebrauch ist, soll er in den nachfolgenden Überlegungen beiseite gelassen werden.

1.2 Wie wird man zum Fremden?

Es zeigt sich, dass die weitreichendste Begriffsbestimmung von dem Fremden diejenige ist, in der jemand »an einem Ort (lebt), dem man nicht ursprünglich zugehört. Der *ger* ist von daher ›fremd‹ in der jeweiligen Relation zu seinem Aufenthaltsort.«⁷ Infolgedessen muss die Frage statthaft sein, weshalb Menschen ihre Heimat verlassen müssen, um an Orten zu leben, denen sie nicht ursprünglich angehörten. Aus der Sicht von Professor Kessler können vier Ursachen bzw. Gründe dafür ausgemacht werden.

Der erste Grund, weshalb Menschen ihre angestammte Heimat verlassen müssen, sind individuelle bzw. familiäre Konflikte. Eine passende Bebilderung dafür ist die Geschichte von Jakob im Buch Genesis. Jakob führt einen Konflikt mit seinem älteren Bruder Esau, den er betrügt, indem er ihm sein Erstgeburtsrecht wegnimmt und seinen väterlichen Segen. Als aber Esau plant ihn zu töten, gibt seine Mutter ihm den Rat zu fliehen von Esau (Gen 27). Jakob flieht zu seinem Onkel Laban, mit dem er wie ein *ger* lebt im Land der Aramäer für zwanzig Jahre (Gen 31,38).

Eine zweite Ursache, warum Menschen aus ihrem Heimatland fliehen, ist die politische Verfolgung. Die Bibel erzählt mehrere Geschichten. Moses musste aus seiner ägyptischen Heimat zu den Midianitern fliehen. Dort spricht er: »Ich war ein Fremder (*ger*) in einem fremden Land wohnhaft gewesen« (Ex 2,22; 18,3). Ein anderer Fall ist der Prophet Urija. Als er gegen Jerusalem und Juda prophetisch sprach, versuchte König Jojakim ihn zu töten, so dass er nach Ägypten fliehen musste. Dort lebte er für eine Zeit wie ein Fremder bei den Ägyptern bis zu seiner Auslieferung an König Jojakim



an König Jojakim (Jer 26,20-23), der ihn umgehend töten ließ. Ein letztes Beispiel beinhaltet die Erwähnung der heiligen Familie, die gemäß dem Evangelium nach Matthäus nach Ägypten fliehen musste, was der politischen Verfolgung unter König Herodes geschuldet war (Mt 2,13-15).

Der dritte Grund beinhaltet Hunger oder ähnliche ökonomische Ursachen. Es ist bekannt, dass alle patriarchalen Familien zeitweise oder dauerhaft das Land Kanaan verlassen mussten aufgrund von Hungersnöten in ihrem Land. Das beginnt mit Abraham. Gen 12,10 schreibt: »Als über das Land eine Hungersnot kam, zog Abraham nach Ägypten hinab, um dort zu bleiben; denn die Hungersnot lastete schwer auf dem Land.« Es war auch der Grund einer Hungersnot, dass Abrahams Sohn Isaak im Land der Philister wie ein *ger* leben musste (Gen 46,1-6). Jakob,

⁷ Bultmann, Christoph: Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff »ger« und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen 1992, 17.

der Sohn Isaaks, siedelte sich zusammen mit seiner ganzen Familie schließlich in Ägypten an nach einer schweren Hungersnot, die das Land von Kanaan heimgesucht hatte (Gen 46). Ein anderer bekannter Fall betrifft die Familie von Ruths Stiefmutter Naomi, die im Land der Moabiter als Fremde (*gerim*) während einer Hungersnot in ihrer Heimatstadt Bethlehem lebte. Ohne die Gastfreundschaft der Moabiter wäre Ruth niemals nach Bethlehem gekommen und hätte es nie die Geburt eines Sohnes gegeben, welcher der Großvater von König David wurde.

Der Krieg geriert sich als die vierte Ursache, weshalb Menschen ihre Heimat verlassen und als Fremde (*gerim*) an Orten leben, wo sie nicht zuhause sind. Jesaja 15-16 kündigt Krieg und Zerstörung den Moabitern an. In Jes 16,3-4 wendet sich der Prophet an seine jüdischen Landsleute: »Versteck die Verjagten, verrate die Flüchtigen nicht! Lass die Flüchtlinge Moabs bei dir verweilen; versteck sie bei dir vor ihrem Verfolger!« Es scheint, dass es als heilige Pflicht erachtet wird, Kriegsflüchtlinge wie Fremde im eigenen Land leben zu lassen. Eine wirkliche Welle von Flüchtlingen entstand nach der Zerstörung Samarias, der Hauptstadt des Nordreichs, unter den Assyryern im Jahr 722 v. Chr. Israeliten wurden umgebracht und deportiert. Viele von ihnen waren erfolgreich bei der Flucht in den Süden von Juda. Sie siedelten sich als Fremde in Juda an, hauptsächlich in Jerusalem, wo sie in ein gewaltiges neues Stadtviertel kamen, um dort zu wohnen. Einige Exegeten verbinden den Hinweis auf »Fremde, die sich aus dem Gebiet Israels eingefunden



hatten« in Chr 30,25 mit dieser historischen Entwicklung.⁸ Was auch immer die Ursache gewesen sein könnte, es erinnert an eine Tatsache, dass nach 722 v. Chr., und noch einmal nach 701 v. Chr., als Sanherib beinahe die gesamte Landschaft von Juda zerstörte, die meisten Fremden in Juda Israeliten oder Judäer waren, welche an Orten lebten, wo sie keineswegs geboren waren und kein eigenes Land besaßen.

1.3 Die Entwicklung des Fremden-Status

Im Nachgang zu diesen mehr systematischen Aspekten des Fremden-Status und der Ursachen, weshalb Menschen ihre Heimat verlassen und als Fremde leben müssen, lenkt der ausgewiesene emeritierte Exeget des Ersten Testamentes an der Universität Marburg den Blick auf eine kurze Skizze der Entwicklung des Fremden-Status in der Geschichte Israels. Demnach besteht kein Zweifel, dass Fremde in allen Perioden der Geschichte Israels vom Beginn an existierten. Es scheint, dass in den früheren Zeiten der Monarchie wie ein Fremder zu leben mehr oder weniger das Problem von Einzelnen war. Dabei ist von besonderem Interesse anzumerken, dass Fremde in den sozialkritischen Texten der Propheten des achten Jahrhunderts v. Chr. keine Erwähnung finden.⁹ Die ersten Propheten, welche Fremde (*gerim*) als eine soziale Gruppe wahrnehmen, sind Jeremia (Jer 7,6; 22,3) und Ezechiel (Ez 22,7.29), in späteren Zeiten gefolgt von Sacharja (Sach 7,10) und Maleachi (Mal 3,5). Die Gesetzessammlung, nach Rainer Kessler eine Sammlung von Sozialgesetzen, in der Fremde für die erste Zeit in der rechtlichen Überlieferung (Gesetzestexten und -tradition) erwähnt werden (Ex 22,20; 23,9.12), war möglicherweise im späten achten oder frühen siebten Jahrhundert v. Chr. zusammengestellt worden. Alle diese Belegstellen im Ersten Testament lassen erkennen, dass die Existenz von Fremden als eine klar definierte gesellschaftliche Gruppe sowie als eine gesellschaftliche Herausforderung zu tun haben mit der sozialen Entwicklung und den Assyrischen Krisen des zu Ende gehenden achten Jahrhunderts v. Chr.

Die Gesetzes- und Prophetentexte dokumentieren gleichermaßen, dass Fremde in diesen Zeiten eine Gruppe von Menschen waren, die in prekären Verhältnissen und Situationen lebten.¹⁰ Sie hatten keinen rechtswirksamen Land- und Grundbesitz in den Städten und Dörfern, in denen sie wohnten; daher besaßen sie keine freien Bürgerrechte im eigentlichen Sinne. Sie waren verpflichtet, wie ein Teil im Haushalt eines freien Bauern zu leben. Das Sabbat-Gebot des Dekalogs zählt die Mitglieder eines Haushalts auf, die von der Ruhe am siebten Tag Nutzen ziehen: »An ihm darfst du keine Arbeit tun: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Vieh und der Fremde, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat« (Ex 20,10; Dtn 5,14). Fremde fanden häufig Erwähnung als ein Teil ei-

8 Vgl. Meier, Wolfgang: »... Fremdlinge, die aus Israel gekommen waren ...« Eine Notiz in 2 Chronik 30,25f aus der Sicht der Ausgrabungen im Jüdischen Viertel der Altstadt von Jerusalem. In: BN 15 (1981), 40-43. – Vgl. Klein, Ralph W.: 2 Chronicles. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2012, 440 (Fußnote Nr. 72).

9 Vgl. Beuken, Willem A. M.: Jesaja 13-27 (HThKAT), Freiburg/Br. 2007, 81.

10 Vgl. Houten, Christiana van: The Alien in Israelite Law (JSOT 107), Sheffield 1991, 106-108; 161f.

ner Gruppe von Menschen, welche sich in erbarmungswürdigen Notsituationen befanden: »Die Fremden, die Waisen und die Witwen« (Dtn 14,29; 16,11.14; 24, 19-21; Jer 7,6; 22,3; Ez 22,7; Sach 7,10; Mal 3,5). Im Gegensatz zu den Armen, Notleidenden und den körperlich Gebrechlichen, welche in einer schwachen Position sind hinsichtlich ihrer ökonomischen Probleme, sind die Fremden, Witwen und Waisen schwach aufgrund ihres sozialen Status. Der Grund für ihre Armut liegt in ihrem Status, während die Gruppe der Notleidenden, Bedürftigen und Kranken freie Bauern repräsentieren, welche verarmt sind wegen der Aufteilung in eine israelitische und eine jüdische Gesellschaft seit dem achten Jahrhundert v. Chr.¹¹

Mit dem Zeitalter der assyrischen Krisen, der Epoche von Exilen im siebten und sechsten Jahrhundert v. Chr., und dem Aufstieg Persiens, verändert sich die Situation. Die große Anzahl von Kriegen in dieser geschichtlichen Periode führt zu einer Zunahme der Flüchtlingszahlen. Deportationen, organisiert von den Assyryern und Babyloniern, bringen nicht-israelitische und nicht-jüdische Menschen in das Land. In der Persischen Periode korrespondieren die Größe der Provinzen keineswegs mit der ethnischen Angliederung der Bevölkerung. Infolgedessen nimmt die Anzahl von Nicht-Judäern zu. Fremde sind nicht länger eine Minderheit, welche sich in einer prekären Position befinden, die einfach ihrem Status geschuldet ist. Sie selbst können jetzt wohlhabend werden und gesellschaftlich einen höheren Rang gegenüber den Judäern haben. Die nachfolgende Formulierung im Jubiläumsgesetz ist bezeichnend für diese historische Situation: »Wenn ein Fremder oder ein Halbbürger bei dir zu Vermögen kommt ...« (Lev 25,47; vgl. Dtn 28,43).¹² In persischen und hellenistischen Zeiten verlegt sich die Frage der Fremden mehr und mehr von der sozialen zur religiösen Dimension. Fremde sind nicht mehr länger eine gesellschaftliche Gruppe, welche gemäß ihres Status schwach ist, sondern eine Gruppe von Nicht-Judäern, welche eine andere ethnische und religiöse Identität besitzt. Das ist der Grund, weshalb in der Periode nach der Fertigstellung des Alten Testaments das Wort *ger* zum Terminus technicus für den Proselyten wird, also einer Person, welche die Entscheidung trifft sich den jüdischen Menschen anzuschließen und selbst Jude zu werden. *Ger* als Proselyt kennt nach Meinung mehrerer Exegeten die Hebräische Bibel selbst nicht.¹³

2. Die Behandlung der Fremden in der Rechtsüberlieferung

Professor Rainer Kessler bearbeitet diesen Themenbereich in zwei voneinander unterschiedenen Unterpunkten. Zum einen beschreibt er die rechtliche Regelung bezüglich der Fremden, zum anderen fragt er, nach welchen Gesichtspunkten Fremde, wie in den Rechtstexten nachzulesen, behandelt wurden.

11 Vgl. Houten, Christiana van: *The Alien in Israelite Law* (JSOT 107), Sheffield 1991, 95.

12 Vgl. Bultmann, Christoph: *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff »ger« und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung* (FRLANT 153), Göttingen 1992, 179-190.

13 Vgl. Albertz, Rainer: *From Aliens to Proselytes. Non-Priestly and Priestly Legislation Concerning Strangers*. In: Achenbach, Reinhard u. a. (Hg.): *The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (BZAR 16), Wiesbaden 2011, 53-69; 66.

2.1 Der gesetzliche Schutz der Fremden

Fremde spielen eine wichtige Rolle in den Rechtstexten des Pentateuch. Da es unmöglich ist, alle einzelnen Gesetze zu präsentieren, in denen Fremde Erwähnung finden, forciert der alttestamentliche Exeget einen Überblick zu einigen allgemeinen Regeln. Zurückblickend werden in der Königszeit prinzipiell alle Fremden als Menschen betrachtet, welche in prekären Situationen leben und zur Gruppe der »Witwen, Waisen und Fremden« gehören. Infolgedessen leben sie unter dem gleichen Schutz wie die anderen Mitglieder dieser Gruppe. Das bedeutet, dass sie in keiner Weise bedrängt werden dürfen.¹⁴ Die Vertragsurkunde sowie die älteste Sammlung eines geschriebenen Gesetzes im Ersten Testament formulieren die allgemein gültige Regel: »Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen« (Ex 22,20). Der anschließende Vers lautet: »Ihr sollt keine Witwe oder Waise ausnützen« (Ex 22,21). Diese beiden Verse markieren den Beginn einer Sammlung von sozialen und religiösen Gesetzen im Bundesbuch, die sich bis Ex 23,9 erstrecken. Dieser Vers wiederholt den ersten Vers der Sammlung: »Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten. Ihr wisst doch, wie es einem Fremden zumute ist; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen« (Ex 23,9). Diese Zusammenstellung dokumentiert die Wertigkeit des Schutzes von Fremden in der Vertragsurkunde. Hinsichtlich des Buches Deuteronomium wird die Liste der erbarmungswürdigen Personen permanent wiederholt und festgehalten: »Der Fremde, der Waise und die Witwe.« Diese Sentenz taucht sechs Mal im Buch Deuteronomium auf. Menschen, die zu dieser Gruppe gehören, profitieren vom Zehnten, der in jedem dritten Jahr in den Städten eingesammelt wird (Dtn 14,29). Als Mitglied eines Haushalts nehmen sie teil an den Festen im Tempel (Dtn 16,11.14) und es steht ihnen zu, von der Ernte auf den Feldern, der Olivengärten und der Weinberge zu partizipieren (Dtn 24,19-21).

Die priesterliche Gesetzgebung, besonders das sogenannte Heiligkeitgesetz, welches eine Wiederauflage der alten Gesetze des Bundesschlusses und des Buches Deuteronomium darstellt, befasst sich ebenso mit der Situation der Fremden. Obwohl Lev 25,47 die Möglichkeit andeutet, dass *gerim* (Fremde) wohlhabender und reicher werden können sowie mächtiger als die Judäer, sind die Fremden insgesamt noch in einer prekären Lebenssituation.¹⁵ »Der Arme und der Fremde«, beide besitzen das Recht Weintrauben oder Getreidekorn einzusammeln, nachdem der Besitzer des Weinbergs oder Feldes seine Ernte abgeschlossen hat (Lev 19,10; 23,22). In Lev 19,33 führt der bestehende schwache Status des Fremden zu einer Ergänzung zum ursprünglichen Schutz des Vertragswerks des Bundesschlusses, den Fremden nicht zu bedrücken. Das Heiligkeitgesetz zitiert Ex 22,20-22: »Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten

14 Vgl. Schäfer-Lichtenberger, Christa/Schottroff, Luise: Art. Fremde/Flüchtlinge. In: Crüsemann, Frank u. a. (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 158-162; 160.

15 Vgl. Albertz, Rainer: From Aliens to Proselytes. Non-Priestly and Priestly Legislation Concerning Strangers. In: Achenbach, Reinhard u. a. (Hg.): The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East (BZAR 16), Wiesbaden 2011, 53-69; 57.

Fremde gewesen. Ihr sollt keine Witwe oder Waise ausnützen. Wenn du sie ausnützt und sie zu mir schreit, werde ich auf ihren Klageschrei hören.« Lev 19,33-34 formuliert dies mit nachfolgenden Sentenzen: »Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott.« Die negativ konnotierte Formulierung »ihr sollt ihn nicht unterdrücken« wird angereichert um die positive Ermahnung »du sollst ihn lieben wie dich selbst«. Der Fremde erreicht die gleiche Rangstellung wie der Bürger. Das Gebot »du sollst den Fremden lieben wie dich selbst« im gleichen Kapitel des Buches Levitikus hat Vorrang vor dem Gebot: »Du sollst deinen Nachbar lieben wie dich selbst« (Lev 19,18). Der Fremde befindet sich in der gleichen Position wie jeder Nachbar. Bekannt ist, dass für Jesus dieses Gebot zusammen mit der Aufforderung Gott zu lieben das Zentrum der Tora ausmacht (Mt 22,34-40; Mk 8,28-34; Lk 10,25-28).

Zusammenfassend wird in den wichtigsten Gesetzessammlungen im Pentateuch der Fremde vom Gesetz geschützt. Einige Gesetze vermitteln den Eindruck, dass die Fremden zusammen mit den Witwen und Waisen das Objekt der Nächstenliebe darstellen. Es handelt sich um eine Frage der gesellschaftlichen Rechtsprechung. Die Verbindung mit dem Sozialrecht wird unterstrichen durch eine Zusammenstellung von Rechtsvorschriften, welche die Nicht-Diskriminierung von Fremden verglichen mit gleichgestellten Bürgern (Judäern) mit Nachdruck betonen.

2.2 Die Nicht-Diskriminierung von Fremden

Im ersten Kapitel des Buches Deuteronomium erinnert Moses die Versammlung der Israeliten an die Gesetzesvorlagen, die er vom Berg Horeb mitgebracht hatte, betreffend die Gerichtshöfe: »Damals habe ich eure Richter verpflichtet: Lasst jeden Streit zwischen euren Brüdern vor euch kommen. Entscheidet gerecht, sei es der Streit eines Mannes mit einem Bruder oder mit einem Fremden« (Dtn 1,16). Auf der

einen Seite steht der Mann, der freie Israelit, und auf der anderen Seite steht sein Bruder, ein gleichgestellter Bürger, oder aber der Fremde. Das Suffix »Fremder« lässt erkennen, dass der Fremde auf gleiche Weise mit dem Mann verbunden ist wie der Bruder.¹⁶ Beide gleichgestellten Bürger und der abhängige Fremde

sind Subjekte des gleichen Gesetzes und der gleichen Rechtsprozesse. Am Schluss der Gesetzessammlung in Dtn 12-26 wiederholt sich das Gebot der Nicht-Diskriminierung gegen den Fremden in einer anderen Formel: »Du sollst das Recht von Fremden, die Waisen sind, nicht beugen; du sollst das Kleid einer Witwe nicht als Pfand nehmen. Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat dich der Herr, dein

**Der Fremde gehört als
integraler Bestandteil zur
legalen Gemeinschaft.**

16 Vgl. Perlitt, Lothar: Deuteronomium. 1. Teilband: Deuteronomium 1-6 (BK V/1), Neukirchen-Vluyn 2013, 74.

Gott, dort freigekauft. Darum mache ich es dir zur Pflicht, diese Bestimmung einzuhalten« (Dtn 24,17-18). Deshalb gehört der Fremde als integraler Bestandteil zur legalen Gemeinschaft. Er steht nicht außerhalb des allgemeingültigen Gesetzes.

Die Nicht-Diskriminierung des Fremden in Dtn 1,16 besitzt die Funktion eines wegweisenden Postulats und Ausrufezeichens. Infolgedessen ist es keineswegs notwendig, dieses bei jedwedem Fall zu wiederholen. Es besteht allerdings eine Ausnahme, nämlich bei dem Gesetz über die Lohnzahlung: »Du sollst den Lohn eines Notleidenden und Armen unter deinen Brüdern oder unter den Fremden, die in deinem Land innerhalb deiner Stadtbereiche wohnen, nicht zurückhalten« (Dtn 24,14). Die Aufforderung zur Nicht-Diskriminierung wird in dieser spezifischen Situation ausdrücklich wiederholt, weil das Phänomen der Tagelöhner relativ neu zur Zeit der Zusammenstellung des deuteronomischen Gesetzes zur Kenntnis genommen wurde. Witwen und Waisen, Fremde und Sklaven bildeten für einen langen Zeitraum eine gesellschaftliche Herausforderung. Tagelöhner erschienen genauso als ein Massenphänomen im siebten Jahrhundert v. Chr., wie die



Abfolge von gesellschaftlichen Krisen seit dem achten Jahrhundert.¹⁷ Deshalb wird das Gebot der Nicht-Diskriminierung in diesem besonderen Fall wiederholt. Das Gesetz der Nicht-Diskriminierung gegen den Fremden wird von der priesterlichen Gesetzgebung übernommen. Im Heiligkeitsgesetz befasst sich der priesterliche Autor mit einer Reihe von Verbrechen, welche durch Steinigung bestraft werden müssen. Zu diesen Fällen gehören Gotteslästerung und Tötung von Menschen.¹⁸ Zur Frage der rechtlichen Position des Fremden ist der letzte Satz des Gesetzes in Lev 24,22 entscheidend: »Gleiches Recht soll bei euch für den Fremden wie für den Einheimischen gelten; denn ich bin der Herr, euer Gott.« Diese Worte entbehren nicht einer gewissen Zweideutigkeit: überhaupt keine Diskriminierung ist gegenüber einem Fremden erlaubt!

2.3 Das Recht von Fremden auf religiöse Identität

Das Regelwerk, das hierüber Erwähnung findet, nämlich: »Gleiches Recht soll bei euch für den Fremden wie für den Einheimischen gelten; denn ich bin der Herr, euer Gott« (Lev 24,22), wird beinahe zwanzig Mal in verschiedenen Formulierungen in der priesterlichen Gesetzgebung wiederholt.¹⁹ In der Mehrzahl dieser Fälle legt sie dezidiert fest, dass dort dasselbe Gesetz für Einheimische und Fremde in kultischer sowie religiöser Hinsicht zur Anwendung kommen muss. Die Texte rekurren auf den Auszug aus Ägypten in Ex 12,49 (»Für Einheimische und für Fremde, die dauernd bei euch leben, gilt das gleiche Gesetz«), auf den Tag der Versöhnung »Jom Kippur« in Lev 16,29 (»Im siebten Monat, am zehnten Tag des Monats, sollt ihr euch Enthaltung auferlegen und keinerlei Arbeit tun, der Einheimische und ebenso der Fremde, der in eurer Mitte lebt«), sowie auf eine große Zahl von weiteren kultischen Angelegenheiten (Lev 17,8-15; 18,26; 20,2). In allen diesen Fällen werden die Fremden zu einem Teil der israelitischen Gesellschaft.²⁰ Infolgedessen darf keinerlei Diskriminierung gegen sie stattfinden. Es erscheint bedeutsam zu betonen, dass die Tora noch ein weiteres Gesetz bereithält, das scheinbar die Fremden diskriminiert. Dieses steht in einem unmittelbaren Zusammenhang zum Fleisch eines toten Tieres: »Ihr dürft keinerlei Aas essen. Du sollst es dem Fremden, der in euren Stadtbereichen Wohnrecht hat, zum Essen überlassen oder es einem Ausländer verkaufen. Denn du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist« (Dtn 14,21). Der direkt vom Gesetz angesprochene Israelit ist verpflichtet einem bestimmten religiösen Regelwerk zu folgen. Der Fremde und der Ausländer sind hierbei kein Subjekt dieses Gesetzes. Der Ausländer ist vielleicht

17 Vgl. Kessler, Rainer: Lohnarbeit im alten Israel – kreative Antworten des Alten Testaments auf neue soziale Herausforderungen. In: Dabrock, Peter/Keil, Siegfried (Hg.): Kreativität verantworten. Theologisch-sozialethische Zugänge und Handlungsfelder im Umgang mit dem Neuen, Neukirchen-Vluyn 2011, 46-60.

18 Vgl. Hieke, Thomas: Das Alte Testament und die Todesstrafe. In: Bib. 85 (2004), 349-374.

19 Vgl. Crüsemann, Frank: Gott und die Fremden. Eine biblische Erinnerung. In: Ders.: Maßstab: Tora. Israels Weisung und christliche Ethik, Gütersloh 2003, 244-252; 247.

20 Vgl. Berlejung, Angelika/Merz, Annette: Art. Fremder. In: Berlejung, Angelika/Frevel, Christian (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT), Darmstadt 2006, 192-195; 194.

ein Handelskaufmann für Felle, weshalb das tote Tier ihm verkauft werden kann. Der Fremde gilt als eine arme Person, weshalb das Tier ihm geschenkt werden darf, damit er es verzehren kann. Niemand wird gezwungen an religiösen Gesetzen festzuhalten, welche sich ausschließlich an die Israeliten richten.

3. Begründungen für die Zuwendung zum Fremden

Das Erste Testament führt zwei Gründe für die positive Einstellung gegenüber den Fremden an, welche es von den Israeliten einfordert: es handelt sich um anthropologische und theologische Begründungen.

3.1 Kollektive Erfahrung des Volkes Israel

Der anthropologische Begründungsansatz liegt in der kollektiven Erfahrung Israels. Entsprechend der Geschichte, wie sie im Pentateuch erzählt wird, wurde das Volk von Israel in Ägypten konstituiert und gebildet. Dort lebten sie wie Fremde.²¹ Mehrere der Schutzbestimmungen für Fremde verorten dieses Axiom in der Geschichte Israels: »Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen« (Ex 22,20). »Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei auch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott« (Lev 19,33-34). »Auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen« (Dtn 10,19). Die Formulierungen stammen von dem Bundesschlussgesetz, dem Heiligkeitsgesetz und aus dem Buch Deuteronomium. Das bedeutet, dass alle drei Gesetzestexte des Pentateuch die gleiche Haltung einnehmen. Die deutlichste Formulierung findet man in Ex 23,9: »Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten. Ihr wisst doch, wie es einem

Alle Menschen sind Fremde vor Gott.

Fremden zumute ist; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen.« Israeliten müssen ein Mitgefühl für die Fremden entwickeln, da sie selbst Fremde waren.

Professor Rainer Kessler fragt weiterführend, wie es aber mit den Nachgeborenen sowie den heute Lebenden steht, welche nicht Teil des Volkes Israel sind? Die Hebräische Bibel geht für den Alttestamentler einen Schritt weiter. Nicht nur die Israeliten waren Fremde in Ägypten; jeder Mensch ist ein Fremder in dieser Welt. Das Jubiläumsgesetz lässt Gott sprechen: »Das Land darf nicht endgültig verkauft werden; denn das Land gehört mir, und ihr seid nur Fremde und Halbbürger/Beisassen bei mir« (Lev 25,23). Der Psalmist betet: »Denn ich bin nur ein Gast bei dir, ein Fremdling wie all meine Väter« (Ps 39,13). Psalm 119,19 lautet: »Ich bin nur Gast auf Erden.« Und König David wiederholt im Buch der Chronik: »Denn

21 Vgl. Spina, Frank Anthony: Israelites as *gerim*, 'Sojourners,' in Social and Historical Context. [sic!] In: Meyers, Carol L./O'Connor, Michael Patrick (Hg.): The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday, Winona Lake/Indiana 1983, 321-335.

wir sind nur Gäste bei dir, Fremdlinge, wie alle unsere Väter« (1 Chr 29,15). Somit sind alle Menschen gleichsam Fremde vor Gott. Deshalb sollten alle Menschen die Befindlichkeit sowie die besondere Situation des Fremden kennen und ihn annehmen.

3.2 Gottes Liebe zu dem Fremden

Das zweite Argument, weshalb die Israeliten den Fremden schützen und lieben sollen, liegt in der Liebe Gottes zum Fremden.²² Lev 19, in dem die Aufforderung »Den Fremden wie sich selbst zu lieben« steht, begründet diese Idee mit Gottes Heiligkeit. Das Kapitel beginnt mit den Worten: »Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig« (Lev 19,2). Die Heiligkeit der Israeliten entspricht einer Nachahmung der Heiligkeit Gottes. Die zuvor zitierten Worte werden fünfzehn Mal im Kapitel wiederholt, sowohl in der längeren Version »Ich bin der Herr, euer Gott« als auch in der verkürzten Formulierung »Ich bin der Herr«. Diese Formel steht auch am Ende der Aufforderung, den Fremden zu lieben. Im vollen Wortlaut: »Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott« (Lev 19,33-34). Der heilige Gott liebt den Fremden, aus diesem Grund müssen die Israeliten ihn auch lieben.

Die gleiche Vorstellung kommt im Buch Deuteronomium zum Ausdruck. Dtn 10,17-19 preist Gott als den Höchsten. Seine Majestät zeigt sich nicht in mächtigen Zeichen und Wundern, sondern durch seine Liebe zu den Schwachen. Es ist diese Liebe, welche das Verhalten der Israeliten vor allem bestimmen sollte. »Denn der Herr, euer Gott, ist der Gott über den Göttern und der Herr über den Herren. Er ist der große Gott, der Held und der Furchterregende. Er lässt kein Ansehen gelten und nimmt keine Bestechung an. Er verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen« (Lev 10,17-19). Die letzten Worte dokumentieren, dass theologische und anthropologische Gründe für die Liebe zu dem Fremden direkt miteinander verwoben sowie verbunden sind.

4. Triptychon der Heiligung – Lektüre von Levitikus 18-20

Professor Rainer Kessler stellt in einem vierten Aspekt die Frage nach dem Umgang mit der Zusammenstellung der Kapitel 18 bis 20 im Buch Levitikus. Die drei Kapitel stehen in einem spannungsreichen Kontrast zueinander. Wird im mittleren Kapitel Lev 19 die Liebe zum Fremden besonders hervorgehoben, so werden körperlich-sexuelle Liebesakte abseits der monogamen Ehebeziehung von Mann und

22 Vgl. Crüsemann, Frank: Das Gottesvolk als Schutzraum für Fremde und Flüchtlinge. Zum biblischen Asyl- und Fremdenrecht und seinen religionsgeschichtlichen Hintergründen. In: Ders.: Maßstab: Torä. Israels Weisung und christliche Ethik, Gütersloh 2003, 224-243; 240-242. – Vgl. Otto, Eckart: Die Aktualität des biblischen Fremden-Rechts. In: Ders.: Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments (OBCh 8), Wiesbaden 1996, 317-321.

Frau geradezu malifiziert. In Lev 18,6-23 werden sexuelle Akte der Unfruchtbarkeit sanktioniert, ohne dass diese Verfehlungen justiziabel werden. Die Sentenzen sind weitestgehend geschichtlich konstruiert und einer Exilsituation geschuldet. Dort ist auch zu lesen: »Du darfst nicht mit einem Mann schlafen, wie man mit einer Frau schläft; das wäre ein Greuel« (Lev 18,22). In ähnlicher Weise formuliert Lev 20,13: »Schläft einer mit einem Mann, wie man mit einer Frau schläft, dann haben sie eine Greueltat begangen; beide werden mit dem Tod bestraft; ihr Blut soll auf sie kommen.« In diesem Fall besteht eine strafbewehrte Sanktion gegenüber den Delinquenten. Allerdings werden diese Todessanktionen allein Gott anheimgestellt; Menschen können das Urteil nicht vollstrecken. Weitere Sexualtabus werden in Lev 20,10-21 aufgelistet: Sämtliche geschlechtliche Tabukategorien rekurrieren auf die Unfruchtbarkeit der damit einhergehenden Sexualakte.

Wenn Gott nun in Lev 19,18.33-34 die Schwachen, Verfolgten und Fremden liebt, weshalb also nicht auch die Homosexuellen? Festzuhalten bleibt, dass es im Ersten Testament keine Konzeptionalisierung zur gleichgeschlechtlichen Liebe gibt. Primär bestehen lediglich Akte sowie Handlungen, welche sanktioniert werden, nicht jedoch konkrete Personen mit Identitäten. Das Alte Testament kennt keine Identitäten. Vielmehr geht es um ein Ordnungsdenken zur Stabilisierung der Gesellschaft. Für jedes Phänomen, jede Speise, jedes Lebewesen und jede Tat besteht das Etikett »rein« oder »unrein«, »Heiligkeit« oder »Greuel«, »heilig« oder »tabu«. Nach Gen 1 werden die Dinge stets klar getrennt, um die Ordnung der Welt zu garantieren sowie als Mensch vor Gott in der *imitatio Dei* zu stehen. Am Ordnungswalten des Schöpfers hat sich der Mensch auszurichten: Es darf nichts miteinander vermischt werden. Für den Exegeten des Alten Testaments handelt es sich um ein ethnologisches Phänomen sowie Problem, nicht aber um ein theologisches. In Lev 22,9 wiederholt sich auf vielfache Weise dieses Rein-Unrein-Konzept: »Ich, der Herr, bin es, der sie heiligt.« Ebenso formuliert Lev 19,2 am Beginn der kulturellen und sozialen Gebote dieses Postulat: »Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig.« Insofern nun im Umkehrschluss die theologische *Conclusio* darin besteht, dass vor Gott der Fremde und der Homosexuelle in seiner jeweiligen Identität »heilig« sein soll, so erfährt neben dem Fremden auch der Homosexuelle die uneingeschränkte Liebe Gottes. Eine solche Lesart und Haltung kommt nicht automatisch. Die Redundanz der Aufforderung zur Fremden-Liebe im Alten und Neuen Testament zeigt signifikant, dass jegliche Anderen-Allergie mühsam abtrainiert werden muss. Die Großzügigkeit Gottes zu den Fremden und Anderen wirbt geradezu um eine großzügige Antwort des Menschen, um eine *imitatio Dei*.

Michael Brinkschröder

Postkoloniale Verstrickungen – Christliche Kirchen und Homophobie in afrikanischen Ländern

WAS NAZI-FASCHISMUS und Kommunismus im 20. Jahrhundert waren, sind die westlichen Homosexuellen- und Abtreibungsideologien und der islamische Fanatismus heute.« Mit diesem apokalyptisch gefärbten Statement sorgte der aus Guinea stammende Präfekt der Gottesdienstkongregation, Kardinal Robert Sarah, bei der Familiensynode der katholischen Kirche für Aufsehen und Empörung. In seiner Arbeitsgruppe – so wurde am Ende der weltweiten Bischofsversammlung bekannt – sorgte er dafür, dass das Thema »Homosexualität« nicht konstruktiv diskutiert werden konnte. Bereits im Vorfeld der Synode hatte sich der Kardinal durch entsprechende Thesen in seinem Buch »Gott oder Nichts« als Wortführer einer besonders rigiden Fraktion von afrikanischen Bischöfen profiliert, zu der außerdem die Kardinäle John Njue (Kenia) und Wilfrid Fox Napier (Südafrika) gehören. Darin stilisiert er Homosexualität zum Ausdruck der »Gender Ideologie«,



zum »Pfeiler einer neuen Weltethik«, ja zu einem neuen »Gesellschaftsmodell«. ¹ Wegen dieses revolutionären Eifers seien Schwule und Lesben selbst verantwortlich, wenn sie Opfer von Gewalt werden. Auf Einladung von Fürstin Gloria von Thurn und Taxis wurde die deutsche Version dieses Buches übrigens von Kardinal Gerhard Ludwig Müller in Regensburg vorgestellt.

Es gab jedoch bei der Synode auch nachdenklichere Stimmen von afrikanischen Bischöfen. So sprachen sich der ghanaische Erzbischof Charles Palmer-Buckle und der ebenfalls aus Ghana stammende Kardinal Peter Turkson, im Vatikan verantwortlich für »Justitia et Pax«, deutlich gegen die Kriminalisierung von Homosexualität aus, forderten aber, dass man Kirche und Gesellschaft in Afrika mehr Zeit für die Auseinandersetzung mit dem Thema lassen müsse. Gleichzeitig kritisierten



Proteste gegen das Anti-Homosexuellen-Gesetz in Nairobi © dpa

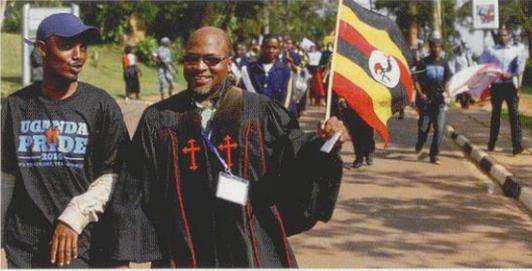
sie es jedoch als neokoloniales Gebaren, wenn westliche Regierungen Hilfsgelder nur unter der Bedingung vergeben, dass afrikanische Länder die Homo-Ehe einführen – eine Behauptung, für die es letztlich keinen Beleg gibt.

Aus deutscher Perspektive könnte man durchaus beide Statements als »homo-

phob« bezeichnen. Doch die Unterschiede zwischen ihnen zeigen, dass eine pauschalisierende Brandmarkung der afrikanischen Kirchen als *homophob* die entscheidenden Nuancen in diesem Spektrum verdeckt. Es gibt unter Bischöfen und Kirchenführern laute Stimmen – sicherlich derzeit die Mehrheit –, die LGBTs mit großer Verve verdammen. Aber es existieren mittlerweile auch manche Stimmen, die sich nachdenklich zeigen und bereit sind, über homophobe Gewalt und die Verletzung von Menschenrechten zu sprechen. Es ist daher eine vorrangige Aufgabe für die nächsten Jahre, den Dialog zwischen der LGBT Community und diesen gesprächsbereiten Bischöfen über den Schutz der Menschenrechte und die Abschaffung der Kriminalisierung zu ermöglichen und zu unterstützen.

Praktisch geht es dabei um eine große Palette von Themen: Während protestantische Pastoren in Uganda sich noch vor wenigen Jahren für die Einführung der Todesstrafe ausgesprochen haben, dürfen Pastorinnen und Pastoren in der Reformierten Kirche in Südafrika mittlerweile gleichgeschlechtliche Partner heiraten. Doch Südafrika ist hier in rechtlicher und kirchlicher Hinsicht – nicht unbedingt in sozialer Hinsicht und was die Gewalt betrifft – die Ausnahme. In den meisten christlich geprägten Ländern Afrikas stehen Probleme wie langjährige Gefängnisstrafen und Geldstrafen, Erpressung, Mob-Gewalt gegen Schwule, Lesben und Transgender,

1 Vgl. Robert Kardinal Sarah und Nicolas Diat: Gott oder Nichts. Ein Gespräch über den Glauben. Mit einem Vorwort von Georg Gänswein, Kißlegg 2015, 183, 232.



Jubelkundgebung mit Hetzpfarrer Ssemua zum Inkrafttreten des Anti-Schwulengesetzes in Kampala © reuters

ihre Ausgrenzung aus der Familie oder Kündigungen auf der Tagesordnung, nicht jedoch die Frage nach der gleichgeschlechtlichen Ehe.²

Wenn Kirchenführer aus afrikanischen Ländern in der Auseinandersetzung um LGBTs eine scharfe Rhetorik der biblisch begründeten Verdammung und der moralischen Verurteilung verwenden,

um eine Verschärfung der staatlichen Strafen zu fordern und diese dann tatsächlich eintritt, wird die Ursache dafür gerne monokausal der Macht der Kirche in Afrika zugeschrieben. Übersehen wird dabei jedoch das komplexe postkoloniale Machtgeflecht, das ebenfalls in diese Richtung mobilisiert werden muss. Eine Studie von S. N. Nyeck über Kamerun kann hier als Beispiel dienen: In seiner Weihnachtspredigt 2005 attackierte der damalige katholische Erzbischof von Yaoundé, Tonyé Bakot, Homosexualität und Korruption. Dies griff die Zeitung *Anecdote* auf und veröffentlichte eine Liste mit 50 »Homosexuellen« – darunter auch Priester –, die sie für den extrem hohen Grad der Korruption in Kamerun verantwortlich machte, jedoch ohne irgendwelche Belege für deren homosexuelle Orientierung zu liefern. Wenige Tage später folgte die *Nouvelle Afrique* mit einer Liste von vorgeblich »bestätigten Homosexuellen der Republik«, in der sie unter anderem den Vertreter der französischen Kolonialregierung in den 1940er/50er Jahren, Louis-Paul Aujoulat, und den ersten Präsidenten Kameruns, Amadou Ahidjo, sowie mehrere Mitglieder der aktuellen Regierung an den Pranger stellte. Homosexualität wurde sukzessive zur Chiffre für Sünde, für wirtschaftliche Korruption und für neokoloniale Politiker, die sich der ehemaligen Kolonialmacht unterwerfen und die nationale Souveränität preisgeben. Es ging überhaupt nicht um eine rationale Diskussion der Lebenssituation von Lesben und Schwulen, sondern um paranoide Verschwörungstheorien, die dazu dienten, Schuldige für die gesellschaftlichen Problemen von Korruption und politischer Ohnmacht zu identifizieren. Was hier zutage tritt hat S. N. Nyeck als »erotischen Nationalismus« bezeichnet, ein Muster, das auf nationalistische und antikoloniale Vorstellungen aus der Zeit des Übergangs in die Unabhängigkeit zurückgeht.

Homosexualität wurde sukzessive zur Chiffre für Sünde, für wirtschaftliche Korruption und für neokoloniale Politiker.

2 Vgl. Mac-Iyalla, Davis: Voices of LGBT Catholics from Western Africa, in: Washington Blade, 31.8.2015, <http://www.washingtonblade.com/2015/08/31/voices-from-lgbt-catholics-in-western-africa/>

Kirchen – in diesem Fall die katholische Kirche – haben daran zweifellos ihren Anteil: »Öffentliche Messen und nationale Gebetstage wurden organisiert, um Kamerun zu reinigen und das Volk vor der Krankheit der Homosexualität zu schützen.«³ Aber es wäre falsch, sie nach dem Muster »blame the church« allein für die Homophobie (oder besser Homo-Paranoia) in Kamerun verantwortlich zu machen, die in diesem Fall dazu führte, dass das Strafgesetz gegen Homosexualität (Art. 347), das bis dahin in Kamerun selten angewendet worden war, seither ein massives Instrument zur Unterdrückung geworden ist.

Es ist vielmehr zu fragen, inwieweit die antikonkoloniale Instrumentalisierung von Homosexualität in Kamerun sich auf die Diskussionen in anderen afrikanischen Ländern übertragen lässt. Die Behauptung, Homosexualität sei »unafrikanisch« und ein »westlicher Import«, der mit Hilfe von westlichen Hilfgeldern erzwungen werden sollte, ist schließlich überall zu hören – auch, aber nicht nur bei Kirchenvertretern. Dass sie sachlich falsch ist, wie zahlreiche Anthropologinnen und Anthropologen gezeigt haben⁴, scheint diese Stereotype zumindest nur schwerlich zu erschüttern.



Verfassungsrichter Stephen Kavuma kippt das Anti-Homosexuellen-Gesetz Ugandas aufgrund von Verfahrensfehlern. © ap

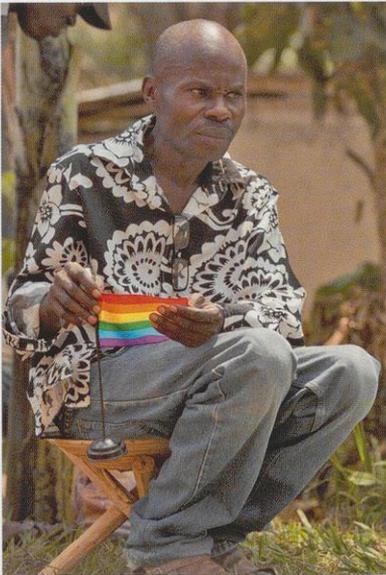
Von der Homophobie christlicher Kirchen in Afrika – bei allen Vorbehalten gegenüber diesem Begriff, die ich deutlich gemacht habe –, kann man daher nur im Rahmen der schwierigen postkolonialen Identitätsbildung afrikanischer Länder sprechen und d. h. im Rahmen von extremer Empfindlichkeit und schnell geäußerten Vorwürfen von neokolonialen Mentalitäten und Machtkonstellationen.

Als »Kirchen der Kolonialherren« sind die römisch-katholische, anglikanische und lutherische Kirchen auf eine komplexe Weise in diese Situation verwoben. Die Kirchen in Afrika berufen sich darauf, dass sie von den weißen Missionaren gelernt haben, dass Sodomie (als historischer Ausdruck für Analverkehr) eine Sünde sei;

- 3 Nyeck, S. N.: Mobilizing against the Invisible: Erotic Nationalism, Mass Media, and the »Paranoic Style« in Cameroon, in: S. N. Nyeck and Marc Epprecht (Hg.): *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship*, Montreal & Kingston u. a. 2013, 151-169, 157 (Übers. aus dem Engl.: M. B.)
- 4 Vgl. Epprecht, Marc: *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*, Athens/Scottsville 2008; Dankwa, Serena Owusua: »The One Who First Says I Love You«. Love, Seniority, And Relational Gender in Postcolonial Ghana, in: S. N. Nyeck and Marc Epprecht (Hg.): *Sexual Diversity in Africa*, 170-187.

vor allem Großbritannien hat seinen Kolonien die »Sodomie-Gesetze« im Strafrecht als Erbe hinterlassen. Wenn nun liberale Kirchen des Westens, die mittlerweile ihre Verdammung von homosexuellen Handlungen revidiert haben, von ihren afrikanischen Partnerkirchen verlangen, dass sie dies ebenso tun sollen, stoßen sie auf eine antikonoloniale Abwehrhaltung: Jede Einmischung von außen wird verboten.

Diese Erfahrung hat zuerst und mit aller Heftigkeit die weltweite Anglikanische Gemeinschaft gemacht, die bei der alle zehn Jahre stattfindenden Lambeth-Konferenz von 1998 einen »Listening Process« initiierte. Als jedoch die *Episcopal Church* aus den USA mit Gene Robinson 2003 erstmalig einen offen schwulen Priester zum Bischof ernannte, drohten afrikanische Mitgliedskirchen (v. a. Nigeria und Uganda) offen mit der Spaltung. Seither herrscht Eiszeit und es muss sich bei der für Januar 2016 anberaumten Konferenz der Anglikanischen Gemeinschaft zeigen, ob die Fronten nach wie vor verhärtet sind oder ein sachlicher Dialog möglich ist.



David Kato im Film »Call Me Kuchu«, der als erster öffentlicher schwuler Aktivist Ugandas 2011 umgebracht wurde.

Anders stellt es sich bei evangelikalen und charismatischen Kirchen dar, die in den meisten afrikanischen Ländern boomen: Da sie ohnehin eine anti-homosexuelle Agenda vertreten, sind sie gerne bereit, sich von der religiösen Rechten aus den USA finanziell und ideologisch unterstützen zu lassen. In Uganda haben evangelikale Prediger wie Scott Lively und Rick Warren zuerst ein Klima der Angst vor der Zerstörung der Familie erzeugt, um dann den lokalen Politiker Bahati 2009 darin zu unterstützen, einen Gesetzesentwurf ins Parlament zu bringen, der die Todesstrafe für »erschwerzte Homosexualität« vorsah.⁵ Wie der anglikanische Pastor Kapya Kaoma aus Sambia aufgedeckt hat, haben evangelikale Institute wie das von Pat Robertson gegründete *American Centre for Law and Justice* oder *Family Watch International* zielstrebig Niederlas-

sungen in mehreren afrikanischen Ländern gegründet und lokale Religionsführer eingespannt, um Politiker dahingehend zu beeinflussen, die von ihnen ausgearbeiteten Gesetzentwürfe durchzusetzen.⁶

5 Dass es auch eine gegenläufige Globalisierung der juristischen Verantwortung gibt, zeigt sich darin, dass die Dachorganisation der LGBTs aus Uganda, *Sexual Minorities Uganda* (SMUG), Scott Lively in den USA wegen »Verfolgung aufgrund von sexueller Orientierung und Gender Identität als einem Verbrechen gegen die Menschlichkeit« angeklagt hat.

6 Kaoma, Kapya: *Colonizing African Values. How the US Christian Right is Transforming Sexual Politics in Africa*, Somerville 2012, <http://www.politicalresearch.org/wp-content/uploads/downloads/2012/10/Colonizing-African-Values.pdf>.

Paradoxerweise wird ihnen dies aufgrund der übereinstimmenden evangelikalischen Werte nicht als Neokolonialismus angekreidet. Gegenüber den liberalen europäischen Kirchen bringt sie dies in eine starke Position, die sie nicht selten dazu ausnutzen, von ihren afrikanischen Partnern zu verlangen, die Kontakte mit liberalen europäischen Kirchen, die Schwule und Lesben als Pastoren oder Bischöfe akzeptieren, abzubrechen.

Es wäre allerdings wiederum ein allzu koloniales Bild, wollte man die Ursache für die Homophobie afrikanischer Kirchen einfach der Religiösen Rechten aus den USA zuschreiben. Denn z. B. in einem Land wie Nigeria finanzieren sich die Kirchen mittlerweile zu ca. 50% aus den Spenden ihrer eigenen Mitglieder.

Als Ausweg aus dieser vertrackten Situation bleibt einer am Schutz der Menschenrechte orientierten Solidaritätsarbeit nur die langfristige Unterstützung von christlichen LGBT-Organisationen in Afrika selbst, damit sie in ihren Kirchen und Gemeinden ihre eigene Stimme zu Gehör bringen können.



Der Beitrag erscheint zugleich in Südlink, dem Nord-Süd-Magazin von INKOTA, Berlin, in einer Ausgabe zu LGBTIQ im globalen Süden (INKOTA-netzwerk e.V., www.suedlink.de).

*Dr. Michael Brinkschröder (48, München) ist kath. Theologe und Soziologe und Mitglied bei der »Ökumenischen Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche e.V.«. Er koordiniert die katholischen Aktivitäten des *European Forum of LGBT Christian Groups* und ist im *Steering Committee* des im Oktober 2015 gegründeten *Global Network of Rainbow Catholics*.*

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.

Mit Hoffnung segeln

Bericht von der Jahreskonferenz 2014 des European Forum auf der Ostsee

DIE LETZTJÄHRIGE Konferenz des Europäischen Forums der christlichen LSBT-Gruppen (EF) fand vom 21. bis zum 25. Mai 2014 unter dem Titel »Sailing with Hope« (»Mit Hoffnung segeln«) auf der Ostsee statt. Angelehnt ist das Motto an eine estnische Legende, der zufolge leibeigene

Bauern auf ein weißes Schiff hoffen, das sie abholt und in die Freiheit bringt. Die Seefahrt war dann auch Programm, denn wir tagten hauptsächlich auf weißen Schiffen, die uns von Stockholm über Tallinn nach Helsinki und wieder zurück nach Stockholm brachten. Gastgeberin war die kleine, aber engagierte estnische Gruppe *Geikristlaste Kogu* (GK, »Verein schwuler Christen«) mit Unterstützung von *Arcus* (Finnland).



Zum ersten Mal gab es neben den Vorkonferenzen der Frauen und der Männer (die der Trans* fiel mangels Beteiligung aus) eine zusätzliche konfessionelle: die römisch-katholische Vorkonferenz, die intensiv zur neuen Situation in der römisch-katholischen Kirche arbeitete. Ich selbst habe an der Vorkonferenz der Männer teilgenommen, die sich eher locker mit dem Thema »Schönheit« beschäftigte. Auf Kennenlernspiele und Kleingruppengespräche am Mittwochabend folgte am Donnerstag ein traditioneller Saunabesuch, der aufgrund der Zeitumstellung leider um 6.⁰⁰ Uhr morgens stattfand (der Kreislauf lässt grüßen). Anschließend wurde es praktisch: Zu uns gesellte sich ein äußerst attraktives semiprofessionelles Aktmodell, das uns in vielen Posen mit wachsender Dauer zeigte, wo Menschen überall Muskeln und Sehnen haben. Dabei entstanden Zeichnungen, deren Qualitäten von »akkurat« bis »eher abstrakt« breit gestreut waren.

Nach dem Anlanden in Tallinn wurde die eigentliche Konferenz eröffnet. Einer Performance, die uns auf etwas

verstörende Weise mit der Frage »Do you have the right to judge?« (»Hast du das Recht zu urteilen?«) beschäftigte, folgten ein Bericht über die Aktionen des EF bei der letzten Generalversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan, eine Rede von Gabriela Calleja, der Kopräsidentin von ILGA Europa, und die Präsentation eines Reports über die religiöse Rechte in Osteuropa.

Der Freitag stand im Zeichen diverser Workshops. Ich nahm am Vormittag an einem Vortrag mit dem Titel »LSBT-Theologie im 21. Jahrhundert – Aktuelle Trends und Entwicklungen« von Dr. Mona West (Metropolitan Community Church, USA) teil. Dieser bot einen groben Überblick über die Entwicklung der LSBT-Theologien von ihren Anfängen bis heute. Dabei wurde offenbar, dass die HuK sich leider immer noch in einem Diskurs der 70er-Jahre, nämlich der Apologetik (»Schwulsein ist in Ordnung.«), befindet. Die folgenden Entwicklungen über die queere Befreiungstheologie in den 80ern, die Relational Theology (»Wer liebt wen und in welcher Beziehung stehen sie zur Gesellschaft?«) in den 90ern und die Queer-Theologie danach hat die HuK praktisch nicht mitvollzogen. So bleiben der HuK auch aktuelle Trends wie

Intersektionalität (also das Einbeziehen von anderen identitätsstiftenden Merkmalen wie Ethnie, soziales Milieu etc.) oder Hybridität verschlossen. Letztgenanntes Konzept stammt aus der Postkolonialismus-Theorie. Deren Idee, dass aus der Interaktion von Kolonialisier_in und Kolonialisierter_m eine dritte (hybride) Kategorie erwächst, die die Elternkategorien destabilisiert, wird auf theologische Sachverhalte erweitert: Der »hybride Christus« schlägt die Brücke zwischen der menschlichen und der göttlichen Welt, Einzigkeit (das Versagen, die Vielschichtigkeit von Menschen zu erkennen) bedeutet Sünde, Hybridität (das Einlassen auf das »Dritte« in der Identität) bedeutet Gnade.

Die sich anschließende Podiumsdiskussion mit dem Thema »Unsere Werte, Rechte und Herausforderungen« bot sehr unterschiedliche Perspektiven. So stellte unter anderem Dr. Gert Hekma (Universität Amsterdam, Niederlande) mit sehr freizügigen Worten das Konzept der »Sexuellen (Staats-)Bürgerschaft« vor, das der vorgeblichen Privatisierung von Sexualität und Körperpolitik, also dem sexuellen Biedermeier, entgegentritt. Nach so viel Futter für den Intellekt gönnte ich mir am Nachmittag eine alternative Stadtführung, die zeigte, wie lebendig,





gestaltungswillig und aufstrebend diese Szene in Tallinn ist. Mit einem Kloß im Hals hinterließ uns schließlich die Vorführung des Films »*They Hate Me in Vain*« von der und durch die russische Regisseurin Yulia Matsiy (Italien). Ungeschminkt zeigte ihre Dokumentation die Lebenswirklichkeit von LSBT-Aktivist_innen in Russland – darunter auch viele vom EF bekannte Gesichter.

Am Sonntag fand – wiederum zur See – das *Annual General Meeting* (AGM, »Jahresvollversammlung«) statt. Nach den Präliminarien, den Berichten von Vorstand, Schatzmeister und Arbeitsgruppen sowie den Budgetentscheidungen wurden folgende Beschlüsse gefasst:

- Nicht mehr nur Gruppen, sondern auch Einzelpersonen können Mitglied im EF werden.
- Die Richtlinien für den *Agapè Fund*, aus dem die Tagungsbeiträge für Bedürftige bezahlt werden, wurden bezüglich der Auswahlkriterien standardisiert und transparenter gemacht.
- Das EF tritt dem im Januar 2014 gegründeten *Global Interfaith Network* (GIN, »Globales Interreligiöses Netzwerk«) für Menschen aller biologischen und sozialen Geschlechter, geschlechtlichen Orientierungen und Ausdrucksformen bei.
- Das sechste Vorstandsmitglied soll sich mit Medien- und Kommunikationsarbeit beschäftigen.
- Das EF nimmt an den Aktivitäten des Projekts »*Council 50*« anlässlich der Fünfzigjahrfeier des Zweiten Vatikanischen Konzils teil.
- Das EF wird die Kooperation mit dem Europäischen Netzwerk »*Kirche im Aufbruch*« intensivieren (deutsche Mitglieder sind unter anderem die *Initiative Kirche von unten* und *Wir sind Kirche*).
- Das EF wird an Aktivitäten teilnehmen, die im Zusammenhang mit der anstehenden Familiensynode der römisch-katholischen Kirche stehen.
- Es wird 2015 wieder eine römisch-katholische Vorkonferenz geben.

Wie zu erkennen ist, haben die Katholik_innen die Tagung besonders stark mitgestaltet. Einige emotionale Momente machten außerdem klar, dass sie sich oft von den überzähligen Protestant_innen fremdbestimmt und nicht ernstgenommen fühlen.

Folgende Posten wurden in diesem Jahr neu besetzt:

- Kopräsidentin: Sharon Ferguson (LGCM, UK),
- Schatzmeister: Brian Smith (Evangelical Fellowship, UK) und
- Vorstand für Medienarbeit und Kommunikation: Linda Ivarsson (EKHO, Schweden).

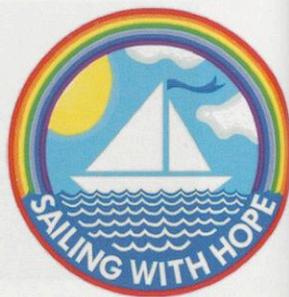
Die Wahl des letzten Postens bot Stoff für Diskussionen: Ein männlicher Mitbewerber musste seine Kandidatur zurückziehen, da die Statuten eine Besetzung des Vorstandes mit mindestens 50% Frauen vorschreiben. Sharon Ferguson, die den Posten der Kopräsidentin bekleidet, obwohl sie sich selbst als genderqueer und nicht als Frau versteht, machte daraufhin folgenden Vorschlag: Jede der drei Genderklassen »Mann«, »Frau« und »Dritte« solle zukünftig durch mindestens eine Person im Vorstand vertreten sein, aber nicht mehr als 50% der Vorstände stellen dürfen. Aus den Reihen der Frauen wurde ermahnt, für solche Entscheidungen vor dem Hintergrund der Geschichte des EF genug Reflexionszeit zu lassen und bis zu neuen Beschlüssen, die frühestens in zwei Jahren in Kraft treten können, an der aktuellen Regelung festzuhalten.

Nach so konfliktträchtigen Themen landeten wir nachmittags in Helsinki an, um in der Kirche des Stadtteils Alppila einen Gottesdienst nach lutherischer Tradition zu feiern. Irja Askola, die Bischöfin von Helsinki, hielt die Predigt. Ihr Reden war versöhnlich und stärkte LSBTs den Rücken, enthielt aber keine der typischen Streitthemen. Umso erschütterter waren wir, am nächsten Tag erfahren zu müssen, dass sie eine Morddrohung erhalten hatte. Ein bekannter Fundamentalist hatte unbemerkt am Gottesdienst partizipiert, ein Manuskript der Predigt mitgenommen, es veröffentlicht und damit Hass gesät. Irja Askola handelte daraufhin so, dass es Luther selbst stolz gemacht hätte: Sie betonte, dass sie alles genau so meine, wie sie es gesagt habe, und nichts zurückzunehmen gedenke.

Nachdem wir auf ein Schiff mit dem Ziel Stockholm zurückgekehrt waren,

schloss die Tagung am Sonntag mit einem freien, sehr bewegenden Segnungsgottesdienst. Nicht nur mir wurden mehrfach die Augen feucht. Wir waren mit Hoffnung gesegelt, die uns auch weiterhin begleitete, als wir das Schiff verließen. Und dem Meer bleiben wir, zumindest dem Wort nach, treu: Die kommende Konferenz wird vom 22. bis zum 25.5.2015, also über Pfingsten, in Merville (»Meerstadt«) stattfinden – zeit- und ortsgleich mit dem Jahrestreffen der gastgebenden französischen Gruppe »David & Jonathan«. Na dann, au revoir en France!

*Dennis Wiedemann
Delegierter der HuK zum European Forum*



Weblinks

Internetpräsenz des Europäischen Forums:

<http://www.euroforumlgbtchristians.eu>

Videopräsentation des Europäischen Forums:

http://youtu.be/DO3-D98C_DQ

Europäisches Forum auf Facebook:

<http://on.fb.me/13wwr8x>

Ausschnitte aus »They Hate Me in Vain«:

<http://youtu.be/acodFlqxKTQ>

Ausbruch aus den Gegensätzen

Wie das Europäische Forum die Überwindung von Homophobie zu denken versucht

AND GOD SAW that everything was excellent« war auf dem Marktplatz der Gruppenvorstellungen bei der diesjährigen Konferenz des Europäischen Forums (EF) am Vorabend zum Pfingstfest plakatiert. Der vertraute Satz aus der Sieben-Tage-Schöpfung wies auf ein römisch-katholische Buchprojekt des Europäischen Forums hin. In der Vergangenheitsform zitiert sich Genesis 1,31 gut, doch die Erfahrung zeigt, dass moderner Biologismus oft toleranter ist als Theologie: Das (vermeintlich) rein deskriptive Vorgehen kann unterschiedliche Geschlechtsidentitäten und sexuelle Orientierungen hinnehmen. Hingegen ist es christlichen Theolog_innen verwehrt, etwas für gut zu halten, nur weil es gerade so ist. Dass der Abgleich zwischen einem göttlich gedachten Ideal (z. B. der »Schöpfungsordnung« oder dem »Reich Gottes«) und der Realität (trotzdem?) äußerst produktiv sein kann, zeigen neben 2000 Jahren Kirchengeschichte inzwischen auch 17 Jahrgänge der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE. Aber nähert sich die gesellschaftliche Realität dem Ideal an – oder nicht eher das Ideal der gesellschaftlichen Realität? Was wäre sinnvoll?

Die Theologin Dr. Susannah Cornwall aus Exeter betonte in einem Workshop in Merville, dass Intersex-People sich weder unter die LGBTQ-Minderheiten noch unter irgendeine Form von

»Behinderung« subsummieren lassen wollen. Der Kampf um die Anerkennung von eigenständigen Geschlechtsausprägungen, welche ebenso natürlich vorkommen wie weiblich oder männlich, führt für die Betroffenen meist auch zu einer Abgrenzung gegenüber anderen Minderheiten, die nicht ebenso klar ein nur bipolar gedachtes Geschlechterverhältnis überwinden wollen. Die Ablehnung eines medizinischen Eingriffes, gar der genitalangleichenden Operation, trennt Intersexuelle emotional auch von vielen Transsexuellen. Wie die Brücke zu einer gegenseitigen Solidarität entstehen könnte, blieb eine offene Frage.



European Forum of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Christian Groups

In einem weitgespanntem Bogen führte der in New York lebende Biologe Gilles Herrada aus, dass die Alternativen ausschließende Polarität von weiblich und männlich eine geistesgeschichtliche Entwicklung der »Achsenzeit« (800-200 v. Chr., Karl Jaspers) sei.

Weltweit hätten sich in dieser Zeit eindeutige und vereinheitlichende Gottesvorstellungen gegen zuvor bestehende polytheistische Götterwelten abgegrenzt – und langfristig durchgesetzt. Bekannt sind die Entstehung des Konfuzianismus und des Taoismus in China, des Buddhismus in Indien, des jüdischen Monotheismus im Vorderen Orient und der auf Sokrates folgenden griechischen Denkschulen.

Die zuvor vorherrschenden mythischen Götterwelten waren geschlechtlich nicht eindeutig, sondern mindestens zweigeschlechtlich veranlagt. Nicht selten umfassten sie darüber hinaus auch intersexuelle Wesen als weitere Geschlechter und kannten unterschiedliche sexuelle Orientierungen. In den jeweiligen Reformbewegungen und spätestens mit der Entwicklung des Monotheismus wurde das Gottesbild jedoch eingeschlechtlich festgelegt – und schließt damit bis heute in der Regel andere Möglichkeiten aus: Um den Gewinn einer Person, mit der man(n) auf Augenhöhe sprechen kann, nicht zu verlieren, konnten auch die meisten Männer auf der Vorkonferenz des EF sich nicht vorstellen, Gott mehrere Geschlechtsidentitäten zuzuweisen. Gewissermaßen bleiben die auch in der Bibel zuweilen nebeneinander gestellten weiblichen und männlichen Gottesbilder ein »wishful thinking« von Theolog_innen.

Ebenso wie das Gottesbild geschlechtlich festgelegt wurde, wurden die menschlichen Geschlechter auf einen Dualismus von Frau und Mann reduziert. Wenn vorher intersexuelle Zwischenwesen bekannt waren, könnte das »männlich und weiblich hat Gott sie geschaffen« in Genesis 1,27 eine deutliche Ausgrenzung sein. Philosophisch wurde nach und nach die Welt auf bipolare Schemata reduziert, was besonders in den verkürzenden Gegenüberstellungen in Genesis 8,22 deutlich wird. Dass die später verführerische Parallelisierung und Zuordnung der jeweiligen Pole weiblich-männlich, dunkel-hell, feucht-trocken, emotional-rational, empfangend-erschaffend, etc. bis heute ideologisch problematische Auswirkungen hat, ist offensichtlich.

In der Bibel findet Herrada die Entwicklung einer wachsenden Homophobie: Levitikus 20,13 spricht von männlicher Homosexualität noch von »toevah« (bei Luther »Greuel«), was heute wohl am genauesten mit dem polynesischen Wort »Tabu« wiedergegeben werden kann: das, was in einer bestimmten Gesellschaft (aber nicht außerhalb von ihr!) ausgeschlossen ist, nicht getan, nicht erwähnt und nicht geduldet wird. Gerade dass männliche Homosexualität mit einer Strafe belegt wird, zeigt, dass sie vorkam – mindestens in unmittelbarer Umgebung der Gesetzgebenden, und vermutlich in anderen Gesellschaften und Religionen geduldet. Bei Paulus in Römer 1,26-27 hingegen wird diese Ablehnung weltweit universalisiert, indem er (weibliche und männliche) Homosexualität als »unnatürlich« beschreibt.

Gilles Herradas These ist, dass die zuvor vereinzelte und vermutlich im jüdischen Monotheismus entstandene Homophobie von allen Kulturen so willig aufgenommen, weil das duale Mann-Frau-Denkschema nur noch auf Komplementarität aus ist. Eine homosexualitätsfreundlichere Sicht bräuchte dementsprechend einen neuen, nicht-dualen Mythos. Da aber unser Denken, der Erfolg von Logik, Mathematik und Naturwissenschaften, und inzwischen sogar unsere Computer mit ihrem Binärsystem auf der dualistischen Zusammenfassung komplexer Phänomene zu Gegensätzen beruhen, ist nicht absehbar, was ein multipolares Denken alles verändern würde. Zuvor aber müssten auch Theologinnen und Theologen in Detailstudien belegen, ob Herradas faszinierende, aber oft auch gewagte, Interpretation der Geistesgeschichte seit der Achsenzeit, plausibel ist.

Martin Franke

Vielfalt aktiv vernetzt

Startschuss für das Forum christlicher Regenbogengruppen in Deutschland

EIN MEILENSTEIN in der Geschichte der christlichen Regenbogengruppen in Deutschland ist erreicht: nach mehrjähriger Diskussion in und zwischen dem Dutzend christlicher LGBT*-Gruppen wurde beim 3. Vernetzungskongress in Bielefeld (2.-5.10.2014) ein breiter Konsens erzielt, eine gemeinsame Vertretung zu gründen. Damit soll ein Gremium geschaffen werden, das einerseits die entstandenen guten Beziehungen unter den vielfältigen Gruppen bündelt und lebendig hält und andererseits die Interessen von LGBT*-Christinnen und -Christen gegenüber ihren Kirchen und in der Gesellschaft mit EINER Stimme artikuliert.

Unter dem Motto »Vielfalt aktiv vernetzt« trafen sich etwa 100 Mitglieder von zwölf christlichen Regenbogengruppen, um in Haus Neuland bei Bielefeld vom 2.-5.10.2014 zu entscheiden, ob die seit dem 1. Vernetzungstreffen im Jahr 2005 aufgenommene Vernetzungsarbeit durch die Schaffung eines gemeinsamen Gremiums gestärkt werden soll und wie eine derartige Vertretung zu bilden wäre. Parallel wurden Workshops angeboten, die erste inhaltliche Themen erarbeiten sollten, die alle christlichen Regenbogengruppen betreffen.

Rückblick und Vorbilder

Am ersten Abend stellte das Vorbereitungsteam den Teilnehmer_innen die bis 2014 erfolgten Schritte vor: Nachdem sich in den 1990er Jahren die christlichen Lesben- und Schwulengruppen immer stärker ausdifferenziert hatten begann ab den 2000er Jahren gerade auf Kirchen- und Katholikentagen eine immer stärkere Zusammenarbeit. So entstand die Idee, dass 2005 erstmals alle christlichen LGBT-Gruppen auf dem 1. Vernetzungskongress (»Im Anfang war die Vielfalt ...«) zusammenkommen, um ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede kennenzulernen. Die Fortsetzung im Jahre 2008 (»... und die Vielfalt wohnte unter uns«) vertiefte die geknüpften Kontakte und ließ das Potenzial erkennen, wenn alle Beteiligten an einem Strang ziehen. Obwohl ein Vernetzungskongress in 2011 nicht zu Stande kam, so bot die Jahresversammlung des Europäischen Forums (EF) der christlichen LGBT-Gruppen im Mai 2011 in Berlin etlichen deutschsprachigen Gruppen die Chance, ihre begonnene Vernetzung als gemeinsam verantwortliche Gastgeber für die Les-



ben, Schwulen, Transgender aus Europa in die Tat umzusetzen. Gerade diese europaweiten Kontakte gewährten Einblicke, wie andere Länder ihre Emanzipationsarbeit in den Kirchen betreiben.

Delegierte und Sprecher_innen der deutschsprachigen Gruppen kamen Anfang 2013 zusammen, um sich neben einer Bestandsaufnahme der deutschen Situation das holländische Modell der LKP (»Landelijk CoordinatiePunt van groepen kerk en homosexualiteit – Koepelorganisatie van de christelijke LHBT-beweging«) von den Vorsitzenden Wielie Elhorst und Heleen de Boer vorstellen zu lassen. »Wir haben Vertrauen organisiert« lautet ihr Erfolgsrezept, so dass LKP ein von den christlichen Gruppen wie auch säkularen LGBT-Gruppen ernstgenommener Gesprächspartner ist. Aufgrund ihrer mehrjährigen strukturierten und öffentlichkeitswirksamen inhaltlichen Arbeit wird dem LKP die Kompetenz zugesprochen, in religiösen Fragen für die LGBT-Community der Niederlande zu sprechen.

Nach dem Treffen waren die deutschen Gruppen aufgefordert, ihre Vorstellungen an ein derartiges Gremium hierzulande zu diskutieren und beim Sprecher_innentreffen im Januar 2014 einzubringen. Die Chancen einer gemeinsamen Vertretung wurden einhellig gesehen, Unsicherheiten hinsichtlich der Arbeitsweise und Struktur, des Verhältnisses von Gruppen und »Vertretung« – der vorläufige Arbeitstitel eines künftigen Dachverbands – blieben offen. Zugleich wurden Inhalte und Tagungsprogramm des 3. Vernetzungskongresses »Vielfalt aktiv vernetzt« festgelegt.

Mit diesem Abriss des Sachstands tauschten sich die Teilnehmer_innen des Regenbogentreffens über ihre Grup-

pen und Netzwerke hinweg aus, informierten beim »Markttreiben« über ihre Aktivitäten und begrüßten »alte Bekannte« sowie neue Gesichter.

EfiD – ein Modell aus/in Deutschland

Am Freitag Vormittag stellte Eske Wollrad, Geschäftsführerin des Dachverbands »Evangelische Frauen in Deutschland« (EfiD) vor, wie es zu dessen Gründung kam, nach welchen Strukturen und Prinzipien er arbeitet und was bei einem solchen Prozess zu



berücksichtigen ist. Wesentlich ist das Wirken nach Innen und Außen, d. h. einerseits in die Gruppen hinein Kompetenzen gegenseitig bekannt zu machen und zu bündeln, die Erarbeitung von Standpunkten zu bestimmten Themen zu initiieren und zu begleiten, und andererseits diese Standpunkte mit einer Stimme in der Öffentlichkeit und Presse zu vertreten.

Vorbedingung für die Gründung eines Dachverbands ist bei allen Gruppen die klare und deutliche Bejahung von *Unterschieden*, der Wille zu *Kom-*



promissen, ein Vertrauen in die *Vertretung* der gemeinsamen Interessen, und die Bereitschaft zu einer *Hierarchie*. Ziel ist eine Kontinuität in der Vernetzungs- und Öffentlichkeitsarbeit, insbesondere in der Medienarbeit.

Im Anschluss an das Referat tauschten sich die Gruppen jeweils untereinander aus und artikulierten ihre Visionen und Ängste, ihre Lösungsvorschläge und Hindernisgedanken. Als Vision schwebt den Netzwerken vor, die Vielfalt in der Einheit zu wahren und als eine Stimme wahrgenommen zu werden. Jedoch wurde die Frage gestellt, wie der Zusammenschluss trotz unterschiedlicher Arbeitsweisen gelingen könne, wie Vertrauen entstehen kann und wer die viele Arbeit stemmen wird. Lösungsvorschläge gingen in die Richtung, dass inhaltlich ein eher schmaler Grundkonsens zu finden ist, der kraftvoll mit einer Stimme zu artikulieren wäre und die Strukturen aus den Inhalten abzuleiten. Als hinderlich erachteten die Gruppen, jetzt bereits die Frage nach Haupt- und Nebenamtlichkeit zu diskutieren.

Jede und jeder war am Abend aufgefordert, die für sie/ihn zwei wichtigsten Grundsätze einer Vertretung zu notieren. 120 Punkte waren nach ei-

ner Stunde in zehn Rubriken mit allen gemeinsam sortiert und festgehalten. Konkrete Vorstellungen zur gleichberechtigten Zusammensetzung der Vertretung mit Frauen und Männern und der Konfessionen, eine vertrauensvolle Haltung, effiziente Strukturen sowie das transparente Zusammenwirken von Vertretung und Gruppen waren einige der Punkte. Sie stellen als größter gemeinsamer Nenner die Basis eines Leitbilds dar, das in einem nächsten Schritt auszuarbeiten und miteinander abzustimmen ist (siehe WeStH 17, 161f).

Der Schritt in die Zukunft

Am Samstag konstantierte das Plenum einhellig, dass die Gründung eines Vertretungsorgans in aller Interesse läge. Als Arbeitstitel verständigten sich die Gruppen auf »Forum christlicher Regenbogengruppen in Deutschland«. Das bestehende Sprecher_innentreffen ist beauftragt, bei seiner Zusammenkunft im Januar 2015 weitere Details und die nächsten Schritte festzulegen. Bis dahin wird eine Arbeitsgruppe einen ersten Entwurf des Grundsatzpapiers anfertigen.

Themen und Arbeitsfelder

Um die strukturellen Rahmenbedingungen mit Leben zu füllen waren zwei Workshop-Einheiten angesetzt. Parallel bearbeitete Themen waren dabei:

- Öffentlichkeitsarbeit der christlichen Regenbogen-Gruppen optimieren – am Beispiel aktueller Debatten
- Jung, aktiv und vernetzt – Nachwuchsaktivierung für unsere Netzwerke
- Gemeinsame Gottesdienste feiern – Was ist mir als LSBTQ*-Person wichtig?

- LSBTI im Religionsunterricht, Entwicklung von Unterrichtsmaterialien
- Mit der Bibel gegen Homophobie – Gesprächstraining
- »Trans*, ein Leben im Alltag und Glauben«, Erfahrungen eines Trans* Menschen
- Gleichstellung von Regenbogenfamilien und Partnerschaften mit der Ehe – (konfessionelle) Hindernisse und Strategien für ihre Überwindung



Kunst mit Lokalkolorit

Nach weiteren Arbeitseinheiten zur Vorbereitung des Evangelischen Kirchentags 2015 in Stuttgart und des Katholikentags in Leipzig 2016 stand der kulturelle Höhepunkt des Treffens auf dem Programm: Michael Grunert vom Theaterlabor Bielefeld setzte mit seinem Doku-Drama »Schlachter-Tango« das Leben des schwulen Juden und Schlachtereibesitzers Ludwig Meyer (1903-1975) aus Bielefeld in Szene. Zuschauerinnen und Zuschauer ließen sich von den Episoden des schwulen Eldorado Berlin in den goldenen 20ern bezaubern, wurden konfrontiert mit der brutalen Wirklichkeit von Verhaftungen und Polizeiverhören in den 30ern und sahen sich der Sprachlosigkeit von 6 ½ Jahren KZ-Haft ausgesetzt. Meyers Kampf um Wiedergutmachung mündete in das Betreiben der Schwulenbar »Wielandseck« in Hannover in den 50er Jahren und Michael Grunert ver-

mochte äußere Widerstände und innere Zwiespälte eindrücklich zu spiegeln.



Die Konfrontation mit der Verfolgungsgeschichte Homosexueller in Deutschland war im Anschluss der Vorstellung eines der Themen, die Tagungsteilnehmer_innen mit dem Schauspieler engagiert diskutierten und welche Wirkungen sein Stück z. B. bei Aufführungen vor Schüler_innen oder bei Kirchentagen bereits ausgelöst hat.

Im Erntedank-Gottesdienst am Sonntag kam lebendig zum Ausdruck, dass die christlichen Regenbogengruppen in der Zuversicht auf die Kraft und Nähe Gottes den nächsten Schritt in eine noch stärker vernetzte Zukunft wagen.



Die abschließende Feedback-Runde sammelte Impressionen und Highlights der neun Workshops, die in Kleingruppen während des Kongresses stattgefunden hatten.

Christian Herz

Queere Gleichberechtigung

Gedanken aus Präsident Obamas zweiter Antrittsrede

BARACK OBAMA konnte nie als ausgesprochen homophob bezeichnet werden; deutlich eingesetzt für die LGBTIQ-Community hat er sich vor allem als amerikanischer Präsident. Vor seiner Wiederwahl hat er sich erstmals ausdrücklich für die volle Gleichstellung von Schwulen und Lesben in der Ehe ausgesprochen (marriage equality). Umgekehrt unterstützte ihn die queere Community massiv vor allem bei der zweiten Wahl,¹ weil sie angesichts des republikanischen Kandidaten Mitt Romney, eines homophoben Mormonen, wusste, was auf dem Spiel stand.

Das zunehmende Engagement für die queere Community zeigt sich auch im Vergleich der beiden Amtsantritt-Zeremonien (Presidential Inauguration). Im Januar 2009 wird die queere Community mit keinem Wort ausdrücklich erwähnt. Zur Antrittsrede für seine zweite Amtsperiode im Januar 2013² ließ er während der Zeremonie³ nicht nur den schwulen Dichter Richard Blanco ein Gedicht vortragen, sondern wechselte noch kurzfristig den Geistlichen aus, der das Segensgebet sprechen sollte, weil der ursprünglich vorgesehene unter dem Verdacht stand, homophob zu sein.

In seiner Rede selbst gab er LGBTIQ-Rechten einen prominenten Platz. Vor allem waren diese Gedanken auch in

besonderer Weise philosophisch-theologisch fundiert. Er sagte gleich im ersten Absatz: »We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal; that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights.« Präsident Obama zitierte diesen Satz aus der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vom Juli 1776, deren zweiter Absatz mit diesen Worten beginnt.⁴ Die theologische Begründung geht von Gott als Schöpfer aus, der alle Menschen gleich geschaffen hat und ihnen deshalb auch gleiche Rechte gibt.⁵

In dem für uns entscheidenden Absatz⁶ in der Mitte seiner Rede nimmt Obama auf diese Fundierung in der geschöpflichen Gleichheit aller Menschen wiederum Bezug und bewertet diese ethisch-philosophisch als die am meisten evidente von allen Wahrheiten, die er zum »Stern, der uns immer noch leitet«, erhöht. Sodann entfaltet er im selben Satz den Gedanken durch historische Emanzipationsbeispiele aus der Geschichte der USA, für die jeweils ein bestimmter Ort beispielhaft steht:

- Seneca Falls zuerst (Kampf gegen die Diskriminierung von Frauen): Im Juli 1848 traf sich in Seneca Falls im Bundesstaat New York ein Kongress von Frauenrechtlerinnen.
- Selma (Kampf gegen die rassistische Diskriminierung): In Selma im Bundesstaat Alabama brachen 1965 mehrfach Bürgerrechtler der African Americans zu Protestmärschen auf, um für gleiche Rechte vor allem für die farbigen Amerikaner zu demonstrieren.
- Stonewall (Kampf gegen die Diskriminierung sexueller Minderheiten): Es ist eine beachtliche Wertschätzung, dass das Stonewall Inn in New Yorks Greenwich Village als einer



der drei prominentesten Emanzipationsorte genannt wird. Gemeint sind die tagelangen Proteste vom Juni 1969.

Im folgenden Absatz betont Obama in seiner bürgerrechtlichen Einstellung (im Gegensatz auch zu rechtsliberalen Ansätzen, die in formaler wirtschaftlicher Freiheit die Menschenrechtsziele erreicht sehen), dass der Weg zu einer schöpfungsgemäßen, menschlichen Gesellschaft erst zum Teil besritten ist: »It is now our generation's task to carry on what those pioneers began.« So versucht er, seinen Mitbürgern Impuls und Motivation für weiteres emanzipatorisches Engagement zu geben.

In den folgenden Sätzen wird er konkret: Zunächst nennt er das noch nicht vollkommen erreichte Ziel der Gleichberechtigung der Frauen: »For our journey is not complete until our wives, our mothers, and daughters can earn a living equal to their efforts.«

Gleich danach nennt er die vollkommene gesetzliche Gleichstellung von Schwulen und Lesben, die er ausdrücklich »Brüder und Schwestern« nennt (gemeint sind vermutlich alle Queers): »Our journey is not complete until our gay brothers and sisters are treated like anyone else under the law (...) for if we are truly created equal, then surely the love we commit to one another must be

equal as well.« Hier erwähnt er noch einmal ausdrücklich den Schöpfungsglauben und entfaltet ihn insofern, als die geschöpfliche Gleichheit der unterschiedlichen Menschen auch ihre differente Art, einander zu lieben, mit einschließen muss.

Pfarrer Luis León, ein Einwanderer aus Kuba, sprach anschließend in seinem Segensgebet⁷ zu Gott: »with the blessing of your blessing we will see that we are created in your image, whether brown, black or white, male or female, first generation or immigrant American, or daughter of the American Revolution, gay or straight, rich or poor«. Er begründete sein Gebetsanliegen – wie Präsident Obama in seiner Rede – damit, dass Gott alle Menschen nach seinem Bild gleich geschaffen hat, und stellte die Akzeptanz von Gays mit der anderer Menschen und Minderheiten gleich. So bekam die gesamte Zeremonie der Amtseinführung auch noch eine queerfreundliche Abrundung.

Wolfgang Scheel

- 1 <https://www.youtube.com/watch?NR=1&v=Tb60nFeJsNc&feature=endscreen> (15.11.2014); <https://www.youtube.com/watch?v=eEzSaQgbM6s> (15.11.2014); Ricky Martin's Wahlkampfspot für Präsident Obama 2012: <https://www.youtube.com/watch?v=6Y-musdidu4> (15.11.2014).
- 2 <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/01/21/inaugural-address-president-barack-obama> (Antrittsrede vom 20.1.2013, Zugriff: 15.11.2014).
- 3 http://en.wikipedia.org/wiki/Second_inauguration_of_Barack_Obama (15.11.2014); die ganze Zeremonie ist dokumentiert unter <https://www.youtube.com/watch?v=Hwqz2TPv3y8> (28.12.2014).
- 4 <http://www.usconstitution.net/declar.html> (15.11.2014).
- 5 Das bedeutet, dass ich auch dem Mitmenschen, der ganz anders ist als ich, gleiche Rechte zugestehe. Ja, erst im Umgang mit dem Menschen, der sich extrem von mir unterscheidet, zeigt sich, ob ich mich gemäß diesem ethischen Grundsatz verhalte. Vgl. dazu: Scheel, Wolfgang: Die Akzeptanz von Minderheiten als ethischer Indikator. Wie mit Queers umgegangen wird, zeigt die Qualität einer Gesellschafts- und einer Individualethik an, in: *WeStH* 15 (2010), 63-78: »Dieses Prinzip der sich überschreitenden Dialektik, dieses Anerkennen des anderen ist letztlich nur erfüllt, wenn nicht nur bestimmte andere, sondern jedes andere, gerade das andere in seiner extremen Andersheit integriert ist (...). Dieses Übergehen und damit Berücksichtigen des anderen ist absolut und unendlich, theologisch gesprochen: göttlich.« (65) – »Minderheiten sind also der besonders aussagekräftige Indikator und Maßstab, wieweit jemand sich auf das ganz andere einlässt, und dementsprechend, wieweit jemand gemäß dem plural-dialektischen (göttlich-heiligen) Prinzip sich überschreitet und damit einer daraus abgeleiteten Ethik menschlicher Zivilisation entspricht.« (73).
- 6 »We, the people, declare today that the most evident of truths – that all of us are created equal – is the star that guides us still; just as it guided our forebears through Seneca Falls, and Selma, and Stonewall; just as it guided all those men and women, sung and unsung, who left footprints along this great Mall, to hear a preacher say that we cannot walk alone; to hear a King proclaim that our individual freedom is inextricably bound to the freedom of every soul on Earth.«
- 7 <http://www.christianpost.com/news/episcopal-priest-delivers-obama-benediction-says-gay-and-straight-created-in-gods-image-88648/> (15.11.2014).

Bücher Regal

Menschenrechtsrhetorik versus Mitleidsethik

Peter J. Brenner

**Bildungsgerechtigkeit,
Stuttgart 2010, 133 Seiten, 14,80 €.**

DIE FRAGE nach der normativen Begründung von Gerechtigkeit ist in einer nach-postmodernen Gesellschaft schwer zu beantworten. Letztbegründungsansprüche finden keine Anerkennung mehr, kaum noch in der Philosophie und definitiv nicht mehr in der Alltagswelt. Eine soziale Theorie der Vermittlung zwischen Individuum und Gemeinschaft, der Kommunitarismus, meint hingegen, dass die Verteilung von Gütern vielmehr auf der Basis gemeinschaftlich geteilter, aus kulturellen, religiösen, ethnischen oder sonstigen Traditionen hervorgegangener Wertvorstellungen erfolgen muss. Das kommunitaristische Modell stellt vor allem diesen Aspekt in den Vordergrund. Es fordert die Stärkung von Tradition und Kultur als Quellen von gemeinsamen Werten und schreibt der Schule

dabei eine besondere Aufgabe zu. Die jüngere Entwicklung der internationalen Gerechtigkeitsdiskussion und mehr noch der politischen Gerechtigkeitspraxis hat die Akzente wiederum verschoben. In der post-postmodernen Gesellschaft drängen sich mehr und mehr Probleme einer Gruppengerechtigkeit in den Vordergrund. Dass bestimmte soziale Gruppen unterdrückt werden, ist geradezu das Urszenario der modernen Staatstheorie. Der Autor konstatiert, dass Gewalt alles sein kann, insbesondere alle Arten von Ungleichheit in der Verteilung von Einkommen, Gesundheit, Bildungsmöglichkeiten, überhaupt von Lebenschancen. In dieser Fassung überschneidet sich der Gewaltbegriff mit dem der Gerechtigkeit: Alles, was als ungerecht empfunden werden kann, erscheint als Resultat struktureller Gewalt.

Unter Unterdrückung leiden soziale Gruppen wie beispielsweise auch Schwule und Lesben, wenn sie ihre Fähigkeiten nicht entwickeln und ihre Gedanken, Gefühle, Bedürfnisse nicht angemessen ausdrücken können. Es ist unschwer zu sehen, dass die aktuelle Diskussion über Bildungsgerechtigkeit hier eine Anschlussstelle findet. Als ungerecht wird ein Bildungssystem empfunden, das bestimmte Gruppen strukturell benachteiligt. Marginalisierung meint dabei weniger materielle Unterprivilegierung als vielmehr den Ausschluss von sozial anerkannten Lebenschancen. Gerechtigkeit wird nicht im Aushandeln der Verteilung von Gütern, welcher Art auch immer, ausgeübt. Gerechtigkeit stellt sich in Akten der Anerkennung her: Anerkennung ist ein wechselseitiges Verhältnis der Zustimmung zum Anderen. In diesem

Verhältnis begründet sich nicht nur die Identität einer Person, sondern auch die Kohärenz einer sozialen Gemeinschaft, die auf solchen wechselseitigen Anerkennungsverhältnissen jenseits von Recht und Geld aufbauen können muss. Nach Auffassung des Dozenten an der Universität Köln und Wissenschaftsadministrators Peter J. Brenner besteht Übereinstimmung bei den unterschiedlichen Konzepten einer Gerechtigkeits-theorie: Sie alle lassen die Diskussion hinter sich, in der Gerechtigkeit entweder als verteilende oder gar paternalistisch-bürokratisch bewilligende auftritt. Stattdessen wird Gerechtigkeit als eine Form der Partizipation aufgefasst. Gerechtigkeit ist das, was mündige Subjekte selbst herstellen – sei es durch rationale Diskurse, sei es durch Akte der wechselseitigen Anerkennung oder sei es durch Tauschakte. Gerechtigkeit ist nicht gegeben und wird nicht gewährt; sie wird in sozialen Beziehungen hergestellt. Das entspricht offensichtlich besser der Situation in einer nach-postmodernen Gesellschaft, die sich weder auf normative Letztbegründungskonzepte einlassen will noch auf übergeordnete Instanzen – wie den Staat – als Garanten von Gerechtigkeit.

Dass die Gerechtigkeits-theoretiker das Problem der Bildung nur vorsichtig umkreisen, kommt nicht von ungefähr. Denn Bildung ist einerseits ein Gut, das eine grundlegende Rolle bei der Verteilung von Lebenschancen spielt; Bildung ist aber auch ein Gut, das man nicht einfach verteilen kann, sondern das nur demjenigen zugänglich ist, der es sich durch eigene Anstrengung erwirbt. Der Geburtsfehler einer kontraktualistischen Gesellschafts- und Gerechtigkeits-theorie besteht primär darin, dass als Voraussetzung der mündige Bürger als autonomes Subjekt postuliert wird,

der sich gleichberechtigt am Diskurs beteiligen kann. In der Bildungsdiskussion gewinnt dieser Geburtsfehler eine besondere Brisanz. Denn schulische Einrichtungen haben es per definitionem mit Unmündigen zu tun, denen gerade durch die Schule zur Mündigkeit verholpen werden soll. Ungelöst bleibt damit das Hauptproblem der Bildungsgerechtigkeit, wie denn die unmündigen Schüler oder gar Vorschüler an solchen partizipatorischen Verfahren der Gerechtigkeitsfindung teilnehmen können. Dieses Faktum bildet den Ausgangspunkt jeglicher Diskussion um Ungleichheit versus Egalitarismus: Ins Zentrum speziell der deutschen Diskussion über Bildungsgerechtigkeit trifft die jüngere Ausdifferenzierung des Gerechtigkeitsproblems. Die öffentliche Diskussion neigt in diffuser Weise dazu, Gerechtigkeit im Schulwesen als ein Problem der Verteilungsgerechtigkeit zu begreifen. Es geht in dieser Sicht um die Verteilung von Lebenschancen, die sich ausdifferenzieren lässt als Verteilung von allgemeinen Bildungsgütern, als Verteilung von Kompetenzen oder als Verteilung von Zertifikaten bzw. als Verteilung von Zugangsberechtigungen zu höheren Schulen und Hochschulen. Zur ungleichen Verteilung dieser Parameter gibt es hinreichend Befunde. Dass diese ungleiche Verteilung aber auch eine ungerechte Verteilung ist, lässt sich empirisch nicht messen. Dieses Problem des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Gleichheit ist uralte.

Dass in Deutschland die Diskussion um die Bildungsgerechtigkeit in einer Schärfe geführt wird wie in keinem anderen Pisa-Land, hängt weniger damit zusammen, dass die Ungerechtigkeit hier besonders groß ist. Es ist vielmehr darauf zurückzuführen, dass die deutsche Bildungsgeschichte einen Pfad

eingeschlagen hat, in dem auf Bildung besonders große soziale Hoffnungen gesetzt wurden, die umgekehrt dann auch besonders heftig enttäuscht werden können.

Eine moderne Schule, deren ethische Qualität an ihrem Umgang mit Kindern zu bemessen ist, muss sich neue Grundlagen suchen. Bevor pädagogisch-bürokratische Zuordnungen und Kategorisierungen vorgenommen werden, muss ein ethisches Fundament geschaffen werden. Die christlich-abendländische Ethik sucht das kollektive Element im Individuellen. Darauf baut auch die Pädagogik der deutschen Schulpraxis auf. Das pädagogische Handeln in der Schule orientiert sich an den Individuen, die durch ihre soziale, historische, kulturelle Prägung bestimmt sind und die daran gemessen werden, wie sie sich diesen Maßstäben fügen. Diese Ethik versagt dort, wo sie Menschen begegnet, die außerhalb der sozialen Normerfahrung stehen, seien diese Migranten, Lesben, Schwule oder Mitglieder anderer Religionen. Nur zögernd haben sich in den letzten Jahrzehnten Alternativen artikuliert. Ihre wichtigste hat Emmanuel Lévinas formuliert. Er entwickelt eine Moral des Anderen. Der Andere, der dem Pädagogen und dem Schulbürokraten in der Gestalt des (verhaltensdevianten, lernschwachen, antriebslosen, schwierigen etc. Schülers) entgegentritt, ist nicht definiert durch die Zuschreibungen, die ihm in seinen sozialen Rollen oder gar bürokratischen Akten zugewiesen werden, sondern er bedeutet nur sich selbst. Jeder Mensch hat eine Bedeutung, eine Rolle und eine Funktion, die ihm von der Welt, in der er lebt, aufgeprägt wurde. Damit beschäftigt sich die Schule vornehmlich: Ihr Interesse gilt der Normalität, der sie mit pädagogischer Routine begegnen

kann und muss. Das ist auch richtig so, nicht nur aus pragmatischen, sondern auch aus pädagogischen Gründen: Die Schule kann und darf dem Menschen, der ihr anvertraut ist, nicht immer auf den Grund gehen. Sie muss Distanz wahren zu ihren Schülern, die ihr nur in einer bestimmten Rolle, eben als Schüler, anvertraut sind.

In Grenzsituationen aber wird diese Prämisse durchschlagen. In der Grenzsituation, wie Karl Jaspers sie existenzphilosophisch formuliert hat, muss der Mensch sich zu sich selbst verhalten und kann sich dabei in seiner Existenz erfahren. Mit Lévinas lässt sich dieser Gedanke erweitern, umkehren und pädagogisch fruchtbar machen: Lévinas hat eine Ethik des Anderen formuliert. Es ist nicht die Rede von Empathie, Einfühlen oder Mitleid; für Lévinas ist die Begegnung mit dem absolut Anderen eine Konfrontation, die das Selbst auf unvergleichbare Weise in Frage stellt und ihm zugleich eine ausweichliche Verantwortung auferlegt. Das ist eine Herausforderung für jede Pädagogik. Das deutsche Schulsystem hat bis heute keine befriedigende Antwort auf dieses pädagogische, aber auch soziale und letzten Endes philosophische Problem gefunden. Unter dem Druck immer heterogener werdender Schülerschaften – und sicher weniger aus einer pädagogischen Einsicht heraus – hat sich die Schule im Laufe der letzten beiden Jahrzehnte entschließen müssen, das zielgleiche Lernen mehr und mehr zugunsten eines zieldifferenten Lernens aufzugeben. In jener pädagogischen Grenzsituation, muss sich der Pädagoge nicht nur zu sich selbst, sondern auch zum anderen verhalten, ihn wahrnehmen und vordringlich wahrnehmen als den Einmalig-Anderen. Erst wenn es gelingt, im deutschen Bildungsdenken

diese doppelte Ethik zu verankern, welche die Schüler an den Kategorien der Normalität ebenso messen kann wie am Ausnahmefall der Grenzsituation, wird die Basis geschaffen sein für eine Integration (aller) Schüler in die Regelschulen. Ob sich dieser Prozess mit den Kategorien der Bildungsgerechtigkeit angemessen fassen und weiterführen lässt, erscheint fraglich. Denn Gerechtigkeit ist eine kalte Tugend; sie hört vor der Einzigartigkeit der Person auf. Und genau um diese Einzigartigkeit geht es, wenn (verhaltensdeviante, lernschwache, antriebslose, schwierige etc.) Schüler im Klassenzimmer sitzen. Deren Bedürfnisse lassen sich weder durch die traditionelle Mitleidsethik noch durch die juristischen Deklamationen einer allgemeinen Menschenrechtsrhetorik befriedigen, sondern nur durch die Pragmatik angemessener Unterstützung. Ihr allerdings muss eine pädagogische Ethik zugrunde liegen, welche die Anerkennung des Schülers als Schwulen, als Lesbe, als Migrant und Religionsanhänger somit als Person zunächst einmal grundsätzlich voraussetzt. Die Umsetzung einer solchen Ethik ist vielleicht das größere Problem gegenüber der Bereitstellung technischer und finanzieller Mittel und didaktischer Konzepte.

Die deutsche Bildungspolitik hat trotz großer Anstrengungen in den vergangenen 50 Jahren keine Chancengleichheit erreichen können. Erreicht hat sie aber, im Verein mit der Wirtschafts- und Sozialpolitik des rheinischen Wohlfahrtsstaates, dass sie bildungsfernen Schichten Bildungs- und Lebenschancen eröffnet hat, die ihnen zuvor verschlossen waren. Im Zuge dieser Entwicklung haben auch Menschen mit Bildungsabschlüssen unterhalb des Abiturs ihren Anteil am Wohlstand erhalten. Damit verliert das erreichbare

Bildungs- und Berufsniveau an lebensgeschichtlicher Dramatik. Dieser Effekt ist gut beschreibbar: Steigender Wohlstand in allen Schichten, damit einhergehend generell leichtere Zugänglichkeit von Bildungseinrichtungen im Verein mit zunehmender Bildungsmotivation, aber auch sinkende Bildungserträge führen zu einem insgesamt hö-



herem Niveau der Bildungsbeteiligung und Bildungsabschlüsse. Bildungungleichheiten werden damit generell nicht beseitigt; sie bestehen weiter, aber auf einem höheren allgemeinen Niveau. Am Ende stellt sich die Frage, ob ein Bildungssystem überhaupt gerecht sein kann. Die Antwort hat Theodor W. Adorno schon vor mehr als einem halben Jahrhundert in seinen *Minima Moralia* gegeben: Es gibt kein Wahres im Falschen. Das Diktum ist alt und schon halb vergessen. Aber vielleicht hat Adorno auch heute noch recht. Dass es eine gerechte Schule in einer ungerech-

ten Gesellschaft geben kann, erscheint bei näherer Überlegung wenig plausibel, und die Mahnung Hannah Arendts, dass man die Konflikte der Gesellschaft nicht auf den Schulhöfen austragen sollte, bleibt bedenkenswert.

Martin Hüttinger

Zuflucht am Heiligtum

Christine Dietrich

Asyl. Vergleichende Untersuchung zu einer Rechtsinstitution im Alten Israel und seiner Umwelt, (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Zehnte Folge, Hg. v. Walter Dietrich u. a., Heft 2), Stuttgart 2008, 232 Seiten, 29,80 €.

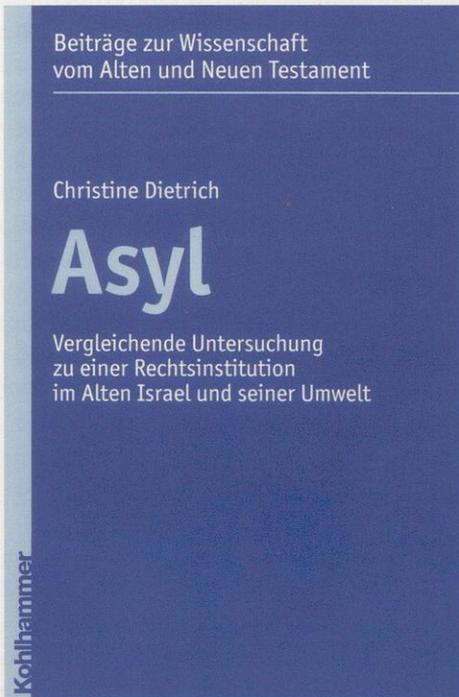
DIE PROMOVIERTE evangelisch-reformierte Pfarrerin in der Schweiz erkennt an verschiedenen Textpassagen im Ersten Testament eine institutionalisierte Asylpraxis, welche in ähnlicher Weise auch im alten Ägypten, im antiken Griechenland, in Mesopotamien und Rom zur Anwendung kam. Die Autorin beleuchtet in ihrer Dissertation das Asyl in der Antike aus unterschiedlichen Perspektiven und untersucht es im jeweiligen institutionellen Kontext. Dabei vergleicht sie über Fachdisziplinen hinweg die Texte miteinander, welche bisher als unvergleichbar galten, und sucht nach den Gründen dafür, weshalb der Asylgedanke in der Geschichte des Abendlands und der Kirche sowie in gewissem Sinn bis in die heutige Asylpolitik hinein lebendig geblieben ist. Das Asyl ist weder eine griechische noch eine israelitische Erfindung, sondern konnte sich ebenso

bei anderen Völkern davon unabhängig entwickeln; daher verbieten sich nach Christine Dietrich voreilige Analogieschlüsse von selbst.

In Israel gab es in der Frühzeit bis zur joschijanischen Reform kurz vor dem babylonischen Exil ein gewohnheitsrechtlich verankertes Heiligtumsasyl, welches wohl bereits als kanaanäisches Erbe von den Israeliten übernommen wurde. Große Bedeutung erlangte das Heiligtumsasyl in Jerusalem nach dem Exil, als am Tempel konkrete Gerichtsverhandlungen geführt wurden; während der Verhandlung am Heiligtum in Jerusalem genoss der Angeklagte Asyl. Die Entscheidungsgewalt in Heiligtumsasylfragen lag, wie die Psalmtexte zeigen, bei JHWH und seiner Priesterschaft im Streitfall. Insbesondere bei politischen Flüchtlingen konnte auch der König seinen Einfluss geltend machen. Wie im Mittelmeerraum üblich, konnte man in der Früh- und vor allem auch in der Spätzeit in Israel wegen vielerlei Gründen Zuflucht am Heiligtum suchen. Auch wenn nur Fälle von unbeabsichtigtem Totschlag in Israel gesetzlich geregelt waren, gab es doch zahlreiche andere Fluchtmotive, insbesondere wenn man sich an Leib und Leben bedroht fühlte.

Obwohl sich im Alten Orient außerhalb Israels nur wenige Spuren des Asylwesens wie in Palmyra nachweisen lassen, gab es auch dort eine gewohnheitsrechtliche Institutionalisierung. Ein Angeklagter als Verursacher eines Unfalls mit Todesfolge durfte nicht als Mörder hingerichtet werden; er hatte einen Anspruch auf eine gerichtliche Verhandlung mit einer orientalischen Urteilsfindung am Heiligtum. Aus den Feindklagepsalmen geht hervor, dass den Klägern die gleiche Strafe wie dem

Angeklagten drohte, falls sich dessen Schuld nicht erweisen ließ. Ein längerer Aufenthalt im Asyl war in der Regel nicht vorgesehen.



Schutz fanden Flüchtlinge in Ägypten mit teilweiser längerer Verweildauer innerhalb der Umfassungsmauern eines Tempelheiligtums. Einen lebensrelevanten Ratschluss oder eine Entscheidung ihres Falls erhielten sie manchmal erst nach längerer Zeit durch einen Orakelspruch oder mit Hilfe der in Ägypten verbreiteten Inkubationspraxis. Menschen, die längere Zeit am Tempel blieben, versuchten sich offenbar ihren Lebensunterhalt selbst zu verdienen. Konkrete Gerichtsverhandlungen wurden außerhalb des heiligen Bezirks geführt: ein häufiger Fluchtgrund bildete dabei die Verschuldung.

Auffallend scheint der Autorin vor allem die Tatsache zu sein, dass es zahlreiche Ähnlichkeiten zwischen dem is-

raelitischen und dem griechischen Asylwesen gegeben hat. In beiden Kulturen war das Asylwesen mehr gewohnheitsrechtlich als gesetzlich verankert und erlangte zunehmend den Stellenwert einer bedeutenden sozialen und humanitären Institution. Hier wie dort wurden spezifische Gesetze für einzelne Fälle promulgiert, um das Heilige zu schützen, insbesondere was die Aufnahme von Menschen mit Blutschuld an den Händen am Heiligtum betraf. Die Verhandlungen über die Zukunft der Angeklagten fanden direkt am Tempel statt.

Mit geringer Sicherheit vermag die Autorin auszumachen, inwiefern überhaupt jemals ein genuin römisches Asylwesen bestanden habe. In Rom war das Rechtswesen so weit oder so wenig weit entwickelt, dass es einer Asylpraxis offenbar nicht bedurfte. In der Kaiserzeit entstand ein verstärktes Bedürfnis zur Zufluchtsuche an einem Heiligtum oder bei der Kaiserstatue, nachdem dieser sich als Gott verehren ließ.

Grundlegend verbindet alle antiken Asylpraktiken miteinander der gemeinsame Gedanke der Unantastbarkeit eines geheiligten Ortes oder einer besonderen Person. Dies schließt das Bedürfnis der Bevölkerung nach Schutz in existentiellen Notlagen explizit ein. Speziell an den Erscheinungsformen des Asylwesens im Mittelmeerraum sind vor allem in Griechenland und Israel die Ähnlichkeiten in der Entstehung und Entwicklung; eine Genese, welche schließlich das abendländische Denken geprägt hat. Die Besinnung auf diese gemeinsamen Wurzeln könnte ein neuer Ansatz zu mehr Respekt vor dem Leben des Menschen und der Unantastbarkeit des Heiligen sein.

Martin Hüttlinger

Zukunft, Gerechtigkeit und Anerkennung

Karl Heinz Metz

**Die Geschichte der sozialen
Sicherheit, Stuttgart 2008,
260 Seiten, 25,00 €.**

KARL HEINZ METZ, Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Erlangen, legt in der vorliegenden Monographie den Schwerpunkt auf die Entstehung der Sozialpolitik im 19. und auf die Sicherheit als soziales Recht im 20. Jahrhundert. Die Zukunft der sozialen Sicherheit ist nicht zuletzt eines der überragenden Themen der gegenwärtigen Kirchenpolitik des Papstes Franziskus I. Er wird nicht müde, die Bedrohung der sozialen Sicherheit sowie deren materielle Voraussetzungen durch die Globalisierung des wirtschaftlichen Wettbewerbs anzuprangern. Der Autor selbst bezeichnet eine Darstellung der Geschichte der sozialen Sicherheit als längst überfällig.

Armenpolitik entspringt dem Versuch des absolutistischen Staates, seine Struktur auch für die sozial-ökonomisch Bedürftigen verbindlich zu machen. Mit ihr und einer sie flankierenden Repression zielt man auf die Beherrschung der pauperisierten Bevölkerung. Metz konstatiert dazu: »In der Arbeitshaus-Bewegung des 18. Jahrhunderts inkarnierte sich dann diese Armenpolitik in einer vor allem symbolischen Institution. »Eingeschlossen« in Arbeitshäusern sollten jene werden, die von der gesellschaftlichen Ordnung »ausgeschlossen« worden waren: Sie mussten um des Funktionierens der Ordnung wegen ausgeschlossen werden, doch

weil sie damit nicht mehr kontrollierbar waren, erschien es als wesentlich, sie wieder kontrollierbar zu machen, durch Repression, durch Einsperrung.« Die Armenpflege im 18. Jahrhundert erfährt damit eine Politisierung: Sie korrespondiert mit der Ausformung des staatlichen Absolutismus, welchem mit seinem Gewaltmonopol die Verantwortung für Ordnung und Stabilität zufällt. Der neu sich konstituierende Staat versteht sich als Retter der Gesellschaft, der ihre Ordnungsstrukturen aufrecht erhält, indem er alle sozialen Schichten entmachtet oder aber von sich abhängig macht. Dabei beschränkt sich die Obrigkeit auf Regularien zur Organisation der Armenpflege in Form kommunaler Armenkassen bzw. -fonds. Versorgung, Disziplinierung und Arbeit gelten als primäre Axiome.

Der öffentliche Diskurs um Armut und Armenpflege im frühen 18. Jahrhundert und dessen Postulat nach einer Abkehr vom repressiven Zugriff in Gestalt der politischen Armenzucht, ist nun Teil der Herausbildung einer bürgerlichen Gesellschaft. Der Ordinarius für Neuere und Neueste Geschichte stellt fest: »In ihrem Zentrum stand die Idee der Philanthropie, der Menschenfreundlichkeit als neuer, die Gesellschaft von innen her gründender Beziehung von Arm und Reich. Die Philanthropie wollte die sozialen Beziehungen zwischen Armen und Reichen aus ihrem bloß hierarchischen und kommerziellen Verhältnis in ein auch moralisches weiterbilden und zugleich verhindern, dass der Staat allein für die Einbindung der Armen in die Gesellschaft zuständig, d.h. noch mächtiger wurde.« In München steht, trotz Arbeitshaus und Armenarbeit als Züchtigung, vor allem die Armenpflege im Fokus der Bürgerschaft, welche hilfeschendenden Personen eine zeitlich

begrenzte Versorgung zuerkennt. Daneben existieren Armenärzte, Suppenküchen und sogenannte Arbeitsschulen. Alle mit der Armenhilfe befassten Institutionen sind im Armenpflegeschaftrat vertreten und koordinieren dort ihre Tätigkeiten. Mit ihrer Verbindung von gesellschaftlicher Verantwortung, individueller Betreuung, Armenedukation, fallweiser Hilfe und dem Angebot nicht diskriminierender Arbeit wird die Münchener Armenpflege zum Modell einer integrativen Armenhilfe. Im Konzept der Wohlfahrt aller Untertanen sedimentieren sich die Ideen der Aufklärung, näherhin die unveräußerlichen Menschenrechte.

Die Kehrtwende der bestehenden Herrschaftsverhältnisse vom Feudalstaat zu einem vorerst rigiden militärisch-bürokratischen Staatswesen unter königlichem Primat in Bayern im 19. Jahrhundert generiert eine Sozialpolitik im modernen Sinne: Gerechtigkeit und Sicherheit als Manifestationen sowohl eines sozialphilosophischen Konzepts als auch einer politischen Institution. Karl Heinz Metz deutet jene Sozialpolitik als »politische Übernahme der Verantwortung für die sozialen Unsicherheiten des Lebens.« Ihr Fokus liegt auf der institutionellen »Absicherung gegen solche Risiken und zwar zunächst für all jene, die einen jeweils festzulegenden Mindeststandard an Sicherung nicht erreichen« können. Politik wiederum meint die Anerkennung des Staates, die »Verantwortung für diese Sicherung als Teil seines Staatszwecks« zu übernehmen. Insofern »Sozialpolitik also aus der Politisierung von Lebensrisiken« entsteht, d. h. aus der These, dass diesen »durch Selbsthilfe, individuell oder genossenschaftlich, nicht wirksam zu begegnen« wäre, so ist es die Größenordnung jener Politisierung, welche sie

vorantreibt. Es ist »der Grad der politischen Verselbstständigung der Arbeiterschaft, der die Lebensrisiken aus einer privaten zu einer öffentlichen Angelegenheit werden« lässt. Die Historie der Sozialpolitik wird »damit zur Geschichte der politischen Thematisierung der Risikofrage und deren schrittweisen Universalisierung.« Karl Heinz Metz hält als Fazit fest: »Die große Wende, wie sie die Industrialisierung mit sich brachte und in Gestalt der Sozialpolitik für die Gesellschaft geltend machte, war die von der schieren Fatalität der elementaren Ereignisse des Lebens zur sozialen Faktizität, die gesellschaftliche Ursachen hatte und also grundsätzlich veränderbar war.« In München, wie auch in ganz Bayern, wird die Autorität des starken Staates vom Aufgeklärten Absolutismus beinahe fugenlos sowie ohne Verwerfungen zur staatlichen Sozialpolitik übergeleitet und damit neu legitimiert.

Arbeit ist die Bedingung der Gesellschaft, welche ohne sie nicht existenzfähig wäre. Karl Heinz Metz verdeutlicht mit überzeugenden Argumenten, dass Arbeit Last und Freiheit zugleich bedeutet; mit Mühe sowie Bewusstsein erhält der Mensch sein Dasein und verwandelt es in Technik sowie Kultur. Das Eigentümliche des europäischen Arbeitsbegriffs ist die Konnotation der Arbeit mit Eigentum, Besitz, Produktivität, Freiheit, Identität, Berufung, Selbstbewusstsein, Technik, Vernunft, Bewusstsein, Klassen- sowie Standesnivellierung und sozialer Achtung.

Aufklärung und Säkularisation sind die großen Ereignisse des europäischen Geistes. Mit ihnen wird das Wissen, abseits der kirchlichen Einrichtungen, in Schulen und Akademien institutionalisiert, aber auch zugleich in Kritik ge-

fasst und radikalisiert. Das Streben des Staates nach Disziplinierung und Ökonomisierung der Bevölkerung trifft sich dabei mit dem Fokus der Aufklärer, die allgemeine Vernunftfähigkeit des Menschen durch organisierte Vermittlung von Wissen zum Vernunftgebrauch fortzubilden. Erziehung und Lernen sollen fortan eine Einheit bilden. Im hierarchischen Gefüge der adligen Gesellschaft ist ganzheitliche Menschenbildung allerdings noch nicht denkbar, so Karl Heinz Metz: »Die Schule des Volkes war daher die Industrie-Schule, eine Schule des Fleißes für die Armen, deren soziales Dasein die Handarbeit blieb und also eine Schule, in der bereits die Kinder nützliche Arbeit zu verrichten lernten, wie Spinnen, Stricken, Flechten, und daneben noch einige elementare Kenntnisse vermittelt bekamen, vor allem Lesen anhand religiöser Texte. Schule war also Fortsetzung der Armenpflege in präventiver Absicht, ähnlich wie das Arbeitshaus deren Fortsetzung in korrigierender Absicht gewesen ist.« Der Weg der Schulpolitik des 19. Jahrhunderts, immer noch vom Klassengegensatz geprägt, führt zu einer Aufwertung der Institution Schule, in der zeitgleich das Praktische (Einheit von Lernen, Leben und Arbeiten) und das formalisierte Lernen (Lesen, Schreiben, Rechnen) an Bedeutung gewinnen. Sie generiert zu einem neuen, wesentli-

chen Ort der sekundären Sozialisation sowie als Raum sozialer Chancen-Verteilung mit dem Ziel, die Selbstaktivität des Einzelnen im sozialen Wettbewerb zu forcieren. »Das führte vor allem in



Karl H. Metz

Die Geschichte der sozialen Sicherheit

Kohlhammer

Deutschland zur Entstehung spezieller technischer Lehranstalten auf akademischem Niveau (Technische Hochschulen) einerseits, der Einrichtung eines eigenen Ausbildungsbereichs für Facharbeiter andererseits. Dabei wurde an ältere handwerklich-zünftische Traditionen angeknüpft und diese durch Verbindung praktischen Lernens im Sinne des älteren nachvollziehenden Lernens mit

schulischem Lernen in der Fortbildungsschule bzw. Berufsschule zeitgemäß ergänzt. Diese mit dem Handwerker-gesetz von 1897 eingeleitete Entwicklung zu einem dualen System der Berufsausbildung bot einen sozialpolitisch brauchbaren Ansatz für das ebenso drängende wie schwierige Problem der Berufsbildung.« Im ausgehenden 20. Jahrhundert wandelt sich Bildung gänzlich zu einem Zukunftsprojekt, welche als eine gesellschaftliche wie auch individuelle Investition in Leistungsfähigkeit betrachtet wird zur Vermeidung jenes Transfers, wie sie für die klassischen Kategorien der Sozialpolitik wesentlich geworden sind.

Zukunft, Gerechtigkeit und Anerkennung als sozialpolitische Grundsätze bedürfen einer politischen Philosophie, um gestaltbar zu bleiben. Die Frage nach den historisch wechselnden Formen sozialer Sicherung führt über ökonomische Gegebenheiten fort zur prinzipiellen Frage, in wieweit die Bewältigung von Unsicherheit als Verantwortung wesentlich ist für die Freiheit des Individuums. Karl Heinz Metz versucht in seiner lesens- und bedenkenswerten Schrift ein vorläufiges Fazit zu ziehen: »Eine Antwort kann nur aus der Vorstellung heraus gegeben werden, dass jede Teilhabe an der Gesellschaft wechselseitig bleiben muss, dass niemand etwas verlangen kann, ohne auch beitragen zu wollen. Eine gerechte Gesellschaft wäre dann eine, die all ihren Mitgliedern den Zugang zum sozialen Wettbewerb ermöglicht, bei der Verteilung von Gütern jedem, der sich bemüht, einen Anteil zukommen lässt und von jedem Wechselseitigkeit einfordert.«

Martin Hüttinger

Ausdruck menschlicher Geschöpflichkeit

Johannes Rehm/Hans G. Ulrich (Hg.)

Menschenrecht auf Arbeit?

Sozialethische Perspektiven,

Stuttgart 2009, 205 Seiten, 25,00 €.

VOLLZEITARBEITSPLÄTZE werden weniger, prekäre Beschäftigungsverhältnisse nehmen zu und vermitteln auf diese Weise den Eindruck, als wäre menschliche Arbeit zur Mangelware geworden. Die hohe Zahl schwer vermittelbarer Langzeitarbeitsloser ist ein zentrales gesellschaftspolitisches Problem und damit für die Herausgeber des informativen Sammelbandes eine Herausforderung für Kirchen und Theologie. Die allgemeine Entwertung des Faktors Arbeit provoziert die Frage nach einem Menschenrecht auf Arbeit. Die Autoren des Buches setzen sich mit diesem brisanten Thema in biblisch-theologischer, kirchengeschichtlicher, sozialethischer und praktisch-theologischer Perspektive auseinander und kommen mehrheitlich zu dem Schluss, dass die Arbeit primär ein Ausdruck menschlicher Geschöpflichkeit ist.

Franz Segbers, Leiter des Referates Arbeit, Ethik und Sozialpolitik im Diakonischen Werk Hessen und Nassau sowie Professor für Sozialethik an der Universität Marburg, kommt zu der Erkenntnis, dass das Erste Testament weder abstrakt von der Arbeit des Menschen spricht, noch versucht, eine Wesensbestimmung oder eine Lehre der Arbeit zu formulieren. Arbeit ist ein selbstverständliches Geschick des Menschen: »Nun heraus geht der Mensch

an sein Werk, an seine Arbeit bis zum Abend.« (Ps 104,23) Arbeit stellt im biblischen Horizont ein politisches, juristisches und gesellschaftliches Verhältnis dar. Dabei ist besonders das Rechtsmoment theologisch und ethisch relevant, insofern JHWH als ein »Gott des Rechts« (Jes 30,18; Mal 2,18) begriffen wird. Biblische Gerechtigkeit zielt auf das menschliche Individuum, auf das Subjekt, erweist sich als eine Parteinahme. Der Exoduserfahrung spricht Segbers hierbei eine signifikante Bedeutsamkeit zu: »Die freigekommenen und aus ägyptischen Verhältnissen befreiten Sklaven schufen sich eine Sozial- und Wirtschaftsordnung, die einen Rückfall in ägyptische Verhältnisse mit erneuter Versklavung und Unterdrückung abwehren und die der Menschenwürde, insbesondere auch der arbeitenden Menschen, rechtlich und ökonomisch Gestalt geben wollte. Errungene Freiheit galt es zu bewahren. Deshalb hielt Israel Erfahrungen der Unterdrückung in Erinnerung und begründete die sozialen Schutzbestimmungen immer wieder mit der Formel: ›Erinnere dich daran, dass du selbst ein Sklave, eine Sklavin in Ägypten warst ...‹ (Dtn 24,22).« Das Exodusetos gilt dem Sozialethiker als ein Sozialgesetz mit einem dezidierten Arbeitsrecht, welches implizit die Sklaven, Tagelöhner und arbeitenden Menschen als die sozial schwächere Partei schützt. Diese Sozialgesetze regulieren die einzelnen Arbeitsverhältnisse in einem relativ konsistenten Arbeits-, Wirtschafts- und Sozialrecht mit Bestimmungen über ein Verbot der Lohnzurückhaltung, das Gebot täglicher Lohnzahlung, die Verpflichtung zu humaner Behandlung bei der Arbeit und das Verbot der Unterdrückung, Verbot exzessiver Gewalt gegen Sklaven, sowie die Verpflichtung, entlaufenen Un-

tertanen und Sklaven auswärtiger Herren Schutz zu gewähren und sie nicht auszubeuten als auch die zeitliche Befristung der Schuldklaverei. Die Herstellung von Gerechtigkeit als zentraler Leitidee des Ersten Testaments konkretisiert sich hier durch solidarische Integration des wirtschaftlich und sozial Schwachen in die Gesellschaft durch ein von JHWH begründetes »Ethos der Solidarität der Barmherzigkeit mit dem Schwachen in der Gesellschaft.« Die Vision vom gelobten Land als Hoffnungsperspektive liefert die durchgängige Legitimation, sich gegen ungerechte Verhältnisse zur Wehr zu setzen. Unter den Axiomen von Recht und Gerechtigkeit geht es stets um die Hoffnung der Benachteiligten und Unterdrückten auf Besserung der Verhältnisse. Der Exodus wird nach Franz Segbers damit zum Leitmotiv für die Notwendigkeit von Veränderungen aus der Perspektive von unten.

Weltimmanenter argumentiert Franz Prast als stellvertretender Vorsitzender der Geschäftsführung der Regionaldirektion Bayern der Bundesagentur für Arbeit in Nürnberg, insofern für ihn Erwerbsarbeit eine existenzsichernde Dimension besitzt, sie der persönlichen Sinnstiftung dient, zur Entwicklung eines gesunden Selbstwertgefühls beiträgt, Teilhabe an der Gesellschaft und am Gemeinschaftsleben schafft, soziale Anerkennung mit sich bringt, Wertschöpfung produziert sowie soziale Sicherung und staatliche Leistungen ermöglicht. Das Eigentümliche des europäischen Arbeitsbegriffs besteht für Prast in der Konnotation der Arbeit mit Eigentum, Besitz, Produktivität, Freiheit, Identität, Berufung, Selbstbewusstsein, Technik, Vernunft, Bewusstsein, Klassen- sowie Standesnivellierung und sozialer Achtung. Für ihn besteht eine

berechtigte Aporie zum heutigen Arbeitsbegriff: Was als Arbeit bezeichnet wird, hat im industriellen Kapitalismus seinen Ursprung und ist keineswegs eine *conditio humana*. Arbeit dient nach Max Weber letztlich der Kapitalvermehrung und gilt in dem Maße, wie sie ihre Nützlichkeit und Verwendung für das *summum bonum* der kapitalistischen Wirtschaftsweise erweist. Daraus formuliert er auch seine Kritik, welche er mit der gegenwärtigen Hartz-Reform und deren Gesetze in Verbindung bringt: Erwerbsarbeit generiert sich damit als Mittel und als käufliche Ware; andere für das Leben notwendige Tätigkeiten werden im Gegenzug abgewertet und unsichtbar gemacht.

Hanns Christof Brennecke befasst sich mit Kirche und Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert als Konfliktgeschichte, Christoph Butterwege mit der Hartz-Gesellschaft und dem Sozialstaat, Heinz-J. Bontrup mit einer wirtschaftspolitischen Bestandsaufnahme von Arbeit und Kapital und Gerhard Wegner mit der Utopie der Inklusion aller in die Kirche. Als vielfach behandelte wissenschaftliche Themenbereiche sollen sie an dieser Stelle nicht ausführlich zur Sprache kommen. Zwei Beiträge indes verdienen eine ausführlichere Darstellung.

Für Hans Günter Ulrich, emeritierter Professor für Theologische Ethik an der Universität Erlangen-Nürnberg, bedeutet eine Gerechtigkeit der Wertschätzung primär eine soziale Integration über Erwerbsarbeit: »Es geht um ein Leben, das nicht aus dem herausfällt, was im Konsens feststellbar als normales gutes Leben gelebt wird. Normal ist, was vergleichsweise diejenigen leben können, die den Ertrag ihrer Arbeit zurückbekommen. Normal ist, zurückzubekommen, was menschliche Arbeit

hervorbringt, und zu erfahren, was die eigene Arbeit zur Lebenswelt beigetragen hat.« Einer gerechten Praxis der Wertschätzung menschlicher Arbeit wi-

Johannes Rehm
Hans G. Ulrich (Hrsg.)

Menschenrecht auf Arbeit?

Sozialethische Perspektiven

Kohlhammer

derspricht die Tatsache, dass jemand als Niedriglohnpfänger von seiner Arbeit nicht existieren kann. Besteht also Armut trotz Arbeit, so ist das Nonsense; dasselbe gilt für prekäre Arbeitsverhältnisse. Arbeiten heißt nicht, am Abgrund der Besorgnis leben zu müssen. Es gibt eine biblische Tradition, welche unser christliches Abendland geprägt hat: »Sorgt nicht um euer Leben, was ihr essen und trinken werdet; auch nicht um euren Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung? (...) Denn euer himmlischer Vater weiß, dass ihr all dessen bedürft. Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird

euch das alles zufallen. Darum sorgt nicht für morgen, denn der morgige Tag wird für das Seine sorgen. Es ist genug, dass jeder Tag seine eigene Plage hat.« (Mt 5,24-34) Die soziale Bedeutung der Arbeit besteht für den Autor darin, für sich und andere sorgen zu können; hierin liegt auch ihr eigentlicher sozialer Aspekt. Arbeitsverhältnisse sind auf ihre soziale Dimension hin zu befragen. Wenngleich zum Sinn jeglicher Arbeit die Mühe gehört, so begründet sie keineswegs prekäre Arbeitsverhältnisse, wie sie bei vielen Menschen weltweit bestehen. Es geht hier um die Frage des gerechten Zugangs zu allen Berufen und Arbeitsverrichtungen; gesellschaftlich fein auszieselierte Schließungsmechanismen erschweren oder verhindern diesen Zugang, unabhängig von Wissen, Bildung, Ausbildung, Eignung, Befähigung, Leistung, Fähigkeiten, Fertigkeiten und Erfahrungsschatz. Insofern Arbeit einen Part der menschlichen Lebensform darstellt, Arbeit und Lebenswelt unaufhebbar miteinander verwoben sind, kann Arbeit nicht nur zu einer Randerscheinung menschlichen Lebens deklariert werden. Abschließend vermag Hans Günter Ulrich in seinem Aufsatz ›Menschliche Arbeit und die Formen der Gerechtigkeit. Sozialethische Perspektiven‹ festzustellen: »Wenn die Arbeit als Mandat und nicht als Diktat durch Lebensbedingungen verstanden wird, ist damit auch die gesellschaftliche Anerkennung verbunden. (...) Deshalb geht es hier um die universale Gerechtigkeit, die durch die Bereitstellung menschlicher Arbeit alle Menschen gleich behandelt und Ungleichheiten aufhebt. Diese Gerechtigkeit ist fundamentalere als eine Gerechtigkeit, die für die Befähigung zu einer bestimmten Arbeit sorgt und mehr als eine Gerechtigkeit, die Teilhabe an gesellschaftlichen

Errungenschaften zum Ziel hat. Es geht um die primäre Gerechtigkeit, der eine ausdrückliche politische Praxis ausgleichender und verteiler Gerechtigkeit entspricht. (...) Die menschliche Lebensform besteht eben darin, dass ein Mensch nicht gehindert wird, als ein Mensch wie andere zu leben und auf diese konkrete und bestimmte Weise anderen gleich zu sein.«

Ein Menschenrecht auf Arbeit aus der Sicht der christlichen Gesellschaftsethik postuliert Friedhelm Hengsbach SJ, emeritierter Professor für christliche Sozialwissenschaft. Dieser Parteinahme weiß sich auch das Gemeinsame Wort der Kirchen in Deutschland von 1997 verpflichtet. Papst Johannes Paul II. artikuliert in seiner Enzyklika ›Laborem exercens‹ im Jahr 1981 die Grundüberzeugung der katholischen Kirche, »dass die Arbeit eine fundamentale Dimension der Existenz des Menschen auf Erden darstellt.« Vier anthropologische Dimensionen der menschlichen Arbeit werden von Hengsbach in Anlehnung an das päpstliche Rundschreiben vorgestellt. Auf den ersten Blick klingen diese theologischen und gesellschaftsethischen Reflexionen idealtypisch, normativ und weltenthoben. Empirische Studien belegen indes hinreichend die Richtigkeit der grundlegenden Aussagen des römischen Pontifex. Arbeit impliziert erstens eine gesellschaftliche Dimension: Arbeitsteiligkeit bestimmt den Produktionsprozess, abgeleitet aus den unterschiedlichen Begabungen und Interessen der Menschen. Gesellschaftliche Anerkennung und Resonanz drücken sich im Erweis von Solidarität, sozialem Prestige, wirtschaftlicher Potestas und Einkommen aus. Die zweite Dimension wird determiniert durch den täglichen Lebenskampf um das Dasein (Gen 3,19). In einer dritten Dimensi-

on der Arbeit geht es um die personale Selbstdarstellung und Selbstentfaltung des Menschen. Demnach richtet sich der Wert der Arbeit nicht allein nach dem Markterfolg oder nach dem Grad der eingesetzten Technik, sondern danach, dass derjenige, welcher arbeitet, eine selbstbewusste und autonome Person wird. Arbeitsprozess und Arbeitsergebnis lassen sich keineswegs vom arbeitenden Menschen auseinanderdividieren. Der Wert aller Arbeit resultiert aus der Würde des arbeitenden Subjekts. Eine vierte Dimension zeigt die Aufeinander-Bezogenheit von schöpferischer Arbeit des Menschen und von fortwährender Schöpfung Gottes auf. Diese normativ aufgeladenen Erwartungen und Ansprüche des römischen Bischofs an die menschliche Arbeit sind in erheblichem Maße ein Reflex auf die damit kontrastierenden Erfahrungen unzähliger abhängig Beschäftigter in ihren alltäglichen Arbeits- und Lebenswelten. Die Annahme, dass die abhängig Arbeitenden sowie Lohnempfänger sich mit den Angeboten ihres jeweiligen Arbeitsvermögens auf den Märkten erfolgreich behaupten, ihre Arbeitsplätze tatsächlich entsprechend ihren Fähigkeiten sowie Neigungen souverän wählen und die Risiken ihrer eigenen Zukunft eigenverantwortlich regeln können, ist höchst fragwürdig.

Die versammelten Beiträge im vorliegenden Band eint die Vorstellung, dass Arbeit zur menschlichen Lebensform gehört, sie jedem zugänglich und menschengerecht sein muss, sie nicht erniedrigen und ausbeuten darf, sie eine soziale Dimension besitzt und zu ihren Grundaxiomen die Gerechtigkeit zählt. Weitgehend unbeantwortet bleiben die Fragen, wie ernsthaft und konsequent an der Bedeutung menschlicher Arbeit wirklich festgehalten sowie wie ent-

schieden an ihrer Verwirklichung gearbeitet wird, aber auch, wie es mit der Priorität menschlicher Arbeit vor anderen Zielsetzungen und Interessen steht. Den Autoren macht die globale Komplexität dieses Themenbereichs wohl am meisten Kopfzerbrechen, weil hier Problemstellungen wissenschaftlicher Diskussion und öffentlicher Verständigung sowie die Aufgaben ihrer praktischen und politischen Vermittlung zusammentreffen. Analyse und Theoriebildung allein werden das forcierte soziale Grundrecht auf Arbeit für alle Menschen noch lange nicht in einen Verfassungsrang erheben.

Martin Hüttinger

Vielfalt der Lebensführungen versus Ungleichheitsstrukturen

Thomas Schwinn

**Soziale Ungleichheit, Bielefeld 2007,
162 Seiten, 13,00 €.**

ZWEI theoretische Konzepte bieten sich für eine umfassende Analyse moderner Gesellschaften an: Die Differenzierung von Menschen nach Kriterien sozialer Ungleichheit und die Differenzierung von Ordnungen oder Teilsystemen nach bestimmten Leitkriterien. Ein Problem dabei besteht in den grundlegend verschiedenen Ausgangspunkten der zwei Strukturdimensionen. Die Differenzierungstheorie geht von einer Ungleichartigkeit der Ordnungen oder Teilsysteme aus, die Ungleichheitsanalyse dagegen von einer Ungleichwertigkeit von sozialen Lagen. Soziale Ungleichheit ist nach Thomas Schwinn, Professor für Allgemeine und Theoretische Soziologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, ein Relationsbegriff: Eine Klasse, Schicht, Lage oder ein Milieu wird in Beziehung auf eine oder mehrere andere Klassen, Schichten etc. bestimmt. Bei sozialer Ungleichheit muss stets ein Vergleichs- oder Relationsparameter angegeben werden.

In einem ersten Schritt durchmisst der Autor die soziale Ungleichheit in den verschiedenen historischen Epochen. Der These eines Wechsels von einer durch soziale Ungleichheit geprägten vormodernen Gesellschaftsphase zu einer funktional differenzierten modernen Gesellschaft erteilt er eine Absage.

Für eine angemessene, historisch informierte soziologische Verhältnisbestimmung gewinnt er erste Orientierungspunkte. In historischer Perspektive lässt sich die hierarchische Abstufung von Berufen als Resultat sozialer Ungleichheit verstehen. Seit dem Mittelalter werden neu entstehende Tätigkeitsfelder und Berufe ständisch überformt, d.h. mit einem ständischen Rangordnungsindex versehen. Nicht selten resultiert historisch das hohe Prestige bestimmter Berufe keineswegs aus deren funktionaler Wichtigkeit, sondern aus der Schichtzugehörigkeit ihrer ursprünglichen Träger. Die in der Industrialisierung entstehenden Ordnungen und Organisationen erben ständisch geprägte Ungleichheitsprinzipien, welche die Hauptstatuslinien und Positionsdifferenzen festlegten: zwischen delegierender und ausführender Ebene. Der Verfasser kommt zu folgendem vorläufigem Fazit: Was sich in der gegenwärtigen hierarchischen Positionsdifferenzierung und der hierarchiekonformen Berufsausfaltung sozialer Ungleichheit verdankt und was auf funktionsnotwendige Herrschafts- und Delegationsrechte zurückzuführen ist, lässt sich kaum zweifelsfrei auseinanderdividieren. Damit bleibt der Konnex von Ordnungsdifferenzierung und sozialer Ungleichheit weiter unbestimmt.

Dennoch rieb sich im Okzident die geburtsständische Legitimation an der christlichen Idee der Gleichheit. Der kulturelle Wert der Gleichheit ist für die Dynamik und das Wachstum moderner Ordnungen entscheidend. Die Ansprüche, welche sich an ungleichen Lebenschancen entzündeten, richteten sich als Partizipationsforderungen an die Ordnungen, an Wirtschaft, Politik, Wohlfahrtseinrichtungen, Bildungsinstitutionen und beispielsweise Jurisprudenz.

Movens dieser Dynamik bleibt, dass die faktische Gleichheit nicht erreicht wird. Das Nachrücken der Schlechtergestellten löst korrespondierende Anstrengungen der Bessergestellten aus, ihren privilegierten Besitzstand durch zusätzliche Distinktionsgewinne zu erhalten. Das Vorrücken traditionell bildungsferner Schichten in den Bildungsinstitutionen löst korrespondierende Bildungsanstrengungen und institutionelle Schließungstendenzen bei jenen Schichten aus, deren Status und Privilegien an Bildungspatente gebunden sind. Die Reproduktion sozialer Ungleichheit ist auf die Ordnungen und ihre Leistungen angewiesen; sie verdankt sich der unhintergehbaren Paradoxie einer Kontinuität von Verteilungskonflikten. Der schichtspezifisch gestaffelte Zugang zu Positionen und Leistungen der Ordnungen weist darauf hin, dass es gegenwärtig bestimmten Schichten weitaus besser gelingt, auf die ungleichheitsrelevanten Ordnungsressourcen zurückzugreifen. Die höheren Positionen in Politik, Wirtschaft, Rechtsprechung, Bildung und Wissenschaft rekrutieren ihr Personal nicht aus der Unterschicht. Die gegenwärtigen Ordnungen erlauben eine unvergleichlich feinere Positionsdifferenzierung und eine damit korrespondierende Durchschichtung der Bevölkerung. Es handelt sich um eine bilaterale sowie interdependente Steigerung von Differenzierungsformen und um eine ausziselierte Durchhierarchisierung der Gesellschaft nach eindeutig fixierten Kriterien. Die Schichtstruktur der modernen Sozietät zeichnet sich durch eine sich viel gleichmäßiger von unten nach oben verjüngende Pyramidenform aus. Auf diese Weise präferiert der Soziologe die Systemtheorie, welche die verschiedenen Ebenen – Interaktion, Rolle, Organisation, Gesell-

schaft – unterscheidet und den Primat auf der Gesellschaftsebene lokalisiert.

In einem weiteren Schritt beleuchtet der Autor die soziale Ungleichheit in differenzierten Ordnungen. Mit der Institutionalisierung von Werten und der Organisierung von verhaltenswirksamen Umsetzungen institutioneller Kriterien entsteht ein Arbeitsteilungs- und Machtverteilungsproblem. Kompetenz- und Eingriffsrechte müssen festgelegt und Ressourcen zugewiesen sowie verteilt werden. Damit kommt soziale Ungleichheit ins Spiel. Institutionalisierungsprozesse sind regelmäßig mit Interessenkämpfen verbunden. Das Personal der differenzierten Institutionen verfolgt deren Leitkriterien nicht nur aus altruistischen Motiven, sondern auch aus Gründen der Maximierung der eigenen Privilegien. Ein wichtiges Arbeitsteilungs- und Organisationsprinzip stellen Berufe dar. Die Berufsstruktur kombiniert basale und strategische Momente der Ungleichheit. Sie impliziert eine vertikale Dimension, welche auf Kompetenzunterschiede rekurriert, nach formalen Bildungsabschlüssen gegliedert ist und mit entsprechenden günstigen oder ungünstigen Erwerbs-, Einkommens- und Autonomiechancen verbunden ist. Der Soziologieprofessor konstatiert, dass die Berufsgliederung ein zentrales Struktur- und Ordnungsprinzip sozialer Ungleichheit darstellt. Beispielsweise wird das Leistungsprinzip zur Errichtung legitimer Ungleichheitsverhältnisse herangezogen, obwohl eine allgemein anerkannte Kompetenzeinschätzung fehlt. So entsteht aus heterogenen Leistungskriterien eine übergreifende Schichtenordnung mit einer eigenen Strukturdimension. Nur ein höheres Sozialprestige verbessert die Möglichkeiten, in vorteilhafte Professions- und Berufsstrategien über-

zusetzen. Solche Kritik am Leistungsprinzip entlarvt dieses als Herrschaftsideologie: Das Differenzierungsprinzip setzt ungleichheitsrelevante Leistungskriterien, welche strategische Ungleichheit forcieren bzw. begünstigen.

Thomas Schwinn leitet seine Überlegungen in einen übergeordneten Fragekomplex über: Wie kann soziale Ungleichheit einen strukturierenden Effekt über mehrere Ordnungen und Bereiche hinweg entfalten? Seine These hierzu beinhaltet, dass Ressourcen konvertierbar sein müssen. Die akademische Ausbildung vermittelt marktverwertbares Wissen und damit eine allgemeine kulturelle Deutungskompetenz, die eigenen Fähigkeiten als unverzichtbar und funktional wichtig darzustellen. Max Weber diagnostiziert entsprechend drei Machtquellen: die ökonomische Macht (Klassen), die politische Macht (Parteien) und die symbolische Macht (Stände). Die soziale Ungleichheitsbildung vollzieht sich über drei konvertierbare Machtressourcen, nämlich kulturelle Deutungskompetenz (Bildungskapital, Wissen), politische Macht und ökonomische Chancen; diese sind ungleichheits- sowie ordnungsrelevant; symbolische Abgrenzungsstrategien stehen am Ende dieses Prozesses. Die institutionell festgelegten hohen Bildungstitel bewirken im Kontext der Eliteselektion zwar eine Vorauswahl unter den Bewerbern für Führungspositionen, die endgültige Selektion wird jedoch auf der Interaktionsebene des Auswahlgesprächs getroffen. Hier zeichnet sich eine zunehmende soziale Schließung ab. Es zählen Kompetenzen, welche Bildungsinstitutionen nicht vermitteln können: Souveränität im Auftreten und Verhalten, intime Kenntnisse der in diesen Kreisen geltenden Dress- und Benimm-Codes, eine breite Allgemeinbildung usw. Die

für diese Besetzungen zuständigen Führungskräfte treffen Entscheidungen in einem schwer kalkulierbaren Umfeld von großer Tragweite. Sie suchen primär nach Menschen, auf die sie sich verlassen können, deren Verhaltensmuster und Einstellungen den eigenen ähnlich sind. Die sicherste Basis für ähnliche Verhaltens- und Beurteilungsmuster bietet eine vergleichbare soziale



Herkunft. Diese informellen Herkunftseffekte konterkarieren formale institutionelle Leistungskriterien auf der interaktiven Ebene durch eine erstaunlich stabile Strukturierungswirkung. Auch der Lebenslauf gehört sozialisationstheoretisch zu jenen Filterinstitutionen. Insofern bleibt die anhaltende Strukturierung sozialer Ungleichheit über Herkunft, Bildung und Beruf bestehen.

Systemtheoretische Differenzierungsanalysen interessieren sich in diesem Kontext mehr für die verschiedenen Lebensführungen, für die Brü-

che, Schwellen und Stufen der Ungleichheit. Gefragt wird nicht nach graduellen Differenzen des Mehr- oder Weniger-Habens, sondern dichotom nach Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu den verschiedenen teilsystemischen Kontexten. Neben der Frage nach dem Ressourcenniveau wird Differenzierungstheoretisch mit der Selektivität von Verhaltensanforderungen argumentiert. Die Kombination beider Strukturprinzipien liefert hinreichende Erklärungs- und Deutungsmuster für die Ungleichheitsforschung. Die Ressourcenlage eines Menschen umschreibt seine Lebensmöglichkeiten, die Lebensführung dagegen die typische Nutzung dieser Lebenschancen. Ein Kernaspekt von Religion ist nach Thomas Schwinn das Theodizee-Problem, welches unverkennbar durch die Ungleichheitsfrage mitgeprägt wird. So fragt er, weshalb die Lebenschancen und die dafür notwendigen Ressourcen auf dieser Welt so ungleich verteilt sind. Die christliche Erlösungsvorstellung ist durch die Interessen der Unterprivilegierten mitbestimmt. Jene haben ein besonderes Bedürfnis nach Erlösung von Not und Leiden. Ihnen vermittelt man ein Würdegefühl durch den Glauben an ein Jenseits. Die ungleichheitsbedingten Interessen beeinflussen auf diese Weise die Ausformung eines religiösen Ideengebäudes.

Die analytische Fruchtbarkeit einer Kombination von Ungleichheits- und Differenzierungstheorie lässt sich am Geschlecht sowie an der geschlechtsspezifischen Ungleichheit als Schließungskriterien besonders erproben. Das Geschlecht als Strukturfaktor determiniert den Zugang zu bestimmten gesellschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten. Bei geschlechtsspezifischen Schließungsprozessen handelt es sich

um eine manipulierbare Konstruktion, welche für männliche sowie heteronormative Privilegierung genutzt werden kann. Für soziale Ungleichheitsprozesse gehören sie zu den wirksamsten Schließungsmechanismen und bleiben daher in außerordentlichem Maße funktional in Verteilungsaueinandersetzungen. Bis heute existiert eine in hohem Maße geschlechtsspezifische Strukturierung des gesamten Beschäftigungssystems, in welchem die geschlechtshierarchische Positionierung in der Regel erhalten bleibt. Männlichkeit, Weiblichkeit, Schwulsein, Lesbischsein, Transgendersein usw. sind keine funktional füllbaren Kategorien nach Schwinn, sondern symbolische Positionsgarantien. Gerade dadurch entfaltet geschlechtsspezifische Ungleichheit einen querziehenden Strukturierungseffekt über die differenzierten Institutionen hinweg.

Abschließend subsummiert der Soziologieprofessor und Autor dieser sehr detaillierten Monografie seine Erkenntnisse in einem Konvertierungs- und Interferenzmodell: Soziale Ungleichheitsbildung vollzieht sich über drei Machtressourcen, nämlich kulturelle Deutungs- bzw. Distinktionsstrategien, politische Macht und ökonomische Chancen. Diese entfalten ihre Wirkung quer zu den differenzierten Institutionen. Die Stärke dieses fachlich ausdifferenzierten und gedanklich sehr erhellenden Bandes liegt in der Fokussierung auf wissenschaftlich-soziologische Orientierung. Klassen- und Schichtmodelle, Lebensstil- und Milieuanalysen sowie Thesen einer Entstrukturierung im Zuge von Individualisierungsprozessen erfahren eine Zusammenschau und eine konzise Theoriebildung, mit der es sich weiterzuarbeiten lohnt.

»Allen Hingeschlachteten der Erde«

Klaus Wengst

»Wie lange noch?«

**Schreien nach Recht und
Gerechtigkeit – eine Deutung der
Apokalypse des Johannes,
Stuttgart 2010, 300 Seiten, 29,90 €.**

DIE OFFENBARUNG des Johannes liest sich keineswegs als Endzeitfahrplan. Wenngleich in der Apokalypse die Rede vom Ende und endzeitlichen Kommen Jesu ist, schreibt der Seher als einer, welcher leidend in das Geschehen einbezogen ist und dem die Schreie der Opfer des faktischen Geschichtsverlaufs in den Ohren gelten. Für schwule Christen besteht eine von der eigenen leidvollen Biographie determinierte Aneignung dieses überlieferten Textes: er ist theologische Befreiungsliteratur! Für den Propheten und Seher auf der Insel Patmos ist die hegemoniale historische Unterdrückung durch das römische Imperium und seine Prätendenten, allen voran den Kaiser und seine Staatthalter in den Provinzen, zum Heulen. Die Katastrophe kündigt sich keineswegs als Zukünftiges an, sondern währt bereits im Hier und Heute. Das Weiterlaufen der Geschichte wird als katastrophal und tödlich erfahren. Diese Grunderfahrung der Apokalyptik begnügt sich jedoch nicht mit dem faktisch unheilvollen Weltgeschehen: alle Hoffnung geht auf den radikalen Abbruch jener tödlichen Geschichte.

Der emeritierte Ordinarius für Neues Testament und Judentumskunde an

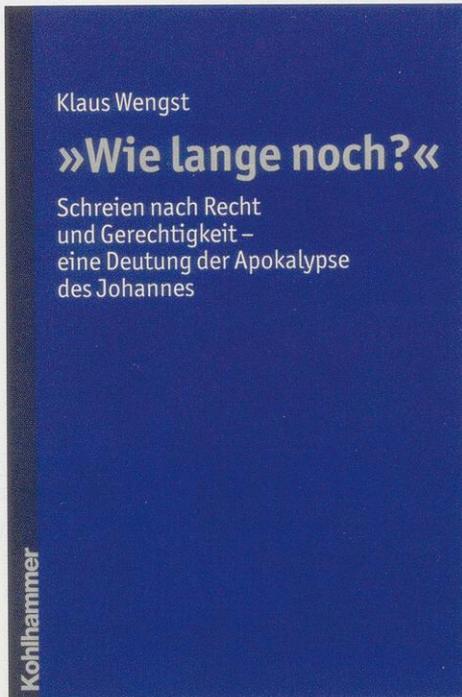
der Universität Bochum Klaus Wengst kommt in seiner gelungenen Monographie zu dem Schluss: »Um den in der Offenbarung des Johannes angeredeten Menschen, die unter dem Geschichtsverlauf leiden, Kraft zu geben, damit sie weiter aushalten und durchhalten können, wird ihnen in diesem Buch ein Blick hinter die Kulissen des vordergründig so imposant erscheinenden Welttheaters gewährt. Gleich in der ersten Vision im Hauptteil des Buches geht es um die Gewinnung einer anderen Perspektive, indem Johannes nicht nur in den Himmel blickt, sondern geradezu in ihn hinaufsteigt (Apk 4,1-8).« Es eröffnet sich eine Perspektive von höherer Warte aus, eine andere hoffnungsvollere Sicht auf die Weltereignisse aus der überlegenen Perspektive des Himmels. Die exemplifizierte Theophanie zeichnet dabei keine Herrschaft von Menschen über Menschen mehr, sondern eine transparente Herrschaft Gottes bzw. des Himmels. Klaus Wengst unterstreicht dabei die innere Logik der »Enthüllung« (Apokalypse): die bestialischen Züge imperialer Gewalt und der teuflische Charakter der von Menschen ausgeübten Weltherrschaft werden enthüllt, offenbart und skandalisiert. »Inwiefern ist die Konstruktion des Himmels aus Zitationen der Bibel etwas anderes als bloße Fiktion? Mit dieser Konstruktion ist eine elementare Verbindung mit geschichtlicher Wirklichkeit gegeben, und zwar mit der Geschichte derer, in deren Mitte die Bibel von Generation zu Generation entstand und von deren Geschichte sie zugleich erzählt.«

Der Seher von Patmos setzt zugleich auf die Macht des am Kreuz hingerichteten ohnmächtigen Jesus und schenkt damit den ohnmächtig dem Geschichtsverlauf Unterworfenen eine Hoffnungsperspektive. Diese Enthüllung erfolgt in

visionären Bildern, die geprägt sind von der Sprache der Bibel und ihrer weitergehenden Exegese. Dem Bibelkundigen enthüllt und offenbart sich diese Untergrundliteratur als ein höchst theologisches und hoch politisches Buch. Johannes nimmt entschieden die Perspektive der Opfer ein. Den gewaltsam Getöte-

Todes ein Ende setzt und einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft, die davon frei sind.

Der Autor legt einen Querstollen durch die Apokalypse, indem er in einem ersten Kapitel den Propheten und Visionär in der Verbannung vorstellt und die Intention des letzten biblischen Buches aufzeigt. In einem zweiten Kapitel beschreibt er die vom Seher Johannes angeschriebenen Gemeinden und deren Situation im Bannkreis des »Thrones Satans«. Den nachfolgenden Part widmet er dem biblisch bezeugten Gott als wahrhaften Herrscher über die Welt und die Zeiten. Dabei entwickelt er eine Christologie des Protestes zwischen Zeugnis und Widerspruch. Daran schließt sich Roms militärisch-politische Macht und ihre religiöse Überhöhung an in der Metapher von Tier sowie Drachen. Roms wirtschaftliche Prosperität wird in der Vision von der großen Hure, in der Dynamik des Luxus und in der Trostlosigkeit totaler Merkantilität mit drastischen Farbtupfern skizziert. Die Gleichsetzung Roms mit Babylon und seiner Verurteilung durch göttliches Gericht gilt als noch ausstehende Antwort Gottes auf die Seufzer der bedrängten Kreaturen. Im siebten Kapitel schaffen ein neuer Himmel sowie eine neue Erde mit den christlichen Gemeinden einen paradiesischen, hierarchie- und herrschaftsfreien Gegenentwurf zum selbstvergötzenden System des römischen Imperiums. Der Gottesdienst der Gemeinde bildet hierbei einen betenden und singenden Protest, Zeugnis und Widerspruch zugleich. Dieses hymnische Finale lebt von der visionären Prolepse: in jenem Beten und Singen wird der erhoffte Abbruch des katastrophalen Geschichtsverlaufs vorwegnehmend schon gefeiert.



ten und den mundtot Gemachten gibt er eine Stimme. Der Schrei »Wie lange noch, Herr?« ist Protest, Widerspruch, Weigerung und Mahnung zur Wiederherstellung des Rechts. Dem Leiden per se wird kein Sinn zugesprochen; grausames Geschehen und pure Sinnlosigkeit werden keineswegs nachträglich mit Sinn aufgeladen. Es geht um die Beseitigung dessen, was solche Sinnlosigkeit produziert, um einen Abbruch der Gewaltgeschichte. Der Prophet im Exil hat den Herrn im Blick, der dem Un-Sinn der Gewalt, des Leidens und des

Klaus Wengst stellt an das Ende seines kongenialen Buches ein für den Leser nachvollziehbares Fazit: Für die Wahrnehmung von ungerechter Gewalt- und Herrschaftswirklichkeit gibt Johannes eine Perspektive von unten sowie vom Rande her vor. Dabei unterstreicht der Seher von Patmos die theologisch unaufgebbare Bedeutung der Rede vom Gericht: Recht und Gerechtigkeit sind die elementaren Postulate; Gott ist der Richter, welcher das letzte Wort hat. Deshalb muss der Widerspruch auch in die Theologie, in das Reden von Gott, implementiert werden. Christus als Lamm wird überschattet von Christus als Richter und Krieger. Erst dieser Widerspruch ermöglicht die Herstellung des Rechts. Im Protest gegen eine als niederschmetternd erfahrene Realität bietet die Apokalypse die Imagination einer anderen Welt. Die zum Gottesdienst Versammelten leben in der Gemeinde diese Vision bereits: die Verweigerung des Mitmachens bei den Ritualen der herrschenden Macht, des Mitlaufens im allgemeinen gesellschaftlichen Trend versteht sich nicht als Ausstieg aus der Geschichte, nicht als Rückzug in einen Raum untätigen Abwartens, sondern als Alternative, die Gottes Beistand, Glauben und Hoffnung antizipiert. Solche Eschatologie dürfte dem schwulen, christlichen und womöglich theologisch vorgebildeten Leser alles andere als fremd sein, welcher sich im Schrei nach Recht und Gerechtigkeit für seine persönliche Existenzweise dem Johannes anschließt: »Wie lange noch, Herr?«

Martin Hüttinger

Schwul + Katholisch

Gregor Schorberger

schwul + katholisch.

Eine christliche

Gottesdienstgemeinschaft,

Berlin 2013, 366 Seiten, 55,00 €.

SCHWUL + KATHOLISCH – Eine christliche Gottesdienstgemeinschaft« lautet der Titel der wissenschaftlichen Untersuchung von Dr. Dr. Gregor Schorberger, promoviert in Theologie und Medizin sowie langjähriger Krankenhausseelsorger am Universitätsklinikum in Frankfurt am Main. Darin beschreibt er – auf recht spannende, gut zu lesende Art und Weise – nicht nur die Entstehung, Geschichte und Entwicklung eines Projekts, an dem er maßgeblich beteiligt war und ist, sondern auch Leben und Selbstverständnis einer schwul-lesbischen Gottesdienstgemeinschaft in der römisch-katholischen Pfarrei Maria Hilf in Frankfurt am Main.

Das »Projekt Schwul + Katholisch« (PSK) war die erste schwul-lesbische Gemeinschaft Deutschlands, die regelmäßig Gottesdienst in einer römisch-katholischen Kirche feierte. Sie beschränkt sich explizit nicht nur auf lesbische und schwule Katholiken und bezeichnet sich bewusst als »offen für alle«. Schon in der Namensgebung (»Eine christliche Gottesdienstgemeinschaft von und für Lesben, Schwule und ihre FreundInnen«) werden nicht-schwule und nicht-lesbische Freunde sowie die Pfarrgemeinde mit einbezogen. Sie fristet kein abgeschottetes Dasein in irgendeiner Krypta oder bestenfalls Seitenkapelle, sondern agiert in aller Öffentlichkeit und beobachtet dabei sich selbst, ihr

Handeln und ihre Kontakte und stellt sich dadurch immer neu in Frage. Dadurch werden Aufbrüche bzw. Veränderungsprozesse möglich und kommt es zu keinem Sich-Einrichten im »vertrauten Nest« der Ortsgemeinde. Diese Offenheit und Öffentlichkeit sind eines der Hauptcharakteristika des PSK. Denn schwule und lesbische Gläubige laden zur persönlichen Begegnung ein.

Dafür stehen auch die mit der Gemeinschaft eng verbundenen nicht-schwulen und nicht-lesbischen Gäste und Freunde, die Eucharistie feiernden Priester, Gottesdienstleiter und -leiterinnen. Meine Frau und ich zählen seit vielen Jahren zum Freundeskreis der Gemeinschaft. Beide nehmen wir sehr gerne an den Gottesdiensten und deren Vorbereitung, aber auch am Leben der Gemeinschaft teil. Am Anfang stand eine Einladung zum Gottesdienst. Mittlerweile bestehen zahlreiche persönliche und auch freundschaftliche Kontakte zu lesbischen und schwulen Gläubigen. Das glaubwürdige Engagement des PSK und die Erfahrung von dessen Spiritualität, die geistige und menschliche Weite der Gottesdienstbesucher werden auch von anderen nicht-schwulen und nicht-lesbischen Teilnehmern immer wieder als sehr beeindruckend erlebt. Dadurch kann und will das Projekt auch einen Beitrag zum »Kirche sein« heute leisten, wodurch sich auch die offenen Türen für alle Gläubigen und wiederum der Öffentlichkeitsaspekt mitbegründen.

Das wird etwa im Verhältnis der Gottesdienstgemeinschaft zur Ortsgemeinde Maria Hilf deutlich. Die Gottesdienstgemeinschaft kam nicht zuletzt auch dadurch zustande, dass der damalige Pfarrer von Maria Hilf sie einlud und den Kirchenraum zur Verfügung stellte. Schwule und lesbische Katho-

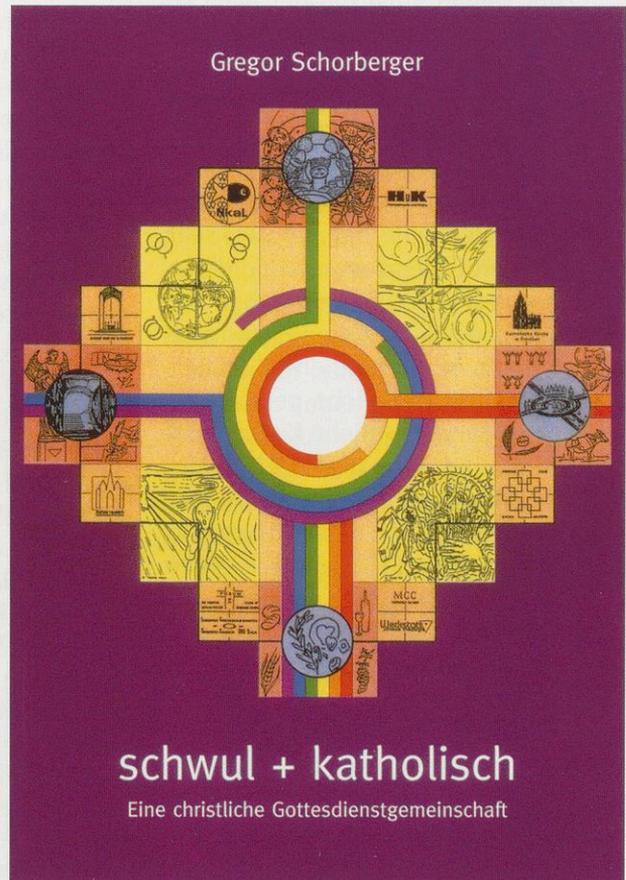
liken führten hier von Anfang an kein abgeschlossenes, verborgenes Dasein, sondern das PSK verstand und versteht sich seither als ein Angebot innerhalb der Gemeinde auch für die Gemeinde. Bestanden anfangs seitens der Gemeindegremien vereinzelt Bedenken und Skepsis, so ist es mittlerweile wiederum »ganz normal«, dass lesbische und schwule Katholiken in ihrer Mitte Gottesdienst feiern. Im Laufe der Zeit konnten dadurch gegenseitig Lernprozesse angestoßen und – vor allem seitens der Gemeinde – viel angstfreie Annäherung aneinander und schließlich lebendiger Austausch geübt werden. Inzwischen ist das PSK in der Gemeinde anerkannt und integriert. Das äußert sich nicht zuletzt in gemeinsamen Gottesdiensten mit der Gemeinde, die ebenso gemeinsam vorbereitet werden.

Und das Verhältnis zur Orts- und zur Amtskirche? Anfangs wurde der Gottesdienst gefeiert, ohne zuvor den zuständigen Bischof explizit um Erlaubnis gebeten zu haben – entsprechend dem »gemeinsamen Priestertum« aller Gläubigen, wie es im Neuen Testament und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) grundgelegt ist. Dies war keine kirchliche Abspaltung, wie Gregor Schorberger betont, sondern, indem er den römisch-katholischen Theologen Georg Trettin zitiert, »ein katholischer Weg, aus katholischer Not geboren«. Es ist von daher nicht nur sehr lesens- sondern auch höchst unterstützenswert, wie sich eine Gruppe ihre Christen- bzw. Menschenrechte in der Kirche nicht absprechen lässt, sondern sich aktiv und kreativ dafür einsetzt und somit Fakten schafft, die von der Kirchengemeinde und Teilen der Amtskirche mittlerweile und oftmals gern angenommen werden. 1996 erfolgte die Anerkennung seitens des

Bistums Limburg durch den Altbischof Franz Kamphaus – zwar nicht als Gemeinde im kirchenrechtlichen Sinne, aber als kirchenrechtlich abgesichertes Projekt einer Gottesdienstgemeinschaft. In den vergangenen Jahren kam es darüber hinaus zu einem sehr guten Verhältnis zur Frankfurter Stadtkirche, deren derzeitiger Dekan Dr. Johannes zu Eltz das Projekt gerne besucht und mit den Teilnehmern Eucharistie feiert. Darüber hinaus findet ein regelmäßiger und ebenso guter Austausch statt. Langsam, aber sicher geht der »gute Same«, der vom PSK ausgestreut wurde, auch innerkirchlich auf. Bei Erscheinen dieses Buches wurde das PSK zum ersten Mal öffentlich und durchaus positiv in den Medien des Bistums Limburg – sowohl auf der Homepage als auch in der Bistumszeitung »Der Sonntag« genannt. Papst Franziskus hat vor dem Hintergrund seiner Forderung nach einer geschwisterlichen Kirche ebenfalls eine neue Botschaft (nicht nur) für schwule und lesbische Katholiken.

Das Projekt selbst bezeichnet sich als Gemeindemodell oder Modellgemeinde mit einem befreiungstheologischen Ansatz. Viele der Mitglieder – auch nicht-schwule bzw. nicht-lesbische – haben durch den Auszug aus unhaltbar gewordenen Situationen in Kirche, Gemeinde und Beruf ähnliche Erfahrungen gemacht. Dadurch wurde ein Weg – durch die »Wüste« – beschritten, der

nicht nur zu neuen Suchbewegungen des Einzelnen und der Gemeinschaft, sondern auch zu neuen Aufbrüchen geführt hat. So werden spirituelle Impulse gelebt, die auch anderen kirchlichen Initiativen und Gruppen, der Kirchengemeinde und der Kirche überhaupt, vieles mitteilen können – so im Hinblick auf die Erfahrung von Gestalt, Lehre und Wirken Jesu: Er hat alle eingeladen



und in ihrem Selbst angenommen, ohne Wenn und Aber, ohne irgendwelche Vorleistungen und ohne Ansehen von Stand, Position, sexueller oder jedweder Orientierung. Diese Annahme ermöglicht dem Einzelnen schließlich die Annahme seiner selbst.

Die Gemeinschaft organisiert, gestaltet und leitet ehrenamtlich »ganz normal« Gottesdienste und Gemeindeleben – ein Beispiel, wie christliche Gemeinde authentisch gelebt werden kann. Denn: Unabhängig davon, ob ihre Mitglieder schwul und lesbisch sind oder nicht – das PSK kann Modell für eine von Gläubigen selbst getragene und geleitete Basisgemeinde sein. Folgendes wird deutlich: Selbstorganisation von Gemeinde im Sinne einer Entscheidungs-, einer »ehrenamtlichen« Kirche – auf der Grundlage des »gemeinsamen Priestertums« aller Gläubigen – ist möglich und machbar! Von daher kann das PSK und seine Gottesdienstgemeinschaft – etwa unter dem Leitbegriff »Kommunikation des Evangeliums« – alle Menschen ansprechen und ihnen am eigenen Beispiel in einer sich verändernden, von Individualisierung, Pluralisierung, Enttraditionalisierung und Globalisierung geprägten Welt aufzeigen, wie Glaube gemeinsam eine (neue) Heimat finden, gefördert und gestärkt werden kann.

Der gegenwärtig jeweils am ersten Sonntag eines Monats stattfindende Gottesdienst steht im Mittelpunkt des PSK. Er wird von einem Liturgiekreis vorbereitet und gestaltet – durch Einleitung, Liedauswahl, Gebete, Texte, Lesungen und deren Auslegung in der Predigt. Jeder Interessierte ist eingeladen, an der Vorbereitung teilzunehmen und seine Ideen bzw. Anliegen einzubringen. Gemäß den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die feiernde Gemeinde das Subjekt des Gottesdienstes und der Priester ist im wahrsten Sinne des Wortes Mit-Feiernder der Eucharistie. Die Mitglieder finden sich in einer Liturgie und Spiritualität wieder, die ihre Realität zur Sprache bringen. So wird nicht zuletzt ein breites

Spektrum von Lebenserfahrungen, Kritiken, Ansichten, Fragen und Hoffnungen in die Gottesdienste und die Gemeinschaft eingebracht und kommen hier zum Tragen. So kann auch Heilung von Verletzungen erfolgen und das Selbstbewusstsein gestärkt werden – bis hin zu neuer Erfahrung von Kirche im Sinne eines »Wir sind Kirche«. Glaube wird dadurch zur lebendigen, gelebten Beziehung zu einem liebenden, Leben fördernden Gott, Gottesdienst in Wort und Zeichen Proklamation der befreienden Tat Gottes – durch Jesus Christus.

Das PSK lebt jedoch nicht nur von der Liturgie und dem »Zeugnis« in der Öffentlichkeit, sondern auch von der Diakonie, wie sie sich zunächst im Umgang miteinander, aber auch in der Gemeinschaft und verschiedenen Diensten, etwa in der Gefangenenbetreuung und dem Besuch von Alten und Kranken äußern. Die Gemeinschaft ist nicht nur »Entscheidungskirche« im besten Sinne, sondern ebenso eine »ehrenamtliche Kirche« im wahrsten Sinne des Wortes, die wirklich vom Einsatz eines jeden in ihr lebt. Schwule und lesbische Katholiken und ihre nicht-schwulen und nicht-lesbischen Freunde suchen nach einem christlichen Leben in Solidarität mit allen aus dem Glauben heraus, im Hinblick auf ein gerechteres, solidarisches Miteinander entsprechend der Frohen Botschaft Jesu Christi. Das kommt schließlich dadurch zum Ausdruck, dass diese Absichten bei zahlreichen Katholiken und selbst bei Theologen und Vertretern der Amtskirche Resonanz finden, dann dadurch, dass die Gemeinschaft sehr stark ökumenische Gastfreundschaft und Weite lebt.

In diesem Zusammenhang und vor diesem Hintergrund ist das PSK, das für einen in seiner Art einzigartig daste-

henden Emanzipationsprozess schwuler und lesbischer Katholiken steht, mit zahlreichen kirchlichen und säkularen Gruppen vernetzt. Die kleine Gottesdienstgemeinschaft steht – vor allem von ihrem emanzipatorischen und basiskirchlichen Anspruch her – in enger Verbindung und in engem Austausch mit anderen fortschrittlichen Gruppen und Mitstreitern. Offensiv und in Solidarität mit anderen Gläubigen werden die Interessen schwuler und lesbischer Gläubiger verfolgt – wobei das offene Auftreten als gläubige Schwule und Lesben innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche und das Bekenntnis der eigenen spirituellen und sexuellen Identität nicht nur reges Engagement der Betroffenen, sondern auch ein hohes Maß an Zivilcourage erfordern!

Bleibt dem PSK zu wünschen, nicht nur über das Buch von Gregor Schorberger in einer breiteren Öffentlichkeit bekannt zu werden – als Angebot gelebten Christentums und von »Kirche heute« – und mit zahlreichen gesellschaftlichen und kirchlichen Gruppen und Organisationen in Kontakt zu kommen: als humane Brücke der Begegnung mit christlichen schwulen und lesbischen Menschen auf Augenhöhe.

Michael Ling

Außerdem



- Michael Brinkschröder: Gleichgeschlechtliche Partnerschaften. Ein Thema auf den Familiensynoden, in: Stimmen der Zeit, 6/2015, 363-374. Auf der Bischofssynode 2014 und 2015 waren gleichgeschlechtliche Beziehungen eines der umstrittensten Themen. Michael Brinkschröder, Berufsschullehrer für katholische Religion in München, analysiert die kontroversen Positionen und plädiert für einen weiterführenden konstruktiven Dialog.
- Stephan Goertz (Hg.): »Wer bin ich, ihn zu verurteilen?« Homosexualität und katholische Kirche, Freiburg im Breisgau 2015.
- Ansgar Ahlbrecht, Norbert Reck (Hg.): Auf der Suche nach der Kirche des Konzils. Texte aus 50 Jahren concilium, Ostfildern 2015.
- Stephan Goertz, Magnus Striet (Hg.): Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip, Freiburg im Breisgau 2014.
- Ute E. Eisen, Christine Gerber, Angela Standhartinger (Hg.): Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2013.

Film

Regal

Kumpels und Queers kämpfen

Matthew Warchus

Pride

Großbritannien 2014 (Senator Film)

EIN QUEERER FILM der besonderen Art feierte seine Premiere bei den Internationalen Filmfestspielen in Cannes im Mai 2014. Dort erhielt er gleich die Auszeichnung »Queer Palm Award«. Im Oktober 2014 gewann er den Publikumspreis des Filmfestivals in Gent/Belgien, im Februar 2015 wurde er von der British Academy of Film and Television Arts (BAFTA) mit dem Preis »Outstanding Debut« für die beste Nachwuchsleistung ausgezeichnet.

»Pride« spielt in den Jahren 1984/85 in Großbritannien, als Margaret Thatcher Premierministerin war. Es handelt sich um einen Dokumentarfilm der bewegenden Ereignisse während des Bergarbeiterstreiks vom 6. März 1984 bis 3. März 1985, der gegen die Schließung von Zechen und das Zugrunderichten ganzer Landschaften abgehalten wur-

de. Eine queere Gruppe beschließt, die Bergarbeiter durch Geldsammlungen in der Community zu unterstützen, und zwar deshalb, weil man im brutalen Vorgehen der Regierung Thatcher, der Boulevardpresse und der Polizei gegen die Streikenden dieselbe Repression wahrnimmt, die man als Lesbe, Schwuler, Transperson auch erlebt. So gründet sich die Gruppe »Lesbians and Gays Support the Miners« (LGSM¹). Das Büro der Gruppe befindet sich im – noch heute bestehenden – queeren Buchladen im Londoner Stadtteil Bloomsbury »Gay's The Word«².

Der offensichtlich gute Plan trifft aber in der Praxis auf starke Widerstände. Zunächst opponieren einige Schwule, denn sie haben auch aus der Arbeiterschaft homophobe Gewalt erfahren. Sodann sind umgekehrt die Streikkomitees anfangs nicht gewillt, sich von Queers unterstützen zu lassen – das alte Problem der mangelnden Solidarität der Unterdrückten. Aber LGSM lässt sich von Rückschlägen nicht entmutigen, und schließlich finden sie in Südwales den Zechenort Onllwyn im Dulais Valley, den sie unterstützen können. Trotz vorhandener Zurückhaltung und auch Homophobie unter den Arbeitern wächst die Offenheit und schließlich auch Solidarität bis hin zu Zeichen liebevoller Freundschaft und gemeinsamen Partys zu populärer Musik.

Als die Boulevardpresse einen letzten perfiden Versuch unternimmt, die Arbeiter aus diesem Bündnis herauszulösen, indem sie einen Artikel »Pits and Perverts« (»Bergwerke und Perverse«) überschreibt, wird eine bewährte queere Taktik erfolgreich angewandt: Man dreht den Spieß um, indem man die verachtenden Worte selber verwendet.



So wird eine erfolgreich Solidaritätsparty mit dem Titel »Pits and Perverts« im Electric Ballroom des Londoner Stadtteils Camden organisiert.

Oberflächlich betrachtet endet alles mit einer Total-Niederlage der Arbeiter gegenüber der Regierung Thatcher, die – ganz ähnlich wie bei ihren harten homophoben Maßnahmen³ – brutale Mittel auch gegen die Arbeiter anwendet, z. B. das Heizgas für die mitten im Winter frierenden Arbeiterfamilien abstellt. Im tieferen Sinn aber ist die entstehende Solidarität und Liebe zwischen Unterdrückten der eigentliche Erfolg.

Man kann hier von anonymem oder implizitem Christentum sprechen; ist doch das Leben Jesu Christi auch ein Weg des Guten gegen alle Widerstände, der mit der Niederlage am Kreuz – oberflächlich betrachtet – zu scheitern scheint, aber schließlich durch

die Auferstehung siegreich endet. So zeigen die imposanten letzten Szenen des Films Busse von Bergarbeitern aus Wales, die – aus Dankbarkeit für die erfahrene Unterstützung – zum Gay Pride im Juli 1985 nach London fahren und bei der Parade mitmarschieren. Als »es nun an den Grubenarbeitern ist, Solidarität gegenüber den ›Perversen‹ zu zeigen, geht ›Pride‹ schwer ans Herz«. ⁴

Ausdrücklich erscheinen Christen nur zweimal im Film, und zwar in wenig vorbildlicher Weise. Darin spiegelt sich die Homophobie vieler Kirchenmitglieder in den 1980er-Jahren wider. Beim Pridemarsch 1984 zu Beginn des Films sieht man eine Frau, die die Teilnehmer mit einem Plakat »Burn in hell« empfängt. Gethin Roberts, Mitglied von LGSM und selbst Waliser, teilt mit, dass er seine Mutter als Schwuler jahrelang nicht gesehen hat, denn sie akzeptiere

ihn nicht, »because she is religious«. Jedoch versöhnt sich am Ende des Films seine Mutter mit ihm und besucht ihn im Krankenhaus, nachdem er bei einem homophoben Überfall zusammengeschlagen wurde.

Der Charakter des Filmes ist in einigen Szenen tiefbewegend, aufwühlend, motivierend und auch witzig, wenn z. B. Bergarbeiterfrauen mehr und mehr die Welt der Lesben aus der LGSM-Gruppe entdecken. Der Film wird noch durch phantastische Landschaftsaufnahmen des kargen Südwales und der Küste aufgewertet, oft aus der Vogelperspektive. In *Pride* löst »ein schillerndes Schauspielensemble große Themen wie Freundschaft, Toleranz und Solidarität in eine Fülle intimer, wahrhaftiger Momente auf, die auch die Klippen von Kitsch und Sentimentalität sicher umschiffen«. ⁵

Am Schluss wird auf eine Reihe historischer Bezüge noch einmal hingewiesen: Aufgrund der Solidarität der

queeren Gruppe setzte sich die Bergarbeitergewerkschaft gleich 1985 auf dem Parteitag der Labour Party in Bournemouth dafür ein, dass Anträge auf eine Politik queerer Gleichstellung (»LGBT Equality Rights«) nach früheren vergeblichen Versuchen mehrheitlich angenommen wurden. Als die Labour Party 1997 unter Tony Blair die Regierung übernahm, verwirklichte sie dies Schritt für Schritt. ⁶

Die meisten der handelnden Personen sind historisch, ⁷ es gibt nur wenige fiktive Charaktere. ⁸ Teilweise hört man am Schluss des Films von ihrem weiteren Schicksal, z. B. vom viel zu früh (an Aids) verstorbenen Anführer der queeren Gruppe, Mark Ashton. ⁹ Siân James, die durch die gemeinsamen Aktionen zu weiterem Engagement für eine bessere Welt motiviert wurde, vertrat von 2005 bis 2015 den dortigen Wahlkreis Swansea East für die Labour Party im britischen Parlament. ¹⁰ Der Enthusiasmus und Kampfgeist der damaligen Ak-



tivisten, ausdauernd und belastungsfähig einerseits, solidarisch und liebevoll andererseits, kann gerade für Menschen dreißig Jahre später, die manchmal satt und träge erscheinen, zu einem neuen Impuls werden.

Interessant ist, dass 2014 noch ein weiterer historischer Film in die Kinos kam, der sich ebenfalls mit der Geschichte der queeren Bewegung der letzten Jahrzehnte befasste: »Der Kreis«,¹¹ der in der – relativ – toleranten Schweiz der 1950er-Jahre handelt. Spiegelt dies die Tatsache wider, dass Queers inzwischen auf eine längere Geschichte befreiender, emanzipatorischer Erfolge blicken können, die dokumentierbar sind?

Wolfgang Scheel



- 1 http://en.wikipedia.org/wiki/Lesbians_and_Gays_Support_the_Miners (15.11.2014). Viele historische Dokumente der LGSM-Gruppe finden sich im People's History Museum in Manchester.
- 2 http://en.wikipedia.org/wiki/Gay%27s_the_Word_%28bookshop%29 (15.11.2014).
- 3 Section 28, am 24.5.1988 von der Thatcher-Regierung beschlossen, besagte in Art.1, dass eine lokale staatliche Institution »shall not (a) intentionally promote homosexuality or publish material with the intention of promoting homosexuality; (b) promote the teaching in any maintained school of the acceptability of homosexuality as a pretended family relationship«. Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Clause_28 (15.11.2014).
- 4 Siegessäule 11/2014, 40.
- 5 Anke Sternberg, epd Film, <http://www.epd-film.de/filmkritiken/pride> (15.11.2014).
- 6 Seit 2000 gilt mit 16 Jahren für homosexuellen Geschlechtsverkehr das gleiche gesetzliche Schutzalter wie für heterosexuellen Sex. Seitdem dürfen zudem Schwule und Lesben gleichberechtigt in die britische Armee eintreten. 2002 wird ein Adoptionsrecht für Queers eingeführt. 2003 wird auch für Queers ein Antidiskriminierungsgesetz erlassen und Section 28 der Thatcher-Regierung aufgehoben. 2005 erlässt die Labour-Regierung ein Lebenspartnerschaftsgesetz. 2008 wird Homophobie in die Gruppe der Hassverbrechen eingefügt.
- 7 <http://www.theguardian.com/film/2014/aug/31/pride-film-gay-activists-miners-strike-interview> (15.11.2014) führt Interviews mit heute noch lebenden Personen.
- 8 Die historischen Personen und ihre Schauspieler sind dokumentiert unter http://en.wikipedia.org/wiki/Pride_%282014_film%29#Cast (15.11.2014).
- 9 http://en.wikipedia.org/wiki/Mark_Ashton (15.11.2014).
- 10 http://en.wikipedia.org/wiki/Si%3C3%A2n_James_%28politician%29 (15.11.2014).
- 11 Film »Der Kreis«, Schweiz 2014, Regie: Stefan Haupt.

Verein



AG Schwule Theologie e.V.

Bericht des Vorstands für das Jahr 2014 zur Mitgliederversammlung im Haus Neuland

BEI DER Mitgliederversammlung am 3.10.2014 im Haus Neuland bei Bielefeld legte der Vorstand der AG Schwule Theologie e.V. den anwesenden Mitgliedern folgenden Bericht über das Jahr 2014 vor.

1. Vorstandstreffen

Insgesamt kam der Vorstand zwei Mal zusammen und stimmte sich ansonsten per E-Mail ab.

2. Vorbereitung Jahrestagung und Vernetzungskongress

Nachdem bei der Jahrestagung 2013 bereits zum zweiten Mal kein Vorbereitungsteam zu Stande kam hat der Vorstand abermals die Vorbereitung übernommen. Auch diesmal gestaltete sich die Gewinnung von Referenten schwierig, konnte aber durch die Anfrage von Dr. Gert Hekma gelöst werden.

Werbung wurde mit gedruckten Flyern für den Kongress der christlichen Regenbogengruppen gemacht. Auf den Newsletter an die Mitglieder und WERKSTATT-Bezieher reagierten nur wenige Empfänger mit einer Anmeldung.

Christian Herz vertrat die AG in der Vorbereitungsgruppe für den Vernetzungskongress.

3. Europäisches Forum 2014 (Stockholm – Tallinn – Helsinki)

Vom **21.–25.5.2014** fand das jährliche Treffen (Annual Conference) des Europäischen Forum (EF) auf der Fähre von **Stockholm nach Tallinn und Helsinki** sowie in den besuchten Städten statt unter dem Motto »Saling with hope«. Ausnahmsweise gab es neben den Vorkonferenzen für Frauen und Männer auch eine zur römisch-

katholischen Kirche, deren neue Situation mit Papst Franziskus und der Familiensynode im Oktober 2014 diskutiert wurde. Im HuK-Info 191 erschien ein ausführlicher inhaltlicher Beitrag von Dennis Wiedemann (siehe den Artikel »Mit Hoffnung segeln« in dieser WeStH, 111-114).

Das World Council of Churches (WCC) hielt seine 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 30.10. bis 8.11.2013 in Busan (Korea) ab. Die Delegierten des Europäischen Forums unterstützte die AG durch Layout des Programmflyers und der teilweisen Übernahme von Druckkosten der Broschüre »Stand together in solidarity«, die in acht Sprachen auslag und mittlerweile in englisch, deutsch und spanisch nachgedruckt wurde.

Die 7. Konferenz der Osteuropäischen und Zentralasiatischen christlichen LGBT-Gruppen fand nicht wie geplant in Kiew, sondern vom 11.–13.9.2014 in Samara an der Wolga ohne Zwischenfälle statt. Dort startete das Mentoring-Programm mit Mentoren aus Frankreich, Dänemark, Finnland, Deutschland und weiteren westlichen Ländern, um Gruppen in Ländern wie Russland, Polen, Ukraine und Weißrussland zur Seite zu stehen (siehe auch <http://www.nuntiare.org>).

Die halbe Stelle des Projektmanagers nimmt Florin Buhuceanu aus Rumänien wahr.

Nähere Informationen zu diesen und weiteren Aktivitäten auf <http://www.euroforumlgbtchristians.eu>.

4. Vernetzung

Beim kleinen Vernetzungstreffen am 18.1.2014 in Frankfurt brachten die Vertreter_innen der Gruppen ihr Feedback aus den Mitgliederbefragungen ein. Auf dieser Basis wurde der zeitliche und inhaltliche Rahmen für den Regenbogenkongress in Bielefeld (2.–5.10.2014) gesteckt. Das Ziel, den Entwurf einer »Vertretung« zu konzipieren, welcher beim großen Vernetzungstreffen vorgestellt, abgestimmt und beschlossen werden soll, wurde nicht erreicht, sondern steht beim Vernetzungskongress auf der Agenda.

5. Internet-Auftritt

Der Internet-Auftritt konnte aufgrund Zeitmangels lediglich aktualisiert werden. Eine Neugestaltung steht weiterhin auf der To-Do-Liste.

6. WERKSTATT

Die seit 2008 aufgelaufenen Artikel erschienen in der Ausgabe »Menschenrechte und Macht« (16/2013). Anerkennende E-Mails gingen bei der Redaktion ein.

Einige Vorträge von der Konferenz der American Academy of Religion (AAR) zum Thema »Aids« 2011 liegen inzwischen übersetzt vor und werden in Ausgabe 17 erscheinen.

Darüber hinaus besteht die Überlegung, als WeStH-Sondernummer eine Art »Werkbuch zum Queer Bibel Lesen« herauszubringen. Die Texte basieren auf den Arbeitsblättern von Michael Brinkschröder für das Queer Bibel Lesen in München.

7. Jahrestagungen 2015 und 2016

Für die Jahrestagung 2015 haben wir das Waldschlösschen vom 16.–18.10.2015 gebucht. Ein Vorbereitungsteam sollte sich in Bielefeld finden.

Wann und wo die Jahrestagung 2016 abgehalten wird ist Gegenstand der Mitgliederversammlung am 3.10.2014.

8. DEKT 2015

Stefan Roßteuscher wird die AG im Vorbereitungsteam zum Deutschen Evangelischen Kirchentag 2015 in Stuttgart vertreten. Die weiteren Vorbereitungen werden in Bielefeld beim Vernetzungskongress abgestimmt.

9. Publicity

Die LGBT-Gruppen in Bayern wurden angefragt, ob sie die Bewerbung Münchens für das Chorfestival »Various Voices« in 2018 ideell unterstützen würden. Da die AG momentan in München mit zwei Vorständen und etlichen Mitgliedern vertreten ist entschied der Vorstand, sich hinter die Bewerbung zu stellen. Da sie erfolgreich war und München den Zuschlag erhielt wird in künftigen Festival-Publikationen das AG-Logo abgedruckt sein.

*Andreas
Christian Herz
Wolfgang Schürger*

Protokoll der Mitgliederversammlung der AG Schwule Theologie e.V.

am 3.10.2014 in Haus Neuland, Bielefeld

DIE MITGLIEDERVERSAMMLUNG der AG Schwule Theologie e.V. fand am 3.10.2014 statt. Christian Herz eröffnet die Mitgliederversammlung und begrüßt alle anwesenden Mitglieder.

1. Tätigkeitsbericht des Vorstands und Kassenbericht

Der Tätigkeitsbericht und Kassenbericht lagen in gedruckter Form vor.

Zum Berichtspunkt »Deutscher Evangelischer Kirchentag 2015« (DEKT) ergänzte der Vertreter der AG Schwule Theologie, Stefan Roßteuscher, dass die Organisation des Regenbogenzentrums diesmal straffer ist, da der Kirchentag es zum Themenschwerpunkt erklärt hat. Damit ist es für die teilnehmenden Gruppen fi-

nanziell risikoärmer, andererseits sind die Gruppen an das Zeitschema des DEKT gebunden.

Es wird zwei Veranstaltungen zur Queer Theologie geben; die Organisationsgruppe besteht aus ca. 15 Personen.

2. Entlastung des Vorstands

Auf Antrag von Johannes stimmten 3 von 4 anwesenden Mitgliedern für die Entlastung des Vorstands bei einer Enthaltung.

3. Neuwahl des Vorstands

Nachdem Andreas, Christian Herz und Wolfgang Schürger ihre weitere Kandidatur erklärt hatten, wurden sie mit 4:0 Stimmen wiedergewählt.

Die anwesenden Mitglieder drückten ihren Dank für die Vorstandsarbeit aus.

4. WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE/Wahl der Redaktion

Die nächste Ausgabe wird sich wie angekündigt mit dem Themenschwerpunkt Aids beschäftigen. Der Redaktion gehören an:

- Martin Hüttinger (Offene Werkstatt)
- Thomas Sülzle (BücherRegal)
- Wolfgang Scheel (gelegentliche Beiträge, Korrekturlesen)
- Christian Herz (Layout, Vertrieb)

Zur Ausweitung der Vertriebswege regt Johannes an, folgenden Buchhandlungen WERKSTATT-Exemplare zuzusenden:

- Köln: Köfelsche Buchhandlung
- Frankfurt/Main: Carolus
- Mainz: Buchhandlung am Dom
- Freiburg: Herdersche Buchhandlung

5. Vernetzung (Agentur/Koordination)

Für die teilnehmenden Mitglieder am Vernetzungskongress gibt es keinen Weg mehr zurück. Wichtig ist, dass die Anliegen der Gruppen gebündelt und nach Außen getragen werden. Das Modell der EFID (Evangelischen Frauen in Deutschland), vorgestellt von Eske Wollrad, mit zwei Personen (Sprecherin und Sprecher) sowie einem mindestens jährlich tagenden Vertretungsgremium wird als zukunftsfähig erachtet.

Als erstes wäre ein Arbeitsplan/Aktivitätenplan für das Gremium und den Vorstand zu erstellen. Wichtig ist, zahlreiche Reflexionsschritte einzubauen, da häufig Überraschungen bei einem derartigen Weg auftreten, Unterschiede zu Tage treten und bislang noch wenig Wissen über die anderen existiert.

Auch wenn zwischen den Regenbogengruppen nur eine schmale gemeinsame inhaltliche Basis existiert, so sei diese doch stark zu vertreten. Unterschiede können durchaus bestehen bleiben und von den einzelnen Gruppen eigens vertreten werden.

Als nächster Schritt sollte eine Quasi-Satzung ausgearbeitet und 2 Jahre lang ausprobiert werden («Stufenplan»). Dabei soll durchaus auf eine verfasste Struktur (z. B. eingetragener Verein) hingearbeitet werden. Auch das Thema »Mitgliedsbeitrag« soll von Anfang an mitgedacht werden. Ein entsprechender Beitrag erhöhe durchaus die Identifikation mit dem Gremium.

Am Ende des Prozesses sollte eine »Unterschrift« unter den Grundkonsens erfolgen. Dennoch besteht Koalitionsfreiheit, d. h. jede Gruppe entscheidet für sich, ob sie unter das Dach möchte. Einhellig stimmen die Mitglieder zu, dass auch die AG Schwule Theologie ihre Expertise einbringt.

6. Jahrestagung 2015/2016

Für die Jahrestagung vom 16.–18.10.2015 im Waldschlösschen wurde der Themenkomplex Armut/Reichtum, Flucht und Migration, Homosexualität als Asylgrund, was passiert mit geflüchteten christlichen Migrant*innen ... näher betrachtet. Im Kern geht es um die soziale Frage und wie weit die Community integrierend ist. Zugänge wären sozioethisch oder pastoraltheologisch. Auch der Dreischritt »Sehen – Urteilen – Handeln« ist hier angebracht. Statt eines Besuchs in einem Flüchtlingslager in Göttingen wäre daran zu denken, einen schwulen (christlichen) Flüchtling ins Waldschlösschen einzuladen.

Johannes und Martin prüfen ihren Terminkalender, ob sie an der Jahrestagung 2015 teilnehmen und die Vorbereitung leisten können.

Der Termin in 2016 hängt von den Planungen zur Vernetzung ab. Falls ein Vernetzungstreff vom Freitag, 30.9. bis Montag, 3.10.2016 zu Stande kommt, würde sich die AG daran anschließen und keine eigene Jahrestagung anberaumen.

7. Europäisches Forum

Die Annual Conference 2015 wird über Pfingsten vom 22.–25.5.2015 in Merville, Frankreich, stattfinden.

8. Sonstiges

Es waren keine weiteren Themen zu behandeln. Christian beschließt die Sitzung mit einem Dank an die rege Diskussion.

Für das Protokoll
Christian Herz

Bericht des Vorstands für das Jahr 2015 zur Mitgliederversammlung im Waldschlösschen am 17.10.2015

BEI DER Mitgliederversammlung am 17.10.2015 im Waldschlösschen bei Göttingen legte der Vorstand der AG Schwule Theologie e.V. den anwesenden Mitgliedern folgenden Bericht über das Jahr 2015 vor.

1. Vorstandstreffen

Trotz dicht gefüllter Terminkalender kam der Vorstand drei Mal in München zusammen und stimmte sich ansonsten per E-Mail ab.

2. Vorbereitung Jahrestagung 2015

Dank der Unterstützung von Martin Franke und Michael Brinkschröder konnte der Vorstand drei kompetente Referenten für die Jahrestagung »Armut und Migration – Wie weit reicht die schwule Solidarität?« gewinnen. Christian kümmerte sich um die organisatorischen Details.

Schon früh erschien im HuK-Info die ausführliche Tagungsbeschreibung; Werbung lag als gedruckter Flyer u. a. beim Kirchentag aus. Nach der Aktualisierung der Homepage wurde ein Facebook-Termineintrag zwar geliked, aber Anmeldungen folgten darüber keine. Auf den (aus technischen Gründen erst im September versandten) Newsletter an die Mitglieder und WERKSTATT-Bezieher reagierten ebenso nur wenige Empfänger mit einer Anmeldung.

3. Europäisches Forum 2015 (Merville/Frankreich)

Im Norden Frankreichs fand vom 22.–25.5.2015 das jährliche Treffen (Annual Conference) des Europäischen Forums (EF) statt unter dem Motto »Intercultural Contacts: Babel or Pentekost?« (Interkulturelle Kontakte: Babel oder Pfingsten?). Vor den Vorkonferenzen für Frauen und Männer gab es wie 2014 eine römisch-katholische Vorkonferenz, die sich mit der Fortsetzung der Familiensynode im Oktober 2015 beschäftigte. Im HuK-Info 194 erschien ein ausführlicher Bericht von Dennis Wiedemann und ein Interview mit Michael Brinkschröder.

Nach vier Jahren Präsidentschaft hat Michael Brinkschröder sein Amt an Wielie Elhorst von der niederländischen LKP übergeben. Mit seinem Engagement um die Emanzipation von LGBTQ in der römisch-katholischen Kirche bleibt Michael auch ohne formale Position dem EF eng verbunden.

Nähere Informationen zu diesen und weiteren Aktivitäten auf <http://www.euroforumlgbtchristians.eu>; eine Zusammenfassung der inhaltlichen Diskussionen gibt Martin Frankes Beitrag »Ausbruch aus den Gegensätzen« in WeSth 17, 115f.

4. Vernetzung

Der 3. Vernetzungskongress unter dem Motto »Vielfalt aktiv vernetzt« vom 2.–5.10.2014 war das Resultat mehrjähriger Vorbereitungs- und Abstimmungstreffen, dessen Förderung durch die Bundesstiftung Magnus Hirschfeld und Hannchen-Mehrzweck-Stiftung von der AG beantragt wurde.

Mit der Gründung des »Forum christlicher Regenbogengruppen in Deutschland« wurde ein entscheidender Meilenstein in der Zusammenarbeit mit den Dutzend anderen LSBTQI*-Gruppen in der Republik erreicht (siehe den Beitrag »Vielfalt aktiv vernetzt« in dieser WeSTh, 117-120). Mittlerweile fanden vier Folgetreffen statt, in denen ein Leitbild (siehe nachfolgender Beitrag), eine Satzung sowie eine Geschäfts- und Finanzordnung entworfen und diskutiert wurde. Die damit zu organisierende Struktur soll zum einen helfen, dass die christlichen Regenbogengruppen von außen (Medien, Politik, Kirchen etc.) als eine (wenn auch vielfältige) Gruppe wahrgenommen wird. Zum anderen soll ein rechtsfähiger Verein entstehen, der Aktivitäten organisatorisch und finanziell tragen kann, wie z. B. Regenbogenzentrum auf Kirchen-/Katholikentagen, Kongresse usw.

Aufgrund des Feiertagskalenders ist der nächste Schritt im Gründungsprozess für das verlängerte Wochenende von Freitag, 30.9. bis Montag, 3.10.2016 als vierter Regenbogenkongress geplant. Dabei sollen die bis dahin in den künftigen Mitgliedsgruppen zu diskutierenden konstituierenden Dokumente verabschiedet und ein »Probelauf« des Forums gestartet werden.

5. Internet-Auftritt

Der Internet-Auftritt der AG konnte aufgrund Zeitmangels lediglich aktualisiert werden. Eine Neugestaltung steht weiterhin auf der To-Do-Liste. Wenn dies bis zur nächsten Mitgliederversammlung umgesetzt sein soll ist personelle, technische wie inhaltliche Unterstützung erforderlich.

6. WERKSTATT

Die Ausgabe 17 mit Vorträgen von der Konferenz der American Academy of Religion (AAR) zum Thema »Aids« ist zu 90 % fertig gesetzt und geht im November 2015 in Druck, so dass sie im Advent versandt wird.

Für Heft 18 existiert die Idee, den Komplex »Gleichstellung der Homo-Ehe« aus internationaler, kirchensoziologischer und pastoraler Perspektive zu beleuchten. Ein verantwortlicher Redakteur dafür ist jedoch erforderlich und wird noch gesucht.

Weiterhin besteht die Überlegung, als WeSTh-Sondernummer ein »Werkbuch zum Queer Bibel Lesen« herauszubringen. Die Texte basieren auf den Arbeitsblättern von Michael Brinkschröder für das Queer Bibel Lesen in München, wobei die Texte noch nicht vollständig finalisiert sind.

7. Jahrestagungen 2016 und 2017

Die Jahrestagung 2016 wird im Rahmen des 4. Regenbogenkongresses in Bielefeld abgehalten. Thema und Vorbereitungsteam sollten sich auf der diesjährigen Jahrestagung konstituieren.

Für die Jahrestagung 2017 können wir das Waldschlösschen vom 13. bis 15.10.2017 buchen. Um Bestätigung des Termins wird in der Mitgliederversammlung gebeten. Ein Vorbereitungsteam sollte sich in Bielefeld 2016 finden.

8. DEKT 2015

Stefan Roßteuscher hat die AG im Vorbereitungsteam zum Deutschen Evangelischen Kirchentag 2015 in Stuttgart vertreten und hielt den Vorstand über die Aktivitäten auf dem Laufenden. Das Zentrum Regenbogen war Teil des offiziellen Kirchentagprogramms, so dass auch die Vorbereitungsgruppe über den DEKT organisiert und finanziert wurde.

9. Katholisches Komitee

Michael und Georg bringen bereits seit mehreren Jahren die Anliegen der AG Schwule Theologie beim »Katholisches Komitee« ein. Nicht nur im Vorfeld der Familiensynode fanden Gespräche mit (deutschen) Bischöfen oder dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) statt, die – neben anderen Faktoren – im Laufe des vergangenen Jahres zu einigen positiven Veränderungen des Verhältnisses zwischen römisch-katholischer Kirche und Lesben/Schwulen führte (katholisches Arbeitsrecht, Position des ZdK zu gleichgeschlechtlichen Partnerschaften etc.). Die AG unterstützt das Engagement des Katholischen Komitees gerne weiter.

Andreas
Christian Herz
Wolfgang Schürger



*Da ist nicht jüdisch noch griechisch,
da ist nicht versklavt noch frei,
da ist nicht männlich und weiblich:
denn alle seid ihr einzig-einig im Messias Jesus.*

(Gal 3,28 Bibel in gerechter Sprache)

Leitbild des Forums christlicher Regenbogengruppen in Deutschland

DAS FORUM ist die Vertretung christlicher Regenbogengruppen in Deutschland. Darunter verstehen wir Gruppen aus dem LSBTTIQ-Spektrum (lesbisch, schwul, bi, transident, transsexuell, intersexuell, queer). Das Forum begrüßt die Aufnahme weiterer Gruppen.

Das Ziel des Forums ist, die Gleichberechtigung aller LSBTTIQ-Christ_innen zu fördern sowie dauerhaft und wirkungsvoll einzufordern. Dazu gehört der Dialog mit den Kirchen auf der Grundlage christlicher Ethik.

Wir erleben uns als Gottes geliebte Kinder. Gottes Handeln in der Welt, von dem die Bibel Zeugnis gibt, erfahren wir als befreiende Botschaft. Gott lädt in eine Gemeinschaft ein, in der Gerechtigkeit gelebt und die Menschenwürde beachtet wird. Das Evangelium gibt vielen Lebensformen Raum zur Entfaltung gelingenden Lebens.

1. Gleichberechtigte Zusammensetzung der Vertretung

Wir als Forum christlicher Regenbogengruppen streben eine gleichberechtigte Zusammensetzung in unseren Gremien und Strukturen an. Frauen und Männer, verschiedene sexuelle Identitäten und Orientierungen, unterschiedliche Konfessionen und Bekenntnisse wirken gleichberechtigt, solidarisch und kollegial zusammen. Verantwortung, Arbeit und Positionen sind gleichmäßig verteilt. Wir achten auf Gender-Gerechtigkeit und verwenden eine gerechte Sprache.

2. Strukturen

Wir schaffen die organisatorischen Voraussetzungen für eine kontinuierliche, effiziente und klar strukturierte thematisch-inhaltliche Arbeit. Zuständigkeiten werden eindeutig festgelegt. Dazu streben wir eine hauptamtliche Geschäftsführung an.

3. Haltung

Wir arbeiten im Forum auf Augenhöhe zusammen. Respekt und Vertrauen prägen unser Wirken und Auftreten und das unserer Vertreter_innen. Alle sind sich über das in sie gesetzte Vertrauen bewusst und bewahren sich ihre Offenheit gegenüber den Anderen im Geist des Evangeliums.

4. Mandat

Wir vertreten unsere Mitgliedsgruppen in der Öffentlichkeit und in kirchlichen wie gesellschaftspolitischen Diskursen couragiert mit einer Stimme. Wir reagieren auf aktuelle Ereignisse und Anfragen im Sinne aller Mitgliedsgruppen.

5. Spannungsbogen zwischen Einigkeit und Vielfalt

Wir sind uns unserer Verantwortung bewusst, die vielfältigen Interessen, Vorstellungen und Anliegen zu einem größtmöglichen Konsens zusammenzuführen und authentisch zu vertreten. Die innere Einigkeit über die Ziele und die gleichberechtigt eingesetzten vielfältigen Charismen verleihen uns Unabhängigkeit, Stärke und Kraft.

6. Zusammenwirken von Vertretung und Gruppen

Wir als Forum und unsere Mitgliedsgruppen wirken in beständiger, wertschätzender und offener Kommunikation zusammen. Der intensive Austausch mit unseren Mitgliedsgruppen verschafft uns ein profundes Wissen über die Standpunkte sowie eine realistische Einschätzung der Stimmungen in unseren Mitgliedsgruppen. Die Mitgliedsgruppen wissen um ihre Verantwortung, sich Meinungen über die zu vertretenden Belange zu bilden und diese zu artikulieren. Ebenso koppeln wir den gefundenen Konsens genauso wie bestehenden Dissens in die Mitgliedsgruppen zurück, um Entscheidungen transparent zu machen.

7. Bündeln von Kompetenzen

Wir verstehen uns als Vermittlungsstelle von Kompetenzträger_innen zwischen den Mitgliedsgruppen. Wir fördern damit den professionellen Wissensaustausch und Kompetenzaufbau in theologischen, juristischen und den spezifischen Kontexten in den Mitgliedsgruppen und der Mitgliedsgruppen untereinander.

Diskussionsstand 31.1.2015



Protokoll der Mitgliederversammlung der AG Schwule Theologie e.V.

am 17. Oktober 2015 in der Akademie Waldschlösschen

DIE MITGLIEDERVERSAMMLUNG der AG Schwule Theologie e.V. fand am 17.10.2015 statt. Christian Herz eröffnet die Mitgliederversammlung und begrüßt alle anwesenden zwölf Mitglieder.

1. Tätigkeitsbericht des Vorstands und Kassenbericht

Der Tätigkeitsbericht und Kassenbericht lagen in gedruckter Form vor. In der mündlichen Aussprache werden folgende Punkte ergänzt:

a) Jahrestagung

Der allgemeine Eintrag zur Jahrestagung auf der Seite www.waldschloesschen.org wurde dieses Jahr spät mit den konkreten Themeninformationen aktualisiert. Da in der Vergangenheit einige Anmeldungen auch über diesen Weg erfolgten, soll hierzu das Gespräch mit Wolfgang Vorhagen gesucht werden, um eine frühere Aktualisierung bei zukünftigen Tagungen zu ermöglichen.

b) European Forum

Die Satzung des EF wurde dahingehend geändert, dass sie jetzt unterschiedliche Genderidentität der beiden Co-Präsident_innen vorsieht (statt wie bisher female und male co-president), um durch die geänderte Formulierung Trans*-Personen besser zu berücksichtigen.

Die Ergebnisse einer Konferenz bei Helsinki zu lgbt-freundlicher orthodoxer Theologie sollen als Buch erscheinen.

c) Vernetzung

Treffen zur Satzungsarbeitung haben im April und Juli 2015 stattgefunden, die Fortsetzung ist für Januar 2016 geplant. Anschließend soll der Satzungsentwurf in die Mitgliedsgruppen gehen und beim nächsten Vernetzungstreffen im Oktober 2016 beschlossen werden, um dann erprobt zu werden.

d) DEKT

Das Zentrum Regenbogen soll weiter als offizieller Teil des Kirchentags auch in Berlin 2017 stattfinden.

2. Entlastung des Vorstands

Auf Antrag von Georg Trettin wird die Entlastung des Vorstands beschlossen (einstimmig). Dem Vorstand wird für die geleistete Arbeit gedankt und Christian Herz richtet Grüße vom dritten Vorstandsmitglied Andreas aus, der leider aufgrund anderweitiger Verpflichtungen nicht anwesend sein kann.

3. Neuwahl des Vorstands

Die bisherigen Mitglieder des Vorstands (Andreas, Christian Herz, Wolfgang Schürger) stehen für eine Wiederwahl zur Verfügung, weitere Vorschläge/Kandidaturen erfolgen nicht.

Die Genannten werden einstimmig bei eigener Enthaltung wiedergewählt (10 Ja, 2 Enthaltungen).

4. Vernetzung (Forum christlicher Regenbogengruppen)

Das Leitbild für das »Forum christlicher Regenbogengruppen in Deutschland« steht inzwischen (siehe abgedruckte Entwurfsfassung in dieser WeSTh, 161f). Satzung und Geschäftsordnung werden derzeit noch erarbeitet, ein größerer Diskussionspunkt ist dabei vor allem die Gremienstruktur, bei der die Frage der Vertretung aller Gruppen zu berücksichtigen ist.

Die geplanten Unterrichtsmaterialien werden erarbeitet, die Fertigstellung verzögert sich aber noch, da Inga zurzeit ein Sabbatical hat. 2016 sollen Ergebnisse vorgestellt werden.

Das letzte Treffen der 13 Vertreter_innen der Mitgliedsgruppen konzentrierte sich auf den Evangelischen Kirchentag 2017 in Berlin und Wittenberg, dessen zuständiger Referent anwesend war.

5. Jahrestagung 2016 und Vernetzungstreffen

Die Jahrestagung 2016 soll integriert in das geplante Vernetzungstreffen vom 30. September bis 3. Oktober stattfinden.

Paul kritisiert den Ausfall des Waldschlösschen-Termins, dies entspricht aber der Beschlusslage und die Durchführung von zwei Veranstaltungen innerhalb kurzer Zeit erscheint unrealistisch.

Wolfgang Scheel macht darauf aufmerksam, dass der Termin um den 3. Oktober für Gemeindepfarrer_innen generell ungünstig ist, da sich dadurch eine Überschneidung mit dem Erntedankfest ergibt, das in aller Regel die Anwesenheit in der eigenen Gemeinde erfordert.

6. Jahrestagung 2017

Dem vom Waldschlösschen angebotenen Termin für die Jahrestagung 2017 vom 13. bis 15. Oktober wird zugestimmt, er wird dem Waldschlösschen bestätigt.

7. Europäisches Forum

Auf einer Konferenz vom 1. bis 4. Oktober 2015 in Rom wurde das *Global Network of Rainbow Catholics* (GNRC) gegründet. Michael Brinkschröder ist als europäischer Vertreter ins *Steering Committee* gewählt worden.

Monsignore Krzysztof Charamsa hatte sein öffentliches Coming-out (2. Oktober 2015) der Gruppe eine Woche vorher angekündigt. Obwohl das GNRC von der medialen Inszenierung seines Coming-outs abgeraten hatte, unterstützte es Charamsa u. a. mit Empfehlungen zur Pressearbeit. Es hat sich gezeigt, dass die Medien über das Coming-out des katholischen Priesters deutlich mehr berichtet haben als über die Konferenz. Charamsa hält sich auch nicht an die Empfehlung, zunächst auf weitere Interviews zu verzichten. Der Fall erinnert durchaus an David Berger, dessen Statements – vorwiegend im Internet – immer kritischer zu bewerten sind.

Im Dezember 2016 ist ein Treffen der *Reference Group on Human Sexuality* des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) in Berlin geplant. Als Zuarbeit christlicher LGBT-Gruppen werden u. a. Lebenszeugnisse gesammelt.

Die Vertretung der AG auf der Jahreskonferenz des EF 2016 in Göteborg soll Michael Brinkschröder übernehmen (einstimmig beschlossen).

8. Sonstiges

a) Katholisches Komitee

Thematisch stand bei den vergangenen Treffen das kirchliche Arbeitsrecht besonders im Fokus. Hier ist inzwischen eine Reform erfolgt, das Arbeitsrecht wird aber weiter Thema bleiben.

Weiteres Gesprächsthema waren die verschiedenen Gespräche mit Bischöfen, dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) etc. In den letzten Gesprächen mit Bischof Bode als Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz stand die Familiensynode im Zentrum, das nächste Gespräch wird voraussichtlich einen Schwerpunkt bei der Frage nach der Partnerschaftssegnung für homosexuelle Paare haben. Das nächste Komitee-Treffen im Sommer 2016 wird sich der Evaluation der Familiensynode widmen.

Angedacht ist eine wissenschaftliche Tagung, die aber bisher nicht über den Status der Idee hinausgekommen ist. Eine Projektstelle »Gleichberechtigung von LSBT in der katholischen Kirche« wird ausgeschrieben. Sie wird bei der HuK angesiedelt, ist zeitlich befristet und umfasst 50% Stellenumfang.

b) WERKSTATT

Michael Brinkschröder äußert den Wunsch nach einer beschleunigten Produktion der WeSTh und regt an, das Layout an einen externen Dienstleister zu vergeben.

Die Aussprache ergibt ein Festhalten am bisherigen System. Denkbar wäre aber eine andere Gestaltung des geplanten Sonderheftes »Werkbuch zum Queer Bibel Lesen« (ähnlich wie beim »Schwule Theologie«-Band).

Für das Protokoll
Hendrik Meier

AG Schwule Theologie e.V.

c/o Christian Herz, Isareckstr. 48, 81673 München

**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. _____

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 Subskribent der WERKSTATT. Ich subskribiere die WERKSTATT beginnend mit der auf die Annahme meines Mitgliedsantrags folgenden Ausgabe.

2. Unterschrift _____

Abbildungsnachweis

- 1 Aids-Schleife: http://de.freepik.com/vektoren-kostenlos/vektoren_557355.htm,
Foto: © Jörg Brinckheger/pixelio.de
- 6 <http://mccsf.org/new/wp-content/uploads/2015/01/fccucc-banner-1200-500-1170x500.jpg>
- 8 https://farm5.staticflickr.com/4068/4332834007_bb903c8f35_o_d.jpg, <https://www.flickr.com/photos/jesusinlove/4332834007/in/photostream/>
- 10 <http://mccsf.org/images/wCross.jpg>
- 14 © Petra Bork/pixelio.de
- 24 »Actup-banner« von <http://www.actupny.org>. Lizenziert unter Gemeinfrei über Wikimedia Commons. <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/cb/Actup-banner.gif>
- 25 http://media.nola.com/religion_impact/photo/franklin-avenue-baptist-congregation-jpg-3bfe5baf7f823e43.jpg
- 28 http://hbcubuzz.com/wp-content/uploads/2015/02/watch_night020113-2.jpg
- 31 http://www.deutschlandfunk.de/media/thumbs/6/63c0f44f63dd08f2ccb106202398268ev2_max_352x264_b3535db83dc50e27c1bb1392364c95a2.jpg, © ap
- 34 http://static.a-z.ch/_ip/slj-AehdKN01JIUrH2PFnHPhD1Y/7227b7fdf3d8708a919423f239cb92426ba3874d/teaser-detail/ein-aids-kranker-in-einem-spital-in-durban-suedafrika
- 38 <http://images.fotocommunity.de/bilder/italy/sicilia/lampedusa-744a0e2b-0711-4c56-8ad8-c2e4804fe0cf.jpg>, © N. Ren
- 42 Be The Man Conference 2009, <http://grandmotherafrica.com/wp-content/uploads/2015/06/blackchurchpraise2.jpg>, © Kent Harville
- 46 Kunstinstallation von Wolfgang van Elst für den Aids-Gottesdienst auf dem 2. ÖKT in München 2010 in der Herz-Jesu-Kirche – Foto: Jörg Kranzfelder
- 51 Installation von Roland de Beer in St. Lukas, München zur Gedenkfeier am Welt-Aidstag 2013 – Foto: Sebastian Kühnen
- 55 © Alexandra Bucurescu/pixelio.de
- 57 Four Horsemen of Apocalypse, by Viktor Vasnetsov. Painted in 1887. http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e1/Apocalypse_vasnetsov.jpg
- 60 <http://www.which.co.uk/university: The parents' guide to university>, 5
- 65 © Robert Babiak/pixelio.de
- 66 © Wolfgang Teuber/pixelio.de
- 68 <http://www.which.co.uk/university: The parents' guide to university>, 12
- 70 © Petra Bork/pixelio.de
- 73 © Marco Barnebeck(Telemarco)/pixelio.de
- 77 http://mh-stiftung.de/wp-content/uploads/72dpi_magnus-hirschfeld2.jpg
- 78 Porträt von Karl Heinrich Ulrichs. Zuerst erschienen in: Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, Jg. 1, 1899, 35. Hubert Kennedy, Karl Heinrich Ulrichs: Pioneer of the Modern Gay Movement, 2nd ed. (Concord, Calif.: Preemptory Publications, 2005), frontispiece. Datei: James Steakley. Lizenziert unter Gemeinfrei über Wikimedia

- Commons. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Karl_Heinrich_Ulrichs_\(from_Kennedy\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Karl_Heinrich_Ulrichs_(from_Kennedy).jpg)
- 79 Jan Veth, Helmut Hirsch: August Bebel. Reinbek, 1973, 83. Datei lizenziert unter Gemeinfrei über Wikimedia Commons: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bebel_Holzschnitt_1896.jpg
- 82 Titelbild von: Lieblingsminne und Freundesliebe in der Weltliteratur. Eine Sammlung mit einer Einleitung von Elisarion von Kupffer, Berlin-Neurahnsdorf (Adolf Brand's Verlag) 1900. Abgedruckt in: Forum Homosexualität und Geschichte München, Die Enterbten des Liebesglücks. Max Spohr (1850-1905), Pionier schwuler Literatur (Splitter 8, Materialien zur Geschichte der Homosexuellen in München und Bayern), München 2001, 39. © Centrum Schwule Geschichte, Köln
- 83 Splitter 8, 49
- 88 [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9c/The_Pain,_The_Struggle,_The_Torment_\(6985095569\).jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9c/The_Pain,_The_Struggle,_The_Torment_(6985095569).jpg)
- 92 http://www.rolandtichy.de/wp-content/uploads/2015/09/shutterstock_320375279.jpg
- 94 <http://www.my-kaliviani.com/Fotoshows/Icons%20-%20Szenenbilder/slides/Flucht%20nach%20Aegypten1%20web%2018-2-2008%20044.jpg>. © Kirsten Voß
- 95 Flight of the Prisoners, Artist: Tissot, Photographer: John Parnell, Photo © The Jewish Museum, New York. <http://asorblog.org/tag/yigal-bloch/>
- 100 © Rainer Sturm/pixelio.de
- 105 <https://www.cathkathcatt.ch/d/wp-content/uploads/sites/2/2015/10/Familiensynode-8.jpg>, © 2015 Mazur/catholicnews.org.uk, Flickr, CC BY-NC-SA 2.0
- 106 http://www.taz.de/picture/121520/948/uganda_homophobie.jpg, © dpa
- 107 <http://www.taz.de/picture/105129/948/foto-ssema.jpg>, © REUTERS/Edward Echwalu
- 108 <http://thinkprogress.org/world/2015/08/18/3692552/uganda-bans-bride-price-in-fight-against-domestic-abuse/>, ©ap photo/Rebecca Vassie
- 109 http://news.teddyaward.tv/de/teddy_2012/teddy_today/samstag_11_02_2012/
- 110 https://www.amnesty.org.nz/sites/default/files/styles/main_image_style/public/151676_Gay_and_Lesbian_Protest.jpg?itok=Ekqgolcg
- 112 Tallinn Altstadt (li), Fähre »Baltic Queen« (re), Aufnahmen: Christian Herz
- 113 Podium beim Europäischen Forum 2014, Tallinn, Aufnahme: Christian Herz
- 117-120 Aufnahmen: Christian Herz
- 122 <http://mediad.publicbroadcasting.net/p/shared/npr/201306/169996722.jpg>
- 150 http://www.candidmagazine.com/wp-content/uploads/2014/09/PRD_D39_17560.JPG_cmyk.jpg
- 151 <http://gay-themed-films.com/wp-content/uploads/2015/03/Pride-2.jpg>
- 152 http://www.filmfesthamburg.de/_we_thumbs_/25846_43_2014.08.06_PRIDE2_Senator.jpg
- 162 Sammeln der Grundsätze für das Forum der Regenbogengruppen in Bielefeld am 3.10.2014, Aufnahme: Christian Herz
- 171 © JMG/pixelio.de
- 172 © Rainer Sturm/pixelio.de

Unser Dank gilt allen, die uns freundlicherweise das Recht zum Abdruck eines Bildes eingeräumt haben. Leider konnten nicht alle Abdruckrechte durch uns abschließend geklärt werden. Sollten Rechte in irgendeiner Weise tangiert sein, bitten wir den/die Rechteinhaber, sich mit den Herausgebern zur Klärung in Verbindung zu setzen.

Schnuppern und Stöbern ...

Lieferbare Ausgaben bestellen



S O HÄUFIG wie in früheren Jahren erscheint die WERKSTATT zwar nicht mehr, dafür lohnt sich ein Blick in die noch lieferbaren Ausgaben. Folgende Nummern sind weiterhin verfügbar:

- Heft 3+4/05 Lateinamerika – Schwule Priester
- Heft 1+2/06 Lust-Projektionen: Homosexualität und Religion im Film
- Heft 2/2007 Das Politische in der schwulen Theologie
- Heft 15 (2010) Das ewig Männliche
- Heft 16 (2013) Menschenrechte und Macht

Statt 9,- € bieten wir die Einzelhefte für jeweils 7,- € an.

Wer vier Ausgaben bestellt erhält sie für insgesamt 20,- €.

- CD-ROM Jahrgänge 1-9, WeStH 1994-2002 (25,- €)

Ich bestelle die oben markierten Ausgaben der WeStH:

Name: _____

Straße: _____

PLZ, Ort: _____

- Ich wünsche den Versand in einem verschlossenen Umschlag und bezahle die zusätzlichen Portokosten.

Datum, Unterschrift: _____

Die Bestellung senden/faxen/mailen an:
 WeStH, c/o Christian Herz, Isareckstraße 48,
 D-81673 München, Tel./Fax: +49 (089) 890 688 38,
 E-Mail: info@westh.de

Das Buch »Schwule Theologie: Identität – Spiritualität – Kontexte«
 (zugleich WeStH 3+4/2006) ist über den Kohlhammer-Verlag als
 Book-on-Demand unter der ISBN 978-3-17-018885-3 direkt bei
 www.kohlhammer.de verfügbar.



Einladung zur Mitgliederversammlung

am 1./2. Oktober 2016 im »Haus Neuland«
bei Bielefeld

VORAUSSICHTLICH am Samstag, den 1. Oktober 2016, findet im Rahmen des Vernetzungskongresses und der Jahrestagung Schwule Theologie im Haus Neuland bei Bielefeld 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. WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE/Wahl der Redaktion
5. Vernetzung/Forum christlicher Regenbogengruppen
6. Jahrestagungen 2017 und 2018
7. Europäisches Forum
8. Sonstiges

Für den Vorstand
Christian Herz

Impressum	WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE – ISSN 1430-7170
Herausgeber	AG Schwule Theologie e.V.
Redaktion	Dr. Michael Brinkschröder
	Christian Herz (Layout & Versand)
	Martin Hüttinger (Offene Werkstatt)
	Thomas Sülzle (BücherRegal)
	Wolfgang Scheel
V.i.S.d.P.	Dr. Wolfgang Schürger
Preise	Einzelheft 10,- € (je nach Ausgabe abweichend) zzgl. jeweiliger Versandkosten
Bestellungen/ Subskription	Christian Herz, Isareckstraße 48, D-81673 München, Fax: 089/890 688 38
Bankverbindung	Die Belieferung erfolgt mit einer Rechnung. AG Schwule Theologie e.V., Evangelische Kreditgenossenschaft EKK, IBAN: DE39 520 5 0410 0103 5012 13, BIC: GENODEF1EK1
Beiträge	bitte als Rich-Text-Format-Datei (*.rtf) per E-Mail an: Christian Herz, redaktion@westh.de Die einzelnen Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der AG Schwule Theologie wieder.
Homepage	www.westh.de
Druck	flyeralarm GmbH, Würzburg

Save the date ...

Wichtige Termine

Richness in Diversity

Annual Conference of the European Forum

3. – 8. Mai 2016

Göteborg

Seht, da ist der Mensch

100. Deutscher Katholikentag

25. – 29. Mai 2016

Leipzig

4. Vernetzungskongress

30. September – 3. Oktober 2016

Haus Neuland/Bielefeld

Du siehst mich

36. Evangelischer Kirchentag

24. – 28. Mai 2017

Berlin – Wittenberg

Jahrestagung Schwule Theologie 2017

13. – 15. Oktober 2017

Waldschlösschen bei Göttingen

Mache dich auf und werde . . . (Jes 60,1)

Auf dem Weg zum Forum christlicher Regenbogengruppen in Deutschland

4. Vernetzungskongress in Bielefeld (30.9. – 3.10.2016)

Wir laden alle Interessierten ein, beim **4. Vernetzungskongress** den eingeschlagenen Weg zur Vernetzung der christlichen Regenbogengruppen in Deutschland weiterzugehen.

Im **Haus Neuland bei Bielefeld** bieten sich neben den Treffen im Kreis der schwulen Theologen samt Mitgliederversammlung genügend Gelegenheiten zum Austausch mit den zahlreichen teilnehmenden Gruppen, zu Phasen des Innehaltens und der Meditation, genauso aber auch zum geselligen Beisammensein oder gemeinsamen Schwitzen in der Sauna des Hauses.

Die genauen zeitlichen und inhaltlichen Planungen erfolgen im Frühjahr 2016. Sobald Details und weitere Informationen verfügbar sind, werden diese auf der Internetseite der HuK (www.huk.org) veröffentlicht. Auch die Anmeldung zum Vernetzungskongress erfolgt über die HuK, wobei wir Anfragen und Anmeldungen selbstverständlich gerne jederzeit weiterleiten.

Auf Eure rege Teilnahme und eine konstruktive Fortsetzung der Zusammenarbeit freut sich der Vorstand der AG Schwule Theologie.

Andreas
Christian Herz
Wolfgang Schürger

Buchbinderei Ehe
Radolfzell
09 2017
Säurefrei
RAL-RG 495