

Queere Theologie: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum

Kneubühler, Lara A. (Ed.); Löhr, Miriam (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kneubühler, L. A., & Löhr, M. (Hrsg.). (2024). *Queere Theologie: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum* (Queer Studies, 41). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839473382>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

LARA A. KNEUBÜHLER,
MIRIAM LÖHR (HG.)

QUEERE
THEOLOGIE

PERSPEKTIVEN AUS DEM
DEUTSCHSPRACHIGEN RAUM

[transcript] queer studies

Lara A. Kneubühler, Miriam Löhr (Hg.)
Queere Theologie

Lara A. Kneubühler, geb. 1994, ist Doktorandin in der Abteilung Dogmatik und Religionsphilosophie am Institut für Systematische Theologie an der Universität Bern. Ihre multiperspektivische Dissertation, die von einem Doc.Ch-Stipendium des Schweizerischen Nationalfonds (SNF) gefördert wurde, untersucht die Versuchungsbite des Unser Vaters und ihre dogmatischen Implikationen.

Miriam Löhr, geb. 1980, ist Postdoktorandin am Institut für Praktische Theologie an der Universität Bern. Sie war wissenschaftliche Mitarbeiterin an den Universitäten Hamburg und Braunschweig, wo sie zu einem poimenisch-ritualtheoretischen Thema promovierte. Sie forscht zu ekklesiologischen und liturgischen Fragen des Gottesdienstes. Ihre weiteren Arbeitsschwerpunkte sind Raumtheorien sowie Empirische Religionsforschung.

Lara A. Kneubühler, Miriam Löhr (Hg.)

Queere Theologie

Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum

[transcript]

Die Open-Access-Ausgabe wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld

© Lara A. Kneubühler, Miriam Löhr (Hg.)

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Korrekturat: Anette Nagel; zusätzlich für die Beiträge von Peter-Ben Smit und Lara

Kneubühler: Regine Romberg

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839473382>

Print-ISBN: 978-3-8376-7338-8

PDF-ISBN: 978-3-8394-7338-2

Buchreihen-ISSN: 2703-1365

Buchreihen-eISSN: 2703-1373

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	
<i>Lara A. Kneubühler, Miriam Löhr</i>	9
Überall mit queeren Menschen rechnen	
Aktivistische Erfahrungen aus dem Pfarramt. Interview mit Pfarrerin Irène Schwyn <i>Miriam Löhr</i>	25
Queere Orthodoxien – wie queere Perspektiven alte Theologie neu entdecken lassen	
<i>Peter-Ben Smit</i>	37
Queer(y)ing Sexualitäten im Hohelied	
Sexualitäten zwischen Normierung und Ambiguität im hebräischen Text und seiner Auslegungsgeschichte <i>Bruno Biermann</i>	59
Von «David und Jonathan» zum «Gay Giur College»	
Zur Attraktivität reformjüdischer Gemeinschaften für die LGBTQ+ Community <i>Daniel Gerson</i>	91
Paulus que(e)rgelesen	
Rückblick und Ausblick auf die Geschlechterfragen bei Paulus <i>Angela Standhartinger</i>	115

All things straight?

Biblisch-anthropologische Überlegungen zum Queersein des Christenmenschen
Rainer Hirsch-Luipold145

Gebildete Gottesnarren, erotische Eremit_innen und humorvolle Asket_innen

Können spätantike Lebensformen queer gedeutet werden?
Sina von Aesch, Katharina Heyden167

Queer Death – Queering Death – Queer by Death

HIV/AIDS, Eschatologie und die Identitätssuche der frühen Queer Theology
Ruth Heß201

Von irdischer zu himmlischer zu irdischer Sexualität

Luana Sara Hauenstein241

Dekonstruktion durch Inversion oder Inklusion?

Das Verhältnis von Queer Theology
und Befreiungstheologie nach Marcella Althaus-Reid
Mathias Wirth257

Quid Credo?

Linn Marie Tonstads Beitrag zur (queeren) Trinitätstheologie in *God and Difference*
Lara A. Kneubühler275

Vorwort

Die Berner Ringvorlesung «Queer Theology» bildet den Ausgangspunkt dieses Sammelbandes. Sie wurde im Frühlingsemester 2022 als Projekt der gesamten Theologischen Fakultät der Universität Bern durchgeführt. Nachdem sich bereits eine studentische Lesegruppe mit queeren Ansätzen beschäftigt hatte, wurden auf Anregung der Fakultären Kommission für Gleichstellung und Diversität alle Institute aufgefordert, sich an der Ringvorlesung zu beteiligen. Dies geschah unter dem Titel «Queer Theology: eine andere Art von Theologie entdecken!?» teils im klassischen Format, teils in dialogischen Responses oder Erfahrungsberichten. Nach dem Vortragsteil bestand jeweils ausführlich Gelegenheit zum Austausch, währenddessen das Auditorium – Studierende, weitere Angehörige der Theologischen Fakultät und andere Interessierte im Hörsaal und online zugeschaltet – eigene Erfahrungen, Überlegungen und Fragen einbrachte. Anliegen und Zielsetzungen der Ringvorlesung waren gemäss Einladungsschreiben der Organisationskommission:

- im eigenen Fach queere Motive entdecken,
- Berührungsängste gegenüber der Queer Theology abbauen,
- den Reichtum queeren Denkens wahrnehmen,
- die Frage nach der Schuldgeschichte von Theologie bzw. Kirchen thematisieren.

Im Fokus standen Geschlecht, Sexualität und Körperlichkeit, weitere Aspekte von Identität kamen hinzu. Der experimentelle Charakter der Ringvorlesung, die für manche der Vortragenden eine Erstbegegnung mit dem Thema darstellte, zeigt sich in den unterschiedlichen Ansätzen und inhaltlichen Ausrichtungen der Beiträge dieses Sammelbandes. Das Spektrum, das sich zwischen Erstbegegnungen und fachkundiger Vertrautheit mit dem Thema aufspannte, bildete einen Denkraum, der, so unsere Einschätzung, für alle Beteiligten eine

konstruktive Komplexitätssteigerung ermöglichte. Diese nicht zuletzt queertheoretisch begründete Heterogenität ist durchaus gewollt und soll dazu anregen, eigene Herangehensweisen und Fragen weiterzudenken.

Danken möchten wir den Personen und Einrichtungen, die in unterschiedlicher Weise zum Gelingen des Sammelbandes beigetragen haben. Dies ist zunächst der SNF, der den Open Access-Zugang finanziell ermöglicht hat. Ferner danken wir der Theologischen Fakultät, die die Ringvorlesung mitgetragen hat, sowie den Mitgliedern der Kommission für Gleichstellung und Diversität für das grosse Vertrauen in uns als Herausgeberinnen – insbesondere Magdalene L. Frettlöh, die mit der Anfrage, den Sammelband herauszugeben, an uns herantrat. Danken möchten wir auch Meriel Lannutti, Lena Süsstrunk und Beate Krethlow, die sich geduldig mit Detailfragen der Bibliographie und Fussnotensetzung befasst haben, sowie Mathias Wirth und Luana Hauenstein für Unterstützung unterschiedlicher Art. Besonderer Dank gebührt dem transcript Verlag, der uns bei der Erstellung des Manuskriptes grosse sprachliche Freiheit gelassen hat, sowohl in Bezug auf gendergerechtes Formulieren als auch auf andere Aspekte sprachlicher Vielfalt, die sich in der Schweizerischen Zeichensetzung und gelegentlichen Helvetismen ausdrücken. Zu danken ist auch den Studierenden und weiteren Beteiligten der Berner Ringvorlesung, die die Veranstaltung mit ihrem Wissen, ihren Erfahrungen und mit Respekt und Neugier bereichert haben. Ihre Leidenschaft für ein offenes und vielfältiges Miteinander nicht nur in Theologie und Kirche ist, so hoffen wir, in diesen Band eingeflossen. Grosser Dank gilt freilich auch den Beitragenden, die mit ihrer Expertise, ihren unterschiedlichen Zugängen und ihrem Engagement den Sammelband zu dem Ergebnis gebracht haben, das nun vorliegt.

*Lara A. Kneubühler und Miriam Löhr
Bern, im Frühjahr 2024*

Einleitung

Lara A. Kneubühler, Miriam Lühr

Der Begriff «queer»¹ hat eine bewegte Geschichte. Sprachlich betrachtet bedeutet er «seltsam» oder «schräg» wie sein deutscher Verwandter «quer».² In dieser Konnotation wurde queer als Schimpfwort «auf Menschen angewandt, deren geschlechtliche Identität oder sexuelle Orientierung für «abweichend» gehalten wurde».³ Angehörige dieser Gruppen übernahmen den Begriff jedoch und wendeten ihn ins Positive, indem sie mit ihm ihren Anspruch auf Anerkennung zur Geltung brachten: «Queer is the insult turned. No longer a mark of shame it becomes a sign for pride [...]».⁴ Queer zeigt also eine Bandbreite an Bedeutungen: Auf der einen Seite bezieht sich der Begriff auf partikuläre Lebensentwürfe, die in einer bestimmten normativen Wahrnehmung als «abweigig» polemisiert werden. Auf der anderen Seite hat queer durch seinen subversiven Charakter mit einer Infragestellung und Aufdeckung des Normativen zu tun. Beide Pole sowie die dazwischen entstehenden Themen und Spannungsfelder werden in der Queer Theory aufgenommen und reflektiert, was sie in akademische Diskurse gebracht hat.

1 Wir verwenden neben deutschen Bezeichnungen das englische «Queer Theology», da dieses auch im deutschsprachigen Diskurs gebräuchlich ist.

2 Zur Bedeutung und Definition von «queer» siehe Krebs, Gott queer gedacht, 11–12 und Heß, GOTT: «queer?», verfügbar unter: <https://zeitzeichen.net/node/10533> (Zugriff 19.10.2023).

3 Krebs, Gott queer gedacht, 11.

4 Loughlin, What is queer, 144.

Der Ausdruck Queer Theory wurde 1991 von Teresa de Lauretis geprägt.⁵ Michel Foucaults *Histoire de la sexualité* und Judith Butlers *Gender trouble* gelten als grundlegende Werke.⁶ Ein Grundsatz der Queer Theory ist die Annahme von Sexualität und Geschlecht als konstitutiv für das Personsein,⁷ was zur Frage führt, wie Sexualität und Gender zu verstehen sind.⁸ Infolge von Foucault und Butler werden beide Kategorien als sozial konstruiert angesehen.⁹ Daraus ergibt sich ein doppelter Ansatz: «Queer studies work in two ways: the first as a critical theory concerned with «undoing» stable concepts; and the second relates to its concern for LGBTQ+ identification.»¹⁰ Der erste Teilaspekt wurde von David Halperin geprägt, der queer als «identity without an essence»¹¹ definiert. «Queer, then, demarcates not a positivity but a positionality vis-à-vis the normative [...]»¹² Diese Art der Definition erfüllt ein zentrales Anliegen der Queer Theory, indem es essentialistische Ansichten hinterfragt. Der Begriff «Essentialismus» steht hier für «[t]he belief that people and objects have properties that are given and unalterable».¹³ Mit anderen Worten: «In feminist theory, essentialism refers to the notion that women and men have particular, biological traits that make them different from each other.»¹⁴ Essentialismus

-
- 5 De Lauretis verwendete den Begriff 1990 in einem Vortrag auf einer Konferenz, den sie 1991 in der Zeitschrift *Differences* veröffentlichte, de Lauretis, queer theory, iii–xviii. Einige Jahre später distanzierte sie sich allerdings von dem Begriff, weil sie ihn als ver-einnahmt sah, d. h. im Mainstream aufgegangen. Damit hatte der Begriff für seine Autorin seine Subversivität verloren, de Lauretis, Habit Change, 297. Vgl. Loughlin, What is queer? 149–150, vgl. Cheng, Contributions, 153.
- 6 In diesem Zuge ist dem *linguistic turn* eine grosse Rolle zuzusprechen, Beattie, The Theological Study of Gender, 34–36.
- 7 Vgl. Butler, Bodies That Matter, 235–245, insbesondere 235–237; Stuart, The Theological Study of Sexuality, 19; Tonstad, Queer Theology, 6–15; Rivera, Material Bodies, 187–197.
- 8 Zum Unterschied von Gender und Sexualität siehe z. B. Rubin, Thinking Sex, die einen stärkeren Fokus auf Sexualität als auf Gender legt.
- 9 Vgl. Isherwood/Althaus-Reid, Introduction, 6: «queer theory has introduced the concept of sexuality as learned and as more unstable as previously assumed.»
- 10 Greenough, «Queer eye» in Theology and Biblical Studies, 27.
- 11 Halperin, Saint Foucault, 62. Vgl. Cheng, Contributions, 153.
- 12 Halperin, Saint Foucault, 62.
- 13 Griffin, A Dictionary of Gender Studies, verfügbar unter: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780191834837.001.0001/acref-9780191834837-e-112> (Zugriff 21.04.2023).
- 14 Griffin, A Dictionary of Gender Studies, verfügbar unter: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780191834837.001.0001/acref-9780191834837-e-112> (Zugriff 21.04.2023).

bzw. essentialistische Haltungen gehen also davon aus, dass Menschen wesentliche Eigenschaften haben, die sie als Mann oder Frau kennzeichnen. Diese Binarität wurde über biologische Züge hinaus auch auf soziale Eigenschaften der Geschlechter ausgeweitet.¹⁵ In beiden Fällen gäbe es demnach eine klare Zuordnung der Person zum einen oder anderen Geschlecht. Queere Stimmen sprechen sich überwiegend gegen essentialistische Ansichten aus, da queere Personen sich oftmals in diesen Zuteilungen nicht wiederfinden. Eine Definition von «queer», wie Halperin sie vorschlägt, eröffnet einen Raum, in welchem Flexibilität und Veränderungen möglich werden. Allerdings birgt diese Definition auch die Gefahr, queer von seinem Sitz im Leben, der durch die Geschichte des Begriffs gegeben ist, abzukoppeln, namentlich den Lebenserfahrungen von LGBTQIA+ Menschen. Für Menschen, die sich Schimpfworte wie «gay» oder «queer» in einem Akt der Subversion angeeignet haben und die sich ihre Anerkennung erkämpfen mussten – und teilweise immer noch müssen –, kann eine Definition von queer als antinormative Haltung zu kurz greifen. Aufgrund der Geschichte des Begriffs und der Beibehaltung beider Elemente in der Queer Theory gehört diese Spannung in ihrer heutigen Prägung konstitutiv zum Begriff dazu.

Von dieser Spannung ausgehend können unterschiedliche Akzente in der Beschäftigung mit Queer Theory gesetzt werden. Wenn sich der Fokus auf konkrete Menschen oder Gruppen der queeren Szene und Diskurse richtet, dann sind auch Sexualität, Geschlecht und durch sie Körperlichkeit tangiert. Ferner kann Körperlichkeit mit Diskriminierungserfahrungen wie Rassismus oder Armut in Korrelation gebracht werden.¹⁶ Ein schwuler New Yorker der Mittelschicht wird nicht dieselben Erfahrungen mit seiner Queerness haben wie eine transgender Sexarbeiterin in Santiago de Chile. Diese Berücksichtigung mehrerer Identitätsaspekte, spricht: Intersektionalität, fokussiert insbesondere auf die verstärkenden Auswirkungen der Überschneidungen von Identitätsaspekten in Bezug auf Diskriminierungserfahrungen.¹⁷ Ein Beispiel, das Kimberlé Crenshaw gebraucht, um Intersektionalität zu illustrieren,

15 Zum Begriff und seiner Entwicklung siehe Pilcher/Whelehan, *Fifty Key Concepts in Gender Studies*, verfügbar unter: <https://doi.org/10.4135/9781446278901> (Zugriff 29.04.2023).

16 Cheng, *Contributions*, 164–166.

17 Der Begriff wurde 1989 von Kimberlé Crenshaw geprägt, siehe Crenshaw, *Demarginalizing*. Vgl. Werner, *Intersektionalität und Theologie*. Die Beiträge von u. a. von Peter-Ben Smit und Sina von Aesch/Katharina Heyden in diesem Band gehen näher auf Intersektionalität ein.

ist das Schwarzer Frauen, die sowohl aufgrund von Rassismus als auch von Sexismus diskriminierungsgefährdet sind.¹⁸ Intersektionalität kann also als analytische Perspektive verstanden werden, die aufdecken soll, «wie ein Opfer von Herrschafts- und Machtstrukturen in seiner Verletzung und Missachtung verstanden und anerkannt wird».¹⁹ Intersektionalität weist auf Macht, ihre Strukturen und ihre Ausübung hin.²⁰ Diese Frage nach Macht²¹ spielt in der

-
- 18 Siehe Werner, Intersektionalität und Theologie, 226: «Die Wirkungen der Macht sind also multivektoral zu verstehen und wurden von Crenshaw im Bild der Strassenkreuzung illustriert. Women of Color, so Crenshaw, sind nicht nur aus der rassistischen, sondern auch aus der sexistischen Richtung auf der Kreuzung unfallgefährdet.»
- 19 Werner, Intersektionalität und Theologie, 226.
- 20 Wenn diese Erkenntnis auf die Queer Theory selbst angewandt wird, führt dies zur Frage nach der Deutungsmacht: Wer hat Zugang zum Diskurs, wer prägt ihn? Eine Kontroverse, die zum Beispiel Susannah Cornwall in ihrem Buch *Controversies in Queer Theology* aufgreift, ist, ob der queertheologische Diskurs zu weiss sei, vgl. Cornwall, *Controversies*, 74–104.
- 21 Macht(kritik) als Thema der Theologie hat eine lange und vielschichtige Tradition. Nicht zufällig bedenken queere Theologietreibende das Verhältnis zu befreiungstheologischen Ansätzen – z. B. Isherwood/Althaus-Reid: Introduction –, die in unterschiedlicher Gewichtung (Deutungs-)Machtfragen sehr grundsätzlich stellen: Fragen nach dem Geschlecht in feministischen Theologien, nach Geschlecht und rassistischer Diskriminierung in womanistischen Theologien, nach der Ausbeutung von Frauen und Schöpfung in ökofeministischen Theologien, nach ökonomischer Ausbeutung in marxistisch orientierten Theologien. Die Reihe liesse sich fortsetzen. Das Wissen dieser Theologien um die noch eschatologische Vorläufigkeit der Dinge bei gleichzeitigem Beharren auf Gerechtigkeit und Befreiung schon im Hier und Jetzt ist als genuin theologisches Potenzial zu verstehen: Es widerspricht der Normativität des Status quo und denkt – vom biblischen Zeugnis her – Anderes, Mögliches, Ausstehendes. Mit anderen Worten: Theologie ist gewissermassen damit vertraut, das (potenzielle) «Andere» zu denken. Dass dies in radikal politischem Anspruch geschehen kann, zeigen die unterschiedlichen befreiungstheologischen (und zunehmend postkolonialen) Ansätze der vergangenen Jahrzehnte. Bei aller Schuld, die die hegemoniale Ausprägung von Theologie zweifelsohne auf sich geladen hat und lädt, gab und gibt es immer auch theologische Strömungen, die aus *theologischen Gründen* nach den «Rändern» gefragt haben und fragen. Exemplarisch seien einige «Klassiker» genannt: Boff, Jesus Christus, der Befreier; Cardenal, Das Evangelium der Bauern von Solentiname für den lateinamerikanischen Kontext. Für die Konzeption Schwarzer Theologie siehe Cone, *Black Theology and Black Power*, sowie ders.: *A Black Theology of Liberation*. Für eine womanistische Antwort auf die männliche Dominanz in Schwarzer Theologie und weisse Dominanz in Feministischer Theologie siehe Williams: *Sisters in the Wilderness*, sowie aus deutschsprachiger Perspektive Wollrad: *Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weisser feministischer Perspektive*. Im Zusammenhang

Queer Theory und der Queer Theology eine grosse Rolle, denn laut Linn Marie Tonstad ist queer «about a relation to power».²²

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob nicht-queere Personen legitimiert sind, über queere Diskurse Aussagen zu treffen. Chris Greenough widmet dieser Problematik einen Artikel, an dessen Ende er die Frage bejaht: «Conversely, as queer theory ruptures binary positions, the straight intellectual is able to engage in queer projects both theoretically and practically. In addressing the question that is the focus of this article, one does not need to be queer identified to engage with queer theologies or biblical studies.»²³ Jedoch setzt die Frage, so fährt Greenough weiter fort, an der falschen Stelle an, weil sie Heterosexuelle (und Cisgender) in einem Diskurs zentriert, der gerade nicht über sie und für sie ist.²⁴ Eine Sorge, die Greenough mit Halperin teilt, ist vielmehr, dass Queer Studies bzw. Queer Theory «act straight»,²⁵ d. h. sich dem Normativen anpasst oder gar als Trend im Mainstream integriert wird. Dies beurteilen Lisa Isherwood und Marcella Althaus-Reid aus einer queertheologischen Perspektive als Katastrophe: «Terrible is the fate of theologies from the margin when they want to be accepted by the centre! Queer theology strives instead for differentiation and plurality.»²⁶ Demnach gehört laut Isherwood und Althaus-Reid Queer Theology an die Ränder.

Mit der Einführung von Isherwoods und Althaus-Reids Argument wechselt die Diskursebene von den Queer Studies zur Queer Theology und wirft hierin die Frage auf, inwiefern Queer Theory und Theologie zusammengedacht werden können: Die Verbindung queeren Denkens und Lebens mit Theologie und kirchlicher Praxis ist noch nicht selbstverständlich und Gegenstand gegenwärtiger Aushandlungsprozesse.

Als ein konstruktives Beispiel eines solchen Prozesses kann die genannte Ringvorlesung «Queer Theology», die im Frühlingsemester 2022 an der Theologischen Fakultät der Universität Bern gehalten wurde, verstanden werden. Sie stellte folgende Fragen: «Kann es so etwas wie eine Queer Theology geben?

einer politisch-engagierten Theologie an den «Rändern» ist sicher auch das poetisch-systematisch theologische Werk Dorothee Sölles anzusiedeln.

22 Tonstad, *Queer Theology*, 68. Vgl. Halperin, *Saint Foucault*, 62. Zur Macht siehe auch Greenough, «Queer eye» in *Theology and Biblical Studies*, 34.

23 Greenough, «Queer eye» in *Theology and Biblical Studies*, 32.

24 Greenough, «Queer eye» in *Theology and Biblical Studies*, 38.

25 Greenough, «Queer eye» in *Theology and Biblical Studies*, 38. Vgl. Halperin, *The Normalization of Queer Theory*, 341–343.

26 Vgl. Isherwood/Althaus-Reid, *Introduction*, 6.

Wenn ja, unter welchen Bedingungen – und wie würde sie aussehen?»²⁷ Einerseits kann Queer Theology von Theolog_innen verworfen werden, die beides nicht zusammen denken wollen. Andererseits kann die Zusammensetzung beider Begriffe als Vereinnahmung des queeren Diskurses von Seiten der Theologie empfunden werden. Das ist insbesondere vor dem Hintergrund des Erkämpfens von Rechten und von Anerkennung, welches nicht selten gegen die christlichen Kirchen und Institutionen stattgefunden hat – und teilweise immer noch stattfindet –, eine berechtigte Sorge.

In diesem Zusammenhang kommt die (Deutungs-)Machtfrage erneut ins Spiel. Diese ist auch dann nicht auszublenden, wenn sich Personen oder wie hier eine Fakultät dem Thema mit gutem Willen zuwenden. Deshalb postuliert Andreas Krebs, dass zu Queer Theology «auch eine konsequente Theologie-Kritik»²⁸ gehört: «Christliche Theologie muss sich den dunklen Schatten stellen, die sie geworfen hat und wirft.»²⁹ Dies müsste *conditio sine qua non* jeder theologischen Beschäftigung mit Queer Theory oder queeren Diskursen sein, einschliesslich einer Haltung, die Vereinnahmung und «Besserwissertum» in der Auseinandersetzung verhindert.

Die Begegnung von Theologie und Queer(ness) braucht umso mehr eine lernende Haltung von Seiten der Theologie, als diese als universitäres Fach, welches in Beziehung zu Kirchen steht, ein zweifaches hegemoniales Potenzial³⁰ in sich birgt. Wenn Theologie eine offene und lernende Haltung einnimmt, die eine Chance im Queeren sieht, sich durch queere Motive, Gedanken und Menschen neu zu entdecken – oder sogar Gott neu zu entdecken³¹ –, dann können theologische Gehalte als solche gewürdigt werden und neu zur Geltung

27 Der Flyer ist verfügbar unter: <https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2022/01/Queer-Theology-Uni-Bern.pdf> (Zugriff 19.10.2023).

28 Krebs, Gott queer gedacht, 14.

29 Krebs, Gott queer gedacht, 15.

30 Gesellschaftlich mag die Hegemonialität der Kirche nicht mehr unmittelbar gegeben sein, doch ist hier mindestens eine Differenzierung notwendig, die zwischen verschiedenen Kontexten unterscheidet. In den USA, woher ein grosser Teil der Literatur zu Queer Theology stammt, ist der Einfluss der Kirchen auf die Gesellschaft teilweise wesentlich grösser als in Europa. Die Hegemonialität von «Kirche» ist demnach je nach Kontext und Konfessionen differenziert zu betrachten. Eine zweite Differenzierung markiert den Unterschied zwischen der Aussen- und Innenperspektive. Auch wenn ihre gesellschaftliche Akzeptanz gesunken ist, kann das Handeln einer Kirche gegenüber ihren Mitgliedern durchaus hegemoniale Züge tragen.

31 Vgl. Krebs, Gott queer gedacht, 17.

kommen. Wenn sich Theologie ihrer schuldvollen Geschichte und Gegenwart bewusst wird, kann sie aus queeren Studien und Zeugnissen lernen. «Als Wissenschaft wird sie [sc. die Theologie] sich den Phänomenen an den Grenzen des Verstehbaren verpflichtet wissen und damit ihren Beitrag für die Abschaffung *epistemischer* Ungerechtigkeiten leisten, auf dass das Bezeugen *ethischer* Ungerechtigkeiten nicht mehr das letzte öffentlich gesprochene Wort ist und hat.»³²

Zu beachten ist jedoch auch: Nicht nur institutionalisierte Kirchen und die akademische Theologie, auch queer als Methodik untersteht der Gefahr, hegemoniale Tendenzen zu entwickeln. Eine unreflektierte Anwendung im Sinne eines Container-Begriffs kann Unterschiede zwischen als queer deklarierten Personen übersehen oder unsichtbar machen und so wiederum Mechanismen reproduzieren, die queere Ansätze von ihrem Grundanliegen her gerade zu durchbrechen und zu unterlaufen beabsichtigen. So sind beispielsweise nicht alle von «innen» oder «aussen» als queer bezeichneten Personen gleichermaßen sichtbar: Eine alte lesbisch lebende Frau, die sich selbst als frauenliebend bezeichnet, oder ein schwuler Geflüchteter ohne gesicherten Aufenthaltsstatus sind sowohl in «der Gesellschaft» als auch in «der Szene» weit weniger sichtbar als eine künstlerisch tätige Dragqueen oder ein wohlhabendes schwules Ehepaar im urbanen Umfeld. Diese – zugegebenermaßen klischeehafte – Skizzierung mag an dieser Stelle hervorheben, dass «Queere» keine homogene Gruppe darstellen und dass intersektionale Faktoren wie hier Alter oder Ressourcenzugang mitbedacht werden müssen, wenn sich Queerness den eigenen Ansprüchen entgegen nicht pauschalisierend-hegemonial ausdrücken möchte. Vor diesem Hintergrund genügt es nicht, wenn – bei aller erfreulichen Entwicklung in vielen (protestantischen) Kirchen – die innerkirchliche Auseinandersetzung mit der Einführung der «Ehe für alle» als erfolgreich beendet (miss)verstanden wird.³³

Queer selbst *kann* also ebenso hegemoniale Tendenzen einnehmen, wie Theologie und religiöse Institutionen es können, und auch eine Queere Theologie ist demnach nicht davor gefeit. Ein Umgang mit diesem Dilemma liegt

32 Käser, Für das Sagbare, 441–442 (Hervorhebung im Original).

33 Die Ehe ist ein möglicher Lebensentwurf neben anderen, die in diesem Zusammenhang kaum mit aufs Tapet gelangten. Die Einführung der «Ehe für alle» stellt freilich für individuelle Paare eine Erweiterung ihrer Möglichkeiten dar, gleichzeitig verengt(e) sie mitunter den Diskurs um die (faktische wie potenzielle) Pluralität von Lebensformen durch die normierende Prominentsetzung der Ehe auch für queere Menschen.

möglicherweise gerade in dem Potenzial, sich gegenseitig zu widersprechen und ins Wort zu fallen: Queer-Theorie kann Theologie kritisch und konstruktiv hinterfragen, ebenso kann eine selbstkritisch reflektierte Theologie einen Beitrag dazu leisten, queere Konzepte vor einer «Vergöttlichung» im Sinne eines Allheilmittels zu bewahren. Die bereits angesprochene inhärente Spannung, die der Begriff Queere Theologie in sich birgt, ist nach diesen Überlegungen umso mehr zu erhalten, um der Theologie, der Queer Theory sowie den Zeugnissen von queeren Menschen gerecht zu werden. Vielmehr ist sie ein integrativer Teil der theologischen Beschäftigung aus einer queeren Perspektive, ja eine Dialektik, die durch ihren Störfaktor zu neuen Erkenntnissen in der Theologie führen kann.³⁴

Nach diesem Durchgang lässt sich die Frage, was Queer Theology sei, mit Worten Kerstin Söderbloms beantworten:

«Es gibt nicht die eine *queere* Theologie. Stattdessen gibt es Anfragen, Impulse und Positionen zu theologischen Themen aus *queerer* Perspektive. [...] *Queer theology* ist in diesem Sinn keine eigene Disziplin, sondern eine übergreifende Forschungsperspektive und -haltung, um heteronormative Machtstrukturen im Feld theologischer und religiös grundierter Diskurse aufzudecken. Der gemeinsame theoretische Bezugspunkt ist die *queer theory*.»³⁵

Queer Theory erweist sich daher durchaus als Gesprächspartnerin der Theologie.³⁶ Ihr Einfluss lässt sich bis in die Anliegen von Queer Theology feststellen:

34 Käser, Für das Sagbare, 432–442, thematisiert einen möglichen Umgang der Theologie als universitäres Fach mit Zeug_innenschaften aus Minderheitsgruppen.

35 Söderblom, Kämpfen mit einem queeren Gott, 176 (Hervorhebung im Original).

36 Zum Verhältnis von Queer Theory und Queer Theology siehe Cornwall, *Controversies*, 27–31. Eine Schwierigkeit, auf die Susannah Cornwall hinweist, ist die religionsfeindliche Einstellung mancher Queer-Theoretiker_innen, die eine Rezeption im theologischen Bereich erschwert. Auf Befunde queeren Theoretisierens innerhalb der Theologie unabhängig von der Entwicklung der Queer Theory weist beispielsweise Mark D. Jordan in einer Rezension zu drei queertheologischen Werken hin: «Queer theology does come after queer theory – and, indeed, before queer theory, as its competing parent, its disciplinary root and rival.» Jordan, *Religion Trouble*, 573. Für eine gemeinsame, konstruktive Auseinandersetzung braucht es neben der selbstkritischen und schuld-bewussten Reflexion der Theologie auch eine Offenheit queerer Diskurszusammenhänge gegenüber den gerade in Bezug auf Queerness sehr unterschiedlich positionierten theologischen Traditionen. Freilich bestehen mit queer lebenden und aktivistischen

Wie Queer Theory bzw. Queer Studies ist Queer Theology auf der einen Seite Theologie für, mit und von queeren Menschen. Auf der anderen Seite ist sie Theologie, die Binaritäten und Machtstrukturen in Frage stellt.³⁷

Als eine solche Theologie gilt diejenige von Marcella Althaus-Reid, zentraler Mitbegründerin der Queer Theology:

«Its strategy [sc. Queer Theology] is to read theology, dismantling dualist readings and plays of oppositions. It may read the Scriptures in a specific sexual way which departs from heteronormativity; it identifies moments of sexual resistance in church traditions, or even alternative church traditions; it exposes the profound homophobia of theology and the sexual assumptions in doctrines; and finds neglected areas of attention in theological discussions.»³⁸

Einer dieser vernachlässigten Bereiche theologischer Diskussionen ist die bereits angesprochene Körperlichkeit, die in der Theologie insofern ein brisantes Thema ist, als sie in manchen christlichen Traditionen verteufelt und/oder unterdrückt wurde.³⁹ Gleichzeitig sind in der (christlichen) Theologie Körper von besonderem Interesse, weil Gott Mensch geworden ist – in den Worten Isherwoods und Althaus-Reids kein sauberes, metaphysisches Baby, sondern ein unter Blut geborenes, schreiendes: «That God is in flesh changes everything».⁴⁰ In der Menschwerdung Gottes sehen die beiden Autorinnen ein besonderes Potenzial christlicher Theologie. Auch schöpfungstheologisch bekommen Körper einen Wert, weil sie als Geschaffenes gottgewollte Schöpfung sind. Die körperbezogenen Transformationspotenziale und Denkmodelle des

Theolog_innen auch personelle Überschneidungen zwischen den beiden Gruppierungen.

37 Diese beiden Grundrichtungen lassen sich weiter ausdifferenzieren. Cheng zum Beispiel nennt folgende Marker queerer Theologie: «(1) identity without essence; (2) transgression; (3) resisting binaries; and (4) social construction», Cheng, *Contributions*, 159–164. Siehe auch Lowe, *Gay, Lesbian and Queer Theologies*, 52 und die dort aufgeführten sechs Erkenntnisse (*insights*), die Queer Theology von Queer Theory übernimmt: Dekonstruktion als Methode, die Annahme, Sinn sei konstruiert und Gender performt, Identität sei instabil sowie die Erkenntnis, Menschen würden durch Diskurse konstituiert und von ihnen abhängig gemacht.

38 Vgl. Isherwood/Althaus-Reid, *Introduction*, 6.

39 Vgl. Tonstad, *Queer Theology*, 10–13; Krebs, *Gott queer gedacht*, 59.

40 Vgl. Isherwood/Althaus-Reid, *Introduction*, 7.

Christ_innentums sind plural: «incarnation, transfiguration, transsubstantiation.»⁴¹

Nach diesen Ausführungen erstaunt wahrscheinlich nicht, dass die Beiträge des Sammelbandes heterogen sind. Die einzelnen Artikel weisen unterschiedliche Umgangsformen mit gendergerechter Sprache auf. Wir haben uns dafür entschieden, diese Vielfalt als Ausdruck queeren Denkens bestehen zu lassen und nicht normativ zu verengen. Die einzelnen Beiträge formulieren also mit Unterstrich, Stern, Doppelpunkt, Partizipien oder vereinzelt auch binär, wo dies angemessen erschien. Die Texte sind in sich jeweils einheitlich gestaltet, bilden als Ganzes jedoch ein Panorama an unterschiedlichen sprachlichen und queertheoretischen Konzeptionen. Aus Gründen der Lesefreundlichkeit orientiert sich der Aufbau des Sammelbandes am «klassischen» theologischen Fächerkanon.

Wir stellen die Beiträge im Folgenden überblicksartig vor:

Überall mit queeren Menschen rechnen. Aktivistische Erfahrungen aus dem Pfarramt. Die reformierte Zuger Pfarrerin Irène Schwyn reflektiert im Interview durch die Praktische Theologin Miriam Löhr kirchliche Praxis und Theologie aus eigener Arbeit und Aktivismus heraus. Es entsteht ein Bild queerer Existenzen in der Schweiz und ihrer Bezüge zur Kirche. Dabei werden unterschiedliche Aspekte thematisiert, etwa der Unterschied zwischen Land und Stadt oder die Entwicklung der queeren Szene in der Schweiz.

Der Beitrag *Queere Orthodoxien – wie queere Perspektiven alte Theologie neu entdecken lassen* von Peter-Ben Smit eröffnete die Ringvorlesung mit einer christkatholischen Stimme. Aus systematisch-theologischer Perspektive widmet sich Smit dem Verhältnis von Theologie und Queer Theory. Der Beitrag vertieft manche der in der Einleitung skizzierten Spannungsfelder. Mit der Methode des Queerings interpretiert Smit Figuren und Gedanken der christlichen Tradition neu, namentlich Gregor der Grosse, das Konzept der Zeit im Markusevangelium und Sakramentalität. Dadurch möchte der Autor queere Potenziale der christlichen Tradition aufzeigen, ohne dabei eine Haltung à la *anything goes* zu vertreten.

Wie der Titel des Beitrags von Bruno Biermann, *Queer(y)ing Sexualitäten im Hohelied: Sexualitäten zwischen Normierung und Ambiguität im hebräischen Text und*

41 Vgl. Isherwood/Althaus-Reid, Introduction, 11.

seiner Auslegungsgeschichte, ankündigt, befasst sich der Autor mit unterschiedlichen queeren Lektüren und Auslegungen des Hoheliedes in alttestamentlicher Perspektive. Dabei geht er der Frage nach, welche Normierungen von Sexualitäten Interpret_innen am (und mit dem) Text vornehmen, welche Ambiguitäten im hebräischen Text des Hoheliedes begegnen und wie queere Lesarten an Ambiguitäten in diesem biblischen Text und seiner Auslegungsgeschichte anknüpfen.

Im Beitrag von Daniel Gerson, *Von «David und Jonathan» zum «Gay Giur College»: Zur Attraktivität reformjüdischer Gemeinschaften für die LGBTQ+ Community*, wird untersucht, wie der Umgang mit Homosexualität in unterschiedlichen jüdischen Strömungen, insbesondere im Reformjudentum unterschiedlicher Länder, gestaltet wird und sich im Laufe der Jahrzehnte, von der Mitte des 20. Jahrhunderts bis heute, verändert hat.

Angela Standhartinger unternimmt in ihrem Beitrag *Paulus que(e)rgelesen. Rückblick und Ausblick auf die Geschlechterfragen bei Paulus* ebenfalls ein Queering eines biblischen Textes, diesmal im Neuen Testament. In einem ersten Teil werden dekonstruktivistische Auslegungen von Gal 3,28 dargestellt, welche die Stabilität der Geschlechter «Mann» und «Frau» im Text hinterfragen. In einem zweiten Schritt untersucht die Autorin befreiungstheologische, darunter auch queertheologische Interpretationen, welche die Neutralität und Objektivität von Lesarten desselben Textes kritisch betrachten. Unter anderem wird hier die Interpretation von Paulus als Autor_innenkollektiv in Betracht gezogen.

Rainer Hirsch-Luipold widmet sich in *All things straight? Biblisch-anthropologische Überlegungen zum Queersein des Christenmenschen* bibelhermeneutischen Reflexionen. Anhand der Figur des Stan aus dem Film *Das Leben des Brian*, der seinen Freund_innen mitteilt, er wolle von nun an Loretta genannt werden, beschreibt der Autor unterschiedliche Haltungen gegenüber queeren Ansprüchen, die sich in der biblischen Exegese finden lassen, und reflektiert diese in eschatologischer Perspektive.

Der historisch-theologische Beitrag von Sina von Aesch und Katharina Heyden, *Gebildete Gottesnarren, erotische Eremit_innen und humorvolle Asket_innen. Können spätantike Lebensformen queer gedeutet werden?* geht anhand von hagiographischen Texten und historischen Gestalten der Frage nach, ob und wie Lebensformen in der Antike als queer verstanden werden können. Dabei reflektieren die Autorinnen sowohl methodische Fragen als auch den Einfluss von Normativität auf die (historische) Forschungspraxis.

Unter dem Titel *Queer Death – Queering Death – Queer by Death. Eschatologie und die Identitätssuche der frühen Queer Theology* arbeitet Ruth Heß den Einfluss der HIV/AIDS-Pandemie in den 1980er und 1990er Jahren auf die Entwicklung queertheologischer Ansätze heraus und eruiert zentrale Schriften des britischen Diskurses systematisch-theologisch. Die Autorin gibt queeren Erfahrungen und Deutungen von Sterben, Tod und Auferstehungshoffnung eine Stimme und fragt, was heute davon zu lernen sein kann.

In ihrem Beitrag *Von irdischer zu himmlischer zu irdischer Sexualität* setzt sich Luana Sara Hauenstein aus systematisch-theologischer Perspektive mit drei Entwürfen zu Sexualität im Eschaton auseinander. Diese Vorstellungen bleiben aber nicht «im Himmel», sondern haben Rückwirkungen auf gegenwärtige Sexualitätsverständnisse. Abschliessend entfaltet die Autorin einen eigenen Entwurf, wie über (eschatische) Sexualität und Beziehungsgestaltungen gedacht und gesprochen werden kann.

Mathias Wirth befasst sich in seinem systematisch-theologischen Beitrag *Dekonstruktion durch Inversion oder Inklusion? Das Verhältnis von Queer Theology und Befreiungstheologie nach Marcella Althaus-Reid* mit der ethischen Tragweite der Queer Theology. Dies tut er anhand von Überlegungen zu den Begriffen der Inklusion und Inversion sowie durch Kontrastierung der Queer Theology und Befreiungstheologie. Nach einer eingehenden Diskussion klopft der Autor diese Erkenntnisse auf ihren Ertrag für heutige Diskurse ab und stellt ein mögliches Denken von *Einheit in Uneinheit* in Aussicht.

In ihrem Beitrag *Quid Credo? Linn Marie Tonstads Beitrag zur (queeren) Trinitätstheologie in «God and Difference»* analysiert Lara A. Kneubühler aus systematisch-theologischer Perspektive ein zentrales queertheologisches Konzept. In Auseinandersetzung mit Linn Marie Tonstad stellt sie die Frage, wie die trinitarischen Beziehungen jenseits heteronormativer, hierarchischer Konzepte gedacht werden können, und erprobt ihre Erörterungen durch eigens formulierte Credos.

Lara A. Kneubühler (*1994) ist Doktorandin in der Abteilung Dogmatik und Religionsphilosophie am Institut für Systematische Theologie an der Universität Bern.

Miriam Löhr (*1980) ist Postdotorandin in der Abteilung Homiletik, Liturgik und Kirchentheorie am Institut für Praktische Theologie an der Universität Bern.

Literaturverzeichnis

- Althaus-Reid, Marcella: «Introduction. Theology in Other contexts: on gay bars and a Queer God», in: *The Queer God*, London 2003, 1–4.
- Beattie, Tina: «The Theological Study of Gender», in: Thatcher, Adrian (Hg.): *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*, Oxford 2014, 32–52.
- Boff, Leonardo: *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg i. B. 1986.
- Butler, Judith: «Bodies That Matter», in: Price, Janet/Shildrick, Margrit (Hgg.): *Feminist Theory and the Body. A Reader*, Edinburgh 1999, 235–245.
- Cardenal, Ernesto: *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*, Wuppertal 1980.
- Cheng, Patrick S.: «Contributions from Queer Theory», in: Thatcher, Adrian (Hg.): *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*, Oxford 2014, 153–170.
- Cone, James H.: *Black Theology and Black Power*, New York 1969.
- Cone, James H.: *A Black Theology of Liberation*, Philadelphia/New York 1970.
- Cornwall, Susannah: *Controversies in Queer Theology*, London 2011.
- Crenshaw, Kimberlé: «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», in: *University of Chicago Legal Forum* (140), 139–167.
- De Lauretis, Teresa: «Queer theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction», in: *Differences* 3 (2), Providence 1991, 3–18.
- De Lauretis, Teresa: «Habit Changes», in: *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 6 (2–3), Durham, North Carolina 1994, 296–313.
- Greenough, Chris: ««Queer eye» in Theology and Biblical Studies. «Do you have to be queer to do this?»», in: *Journal for Interdisciplinary Biblical Studies* 11, Sheffield 2009, 26–41.
- Griffin, Gabriele (Hg.): *A Dictionary of Gender Studies*, 2017, verfügbar unter: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780191834837.001.0001/acref-9780191834837-e-112> (Zugriff 21.04.2023).
- Halperin, David M.: *Saint Foucault. Towards a gay hagiography*, Oxford/New York 1995.
- Halperin, David M.: «The Normalization of Queer Theory», in: Yep, Gust A./Lovaas, Karen E./Elia, John P. (Hgg.): *Queer Theory and Communication: From Disciplining Queers to Queering the Discipline(s)*, London/New York 2003, 399–343.

- Heß, Ruth: «GOTT: queer?», in: *Zeitzeichen*, 2023, verfügbar unter: <https://zeitzeichen.net/node/10533> (Zugriff 20.10.2023).
- Isherwood, Lisa/Althaus-Reid, Marcella: «Introduction. Queering Theology, Thinking Theology and Queer Theory», in: Althaus-Reid, Marcella/Isherwood, Lisa (Hgg.): *The Sexual Theologian. Essays on Sex, God and Politics*, London/New York 2004, 1–15.
- Jordan, Mark D.: «Religion Trouble», in: *A Journal of Lesbian & Gay Studies* 13 (4) 2007, 563–575.
- Käser, Matthias: *Für das Sagbare. Ein Plädoyer für das Ethos des Erzählens im Angesicht von Gewalt und Unrecht*, Bielefeld 2023.
- Krebs, Andreas: «Queere Theologien zwischen radikaler Orthodoxie und radikaler Kritik», in: Heimbach-Steins, Marianne/Könemann, Judith/Suchhart-Kroll, Verena (Hgg.): *Gender (Studies) in der Theologie. Begründungen und Perspektiven. Münsterische Beiträge zur Theologie*, Bd. 4, Münster 2021, 213–223.
- Krebs, Andreas: *Gott queer gedacht*, Würzburg 2023.
- Loughlin, Gerard: «What is queer? Theology after Identity», in: *Theology and Sexuality* 14 (2), London 2008, 143–152.
- Lowe, Mary Elise: «Gay, Lesbian and Queer Theologies: Origins, Contributions and Challenges», in: *Dialog* 48 (1), Hoboken 2009, 49–61.
- Pilcher, Jane/Whelehan, Imelda: *Fifty Key Concepts in Gender Studies*, 2004, verfügbar unter: <https://doi.org/10.4135/9781446278901> (Zugriff 29.04.2023).
- Rivera, Mayra: «A Labyrinth of Incarnations. The Social Materiality of Bodies», in: *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 22, Harvard 2014, 187–198.
- Rubin, Gayle S.: «Sex denken: Anmerkungen zu einer radikalen Theorie der sexuellen Politik», in: Kraß, Andreas (Hg.): «Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität», Frankfurt am Main 2003, 31–79. Originalausgabe auf Englisch, «Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», in: Vance, Carole (Hg.): *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Boston 1984, 267–319.
- Söderblom, Kerstin: «Kämpfen mit einem queeren Gott?» Aspekte einer queeren Theologie, in: Schmelzer, Christian (Hg.): *Gender Turn. Gesellschaft jenseits der Geschlechternorm*, Bielefeld 2012, 173–187.
- Stuart, Elizabeth: «The Theological Study of Sexuality», in: Thatcher, Adrian (Hg.): *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*, Oxford 2014, 18–31.

Tonstad, Linn Marie: *Queer Theology*, Eugene, Oregon 2018.

Williams, Delores S.: *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll/New York 1993.

Wollrad, Eske: *Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive*, Gütersloh 1999.

Überall mit queeren Menschen rechnen

Aktivistische Erfahrungen aus dem Pfarramt.

Interview mit Pfarrerin Irène Schwyn

Miriam Löhr

Das folgende Interview mit Irène Schwyn führte Miriam Löhr im Februar 2023. Irène Schwyn ist reformierte Pfarrerin in Walchwil im Kanton Zug und seit drei Jahrzehnten für die Rechte queerer Menschen in der Kirche aktiv.

Frau Schwyn, Sie sind Pfarrerin der Reformierten Kirche. Wie erleben Sie die Kirche, wie erlebt die Kirche Sie?

Ich beziehe mich auf die Reformierte Kirche in der Schweiz, und zwar spezifisch in der Deutschschweiz. Ich würde sagen, von den grossen Kirchen Europas gehört die EKS [Evangelisch-reformierte Kirche Schweiz] zu den queerinklusivsten Kirchen, die es gibt. Was nicht heisst, dass der Zustand paradisisch ist, weil das Meinungsspektrum auch innerhalb der Kirche gross ist. Ich höre immer wieder von Leuten, die schlechte Erfahrungen machen, aber zahlenmässig würde ich sagen, das sind Ausnahmen. Was ich als lesbische Frau schon erlebt habe, ist, dass ich mehr Bewerbungen abschicken musste als heterosexuelle Kolleginnen und Kollegen, vor allem noch in den 90er Jahren. An der Stelle, wo ich jetzt bin, habe ich wegen meiner sexuellen Orientierung keine Einschränkungen, im Gegenteil – ich erlebe auch, dass Leute gezielt auf mich oder andere queere Kolleg:innen zukommen, einerseits, weil sie selbst queer sind oder weil sie davon ausgehen, dass ich gerade in Bezug auf Beziehungsgestaltung nicht die stockkonservativsten Vorstellungen vertrete, die innerhalb des Spektrums Kirche vorkommen. Oder, dass ich bei mit «Kirche» verknüpften Vorstellungen weniger starr und schematisch wahrgenommen werde, weil auch ich nicht ganz ins Schema passe. Gezielt eingesetzt kann es ein Vorteil sein. Was viel ausmacht: Ich bin nicht die Einzige in unserem Kollegium, das verändert das Klima. Es ist ein grosser Unterschied, ob ich als einzige

Lesbe die Regenbogenflagge allein hochhalte oder ob wir im Gesamtkollegium auch mal darüber diskutieren können, wie Gender theologisch konstruiert wird, und verschiedene Stimmen zusammenkommen. Je nachdem, wo man hinsieht, ist das Spektrum gross.

Ich erlebe durchaus Leute, gerade auch queere Leute, die Kirche mit einem Vorbehalt begegnen. Ein Beispiel: Im Trauergespräch sagt jemand, dass das Verhältnis mit den verstorbenen Eltern über Jahre kompliziert war, führt aber nicht aus, worum es dabei ging. Und an der Trauerfeier erscheinen sie dann in Begleitung, und ich kann mir ausdenken, was das Thema war. Da frage ich mich: Wieso hat mein Gegenüber das Konfliktthema nicht benannt? Steckt dahinter eine Skepsis gegenüber der Kirche als Institution und mir als Vertreterin? Ein Selbstschutz, der auch immer eine Distanzierung bedeutet, eine Vorannahme, in der Kirche nicht willkommen zu sein?

Vor ein paar Jahren war die Mai-Nummer der Zeitschrift der Zuger Kirche dem Thema LGBT gewidmet, unter anderem wurde ich dafür interviewt.¹ Die Reaktionen waren grösstenteils positiv. Ich denke, es ist wichtig, dass die Kirche regelmässig Signale aussendet, wer willkommen ist, gerade bei Themen, bei denen längst nicht alle Kirchen am gleichen Ort stehen, und da gehören LGBTQI-Themen dazu. Zwar hat sich in den letzten 20 Jahren viel verändert, aber kirchenferne Menschen haben das nicht unbedingt mitbekommen. Oder sie können nicht auf einen Blick beurteilen, was eine bestimmte «Kirchenperson» persönlich vertritt. Eine Bekannte hat mir sogar gesagt: Wenn ich umziehe und mir eine neue Kirchgemeinde suche, dann schaue ich zuerst auf der Website, und wenn dort nicht steht, dass ich als queere Frau willkommen bin, dann gehe ich da nicht hin.

Wie verstehen Sie sich selbst?

Ich identifiziere mich als Cis-Frau, als lesbisch, ich bin Single.

Als Pfarrerin, die aktivistisch ist, oder als Aktivistin, die in der Kirche unterwegs ist?

Ich würde sagen, als Pfarrerin, die sich in der Freizeit aktivistisch engagiert.

Wir kommen nochmal darauf zurück. Was verstehen Sie unter dem Begriff «queer»?

Oh, komplizierte Frage. Das Wort queer hat ganz verschiedene Ebenen. Von

1 Brühlmann: «Schweigen, ablehnen, Mut machen», 4–6, Vverfügbar unter: https://www.ref-zug.ch/fileadmin/twwc/kanton/publikationen/Kirche_Z_Mai_2019.pdf (Zugriff 22.04.2024).

der auch pejorativen Wortwurzel über ein bewusstes sich-nicht-Einordnen in die Schemata, die Gesellschaft vorgeben will; das verstehe ich an sich als den Zentralbegriff von queer. Aber es wird auch immer mehr zum verkürzten Sammelbegriff für LGBTQIA+. Der Buchstabensalat ist unhandlich. Aber queer als Sammelbegriff hat Vor- und Nachteile: Einerseits ist es sprachlich einfacher, es umfasst auch mehr, auf der anderen Seite erlebe ich auch immer wieder, dass in diesem «queer» gewisse Identitäten prominent wahrgenommen werden und andere aus dem Blickfeld geraten. Mein persönlicher Queer-Faktor ist eher niedrig, ich passe oft in binäre Kategorien, wenn auch nicht in die heteronormativen. Wenn ich mich mit genderqueeren Menschen vergleiche, die sich auch puncto Orientierung nicht so leicht einordnen lassen und vielleicht auch noch durch Rassismus ausgegrenzt werden, muss ich sagen: Menschen können sehr viel queerer sein, als ich bin.

Welche Chancen und Schwierigkeiten sehen Sie im Verhältnis von Queer-Theorie und Feminismus?

Ich finde es ganz spannend. Für mich gehört zentral zu Feminismus, dass Geschlecht nicht mehr eine bestimmende Kategorie ist. Die Geschlechtsteile sollen nicht vorgeben, welche Möglichkeiten einem Menschen offenstehen – dafür kämpfen Feministinnen seit Jahrzehnten. Von daher ist für mich Queer-Theorie der Weg, den Feminismus beschreiten sollte. Im Alltagsaktivismus müssen wir allerdings aufpassen, dass vor lauter Queersein wichtige feministische Anliegen nicht unter den Teppich gekehrt werden. Ein Beispiel: Bis vor einigen Jahren verlangten die Statuten eines Vereins, dass ein Gremium paritätisch aus Männern und Frauen zusammengesetzt sein musste. In diesem binären Rahmen hatten genderqueere Menschen keinen Platz, das musste angepasst werden. Leider war das Resultat, dass Cis-Männer weiterhin die Hälfte der Sitze einnahmen und die andere Hälfte auf den Rest der Menschheit verteilt wurde. Die Änderung ging also auf Kosten von Cis-Frauen.²

Was kann eine Queer-Theologie leisten?

Zunächst einmal glaube ich nicht, dass es *eine* Queer-Theologie gibt. Im Grunde macht Queer-Theologie das Gleiche wie Queer-Theorie im Allgemeinen,

2 Vgl. das Referat von Irène Schwyn an der Frauenkonferenz der EKS am 31. Oktober 2022, verfügbar unter https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2022/11/Referat-Frauenkonferenz-EKS_I_Schwyn.pdf (Zugriff 22.04.2024).

einfach spezifisch für die Theologie. Sie bricht Normen auf, Normen, die klassifizieren und einzwängen, die damit auch nicht evangeliumskonform sind. Queere Theologie hinterfragt sehr viele Denkmuster und öffnet damit auch Räume – Denkräume. Allerdings steht noch viel Arbeit bevor. Zum Vergleich: Seit ich in den 90er Jahren studiert habe, habe ich den Eindruck, die Zeit hat nicht gereicht, um Feministische Theologie wirklich als *Mainstream-Approach* zu etablieren. Oft ist sie immer noch ein *Addendum*, eine zusätzliche Perspektive, die man erwähnen muss und bedenken *kann*, wenn man will, um es böse auszudrücken. Ich bin froh, dass die Ringvorlesung zu Queer-Theologie in Bern so breiten Anklang fand, aber ich finde es auch typisch, dass es eine Ringvorlesung ist und nicht Teil des Lehrplans.

Wie nehmen Sie die LGBTIQ-Szene, oder wie Sie sie bezeichnen würden, in der Schweiz wahr?

Ich muss sagen, ich bin vorwiegend in christlich konnotierten Kontexten unterwegs. Von daher kann ich sicher nicht für die gesamte LGBTIQ-Bewegung sprechen. Schon gar nicht für das I: Die Intersex-Personen, die ich persönlich kenne, leben alle nicht in der Schweiz. Die queere Szene ist natürlich relativ kleinräumig, wie es die Schweiz generell ist. Dementsprechend gibt es bis jetzt zum Beispiel nichts, was der deutschen Labrystheia³ entsprechen würde. Wir sind einfach zu wenige, da müssten sich alle, die irgendwie in Frage kämen, aktiv engagieren, und das ist nicht realistisch. Die Sprachgrenze ist eine Barriere, auch für queere Menschen, und was innerkirchlich in der Westschweiz läuft, unterscheidet sich deutlich von der Deutschschweiz. Ich erlebe die queere Szene als recht gut vernetzt, da, wo ich unterwegs bin, kennt man sich und ist dadurch, Ausnahmen gibt es, auch eher bereit, sich auf eine persönliche Begegnung einzulassen mit Menschen, die einen anderen Buchstaben dieses Alphabets repräsentieren – man kennt sich mit der Zeit. Es gibt zum Teil un-schöne Clashes, das wird kein Mensch bestreiten. Was ich seit den 90er Jahren gemerkt habe: Die Offenheit gegenüber religiösen Themen innerhalb der LGBT-Szene ist in dieser Zeit gestiegen. In den 90er Jahren hörte ich oft als christliche Lesbe: «Was? Du gehörst zur Kirche? Du spinnst.»

Warum hat sich das geändert?

Ein Teil ist: Kirche hat sich geändert. Die Zeiten, in denen Kirche als Ganzes

3 1989 gegründetes lesbisch-theologisches Netzwerk.

hauptsächlich im Zusammenhang mit irgendwelchen Änderungsbestrebungen der sexuellen Orientierung an die Öffentlichkeit trat, sind im Moment zum Glück vorbei. Das andere ist: Queere Christ:innen, auch queere Angehörige anderer Religionen, sind durch die sozialen Medien und so weiter besser vernetzt. Ausserdem: Der Bedeutungsverlust der Kirche ist einerseits nicht einfach zu verkraften für die Landeskirchen. Auf der anderen Seite hat es mehr Leute, die vielleicht nicht Mitglied sind, aber auch keine schlechten Erfahrungen gemacht haben. Es ist brutal ausgedrückt, aber es ist so. Was man einfach sagen muss – Sie haben ja vorhin zur Kirche gefragt – es ist nach wie vor so, dass Kirche für queere Menschen kein sicherer Raum ist, in den einen Bereichen ist er sicherer als in den anderen, aber grundsätzlich ist er das nicht.

Sie haben es angesprochen: Wie ist es in der Suisse romande?

Ich habe nie länger dort gelebt. Was ich jetzt sage, sind Dinge, die ich von anderen mitbekommen habe. Die Diskussion, wann wie wo gleichgeschlechtliche Paare gesegnet werden können, ist später und anders angelaufen. Die französischsprachige Schweiz ist theologisch von Frankreich beeinflusst, das im kirchlichen Kontext bei solchen Fragen deutlich konservativer ist als Deutschland. Diese sprachbezogenen Vernetzungen merkt man. In den letzten fünf bis acht Jahren hat sich in der Westschweiz sehr viel bewegt, zum Teil in atemberaubendem Tempo. Aber die Diskussionen wie in den 90er Jahren in der Deutschschweiz haben dort damals so nicht stattgefunden. Der zeitliche Verlauf ist anders.

Viele Feministische Theologinnen der 1980er und 90er Jahre, die den deutschsprachigen Diskurs mitgeprägt haben, sind Schweizerinnen. Stellvertretend nenne ich Doris Strahm, die 2020 das Ehrendoktorat der Universität Bern erhalten hat. Währenddessen hat der Kanton Appenzell Innerrhoden erst 1990 das Wahlrecht für Frauen eingeführt. Wie hat sich dieser Spagat als «feministische Avantgarde» mit eingeschränkten politischen Grundrechten im eigenen Land angefühlt?

Was zu ergänzen ist: Viele dieser Vordenkerinnen – ob es wirklich so viele Schweizerinnen sind, müsste ich nochmal durchgehen – sind katholisch oder kommen aus der katholischen Kirche. In der Schweiz über Frauenrechte zu diskutieren, war in den 90er Jahren selbstverständlich, eben wegen Appenzell! In Deutschland war das weniger drängend. Was ich bei feministischen Fragen merke: Sie werden für Frauen dann aktuell, wenn sie merken, dass sie aufgrund ihres Geschlechts Nachteile haben. Dieser Punkt hat sich über Generationen verschoben. In der Generation meiner Grosseltern, die um

die vorherige Jahrhundertwende zur Welt gekommen sind, war es schon ein Thema, ob ein Mädchen eine Berufsausbildung machen sollte, weil sie ja eh heiratet. In der Generation der um den Zweiten Weltkrieg herum Geborenen war die Berufsausbildung selbstverständlicher, wenigstens, wenn es drinlag, aber ein Studium war für ein Mädchen nicht unbedingt nötig. Auch verdiente eine Frau in der Generation massiv weniger als ein Mann, das war öffentlich bekannt und wurde so als gut vertreten. In meiner Generation gab es in der Mittelschule schon einige, die als Mädchen sagten: Ja, das war früher wichtig, aber jetzt ist das ja erledigt. Leute, die jetzt 30, 40 sind, haben Ähnliches zum Teil noch während des Studiums gesagt. Wenn Menschen merken, etwas ist ein Thema, ist das ein Schlüsselmoment. Diese Erfahrung führt zu Engagement, zum Hinarbeiten auf Veränderung. Ich will das nicht schönreden. Es ist schmerzhaft. Menschen kommen unter die Räder. Aber ein Teil des Engagements, egal in welchem Bereich, entsteht aus schmerzhafter Erfahrung.

Wie hat sich dieser Hintergrund auf den Austausch mit anderen Feministischen Theologinnen, auch aus anderen Ländern, ausgewirkt? Wie war die Zusammenarbeit?

Was ich immer wieder merke, wenn Leute sich zum ersten Mal in interkulturelle, internationale Kontexte begeben, braucht es eine Zeit, um sich zu erklären. Was hat mich geprägt? Woher komme ich? Wieso ist mir das so wichtig? Und umgekehrt von anderen zu hören, wo sie herkommen und was sie prägt. Ich bringe jetzt ein Beispiel, das mit queeren Themen überhaupt nichts zu tun hat, sondern das Thema Schwangerschaftsabbruch betrifft. In den 90er Jahren erlebte ich einen Zusammenstoss zwischen, ich würde mal sagen, Indien und Irland. In Indien, damals und nach wie vor, ist ein erschreckendes Thema, dass weibliche Föten zum Teil mit Gewalt abgetrieben werden. Das heisst, der Kampf *gegen* Abtreibung ist ein Kampf für Frauenrechte. In Irland machte damals ein Fall Schlagzeilen, wo eine Dreizehnjährige, die von einem Verwandten schwanger war – wie das gekommen ist, können Sie sich selbst ausrechnen –, von vier männlichen Polizisten daran gehindert wurde, ins Flugzeug nach Grossbritannien zu steigen, um eine Abtreibung vornehmen zu lassen. Wenn man da nur über «Schwangerschaftsabbruch» spricht, dann schlägt man sich die Köpfe ein. Wenn man danach fragt, was hat dich geprägt, was sind Fragen, die in deinem Kontext wichtig sind?, dann wird es befruchtend. Ich denke, das ist ein zentrales Anliegen von queerer und überhaupt kontextsensibler Theologie, nicht bloss zu fragen: Was sagst du?, sondern auch: Wie kommst du darauf?

Ich springe ein wenig zum nächsten Punkt, zur Uni-Perspektive. Die Ringvorlesung zur Queer Theology, die den Anstoss für diesen Sammelband gegeben hat, wurde von Studierenden gewünscht. Es gab eine rege Beteiligung von Studierenden, Professor:innen, Doktorierenden und Postdoktorierenden und weiteren Interessierten. In der Vorlesung sassen viele Studentinnen mit einem «klassischen» Frauenpower-Kleber auf dem Laptop oder Handy. Wie kommt es dazu, wie hat sich Ihrer Einschätzung nach der Diskurs in den vergangenen Jahren verändert?

Ich denke, was sich geändert hat, ist nochmals ein neuer Blick auf das Thema: Was ist Geschlecht, was Geschlechtsrolle? Was ist gender expression – wie sagt man das auf Deutsch? Oder gender performance. Sorry, manchmal bin ich englischsprachig unterwegs. Und was ist sexuelle Orientierung? Weil das wirklich nicht das Gleiche ist. Wenn Sie mit Leuten sprechen, die in den 70er Jahren als Feministinnen aktiv waren, da waren die Kategorien noch völlig andere. Was die Kleber betrifft: Ich vermute, viele haben sie vom Frauenstreik gehabt. Was man sehen muss: Was in der reflektierenden Avantgarde selbstverständlich ist, ist im Alltag selten Diskussionsthema, und bis die Letzte auch noch auf dieses Boot aufspringt, können wir je nachdem noch lange warten. In der Vorlesung gesagt zu bekommen, dass Gott Menschen schuf und nicht Männer, ist unterdessen an der Uni hoffentlich Standard. Das heisst nicht, dass Sie in der Gemeinde nicht über Adam und Eva diskutieren müssen. Das Gleiche auch beim Lohn; Gleichwertigkeit und wirklich faktisch gleicher Lohn oder auch solche Themen wie Witwen- und Witwerrente. Es hat in unserer Gesetzgebung noch viele geschlechtsspezifische Disbalancen. Die Frage ist immer auch, wo bewegt man sich und welche Ebene adressiert man?

Welche Verbindungen sehen Sie zwischen dem akademischen Diskurs und einem politisch motivierten Aktivismus – und der Kirche?

Ich erlebe eigentlich die Durchlässigkeit zwischen akademischem Diskurs und Kirche in der Schweiz als durchaus vorhanden. Einerseits, ganz praktisch, Dinge wie das EPS⁴ und das Vikariat bringen auch akademische Themen in den Gemeindealltag. Ich erlebe auch die meisten Dozierenden an den Universitäten als durchaus ansprechbar. Wenn man sie fragt, sind sie durchaus bereit, in eine Kirchgemeinde zu kommen und einen Vortrag zu halten. Aber das heisst nicht zwingend, dass der kirchliche Alltag immer die akademische Forschung widerspiegelt. Ich merke es bei mir selber, seit dem Studium bin

4 Praktisches Semester in einer Kirchgemeinde, das Studierende der Theologie im Rahmen ihres Studiums absolvieren.

ich hoffentlich bei den für mich relevanten Fragestellungen drangeblieben, aber anderes ist längst überholt. Das andere ist auch eine gewisse Trägheit, nehmen wir das Thema geschlechtergerechte Sprache in der Liturgie. Es kommt sehr darauf an, in welchem Gottesdienst Sie landen. Ich merke es auch selber manchmal, da habe ich einfach nicht die Ressourcen, alles von null auf selbst zu formulieren, oder habe noch selber Prägungen, die ich noch gar nie reflektiert habe. Was Sie dann im konkreten Gottesdienst wirklich zu hören bekommen, kann schwanken.

Sie sind Pfarrerin in Walchwil im Kanton Zug. Da sind Zürich, Basel oder Bern weit weg. Wie ist die Situation für LGBTIQ-Personen in ländlich geprägten Kirchgemeinden?

Unterschiedlich. Ich erlebe Dörfer für Leute, die sich in ihrer Identität sicher sind, als sehr lebbar. In Dörfern haben queere Menschen den Vorteil, dass sie im Dorf bekannt sind und zur Gemeinschaft gehören, auch wenn sie zum Beispiel ins örtliche Pflegeheim müssen. Was je nachdem in der Stadt, wenn man da aus der eigenen Bubble rausmuss, komplizierter ist. Hingegen würde ich sagen, die Identitätsfindung ist in kleinen Gemeinden nicht einfach, auch, weil man wenige Peers hat. Eine queere Jugendgruppe in Bern zu finden, ist eindeutig einfacher als irgendwo in Hospental.

Wie gehen Sie – ganz konkret in der kirchlichen Arbeit – damit um, wenn sich ein Kirchgemeindeglied an gendergerechter Sprache in der Bibellesung oder in der Predigt stört?

Ich erlebe das sehr selten. Wobei ich auch sagen muss, unsere Gottesdienstbesucher:innen sind einiges gewohnt, und damit bin ich auch nicht Pionierin. Im Gegenteil, die meisten Reaktionen, die ich habe, sind positiv. Gerade von älteren Frauen. Die haben zum Teil ein Leben lang für Gleichberechtigung gekämpft, denen ist es wichtig, dass das weitergeht.

Die, die mich darauf ansprechen, sind in der Regel bereit, sich auf ein Gespräch einzulassen: Wie reden wir von Gott? Gerade die Bibel in gerechter Sprache benutzt Begriffe wie «Ewige». Wie denken wir über Gott, passt dieser Begriff? Bricht das Kategorisierungen auf, die wir lange verwendet haben und die Gott eigentlich einengen? Sie merken, ich benutze das Wort Gott, das ist auch wirklich meine Sprache. Ich rede nicht von Göttin. Und es kommt auch darauf an, wann und wie ich es mache. Bei einer Beerdigung von einer Person, die wirklich in diesem männlichen Vokabular für Gott beheimatet war, wäre es sehr schräg, wenn ich da konsequent genderneutrale oder feminine

Begriffe verwenden würde. Das hat für mich auch mit Respekt zu tun, und eine Beerdigung ist nicht der Ort, um andere Themen breit auszuwalzen. Ich laufe auch nicht mit der Regenbogenflagge durchs Dorf.

In welchen Bereichen des kirchlichen Handelns sehen Sie den grössten Bedarf an Sensibilisierung für LGBTIQ-Personen?

Ganz wichtig ist einerseits ein erhöhter, verbesserter Wissensstand bei Fragen der Geschlechtsidentität und der Geschlechterfluidität ... also, gehen Sie mal rum und fragen, wer den Unterschied zwischen trans und inter erklären kann. Die sinnvollen Antworten werden sich an den Fingern abzählen lassen. Und das ist nun wirklich nicht das Gleiche. Was ich auch oft erlebe, ist, dass Bi- oder Pansexualität mit Promiskuität gleichgesetzt wird und umgekehrt eine bi- oder pansexuelle Person, die in einer monogamen Beziehung ist, je nach dem Geschlecht des Partners oder der Partnerin als homo- oder heterosexuell identifiziert wird. Generell haben die Mitgliedskirchen der EKS relativ viel gearbeitet und sich auch positioniert, wenn es um gleichgeschlechtliche Beziehungen geht, und auch dort geht es hauptsächlich um Zweierbeziehungen. Aber generell die Frage: Was ist eigentlich Geschlecht? Und die Frage: Was ist in unserer Beziehungsethik wichtig? – Da hat es noch diverse Baustellen. Ich habe mich mal angreifbar gemacht, als ich sagte, zwischen etwa 2005 und 2015 ging in der EKS praktisch nichts in puncto LGBT-Themen. Das hat dann Leute, die zentralkirchlich an ethischen Fragen arbeiteten, ziemlich irritiert, aus ihrer Sicht stimmte das überhaupt nicht. Und aus ihrer Perspektive hatten sie auch recht, sie blieben dran. Aber der kirchenintern-öffentliche Diskurs ist zwischenzeitlich eingeschlafen. Die Themen, die breit diskutiert wurden, hingen mit dem Partnerschaftsgesetz und jetzt mit der «Ehe für alle» zusammen. Das sind wichtige Themen, das möchte ich nicht bestreiten, aber sie passen in binäre Denkmuster und klammern grosse Teile der Buchstabensuppe aus.

Ich nehme es auch so wahr, dass die «Ehe für alle» andere Diskursbereiche oder andere Fragen vergessen oder verdrängt hat, also etwa die Frage, ob wir in binären Paaren denken oder vom Individuum her.

Die ganzen Diskussionen wurden jeweils auch angestossen, schlicht weil sich die EKS zu einer politischen Vernehmlassung verhalten musste. Da ist es auch legitim, dass sie sich auf diese Frage, zu der sie sich äussern mussten, fokussieren. Aber das deckt nicht alles ab, und das muss ins Bewusstsein.

Was sind die Kriterien für ethische Beziehungsgestaltung? Oder auch das Thema Selbstbestimmung: Ich bin gespannt, was kirchenintern noch alles kommt,

wenn es im Parlament Bestrebungen, ich sage es jetzt mal salopp, für das Verbot von Konversionstherapien gibt. Soweit ich es mitbekommen habe, ist es schon länger her, dass innerhalb der EKS bzw. des SEK [Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund] solche Bestrebungen gefördert wurden, mindestens von einzelnen Personen und Gemeinden. Aber ich möchte jetzt nicht die Hand ins Feuer legen, dass alle unterschreiben, dass das wirklich so nicht geht.

Ja, es ist nur ein Ausschnitt aus dem Themenfeld.

Das merke ich auch, wenn ich mit Kolleginnen und Kollegen spreche, die sich kirchenintern für die «Ehe für alle» eingesetzt haben. Faktisch werden die wenigsten je ein gleichgeschlechtliches Paar trauen und sicher nicht hunderte, aber es wurde ein Signal gesetzt, und das ist eigentlich viel wichtiger. Aber daraus folgt natürlich auch, dass nicht unbedingt bloss die Frage von gleichgeschlechtlichen Zweierbeziehungen Thema wird im Pfarramt und in der Kirchengemeinde, sondern auch andere queere Themen. Ich wünsche mir eine Kirche, die in Bezug auf queere Themen aus einem guten Wissensstand heraus gelassen handelt. Je selbstverständlicher Kirche damit umgeht, desto weniger ist es ein Thema. Einer unserer Katecheten ist ein Transmann. Und ja, das ist einfach so.

Was können Kirchen von LGBTIQ-Personen lernen?

Einerseits sich immer wieder kritisch zu hinterfragen: Bloss weil ich mich in der Kirche willkommen fühle, sind es andere auch? Wo provoziere ich und wo bin ich bereit, mich kritisch zu hinterfragen? Das Zweite: *Mit* den Menschen reden und nicht *über* sie. Dann: Was braucht es, um auf Augenhöhe miteinander zu reden? Gerade wenn Machtgefälle bestehen. Die meisten queeren Menschen, die sich exponieren, sind ansonsten in ihrer Existenz relativ gesichert. Aber heisst das, dass es keine pflegebedürftigen queeren Menschen gibt, keine queeren Geflüchteten, keine queeren Sans-Papiers, keine queeren Wasauchimmer? Nein, natürlich nicht. Aber wieso sagen die das nicht, wieso können sie es nicht sagen? Diese Fragen muss man sich überlegen und auch davon ausgehen, dass Menschen vielfältiger und vielschichtiger sind als das, was man ihnen von Weitem ansieht.

Wie, würden Sie sagen, gestaltet sich das Engagement für Gendergerechtigkeit in der Zusammenarbeit mit anderen Konfessionen oder Religionen?

Ich denke, es ist immer wieder ein Thema, es wird auch von allen Seiten aufs Tapet gebracht. Die Menschen haben Fragen, auch Angehörige anderer

Konfessionen und Religionen, damit müssen die Religionsgemeinschaften umgehen. Wo ich Mühe habe, ist, wenn jemand sagt: Wegen dieser queeren Geschichte bricht eine Zusammenarbeit auseinander. Das, kann ich sagen, stimmt nicht. Das allein kann nicht sein, weil da so viel vom Umgang mit der Heiligen Schrift, Kirchenverständnis, Gemeinschaftsverständnis, Menschenbild dahintersteht, das nicht bloss queere Menschen betrifft. Weitere Fragen sind: Wie verstehen wir Gemeinschaft, wie verstehen wir Respekt, wie verstehen wir Gespräch, wie verstehen wir Meinungsvielfalt?

In den 90er Jahren war da der grosse Ojemeine-Effekt: Als das Thema Segnungen für gleichgeschlechtliche Paare kam, tauchte plötzlich die Frage auf, wie definiert die Reformierte Kirche eigentlich Segen? Das war völlig unklar.

Ich erlebe auch, dass sich im respektvollen und sorgfältigen Gespräch immer wieder Türen öffnen. Es braucht dafür die Bereitschaft, sich schwierigen Meinungsverschiedenheiten auszusetzen, und da kann man nicht grad die verletzlichsten Leute schicken, das ist schon so. Klar, als Aktivistin wünsche ich mir oft, dass das Schiff Gemeinde so wendig wie ein Wildwasserkanu und so schnell wie eine Fregatte wäre, aber das ist nicht so. Und es gibt andere Themen, bei denen eine gewisse Behändigkeit auch mir hilft, Veränderungen mitzuvollziehen. Um auf das Thema Ökumene zurückzukommen: Der Ökumenische Rat der Kirchen gleicht eher einem Hochseefrachter, der viel Zeit für Richtungsänderungen braucht. Aber auch auf der Ebene sind Veränderungen in Bezug auf queere Themen feststellbar, zwischen der Vollversammlung in Harare und derjenigen in Karlsruhe ist viel geschehen.

Eine Nachfrage ausserhalb des Protokolls: Wie kommt es zu dieser Diskrepanz zwischen biblischen Texten zu Beziehungsgestaltungen, die wir heute als homosexuell bezeichnen würden, und den Interessen mancher Kirchen daran als Exklusionsmechanismen? Die Bibel interessiert sich ja eigentlich nicht für Homosexualität beziehungsweise kommt in ihr das Konzept gar nicht vor.

Das Konzept kommt nicht vor, und umgekehrt denke ich, das ist ein Schlüssel. Die in solchen Zusammenhängen oft zitierten Leviticus-Texte haben sehr viel mit Erhalt einer bestimmten Ordnung, einer bestimmten sozialen Machtordnung zu tun. Meine Wahrnehmung ist: Das ist das genau gleiche Muster, das sich auch heute abspielt. Es ist kein Zufall, dass, pauschal ausgedrückt, die homophoberen und transphoberen Kirchen auch die sehr stark männlich geprägten oder rein männlich geleiteten Kirchen sind.

Was würden Sie heutigen Studierenden mit auf den Weg geben?

Seid ihr selber. Schlussendlich steht ihr für das, was ihr macht, mit eurer Person ein, nicht mit etwas, was ihr gelernt habt. Und lasst es zu, dass eure inhaltlichen Glaubensüberzeugungen auch mal richtig durchgeschüttelt werden. Das ist unangenehm, das ist anstrengend, aber wenn ihr es überstanden habt, steht der Glaube auf einem festeren und gleichzeitig menschlicheren Boden.

Haben Sie noch Ergänzungen? Themen, die wir nicht angesprochen haben?

Was ich auch noch sagen würde: Geht auf die Leute zu, und zwar nicht, um ihnen zu sagen, was ihr denkt, sondern um euch zuerst einmal erzählen zu lassen, wer sie sind und woher sie kommen. Und natürlich überall und in allen Kontexten mit queeren Menschen rechnen, was ich vorhin schon einmal angesprochen habe. Und auch bereit sein einzustehen, wenn jemand respektlos behandelt wird.

Vielen Dank für das Gespräch!

Irène Schwyn (*1968) ist Pfarrerin der Schweizer Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Zug. Sie studierte Theologie in Basel und St. Andrews (Schottland). Schwyn ist seit den 1990er Jahren für die Rechte queerer Menschen in der Kirche engagiert.

Miriam Löhr (*1980) ist Postdoktorandin in der Abteilung Homiletik, Liturgik und Kirchentheorie am Institut für Praktische Theologie an der Universität Bern.

Literaturverzeichnis

Brühlmann, Erik: «Schweigen, ablehnen, Mut machen», 4–6, verfügbar unter: https://www.ref-zug.ch/fileadmin/twwc/kanton/publikationen/Kirche_Z_Mai_2019.pdf (Zugriff 22.04.2024).

Schwyn, Irène: «Geschlechtsidentitäten. Theologisch und spirituell reflektiert», verfügbar unter https://www.evref.ch/wp-content/uploads/2022/11/Referat-Frauenkonferenz-EKS_I_Schwyn.pdf (Zugriff 22.04.2024).

Queere Orthodoxien - wie queere Perspektiven alte Theologie neu entdecken lassen

Peter-Ben Smit

1. Einführung

Die Ringvorlesung, die mit der mündlichen Fassung dieses Beitrages eröffnet wurde, war für die Theologische Fakultät der Universität Bern so etwas wie eine Entdeckungsreise:¹ Zum einen entdeckten Vortragende und weitere Beteiligte, welche Dimensionen queere Theorie und Theologie haben, zum anderen lud dies dazu ein, theologische Themen, auch althergebrachte, neu zu durchdenken. Dies führte zudem zur Überzeugung, dass queere Ansätze und christliche Theologie durchaus Verbündete sein können. «Sein können» ist dabei zu betonen, denn die Verbindung zwischen beiden ist weder selbstverständlich, noch wird sie überall und von allen begrüßt. Das hat sicherlich mit der langen Geschichte der Marginalisierung von queeren Menschen in der Tradition des Christentums zu tun. Aus diesem Grund ist es auch sinnvoll, wenigstens in Texten, die von Personen verfasst werden, die sich nicht als queer verste-

1 So wurde es in der Ausschreibung der Vorlesung formuliert: «Was ist ‚Queer Theology‘ und welche Bedeutung hat sie für die Theologie? Ist sie ‚der‘ Kern theologischen Treibens oder ein ‚sur plus‘, ‚nice to have‘? Was passiert mit bekannten Denkweisen, wenn sie auf Unbekanntes treffen? Wie sieht eine Theologie aus, die cisgender-heteronormative Denkformen verlässt und sich vom Queeren anfragen lässt? Diesen Fragen will die Ringvorlesung nachgehen. Sie möchte dazu beitragen, den Reichtum queeren Denkens in den Blick zu nehmen und auch die Frage nach der eigenen Schuldgeschichte in der Ausgrenzung queer lebender Menschen und ihrer Überzeugungen nicht verschweigen. Womöglich könnte sich ja herausstellen, dass Queering in christlichen und jüdischen Theologien gar kein Randphänomen ist, sondern queere Gedanken konstitutiv dazugehören».

hen,² von Verbündeten («Allies») zu sprechen und queeres Denken nicht zu vereinnahmen. «Mainstreaming» von queerem Denken ist wichtig, aber das darf nicht dazu führen, dass die Ursprünge dieses Denkens in einer marginalisierten Gruppe vergessen werden. Das schliesst natürlich nicht aus, dass christliche Theologie konstruktiv zum queeren Diskurs beitragen kann, jedoch geht dies nur unter bestimmten Voraussetzungen: nachdem die Theologie queere Ansätze zuerst möglichst vorurteilsfrei und aufgeschlossen annimmt, um sich entsprechend herausfordern und so inspiriert erneuern zu lassen. Dann kann es auch zu einer Theologie kommen, die keine abwehrende und abwertende Angst vor ihrem eigenen queeren Charakter hat, wie Mattijs Ploeger es kürzlich auf den Punkt brachte.³ Diese Suche nach Verbindungen zwischen queeren Ansätzen und der Theologie insgesamt beinhaltet übrigens ebenso eine wichtige, manchmal jedoch eher implizite Annahme als Bestätigung der Vermutung, dass queere Ansätze alle angeht und nicht nur diejenigen, die «so sind», d. h. sich als «queer» verstehen. Veranstaltungen wie die Berner Ringvorlesung machten dies sichtbar, weil hier sämtliche Bereiche der Theologie, vertreten von Menschen mit recht unterschiedlichen Selbstverständnissen, zu Wort kamen.

Nach diesen einführenden Bemerkungen soll es in diesem Beitrag darum gehen, in gebotener Kürze Hintergründe queeren Denkens, Dimensionen queerer Theorie und Theologie sowie einige Fallbeispiele vorzustellen.

2 Was in diesem Fall zutrifft, denn ich kann mich zwar aufgrund meiner christlichen Identität als *queer* beschreiben, aber das kann auch wie eine Vereinnahmung des Begriffs wirken.

3 Vgl. Ploeger, *Sacramental Theology*, 67.

2. Hintergründe

Darüber, was queer bedeutet, ist schon vieles gesagt worden; die Begriffsgeschichte erscheint zudem kompliziert.⁴ Andreas Krebs beantwortet die Frage «Was bedeutet queer?» zum Beispiel wie folgt:

«Was bedeutet queer? Das englische Wort hängt sprachgeschichtlich mit dem deutschen «quer» zusammen und heißt zunächst «schräg» oder «seltsam», etwas, das nicht zur Umgebung passen will. Eine Theologie, die schlechthin alles – Gott, Welt und Mensch – auf einen galiläischen Wanderprediger des ersten Jahrhunderts bezieht, kann in diesem Sinn mit Fug und Recht als queer bezeichnet werden – heute im säkularen Umfeld mehr denn je. Queer ist allerdings auch ein Schimpfwort – «bizarr», «krank», «abnorm» –, das Menschen brandmarkt und ausgrenzt, die nicht der dichotomen, heterosexuellen Geschlechtskonstruktion von «Mann» und «Frau» entsprechen: lesbische Frauen, schwule Männer, Bisexuelle, Transidente oder Intersexuelle.»⁵

Diese Zusammenhänge sind sowohl aus historischer Perspektive wichtig als auch von theoretischem Gewicht. Historisch, wie zum Beispiel Michel Foucault in seiner *Geschichte der Sexualität* untersucht hat, lässt sich zeigen, wie bestimmte Formen von Geschlecht sowie Sexualität in ihrer Normalisierung gleichzeitig eine Normativität erhalten, die zur «Disziplinierung» als Marginalisierung anderer Lebensweisen von Geschlechtlichkeit und Sexualität geführt hat.⁶ Auffassungen bezüglich bzw. Konstruktionen von Geschlecht

4 Vgl. für zwei schon etwas ältere Einführungen in deutscher Sprache zum Beispiel den von Kraß herausgegebenen Reader *Queer denken* und Jagose, *Queer Theory*. Vgl. auch zum Beispiel den zum Klassiker gewordenen Sammelband, der von Loughlin herausgegeben wurde, *Queer Theory* und die neuere Einführung von Cheng, *Radical Love*. Die Erscheinungsjahre dieser Publikationen weisen zudem darauf hin, dass entsprechende Entwicklungen in queerer Theorie und Theologie im englischen Sprachraum früher stattfanden als im deutschen Sprachraum. Eine gute Zusammenstellung der Literatur findet sich in: Hauenstein, Eschaton, deren Reflexionen sich das eigene Nachdenken verdankt.

5 Krebs, Gott, verfügbar unter <https://www.feinschwarz.net/gott-queer-gedacht/> (Zugriff 19.09.2023).

6 Vgl. Foucault, *Histoire de la sexualité*. Allerdings kann man daraus nicht die Schlussfolgerung ziehen, dass alle marginalisierten Formen von Sexualität zugleich in Ordnung seien, denn manche sind schädlich für die Beteiligten. Inwiefern solche Formen von

und Sexualität haben daher immer mit Macht zu tun. Entsprechend bedeuten Geschlecht und Sexualität, queere Formen dergleichen eingeschlossen, stets einen grösseren Rahmen und Horizont: Weil Geschlecht und Sexualität jede Identität, jede gesellschaftliche Rolle, sogar jeden Aspekt menschlicher Kultur mitbestimmen, sind alle diese Identitäten, Rollen sowie Aspekte von Kultur mit den Strategien von Disziplinierung und Normalisierung, welche mit Geschlecht und Sexualität verbunden sind, verwoben. Das führt wiederum dazu, dass eine Theorie, welche ihren Ursprung in der Reflexion von Geschlecht und Sexualität hat wie die queere Theorie, ebenso weitere, letztlich alle Bereiche der menschlichen Existenz kritisch hinterfragen kann. Vor diesem Hintergrund brachte die Ausschreibung der Ringvorlesung die Reichweite von queeren Ansätzen folgendermassen auf den Punkt:

«Themen, die [...] eine Rolle spielen können, sind, natürlich, Geschlecht und Sexualität, aber, gerade auch in einem Kontext, worin Formen von Identitätspolitik, die oftmals von sehr stabilen und stark essentialisierten Identitäten ausgehen, auch Nationalität und Ethnizität, aber auch Themen von Körperlichkeit (welche Körper sind normal z. B. ikonographisch?) bis hin zur Epistemologie (wessen Erkenntnis, wessen Erfahrung zählt) können queer durchdacht werden».

3. Queere Ansätze: Die Theorie

Bevor der Schritt zu queerer Theologie gemacht werden kann, ist es zuerst sinnvoll, sich der queeren Theorie zuzuwenden, da diese die queere Theologie inspiriert hat. Hierbei kann es nur darum gehen, ansatzweise einige Merkmale, Ausgangspunkte und Dynamiken zu skizzieren; für ausführlichere Darstellungen und Genealogien sei auf die verschiedenen umfassenderen Einführungen verwiesen.⁷ Es zeigt sich, dass die Disziplin nicht mehr so jung ist.⁸

Sexualität in Foucaults Leben eine Rolle gespielt haben sollen, wird weiterhin diskutiert.

7 Vgl. die oben schon erwähnten Beiträge von Kraß (Hg.), *Queer denken*; Jagose, *Queer Theory*; Loughlin (Hg.), *Queer Theology*; Cheng, *Radical Love* sowie Krebs, Gott; weiter z. B. Giffney/O'Rourke (Hgg.), *Research Companion*; McCann/Monaghan (Hgg.), *Queer Theory*; Lorenzo, *Queer Theories* sowie Laufenberg, *Queere Theorien*.

8 Die wissenschaftliche Verwendung des Begriffs «queer» wird in der Regel auf de Lauretis, *Queer Theory* zurückgeführt, wobei sie den Begriff selber relativ rasch wieder

Zwei Aspekte queerer Theorie und queerer Existenz, aus welcher queere Theorie entstanden ist, sind besonders augenscheinlich. Erstens ist es das Merkmal, dass queere Theorie das «Queere» (d. h. das «Fremde», «Abweichende») als Ausgangspunkt nimmt, um von dort aus vermeintliche Normalitäten zu befragen. Dabei spielt die von zum Beispiel Foucault hervorgehobene Machtfrage eine wichtige Rolle. Zweitens ist es eine performative und entsprechend fluide Auffassung von Identität, die so manche und sicher die prominentesten Formen von queerer Theorie prägt und häufig mit dem Namen Judith Butler verbunden wird. Diese Dimension von queerer Theorie ist eng mit sozialkonstruktivistischen Ansätzen und dem Dekonstruktivismus verknüpft.

Zum ersten Gesichtspunkt, nämlich der Entscheidung, das «Queere» und nicht das «Normale» in den Mittelpunkt zu rücken, lässt sich anmerken, dass es sich dabei um weit mehr handelt als bloss um ein Interesse am Exotischen. Jay Stewart, ein Queertheoretiker, fasst dies folgendermassen zusammen:

«Queer theory and politics necessarily celebrate transgression in the form of visible difference from norms. These «Norms» are then exposed to be norms, not natures or inevitabilities. Gender and sexual identities are seen, in much of this work, to be demonstrably defiant definitions and configurations.»⁹

In dieser Aussage ist eine breite Forschungsagenda und eine Agenda für politisches sowie gesellschaftliches Engagement enthalten, denn nicht das Normale ist normativ für das, was «anders» ist, sondern das, was anders ist, ist der Ausgangspunkt, um das Normale zu befragen und allenfalls zu dekonstruieren. Queere Ansätze haben dabei natürlich Normalitäten und Normativitäten bezüglich Gender und Sexualität im Blick, aber gehen weit darüber hinaus, denn andere Aspekte von Identität können zugleich auf diese Art und Weise reflektiert werden: «queer theorists explore discontinuities, deconstruct meaning and truth claims, and analyze how knowledge and identity have been formed.»¹⁰ Das Anliegen ist dabei, nicht nur das Queere wertzuschätzen, sondern Normalitäten und Normativitäten so kritisch zu reflektieren, dass ein Raum

aufgab, weil er zu stark von den Institutionen vereinnahmt wurde, die sie mit diesem Ansatz kritisieren wollte.

9 Stewart, *Academic Theory*, 62.

10 Lowe, *Gay*, 52.

entsteht für Neues, welches immer mehr Diversität und Inklusivität beinhaltet. Dieser Ansatz, vor allem wenn er als hermeneutische Strategie eingesetzt wird, wird oftmals als Queering oder Queeren bezeichnet.¹¹ Mit dem bereits erwähnten Werk von Foucault findet auch die Dimension der Macht Berücksichtigung.

Beim zweiten Aspekt des performativen sowie fluiden Verständnisses von Identität, das ausgehend von genderqueeren Herausforderungen entwickelt wurde und untrennbar mit dem Namen Judith Butler verbunden ist,¹² gilt es hervorzuheben: Butler, die unter anderem theaterwissenschaftliche Einsichten in der Ausarbeitung ihres Ansatzes verwendete, hat in einflussreicher Art und Weise beschrieben, wie Gender in einem performativen, mimetischen Prozess entsteht und daher nicht als etwas «Natürliches» schon vorgegeben ist. Man wird zum Mann, indem man männliches Benehmen bzw. als «männlich» verstandenes Benehmen nachahmt und sich zu eigen macht, und so weiter. Daraus folgt, dass Gender zugleich etwas Instabiles, etwas Fluides ist, weil es angelernt worden ist. Ein Aspekt dieses Lernprozesses ist auch das Anlernen von «normalen» Formen von Sexualität. Dieses performative Verständnis von Identität kann auf viele andere Gebiete ausgedehnt werden.¹³ Die körperliche Performanz hat dabei Vorrang im Vergleich zum intellektuellen Verstehen. Die Performanz von queeren Identitäten gab dann entsprechend den Anlass zu queerer Theorie und nicht umgekehrt. Das Anliegen von Butler und an ihr orientierten Konzepten ist es, auf diesem Wege sowohl zu einem der Wirklichkeit gemässen Verständnis von Gender und Identität im Allgemeinen zu kommen und ebenfalls Raum zu schaffen für das, was «anders» ist als das angeblich Normale, indem vermeintlich natürliche Aspekte als angelernte Konstrukte entlarvt werden.

11 Siehe Méndez-Montoya, Love, 91: «Used as a verb, <to queer> means to resist, tweak, resignify and subvert expressions and acts of hatred, abuse, exploitation, discrimination and violence to those <others> invented by dominant societies.» Vgl. als Beispiel Althaus-Reid, Queering. Althaus-Reid gehört(e) zu den führenden Stimmen in der queeren Theologie, vgl. ihr klassisch gewordenes Werk *Indecent Theology* sowie *The Queer God*.

12 Häufig wird ihr Aufsatz «Performative Acts» als Anfangspunkt genannt. Als ihr Hauptwerk gilt: *Gender Trouble*. Judith Butler verwendet die Pronomina «they» und «them», deren sprachliche Wiedergabe auf Deutsch eine Herausforderung darstellt; da Butler in dieser Sprache durchgängig als «sie» bezeichnet wird, schliesst sich dieser Beitrag daran an, ohne ihr damit ihre Non-Binarität absprechen zu wollen.

13 Zum Beispiel liturgische/sakramentale Theologie; vgl. Stuart, *Exploding Mystery*.

Das Ergebnis queerer Ansätze ist dabei prinzipiell offen und auf die Weiterführung des «Spieles» von menschlicher Identität in der Realität ausgerichtet;¹⁴ jede Identität, auch eine queere, ist wieder zu *queeren*. Das ist subversiv, aber zugleich konstruktiv und zutiefst politisch,¹⁵ denn das Feiern von dem, was queer ist, und von denen, die queer sind, wie es in queeren Ansätzen stattfindet, ist selber eine proleptische, präfigurative Performanz einer Gesellschaft, in welcher Alterität und Diversität die Grundlage für Gemeinschaft sowie Beziehung und nicht für Marginalisierung durch Pathologisierung sind.¹⁶

Die Ausdehnung queerer Ansätze auf Themen über die Bereiche von Gender und Sexualität im engeren Sinne hinaus wird häufig konzeptualisiert mit dem von Crenshaw eingeführten Begriff der Intersektionalität.¹⁷ Dieser Begriff bringt zum Ausdruck, dass Identitäten zustande kommen, indem verschiedene Dimensionen einer Person zusammenfinden und sich «kreuzen», denn eine *intersection* ist eine *Kreuzung*. Mit Hilfe der Intersektionalität wird das Verständnis von Gender und Sexualität komplexer gedacht, besser verstanden und erhellend in Verbindung zu anderen Themen gebracht. Wer Frau, schwarz, hochgebildet, reich und queer ist, ist auf eine andere Art und Weise Frau als eine Person, die Frau, weiss, ungebildet, heterosexuell und arm ist – und so weiter. Wichtig ist, dass diese Eigenschaften sich mit entweder emanzipierender oder marginalisierender Tendenz verstärken. Weil entsprechend Gender nie «bloss» Gender oder Sexualität nie «bloss» Sexualität ist, sehen es queere Ansätze als ihre Aufgabe an, die Elemente, die zur intersektionellen Konstruktion von gegenderten Identitäten beitragen, zu erforschen und zu queeren, wobei Gender und Sexualität immer auch als Ausgangspunkte dienen.

14 Dabei ist *Spiel* im Sinne von Johan Huizinga gemeint, lässt aber auch an Friedrich Schillers Diktum denken: Der Mensch «ist nur da ganz Mensch, wo er spielt». Vgl. Huizinga, *Homo Ludens*, 173: «We have to conclude, therefore, that civilization is, in its earliest phases, played. It does not come from play like a baby detaching itself from the womb: it arises in and as play, and never leaves it.» Vgl. auch Klomp, *Playing On*.

15 Vgl. auch Butler, *Gender Trouble*, 148: «The deconstruction of identity is not the deconstruction of politics; rather, it establishes as political the very terms through which identity is articulated.»

16 Diese Formulierungen können einladen zu einer queeren Relektüre von Werken wie Zizioulas, *Communion*.

17 Vgl. Crenshaw, *Mapping the Margins*.

Dabei muss betont werden, dass das «queere Spiel» mit Identität mehr als ein einfaches *anything goes* ist, denn es hat eine Ausrichtung. Das performative Verständnis von Identität, welches queere Ansätze charakterisiert und zur Relativierung sowie Dekonstruktion von statischen, fixen Identitäten führt, hat grundlegend zur Folge, dass jede Form von Identitätspolitik prinzipiell untergraben wird, denn diese setzt generell stabile und klar umrissene Identitäten voraus.¹⁸ Queere Ansätze jedoch sind stets auf der Suche nach nicht-exkludierenden, auf Beziehung und Gemeinschaft-in-Vielfalt ausgerichteten Formen von Identität, die, weil sie einen Suchentwurf nach Identität beinhalten, immer in Bewegung sind. Eine ausschliessende Identität aufgrund von queeren Ansätzen zu entwickeln ist damit unmöglich, denn eine solche Identität müsste starr sein. Aber obwohl das queere «Spiel» ein unendliches Spiel ist, ist es kein Spiel ohne Grenzen oder ohne Spielregeln.

Zu diesen letzten Ausführungen gehört noch eine eingrenzende Bemerkung. Denn was im letzten Absatz skizziert wurde, geht stark von dem sich selbst queerenden Charakter von queeren Identitäten aus. Prinzipiell ist das auch so. Dennoch: Queerness soll immer zugleich ein sicherer Raum sein können, gerade für diejenigen, die wegen einer queeren Identität schon häufig eine konfliktreiche Unsicherheit erfahren haben. Daher ist der Aufruf zu einer weiteren Transformation im Sinne des Queerens der queeren Person nicht immer angemessen und hilfreich. Denn Transformation umfasst Liminalität, eine Existenz zwischen der alten sowie der neuen Identität und damit Verletzlichkeit, und diese darf einer verletzten Person nicht aufgezwungen werden. Also: Nicht alles, was in der Theorie möglich wäre, ist aufgrund einer queeren Sensibilität für Vulnerabilität und Liminalität in der Realität geboten.

18 Vgl. für eine Darstellung ausgehend von Judith Butlers Denken Chinn, Performative Identities. Vgl. auch Punt, Queer Bible Readings, 77: «Queer theory's relationship to identity, then, is not promotional of a specific array of rival identities with which to construct oppositional politics. Rather, the queer position refuses coherent identities promoted by neoliberalism or related practices that identity politics construe. Queer theory disrupts and politicizes normal relations between and among sex, gender, bodies, sexuality, and desire. In fact, the «anti-identitarianism» of queer theory creates alternative possibilities for investigation that energize queer scholarship.».

4. Queer-Theorie und Theologie: aber wie?

Bevor das «Was» von queerer Theologie aus christlicher Perspektive thematisiert wird, ist auf die Grenzen ihrer Möglichkeiten hinzuweisen. Dies geschieht mit Hilfe einer Anekdote, die damit auch die nicht unproblematische Beziehung von queeren Ansätzen und der christlichen Theologie verdeutlicht. Damit ist nicht die ernst zu nehmende Mühe, die viele christliche Theolog:innen mit queeren Ansätzen haben, gemeint, sondern etwas anderes kommt in den Blick.

Die Anekdote gehört zu meiner eigenen pastoralen Tätigkeit. Eine Person, die sich überlegte, sich der Kirche wieder anzuschliessen, sagte mir, dass dieser Schritt so etwas wie ein zweites Coming-out sein könnte. Ich verstand das nicht auf Anhieb. Als diese Person mir erklärte, sie müsse jetzt ihrem *queeren* Umfeld bekannt geben, dass sie sich wieder einer Kirche, also einer Institution, die sich der Marginalisierung und Verfolgung von queeren Menschen schuldig gemacht hat, anschliesse, bedeutete dies für mich, dass ich mich veranlasst sehen sollte, mich mit einer gewissen Vorsicht bzw. Respekt zu queeren Ansätzen zu verhalten. Denn: Ich kenne diese Erfahrungen des «Coming-outs» und auch die zugehörige Verletzlichkeit, die Vulnerabilität, nicht aus eigenem Erleben. Aus diesem Grunde sollte ich es vermeiden, etwas vereinfacht gesagt, den Umgang mit der Identität queerer Menschen, die für sie von existenzieller Bedeutung ist, für mich zu vereinnahmen als einen neuen, zeitgemässen theologischen Ansatz, womit sich «punkten» lässt, zumindest im richtigen Umfeld. Daher würde ich mich nur in einem ganz bestimmten Verständnis auch selber als «queer» bezeichnen wollen – und zwar weil ich denke, dass christliche Existenz als eine queere Existenz beschrieben werden kann. Hinsichtlich meiner eigenen Position sei betont: Ob die Bezeichnung *queer ally*¹⁹ im Sinne einer Person, die sich mit queeren Menschen und Ansätzen verbindet sowie solidarisiert, auf mich in überzeugender Art und Weise zutrifft, kann ich nicht selber entscheiden. Das Fazit dieses Abschnitts ist also: Die Verknüpfung von queeren Ansätzen mit der Theologie darf nie zu einer Vereinnahmung dieser Ansätze und zu einer Vernachlässigung des problematischen Erbes der Kirche oder zu einer Verdrängung von queeren Menschen aus dem Diskurs führen.²⁰

19 Alternativ kommt auch der Begriff «straight ally» vor, der häufig das Gleiche bezeichnet. Für eine Besprechung dieser Positionalität vgl. z. B. Forbes/Koji, Post-gay.

20 Der südafrikanische Bibelwissenschaftler Gerald West macht einen Unterschied zwischen «interesting» und «interested reading», also zwischen interessanten Interpretationen

5. Queer-Theorie und -Theologie

Queere Theologie hat, im Anschluss an die Entwicklung queertheoretischer Ansätze, bereits eine gewisse Tradition, wie die Veröffentlichung eines *Readers* prägender Beiträge durch Loughlin schon im Jahr 2009 zeigt.²¹ In idealtypischer Weise lassen sich verschiedene Themen, Strategien und Anliegen unterscheiden.

Erstens gibt es das Anliegen von «queeren Menschen», d. h. von Menschen, die sich, wie auch immer, als queer verstehen, theologisch und kirchlich ernst genommen zu werden. Diese Variante queerer Theologie ist auf Emanzipation sowie Inklusion und damit häufig direkt auf die pastorale und kirchenpolitische Auseinandersetzung ausgerichtet. Auch wenn sie nicht immer unter dem Vorzeichen queerer Theologie geführt wird, ist die Debatte über Kirche und Homosexualität, obwohl sie älter ist als die queere Theologie selber, ein Beispiel dieser Art von stark auf die Praxis ausgerichteter queerer Theologie. Sie versucht so, einen Beitrag zur Erneuerung der Theologie qua kirchlicher Praxis zu leisten.²²

Eine zweite Variante queerer Theologie ist jene, die sich auf die Suche macht nach dem Queeren in der christlichen Theologie und Tradition, zum Beispiel in der Bibel. Welche queeren Gestalten lassen sich finden, die Anlass geben, heutige Normativitäten und Normalitäten in Theologie und Kirche zu hinterfragen? Die Antworten auf diese Frage sind sehr reichhaltig und tragen zur Neuentdeckung der eigenen Tradition bei sowie zur Bestimmung jenes Platzes, den das Queere in ihr hat.²³ Eine andere Frage, die in dieser Variante gestellt wird, lautet: Welche Themen christlicher Theologie lassen sich queer deuten oder können als Verbündete von queeren Anliegen verstanden werden, dabei im Gespräch mit queeren Ansätzen vertieft und erneuert werden? Hier sind an Themen relevant das Verhältnis zwischen der Betonung des Queeren

tionen und Interpretationen, die mit einem bestimmten existenziellen Anliegen verbunden sind. Queere Ansätze in der Theologie ähneln diesen «interested readings» der Bibel und sollten nicht zu bloss «interessanten Ansätzen» werden. Vgl. West, *Interesting and Interested Readings*.

21 Vgl. Loughlin (Hg.), *Queer Theology*.

22 Es gibt eine Reihe von Veröffentlichungen, die in diese Richtung zielen; eine eher zufällige Auswahl in englischer Sprache sind: Hanway, *Theology*; Robertson, *Gospel*; sowie Martin, *Building*.

23 Vgl. Loughlin (Hg.), *Queer Theology*, mit diversen Beispielen. Vgl. auch Projekte wie Guest (Hg.), *Queer Bible*; oder auch Hornsby/Stone (Hgg.), *Bible Trouble*.

auf der einen und der Alterität Gottes auf der anderen Seite, oder die mögliche Beziehung zwischen performativen und liturgischen und/oder sakramentalen Verständnissen von Identität,²⁴ oder auch die prinzipielle Offenheit von queerer Identität, die immer wieder gequeert wird, und die Thematik der eschatologischen Verwandlung des Menschen, die in der Taufe schon anfängt, oder auch die Betonung von nicht-essenziell, sondern relational verstandener Identität sowie analoge Themen in der theologischen Anthropologie und in der Ekklesiologie.

Drittens kann christliche Theologie, über die zweite Variante hinausgehend, ebenfalls als Quelle queerer Ansätze verstanden werden, und zwar, wie die Ankündigung dieser Ringvorlesung es formuliert: «weil das Hinterfragen von ‹menschlich allzu menschlichen› Normalitäten und Normativitäten auch zum Kerngeschäft der Theologie gehört.» Kann das Studium von Quellen und Themen aus der christlichen Tradition zugleich zur weiteren Entwicklung von queeren Ansätzen beitragen? Zu dieser Frage gibt es eine Reihe von Arbeiten, die häufig so ausgerichtet sind, dass sie zuerst das Queere eines Themas in der christlichen Theologie entdecken und es dann als Beitrag für den queeren Diskurs rekonzeptualisieren.²⁵

In allen Varianten führt die Entwicklung einer queeren Theologie zu Erneuerungen, die zum einen genuin neu sind, wie zum Beispiel die Einführung einer «Ehe für alle», oder die zum anderen die Neuentdeckung von vergessenen und verdrängten Aspekten der eigenen Tradition oder auch die Erkundung des Potenzials dieser Tradition für die Weiterentwicklung queeren Denkens beinhalten. Solche Neuerungen sind, insofern sie verstanden werden können als eine Weiterführung der christlichen Tradition, und das ist immer zu begründen, und als ein dynamisches Verständnis der Überlieferung, alles andere als problematisch.²⁶ Dies ist defensiv formuliert. Man kann sehr wohl die christliche Tradition als «als einen vom Geist Gottes gewirkten Prozess dynamischer Aktualisierung des Glaubens für das Leben und das Zeugnis der Kirche in ihrer jeweiligen Gegenwart» deuten, was sogar in

24 Vgl. z. B. Stuart, *Mystery*.

25 Vgl. wieder die Beiträge in Loughlin (Hg.), *Queer Theology*; sowie Stuart, *Mystery*. Ein weiteres Beispiel ist Tonstad, *Queer Theology*; oder auch Greenough, *Queer Theologies*.

26 Vgl. für den entsprechenden Entwurf z. B. Ryan, *Hermeneutics*; oder auch das Traditionsverständnis, welches von Yves Congar entwickelt wurde und breit rezipiert wurde; dazu Brother Emile of Taizé, *Faithful*.

«Treue zum Schatz der Überlieferung» selbst wäre, um es in der Sprache eines ökumenisch-theologischen Dokuments orthodox-alkatholischer Provenienz auszudrücken.²⁷ Wenn queere Ansätze so betrachtet werden, dann tragen sie direkt zur Erneuerung der Theologie und damit zu deren authentischer Rezeption bei. Man könnte sich ebenso auf das eher in der protestantischen Tradition beheimatete Prinzip der *ecclesia semper reformanda* berufen, um das Neuartige queerer Ansätze und Entwicklungen nicht gleich ablehnen zu müssen. In ökumenischer Theologie römisch-katholischer Prägung, vor allem im Paradigma des *receptive ecumenism*, könnte man auch von dem Effekt queerer Ansätze in der Theologie als einem Beispiel von *rejuvenating reception* sprechen: eine Rezeption der Tradition, in welcher die Überlieferung selbst erneuert wird.²⁸ Wie das geschehen kann, zeigen nun einige Fallbeispiele.

6. Beispiele queerer Ansätze in der Theologie

Einige Fallbeispiele aus der christlichen Tradition sollen in Kürze illustrieren, wie

- a) etwas Queeres aus dieser Tradition einlädt zur Reflexion der eigenen Normalität (Beispiel 1);
- b) die Taktik des Queerens zugleich zum Repertoire dieser Tradition gehört (Beispiel 2);
- c) Kompatibilitäten zwischen queeren und herkömmlich-theologischen Ansätzen Anlass geben zu einem Dialog zwischen den Disziplinen.

Die Beispiele entsprechen damit weitgehend den drei Varianten queerer Theologie, die ich oben erwähnt habe.

6.1 Gregor der Grosse und queere Erlösung

Wenn jemand behaupten würde, dass ein Papst die Nachfolge Christi einmal als das Liebkosen der Füße Jesu verstanden hätte und diese Praxis gerade den Männern in der römischen Kirche empfohlen hätte, damit sie wie Maria Magdalena und in die Rolle der Liebhaberin des Hoheliedes schlüpfend Jesus lie-

²⁷ Vgl. Ryan, *Gemeinsame Überlegungen*, 82.

²⁸ Nach Ryan, *Hermeneutics*.

ben sollten, dann würde einem natürlich sofort der Kirchenlehrer Papst Gregor der Grosse (540/590–602) in den Sinn kommen.²⁹ Nun ist hier zu betonen, dass diese geistliche Empfehlung des Bischofs von Rom in seinem historischen Kontext gar nichts Besonderes darstellte.³⁰ Trotzdem kann seine Predigt 33 über Maria Magdalena bzw. über die Frau, die er in Lukas 7,36–50 antrifft und als Maria Magdalena identifiziert, für queere Theologie fruchtbar gemacht werden. Es folgen nun einige wenige Aussagen aus seiner Predigt und dann Überlegungen zu ihrem queeren Potenzial.

Vom Schluss der Predigt aus dem Jahr 591 können zwei Kerngedanken hervorgehoben werden. Die erste Botschaft ist ein allgemeiner Aufruf an die *Brüder (fratres)*, die Gregor anspricht, und zwar, die «paenitentem peccatricem mulierem in exemplum uobis imitationis», also die «bussfertige Sünderin als Vorbild» zu betrachten. In einem zweiten Schritt schliesst Gregor sich in seine Hörerschaft ein und beschreibt ihre Haltung der Busse Jesu gegenüber folgendermassen: «Amemus iam Redemptoris nostri uestigia» – «Lasset uns die Füße unseres Erlösers liebhaben.» Da die Sprache der ganzen Predigt eine durchaus sinnliche, körperliche und häufig erotische ist, könnte man diese letzte Aussage in diesem Sinne verstehen.

Was gibt es hier nun Queeres zu entdecken? Erstens ist dies die Feststellung, dass etwas, was aus heutiger Sicht eher als merkwürdig bewertet wird, auch im Bereich Genderrollen und Sexualität, hier als etwas ganz Normales erscheint. Wer auf diese Art und Weise erfährt, dass die eigene Tradition unbekannte Elemente aufweist, entdeckt zweitens, dass die bestehende Normalität offenbar weniger normal und normativ ist, als dies allgemein vermutet wird. Aus queertheologischer Sicht ist das ein Gewinn, denn es schafft Raum, um die eigene Normalität und Normativität kritisch zu reflektieren sowie gewissermassen als Konstrukte zu entlarven. Die Vergangenheit funktioniert als Heterotopie, d. h., sie ist ein «fremdes Land», welches als Spiegel für die eigene Normalität und Normativität dienen kann. Drittens ist zu überlegen, ob sich diese rhetorische Strategie Gregors nicht auch als eine Form des Queerings beschreiben liesse: Er ruft zur Bekehrung auf und damit zur Performanz einer anderen Identität, und dies nicht allein bezüglich Genderrollen, sondern im weiteren Sinne, was natürlich nur möglich ist, wenn eine Auffassung von menschlicher Identität richtungsgebend fluide genug ist, um Transformatio-

29 Vgl. für die folgenden Ausführungen Smit, *Verlossing*.

30 Vgl. Walker Bynum, *Footprints*.

nen zu erlauben. Kann Bekehrung, *metanoia*, *conversio*, gelesen werden als eine Instanz von Queering in der christlichen Tradition?

Bezüglich dieses Beispiels und ebenso hinsichtlich der beiden anderen Beispiele lässt sich zwar einwenden: Wieso ist das alles *queer* zu nennen? Solche Unterschiede zwischen damals und heute sichtbar zu machen ist doch das Handwerk guter kirchenhistorischer Forschung, dafür braucht es gar keine queeren Ansätze. Dem ersten Teil dieses Satzes darf zugestimmt werden, dem zweiten Teil jedoch nicht. Man könnte genauso gut sagen, dass die Aufmerksamkeit für die Rolle von Frauen einfach zur regulären kirchenhistorischen Forschung gehört, und trotzdem braucht es entsprechende feministische sowie gendersensitive Ansätze, um die Rolle von Frauen in der Kirchengeschichte zu verdeutlichen und in die heutige Theologie einzubringen.³¹ Mutatis mutandis gilt genau das Gleiche für queere Ansätze.

6.2 Das Markusevangelium und gequeerte Zeit

Das zweite Beispiel entstammt dem Markusevangelium und hat mit der Funktion, welche die Zeit in diesem Narrativ innehat, zu tun. Hier ist der Anfang des Evangeliums entscheidend, dessen Prolog sozusagen, Markus 1,1–15.³² Der Text lautet in leicht gekürzter Fassung wie folgt:

«1 Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes: 2 Es begann, wie es bei dem Propheten Jesaja steht: Ich sende meinen Boten vor dir her; er soll den Weg für dich bahnen. 3 Eine Stimme ruft in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg! Ebnet ihm die Straßen! 4 So trat Johannes der Täufer in der Wüste auf und verkündigte Umkehr und Taufe zur Vergebung der Sünden. 5 Ganz Judäa und alle Einwohner Jerusalems zogen zu ihm hinaus; sie bekannten ihre Sünden und ließen sich im Jordan von ihm taufen [...] 9 In jenen Tagen kam Jesus aus Nazaret in Galiläa und ließ sich von Johannes im Jordan taufen [...] Danach trieb der Geist Jesus in die Wüste [...] 14 Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes 15 und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!»³³

31 Vgl. dazu die Ergebnisse historischer Frauenforschung bzw. feministischer Historiographie; für den altkatholischen Bereich ist diesbezüglich die Arbeit von Angela Berlis von grosser Bedeutung, vgl. Berlis, Frauen.

32 Vgl. für die folgenden Ausführungen Smit, Queering; vgl. auch ders.: Prefiguring.

33 Einheitsübersetzung.

Aufbauend auf den Arbeiten zu einem queeren Verständnis von Zeit (so genannte «queer temporalities») kann das Queering der Zeit bei Markus untersucht werden.³⁴ Der Umgang mit der Zeit, die so konstruiert wird, dass sie nicht mehr den Interessen derjenigen dient, die den Status quo repräsentieren, sondern einen Raum für das Fremde schafft, spielt in den oben zitierten Versen eine grosse Rolle. Das Markusevangelium entstand im Kontext des Imperium Romanum, welches über seine eigene Zeitrechnung verfügte, es wurde in Rückbindung an den Anfang *ab urbe condita*, seit der Gründung der Stadt Rom gerechnet oder auch so, und dies häufiger, wie es im Lukas 3,1–2 vorkommt: «Es war im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius; Pontius Pilatus war Statthalter von Judäa, Herodes Tetrarch von Galiläa, sein Bruder Philippus Tetrarch von Ituräa und Trachonitis, Lysanias Tetrarch von Abilene;² Hohepriester waren Hannas und Kajaphas.»³⁵

Ein wichtiger Unterschied zwischen dieser Art der Zeitrechnung und jener des Markusevangeliums ist die eschatologische Ausrichtung der Letzteren. Das «Jetzt» wird nicht von der Autorität der Vergangenheit in der Gründung, sondern von Gottes Zukunft her als Neuanfang bestimmt. Markus verdeutlicht dies, indem er sich der eschatologischen Perspektive des Propheten Jesaja anschliesst und Jesu Auftreten in den Kontext des unmittelbar bevorstehenden Reiches Gottes stellt. Die ersten Sätze seiner Verkündigung lauten: «Die Zeit ist erfüllt (πεπλήρωται ὁ καιρὸς), das Reich Gottes ist nahe.» (1,15) Die Zeitrechnung, auf die es ankommt, ist demnach nicht mehr die der *powers that are*, sondern die des *power that comes* als die Zeit Gottes, die einen Raum für ein anderes Verhalten und für das Durchbrechen des Gewohnten eröffnet. Die Verkündigung einer neuen Zeit und die damit einhergehende neue Zeitrechnung führt zum Aufruf «Kehrt um!» (1,15). Die Hörer:innen Jesu müssen wegen des Reiches umkehren, sie vermögen es aber auch zu tun, weil sie durch die Nähe der Gottesherrschaft von den Zwängen des «normalen» Lebens befreit sind. Die Schaffung eines anderen Verständnisses von dem, was *Zeit* und *Zeitrechnung* beinhalten, ermöglicht dies. Und im Kontext des Narrativs im Markusevangelium wird zugleich deutlich, dass die neu konzeptualisierte Zeit eine alternative soziale Praxis um Jesus und seine Anhänger:innen erlaubt. Es ist überzeugend und bestärkend, diesen Umgang mit der Zeit und mit der Zeitrechnung bei Markus als Queeren von Zeit zu verstehen, wobei der Umgang mit der Zeit

34 Vgl. z. B. das Themenheft Moore/Buell (Hg.), *Biblical Interpretation* 28 (4).

35 Einheitsübersetzung.

nicht länger den Status quo des «Normalen» unterstützt, sondern gerade etwas Fremdes, Queeres, d. h. Jesu Verkündigung sowie Praxis ermöglicht und feiert.

7. Performative und offene Identität: queere Sakramentalität

Ein Aspekt queerer Ansätze, welcher in dieser Studie Betonung fand, ist das häufig performative und damit fluide Verständnis von Identität. Dabei geht es darum, sich von «Essentialismen», also Verständnissen von Identität, die einen wesentlichen, stabilen und normativen Kern voraussetzen, zu verabschieden. Das positive Ziel solcher Ansätze ist es, gleichzeitig einen Raum für Diversität und Veränderung zu gewinnen. Dieses Konzept von menschlicher Identität ist sicher nicht unumstritten; trotzdem lohnt es sich, die Frage im Blick zu haben, ob es kompatibel ist mit einer theologischen Anthropologie aus christlicher Perspektive. Dies ist mit einer Begründung zu bejahen.

Denn Gott, der Dreifaltige, der als Gemeinschaft von drei Personen existiert und damit sowohl Relationalität als auch Diversität als Merkmale des eigenen *Wesens* hat, ist in manchen theologischen Entwürfen gerade die Quelle von relational konstituierten Identitäten.³⁶ Theolog:innen der orthodoxen neopatristischen Synthese, die in ökumenischer Theologie intensiv rezipiert worden ist, betonen zum Beispiel, dass ein Mensch nach christlichem Verständnis eigentlich kein Individuum *ist*, sondern erst in und durch Beziehungen, das heisst: in Gemeinschaft, zu einer Person wird. Der Weg zur «Person-Werdung» oder «Mensch-Werdung» ist ein performativer: durch die Performanz des christlichen Lebens, mit seinen Brennpunkten in der Taufe, einschliesslich der Firmung, und in der Eucharistie.³⁷ Dieses Leben, welches ein Leben der Nachfolge und der *Imitatio Christi* ist, hat seine Ausrichtung auf das himmlische Hochzeitsmahl des Lammes hin und wird durch einen Prozess der fortwährenden sowie heiligenden Transformation, die auf eine Existenz nach dem «Bild und Gleichnis Gottes» zielt, charakterisiert. Der Prozess der Heiligung kann gut als ein Prozess des Queerens beschrieben werden, da er jede Normalität prinzipiell unterwandert und das «Fremde», das zur

36 Besonders Johannes Zizioulas ist hier einflussreich, vgl. *Communion* und auch *Being as Communion*.

37 Ein gutes Beispiel ist Ploeger, *Celebrating Church*. Dieser Ansatz ist charakteristisch für die altkatholische Theologie, vgl. z. B. Smit, *Old Catholic Theology*.

gleichen Zeit das eigentlich Normale ist, d. h. das Existieren nach dem «Bild und Gleichnis Gottes», in den Mittelpunkt stellt. Lässt sich dann aufgrund dieses relationalen, sakramentalen und eschatologischen Verständnisses von menschlicher Identität, welches im christlichen Gottesbild begründet ist, vertreten, dass Mainstream-Auffassungen von christlicher Identität als wesentlich queer und queerend gedeutet werden können? Ein solches Verständnis kann zur Revitalisierung und Dynamisierung christlicher Tradition, des liturgischen und sakramentalen Lebens sowie zur gesellschaftlichen Ausstrahlung in diesem Sinne beitragen.

8. Immer alt – immer neu

Jene erwähnten Beispiele lassen sich zweifellos auf verschiedene Weisen diskutieren. Nun sollen sie aus dem Blickwinkel der Frage «wie neu ist das wirklich?» betrachtet werden. Denn scheinbar führen queere Ansätze in der Theologie zu genuin neuen Ansichten, zum Teil ist das Neue aber eine Art optische Täuschung. In beiden Fällen jedoch ist das genuin oder nur vordergründig Neue begrüssenswert, denn es fördert ein grösseres Bewusstsein von Diversität und Alterität in der eigenen Tradition, was das Potenzial für eine inklusive Haltung vergrössert. Auch wird dazu eingeladen, über den Begriff *Inklusion* hinauszugehen; es ist ja eigentlich nicht das Ziel, Queeres oder queere Personen in die christliche Tradition oder Kirche einzuschliessen: Sie sind schon längst da – sie sind nicht «auch» Kirche, sondern Kirche – und vielleicht ist christliche Existenz überhaupt queerer, als man auf Anhieb denken würde.

Genuin neu ist zum Beispiel, wenn queere Ansätze in Gesellschaft und Kirche dazu beitragen, dass eine «Ehe für alle» eingeführt wird. Eine genaue historische Parallele dazu ist nicht bekannt, und wenn es sie gibt, war sie wohl kaum so breit gesellschaftlich, staatlich und politisch oder kirchlich akzeptiert, wie die «Ehe für alle» es jetzt ist oder zu werden scheint.

Ein Beispiel optischer Täuschung liegt bei der Annahme vor, eine dynamische und transformative Auffassung von Identität sei etwas Neues. Das Thema der Heiligung beinhaltet jedoch, zumindest vor dem Hintergrund einer trinitarischen Gotteslehre, wie oben gezeigt wurde, ein analoges Verständnis von menschlicher Identität.

9. Geht denn «alles»?

Ein Einwand gegen queere Ansätze in der Theologie und gegen queere Ansätze insgesamt ist, dass sie einen fast unbegrenzten Raum eröffnen, in welchem mit Identität «gespielt» werden kann, wie oben angedeutet, im Sinne des *homo ludens*. Wenn betont wird, dass sich auch queere Ansätze selber queeren sollten, besteht eine fortwährende Dynamik. Keine Identität als das Bleibende im Wandel «ist» mehr, sondern Identitäten existieren in Bewegung und entwickeln sich im stetigen Werden.

Dazu lassen sich verschiedene Überlegungen formulieren. Zwei seien genannt: Erstens geht es aus der Sicht queerer Ansätze um alles andere als ein *anything goes*; zweitens liesse sich so ein dynamisches Verständnis von Identität aus christlich-theologischer Perspektive durchaus begrüßen.

Der erste Aspekt kann kurz thematisch akzentuiert werden, denn oben wurde schon ausgeführt, dass Queering zwar ein unendliches Spiel ist, aber kein Spiel ohne Grenzen oder Regeln; die Zielrichtung von Inklusivität beispielsweise, die dem Spiel innewohnt, beinhaltet, dass manche Varianten von Identität unangemessen sind.

Zum zweiten Gesichtspunkt ist zu betonen: Wie ebenfalls oben angedeutet wurde, kann eine solche dynamische Auffassung von Identität aus ökumenischer und christlich-theologischer Perspektive begrüsst werden. Denn Gott, der in sich Diversität einschliesst, ist in manchen Spielarten christlicher Theologie und in verschiedenen theologischen Entwürfen gerade die Quelle von relational konstituierten und sich fortwährend transformierenden Identitäten.

Diese Bezugnahme auf das theologische Thema der Heiligung, mit seiner eschatologischen Ausrichtung und seinem transformierenden Charakter, ermöglicht noch eine weitere Aussage: Bei diesem durchaus queeren Prozess der Dekonstruktion von allem, was jemanden von Gott, den Nächsten und der nicht-menschlichen Schöpfung trennt – indem man als Individuum lebt und nicht zu einer Person geworden ist –, geht es nicht darum, die jetzige Form der Existenz als schlecht oder sündhaft abzuqualifizieren, sondern eher darum, sie zu verstehen als eine Existenz, die darin begriffen ist, immer mehr in Gottes Liebe hineinzuleben. Dies entspricht dem Anliegen von queeren Ansätzen ausserhalb der Theologie, Identitäten so zu queeren, dass sie ein gutes Leben für alle ermöglichen.

10. Schluss

Die obigen Ausführungen sollten einen ersten Einblick in die Hintergründe, die Anliegen und die Praxis queerer theologischer Ansätze geben. Sie haben vielleicht häufig nicht mehr als einen Eindruck vermittelt, etwas angedeutet oder kurz erkundet. Trotzdem konnte etwas von der Kompatibilität queerer Ansätze mit christlicher Theologie aufgezeigt werden, obwohl auch zur Vorsicht vor Vereinnahmungen gemahnt wurde. In diesem Kontext ist die Haltung eines Verbündeten oder *ally* geboten. Vielleicht ist dabei etwas aufgeleuchtet vom Potenzial queerer Ansätze für die immer wieder notwendige Erneuerung der Theologie. Dies kann geschehen durch die Neuformulierung und erneute Betrachtung altbekannter Themen aus queerer Perspektive oder durch die Entdeckung von theologischen Quellen sowie Themen als Gesprächspartner für queere Ansätze ausserhalb und innerhalb der Theologie. Es ist zu hoffen, dass die Entdeckungsreise in der queeren Theologie zu zahlreichen Überraschungen und viel Freude an Diversität sowie am Queeren führt. Es ist darüber hinaus zu wünschen, dass dies dem Kernanliegen queerer Ansätze entspricht, also neue Einsichten über inklusivere und diversere Formen von Gemeinschaft in Gesellschaft und Kirche Wirklichkeit werden.

Peter-Ben Smit (*1979), Dr. Dr. theol. habil., ist Professor für kontextuelle Bibelinterpretation an der Vrije Universiteit Amsterdam und alte katholische Kirchenstrukturen sowie die Geschichte und Lehre der alt-katholischen Kirchen an der Universiteit Utrecht. Smit war von 2018 bis 2021 Professor für Systematische Theologie und Ökumene an der Universität Bern am Institut für Christkatholische Theologie.

Literaturverzeichnis

- Althaus-Reid, Marcella: «Queering the Cross: The Politics of Redemption and the External Debt», in: *Feminist Theology* 15, 2007, 289–301.
- Althaus-Reid, Marcella: *Indecent Theology*, New York 2002.
- Althaus-Reid, Marcella: *The Queer God*, New York 2004.
- von Arx, Urs: «Reform der Taufpraxis und gegenseitige Anerkennung der Taufe: Komplementäre Schritte auf dem Weg der Kirche in die Zukunft», in: Benga, Daniel/Pătuleanu, Constantin (Hgg.): *Theologia ortodoxă în dialog – evocări, analize, perspective* (FS Viorel Ioniță), București 2016, 285–305.

- von Arx, Urs/Kallis, Anastasios: «Gemeinsame Überlegungen» der Orthodox-Alt-katholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenischem Problem», in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 88 (1998), 78–82.
- Berlis, Angela: Frauen im Prozess der Kirchwerdung, Frankfurt 1998.
- Brandan, J. Robertson: The Gospel of Inclusion: A Christian Case for LGBT+ Inclusion in the Church, Eugene, 2019.
- Brother, Emile of Taizé: Faithful to the Future: Listening to Yves Congar, London 2013.
- Butler, Judith: «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», in: Theatre Journal 40, 1988, 519–531.
- Butler, Judith: Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, New York ²1999 [1990].
- Bynum, Caroline Walker: «Footprints: The Xenophilia of a Medievalist», in: ders., Dissimilar Similitudes. Devotional Objects in Late Medieval Europe, New York 2020, 221–258.
- Cheng, Patrick S.: Radical Love. An Introduction to Queer Theology, New York 2011.
- Chinn, Sarah E.: «Performative Identities: From Identity Politics to Queer Theory», in: Mohanty, Chandra Talpade/Wetherell, Margaret (Hgg.): The Sage Handbook of Identities, New York, 2010, 104–124.
- Crenshaw, Kimberle: «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», in: Stanford Law Review 43, 1991, 1241–1299.
- Derks, Marco: «If I Be Shaven Then My Strength Will Go From Me»: A Queer Reading of the Samson Narrative», in: Biblical Interpretation 23, 2015, 553–573.
- Forbes, TehQuin D./Koji, Ueno: «Post-gay, Political, and Pieced Together: Queer Expectations of Straight Allies», in: Sociological Perspectives 63, 2020, 159–176.
- Foucault, Michel: Histoire de la sexualité 1–4, Paris 1976–2018.
- Greenough, Chris: Queer Theologies, New York 2020.
- Guest, Deryn (Hg.): The Queer Bible Commentary, London 2015.
- Hanway, Donald G.: A Theology of Gay and Lesbian Inclusion: Love Letters to the Church, Philadelphia 2006.
- Hauenstein, Luana Sara: Wird das Eschaton sich queer nennen können? Eine Genealogie vom queer-Begriff bis zur queeren Eschatologie, MA-Arbeit, Theologische Fakultät der Universität Bern, 2021.

- Hornsby, Teresa/Stone, Ken (Hgg.): *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*, Leiden 2012.
- Huizinga, Johan: *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, Boston 1955.
- Jagose, Annamarie: *Queer Theory: Eine Einführung*, Berlin 2001.
- Klomp, Mirella: *Playing On: Re-staging The Passion After the Death of God*, Leiden 2020.
- Kraß, Andreas (Hg.): *Queer denken – gegen die Ordnung der Sexualität*, Frankfurt 2003.
- Krebs, Andreas: «Gott queer gedacht», in: *feinschwarz. Theologisches Feuilleton*, verfügbar unter: <https://www.feinschwarz.net/gott-queer-gedacht/> (Zugriff 19.09.2023).
- Krebs, Andreas: *Gott queer gedacht*, Würzburg 2023.
- Laufenberg, Mike: *Queere Theorien zur Einführung*, Hamburg 2022.
- de Lauretis, Teresa: «Queer Theory, Lesbian and Gay Studies: An Introduction», in: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3 (2), 1991, iii–xviii.
- Lorenzo, Bernini: *Queer Theories: An Introduction: From Mario Mieli to the Antisocial Turn*, Abingdon 2018.
- Loughlin, Gerald (Hg.): *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, Hoboken 2009.
- Lowe, Mary Elise: «Gay, Lesbian, and Queer Theologies: Origins, Contributions, and Challenges», in: *Dialog* 48 (1), 2009, 49–61.
- Martin, James: *Building a Bridge*, New York 2018.
- McCann, Hannah/Monaghan, Whitney (Hgg.): *Queer Theory Now: From Foundations to Futures*, London 2020.
- Méndez-Montoya, Ángel F.: «Love in the Last Days: The Eschatological Marking of Bodies Resembling an Infinitely Queer Desire», in: Knauss, Stefanie/Mendoza-Álvarez, Carlos (Hgg.): *Queer Theologies: Becoming the Queer Body of Christ*, *Concilium* 2019 (5), 91–99.
- Moore, Stephen D./Buell, Kimber Denise (Hgg.): *Biblical Interpretation* 28 (4), 2020.
- Noreen, Giffney/O'Rourke, Michael (Hgg.): *The Ashgate Research Companion to Queer Theory*, New York 2018.
- Ploeger, Mattijs: «A New Sacramental Theology for e-Eucharist?», in: *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies* 36, 2020, 54–70.
- Ploeger, Mattijs: *Celebrating Church: Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology*, Groningen/Tilburg 2008.
- Punt, Jeremy: «Queer Bible Readings in Global Hermeneutical Perspective», in:

- Scholz, Susanne (Hg.): *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, Oxford 2020, 65–80.
- Ryan, Gregory A.: *Hermeneutics of Doctrine in a Learning Church: The Dynamics of Receptive Integrity*, Leiden 2020.
- Smit, Peter-Ben: *Old Catholic Theology: An Introduction*, Leiden 2019.
- Smit, Peter-Ben: «Verlossing door verleiding: Maria Magdalena in preek 33 van Gregorius I», in: *NTT. Journal for Theology and the Study of Religion* 76, 2022, 303–322.
- Smit, Peter-Ben: «Prefiguring God's World: Prefigurative Politics and the Early Jesus Movement», in: Munger, Stefan/Rahn, Nancy/Wyssmann, Patrick (Hgg.): «Trinkt von dem Wein, den ich mischte!)/«Drink of the Wine which I have Mingled!», Leuven 2023, 451–466.
- Smit, Peter-Ben: «Queering and Queerness in the Prologue of Mark's Gospel: Time, Space and Matter», in: Wiedlack, K. (Hg.), *im Erscheinen* 2024.
- Stewart, Jay: «Academic Theory», in: Richards, Christina/Bouman, Walter Pierre/Barker, Meg-John (Hgg.): *Genderqueer and Non-Binary Genders*, London 2019, 53–72.
- Stuart, Elizabeth: *Exploding Mystery: A Queer Science of the Sacraments*, London 2006.
- Tonstad, Linn Marie: *Queer Theology: Beyond Apologetics*, Eugene 2018.
- West, Gerald: «Interesting and Interested Readings: Deconstruction, the Bible, and the South African Context», in: *Scriptura* 42, 1992, 35–49.
- Zizioulas, John: *Being as Communion*, Crestwood 1997.
- Zizioulas, John: *Communion & Otherness*, London 2006.

Queer(y)ing Sexualitäten im Hohelied

Sexualitäten zwischen Normierung und Ambiguität im hebräischen Text und seiner Auslegungsgeschichte¹

Bruno Biermann

1. Das Hohelied sticht heraus – das Hohelied eckt an

«Even to define queer [...] is to limit its potential, its magical power to usher in a new age of sexual radicalism and fluid gender possibilities.»²

Was meine ich, wenn ich von queerer Bibelkritik und queeren Lesarten spreche?³ Handelt es sich um die Suche nach gleichgeschlechtlicher Liebe und Sexualität in der Bibel oder aber um das Aufbrechen binärer Geschlechterkonstruktionen in biblischen Texten und ihren Rezeptionen?⁴ Erzähle ich eine Geschichte der Regulierung von Sexualität und Geschlechtlichkeit oder der Übertretungen und des Widerstandes?⁵ Ist es ein historisches Unterfangen, Queer-Theorie auf antike Texte anzuwenden oder unweigerlich politisch

1 Dieser Artikel wurde im Rahmen des Sinergia-Projekts «Stamp Seals from the Southern Levant: A Multi-faceted Prism for Studying Entangled Histories in an Interdisciplinary Perspective» (SSSL) geschrieben, finanziert durch den Schweizerischen Nationalfonds (SNF), Projektnummer CRSIIS_186426.

2 Halperin, *Normalization*, 339.

3 Für einen Überblick über die Bandbreite queertheologischer Ansätze siehe Cornwall, *Controversies*, 114–146.

4 Siehe die Spannung zwischen diesen Aspekten in: Stone, *Queer Commentary*, 18.

5 Siehe die Diskurse um das Ziel queerer Forschung in: Weeks, *Queer(y)ing*; Thomas, *Straight with a Twist*; Schlichter, *Queer at Last*.

und auf gegenwärtige Fragen bezogen?⁶ Geht es bei queerem Lesen um die Methode oder den Inhalt, theoretische Konzepte oder Lebenswirklichkeiten queerer Menschen? Und schliesslich, kann ich als heterosexueller Cis-Mann dazu beitragen, antinormatives Wissen zu produzieren?⁷

Ich möchte diesen Fragen durch eine Fallstudie nachgehen, eine Untersuchung von Sexualitäten im und anhand des Hoheliedes. Was der Begriff Sexualität bezeichnet, variiert über Raum und Zeit hinweg. Sexualität als abstrakter Begriff ist in biblischen Texten nicht greifbar. Als eigenständiges Thema trage ich diesen modernen Begriff an biblische Texte heran.⁸ Zugleich spielen Sex und Begehren eine Rolle in allerlei Erzählungen und Poesie der hebräischen Bibel. «Hineinkommen», «erkennen» oder «lachen» sind nur einige Begriffe, die im Hebräischen sexuelle Begegnungen und Lust ausdrücken können.

Das Hohelied sticht hinsichtlich Sex und Begehren aus dem biblischen Kanon heraus. Im Hohelied wird vom ersten Vers an geküsst. Kein biblisches Werk handelt derart umfassend von Begehren und Sex. Auch dass weibliche Stimmen ihre Lust und Liebe so dominant und explizit machen, ist einzigartig im Kanon. Dennoch ist das Hohelied kein Freiraum für Liebe jenseits von Normen. Biblische Texte und auch das Hohelied sind eingebunden in eine Geschichte von machtvollen Eingriffen und Zufällen in der Überlieferung. Biblische Texte sind ideologisch und normativ reguliert sowie selektiv darin, was sie wie enthalten und was sie auslassen.⁹

Doch das Hohelied sticht nicht nur aus dem Kanon heraus, es eckt auch an. Unzählige Menschen haben im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende das Hohelied ausgelegt und damit experimentiert, seit es niedergeschrie-

6 Siehe Halperin, Normalization, über die Aktualität historischer Forschung zur Queerness.

7 Zur Frage nach der Geschlechtsidentität der Forscher_in und ihrer Relevanz für die Produktion antinormativen Wissens: Allen, Queer(y)ing, 147–165.

8 Vgl. Nissinen, Homoeroticism, 11.

9 Dies ist eine grundlegende Einsicht feministischer bibelwissenschaftlicher Forschung des 20. Jahrhunderts. Für einen Einblick in die Spannung von Überlieferung und Auslassung in verschiedenen Kanonteilen vgl. die Reihe Die Bibel und die Frauen, insbesondere die Bände Fischer/Puerto/Taschl-Erber, Tora; Claassens/Fischer, Prophezie; Maier/Calduch-Benages, Schriften; Schüssler Fiorenza/Jost, Bibelwissenschaft. Aus gender-archäologischer (vgl. Meyers, Archaeology; Ackerman, Women) und ikonographischer Sicht ist die limitierende Sicht biblischer Literatur auf Geschlecht und Sexualität besonders augenscheinlich (Schroer, Genderforschung; Schroer/Staubli, Körper-symbolik).

ben wurde. So ist das Hohelied ein Teil der Geschichte der Sexualität geworden.¹⁰ Das ist signifikant für queere Kritik in zweierlei Hinsicht: Dieser Text ist eng mit Versuchen verbunden, Sexualität zu normieren und zu regulieren. Jedoch findet sich in dieser Geschichte bei genauem Hinsehen allerlei Subversives, Aneekendes und Irritierendes. Ironischerweise ist die Empörung über eine grenzüberschreitende Verwendung des Hoheliedes eines der frühesten Dinge, die wir von diesem Text und seiner Performanz wissen.

Die Rabbinen erachteten das Hohelied als heilig, doch sahen sie sich zugleich mit der Übertretung dieser Heiligkeit konfrontiert. Von Rabbi Akiva (gest. 135 n. Chr.), eine der Gründungsfiguren des rabbinischen Judentums aus dem 1. Jahrhundert n. Chr., wird in der Mischna zum Status des Hoheliedes im Kanon überliefert: «Kein Mensch in Israel streitet dem Hohenlied ab, dass es die Hände unrein mache; denn nie war die ganze Welt würdiger als der Tag, da das Hohelied Israel gegeben wurde, denn sind alle Schriften heilig, so ist das Hohelied hochheilig [...]»¹¹ Doch dieses Urteil scheinen nicht alle Zeitgenossen Rabbi Akivas geteilt zu haben. So wird ihm in der Tosefta folgende Aussage zugeschrieben: «Wer das Hohe Lied in einer Schenke trällert und es zu einer Art [profanem] Lied macht, hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt.»¹² Und im Talmud äussern sich die Rabbinen: «Die Rabbinen lehrten: Wer einen Vers aus [dem Buche] Lied der Lieder als Lied singt, oder in einem Gasthause einen Schriftvers zur ungeeigneten Zeit vorliest, bringt Unglück über die Welt.»¹³ Die Rabbis bekämpften eine unwürdige Rezitation des Hoheliedes. Dies weist noch darauf hin, wie verbreitet das Singen des Hoheliedes in der Taverne oder auf einer Feier gewesen sein mag.¹⁴

Das Hohelied und was mit ihm getrieben wird, eckt an. Wenn also Queer-Theologie Ideologien rund um Sexualität und Körperlichkeit in Frage stellt und neue Wege einer entgrenzten Liebe sucht,¹⁵ dann drängt sich das Hohelied geradezu auf.¹⁶ Aber worum geht es im Hohelied: um männliche Fantasien, eigenständige weibliche Sexualität, queere Liebe, heteronormative Ehe, einen Garten Eden in der Version 2.0, die Vereinigung von Mensch und Gott oder

10 Vgl. Moore, *Song and History*, 226.

11 Mischna Jadaġim 3,5d; Übersetzung: Mischna Jadaġim (Hände), 55.

12 Tosefta Sanhedrin 12,10; Übersetzung: Tosefta. Seder IV., 198.

13 Talmud Sanhedrin 101a; Übersetzung: Talmud VII., 442.

14 Vgl. Keel, *Hohelied*, 15–16.

15 Vgl. Althaus-Reid/Isherwood, *Thinking Theology*, 303–305.

16 Vgl. Moore, *Song and History*, 225.

lustvollen guten Sex? Seitdem dieser Text Teil dessen wurde, was wir als Kanon der hebräischen Bibel bezeichnen, haben Menschen all dies und weit mehr darin gelesen. Das Hohelied war und bleibt unwiderstehlich für Hörer_innen und Leser_innen durch die Jahrhunderte. Es umgreift sie und betört sie, weckt eine Lust und Sehnsucht – Sehnsucht nach dem unwiderstehlich Göttlichen und Sehnsucht nach dem unwiderstehlich Menschlichen.

Angesichts dessen sind meine Leitfragen: Erstens, wie normierten Interpret_innen des Hoheliedes Sexualitäten im und mit dem Text? Zweitens, welche Ambiguitäten begegnen im hebräischen Text des Hoheliedes? Und, drittens, wie knüpfen queere Lesarten an Ambiguitäten in diesem biblischen Text und seiner Auslegungsgeschichte an? Im Folgenden erläutere ich die Grundlagen meines Ansatzes und greife hierbei auf den Begriff «Queer(y)ing» zurück (2.). Daraufhin zeige ich anhand von zwei Beispielen, wie verschiedene Lesarten des Hoheliedes Sexualität regulieren:¹⁷ erstens allegorische Interpretationen des Hoheliedes als Liebe zwischen Mensch und Gott, Asket_in und Christus (3.1); und zweitens das Hohelied als Zeugnis einer idealen heterosexuellen Ehe in der historisch-kritischen Exegese (3.2). Daraufhin skizziere ich aktuelle exegetische Zugänge hinsichtlich ihrer Lektüre von Ambiguitäten im Hohelied selbst (4.). Ich schliesse fünftens (5.) mit queeren Perspektiven auf das Hohelied.

2. Queer(y)ing

In den 1980ern wurde aus einem Schimpfwort für Schwule, Lesben und alle, die aufgrund ihrer Sexualität und geschlechtlichen Identitäten aus normativen Mustern herausfielen, durch den Aktivismus von Queer Nation und ACT UP¹⁸ eine Selbstbezeichnung im Kampf um die Rechte von LGBTQIA*. Das Eintreten für die Rechte queerer Menschen, insbesondere im Kontext der AIDS-Krise, und die Entwicklung von theoretischen Ansätzen, aus denen die Queer-Theorie entstehen sollte, sind von Beginn an verbunden.¹⁹ Teresa de Lauretis

17 Die Auswahl der Lesarten ist eklektisch, insofern das Ziel nicht ist, eine Auslegungsgeschichte des Hoheliedes als solche abzubilden.

18 Die Abkürzung ACT UP steht für «AIDS Coalition to Unleash Power», eine 1987 gegründete US-Organisation.

19 Vgl. Eng/Halberstam/Muñoz, *What's Queer*, 1.

prägte 1990 den Begriff «Queer Theory».²⁰ Als poststrukturalistische Perspektive auf Sexualität und Geschlecht hat sich Queer-Theorie seit den 1990er Jahren ausdifferenziert. Diese Ausweitung der Queer-Theorie ist mit einer theoretischen und methodologischen Diversifizierung verbunden.²¹ In der Folge befasst sich Queer-Theorie nicht nur mit Sexualitäten und Geschlechtlichkeit, sondern dekonstruiert stabile Identitäten, Normativität sowie (hetero)normative Konzepte von Wissen, Raum und Zeit.²² Daraus folgt, dass Sexualität und Geschlechtlichkeit keine isolierten Forschungsfelder, sondern durch interdisziplinäre und intersektionelle Zugänge geprägt sind.²³

Die Vielfalt von Queer-Theorie vereint ein gemeinsamer Ansatz, der Geschlecht und Sexualität als instabile und mehrdeutige Kategorien betrachtet und sich auf deren Dekonstruktion konzentriert.²⁴ Diese Merkmale der Queer-Theorie werden in der Anti-Definition des Begriffs «queer» deutlich. Im Einklang mit der Kritik an Essentialismen aller Couleur widersetzt sich die Terminologie einer Definition und erfordert eine ständige Neuerfindung und Überschreitung.²⁵ David Halperin fasst das explosive Potenzial von «queer» in folgende Worte:

«[Queer] is by definition, whatever is at odds with the normal, the legitimate, the dominant. [...] «Queer» [...] demarcates not a positivity but a positionality vis-à-vis the normative – a positionality that is not restricted to lesbians and gay men.»²⁶

Die Institutionalisierung von Queer-Theorie an Universitäten wirft jedoch die Frage auf, wo das provokative Potenzial der eigentümlichen Verbindung von queer und *Theorie* bleibt.²⁷ Wie kann die Verbindung des Lieblingswortes der

20 Vgl. de Lauretis, *Queer Theory*.

21 Vgl. Moore, *Queer Theory*, 103.

22 Vgl. Butler, *Bodies That Matter*, 19, 228, 230; *Acadia, Queer Theory*, 2; Cornwall, *Controversies*, 9–42; Moore, *Queer Theory*, 105. Zum Diskurs über die Folgen dieser Erweiterung für Queer-Theorie selbst siehe Berlant/Halley/Parker, *After Sex?*; Eng/Halberstam/Muñoz, *What's Queer*.

23 Vgl. Eng/Halberstam/Muñoz, *What's Queer*.

24 So werden strategische Essentialismen zwar eingenommen, ihre Stabilität aber letztlich in Frage gestellt (vgl. Burke, *Early Christian Discourse*, 176).

25 Vgl. Butler in ihrem Essay «Critically Queer» in: Butler, *Bodies That Matter*, 230; Jagose, *Queer Theory*, 1; Halperin, *Normalization*, 339.

26 Halperin, *Saint Foucault*, 62.

27 Vgl. Halperin, *Normalization*, 341.

Akademiker_in, Theorie, mit *dem* Synonym für Anstössigkeit, queer, radikal bleiben?²⁸ Entgegen den institutionellen Interessen zur Normalisierung von Queer-Theorie ruft David Halperin dazu auf:

«If queer theory is going to have the sort of future worth cherishing, we will have to find ways of renewing its radical potential – and by that I mean not devising some new and more avant-garde theoretical formulation of it but, quite concretely, reinventing its capacity to startle, to surprise, to help us think what has not yet been thought.»²⁹

Dieses Problem der Normalisierung der Queer-Theorie ist auch für Theologie und Bibelwissenschaft relevant. Gehört Queer-Theorie neben allerlei etablierten Werkzeugen in den Werkzeugkoffer der Exeget_in? Oder ist sie vielmehr eine grundsätzliche Anfrage an die Hermeneutik und Methodologie bibelwissenschaftlichen Arbeitens? Die Entstehung queerer Theologie(n) ist mit dem Aktivismus für die Rechte von LGBTIQA* in den USA verbunden. In den 1990er Jahren wurde die queere Bibelkritik von Robert Shore-Goss in *Jesus ACTED UP* (1993) initiiert, in dem er im Kontext der AIDS-Krise eine queere Befreiungstheologie vertritt. Shore-Goss' Werk zeigt zentrale Merkmale queerer Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit biblischen Texten:³⁰ erstens die Dekonstruktion essentialistischer Identitäten und Sexualitäten; zweitens widerständiges Lesen gegen Binarität; drittens die positive Identifizierung von Queerness.³¹ Viertens argumentiert Shore-Goss in Anknüpfung an David Halperin in *Queering Christ* (2002) für Transgression³² als Schlüsselmetapher queerer Theologien. Diese gründet sich auf Jesus als Modell für transgressive Gerechtigkeit.³³ Queerness ist der Theologie nicht fremd, sondern intrinsisch,³⁴ Christus und Gott sind queer.³⁵ Marcella Althaus-Reid

28 Vgl. Halperin, *Normalization*, 340; de Lauretis, *Queer Theory*.

29 Halperin, *Normalization*, 343.

30 Stephen Moore benennt Shore-Goss' Auslegung als queer-bejahende «neo-allegorische Exegese» (Moore, *Queer Theory*, 102–103).

31 Vgl. Cornwall, *Controversies*; siehe auch Cheng, *Contributions*, 159–162.

32 Vgl. Shore-Goss, *Queering Christ*, 225.

33 Vgl. Goss, *Jesus ACTED UP*, 147–149.

34 Vgl. Loughlin, *End of Sex*, 7–10.

35 Vgl. Goss, *Jesus ACTED UP*, 135. Shore-Goss erweitert die von John Dominic Crossan und Richard Horsley vertretene sozial subversive Lesart Jesu (Horsley, *Spiral*; Crossan, *Historical*; Crossan, *Jesus*) durch Einbeziehung queerer Menschen.

knüpft an das Thema der Transgression an und verbindet es mit dem Leitmotiv der «indecency».³⁶ Ferner hebt Althaus-Reid die Verbindung von sexueller und wirtschaftlicher Unterdrückung hervor, die von Befreiungstheologien vernachlässigt wurde.³⁷ Schliesslich teilen Queerness und Christentum nach Patrick S. Cheng, *Radical Love* (2011), eine Liebe, die bestehende Grenzen auflöst.³⁸ Queere Theologie stellt daher die Binarität Gott-Mensch in Frage, wie Queer-Theorie die Binarität Mann-Frau oder Hetero-Homosexualität dekonstruiert.³⁹

Neben den genannten Schnittmengen zeichnet sich queere Bibelkritik durch ihre Vielfalt an Perspektiven, methodischen Ansätzen und literarischen Formen aus. So verbinden sich Rezeptionsästhetik und biographische Lektüre in Mona Wests Auslegung der Klagelieder im Kontext von AIDS.⁴⁰ Ausserdem positionieren sich Exeget_innen zu unterschiedlichen Zielgruppen. So zielen die Autor_innen in *Take Back the Word* (2000) darauf, biblische Texte für queere Menschen zurückzugewinnen.⁴¹ Schliesslich brechen Exeget_innen bewusst mit dem Stil und den Angemessenheiten akademischer Wissensproduktion.⁴² Roland Boer liest biblische Texte «fleischlich», indem er BDSM-Praktiken, Pornographie und biblische Texte überkreuzt.⁴³

Andere queere Ansätze zielen auf eine breite Leser_innenschaft und rezipieren Queer-Theorie als poststrukturalistische Perspektive auf Sexualität, Geschlechtlichkeit und Identität.⁴⁴ Exeget_innen, die dezidiert auf Queer-Theorie und ihren poststrukturalistischen Annahmen aufbauen, sind u. a.

36 Vgl. Althaus-Reid, *The Queer God*; Althaus-Reid, *Indecent Theology*.

37 Vgl. Althaus-Reid, *The Queer God*, 134, 148; Althaus-Reid/Isherwood, *Thinking Theology*, 302–314.

38 Vgl. Cheng, *Radical Love*, x.

39 Vgl. Cheng, *Radical Love*; Cheng, *From Sin to Amazing Grace*; Cheng, *Rainbow Theology*.

40 Vgl. West, *Gift*.

41 Vgl. Goss/West, *Take Back*; West, *Gift*.

42 Hornsby/Stone, *Already Queer*, x.

43 Boer, *Sprinkle(s)*; Boer, *Second Coming*; Boer, *Earthy Nature*.

44 So wendet sich Deryn Guest mit ihrer Kritik an essentialistischen Lesarten gegen feministische Konzepte von «gender bending» und «gender reversal». Diese setzen eine essenzielle männliche oder weibliche Identität voraus, die in zweiter Instanz überschritten oder umgekehrt wird (vgl. Guest, *Genderfuck*, 10–27). Stattdessen wirbt Guest für die Terminologie «Genderfuck» (Guest, *Genderfuck*, 26), die das zweigeschlechtliche Paradigma durch ein performatives Verständnis von Geschlecht und Sexualität ohne Substanz destabilisiert.

Ken Stone, Stephen Moore, Dale Martin, Teresa Hornsby und Deryn Guest.⁴⁵ Sie stören vorherrschende Vorstellungen davon, was die Bibel «sagt», sowie dass die Bibel also solche überhaupt etwas sagt.⁴⁶ Ferner stellen sie heteronormative Epistemologien in Frage, die Sexualität und Geschlecht normativ und binär festschreiben.⁴⁷ Diese «Counterexegesis» destabilisiert im Wechselschritt zwischen Vergangenheit und Gegenwart den Text und sucht nach widerständigen Räumen für neue Lesarten.⁴⁸

Queer-Theorie bringt damit eine Fundamentalkritik vor, die akademische Gewissheiten und Angemessenheiten stört. Diese Verortung fließt in mein Verständnis von «Queer(y)ing» ein. Dieses Konglomerat aus «Queering» und «Querying», d. h. «queer lesen» und «befragen», versteht Sexualität und Geschlechtlichkeit als soziale Konstrukte.⁴⁹ Folglich untersucht Queer(y)ing erstens, wie Normativität hergestellt wird, und legt zweitens deren Instabilität offen. Diese dekonstruktive Ausrichtung ist politisch in zweierlei Hinsicht. Erstens wird die Reduktion und Eliminierung von Ambiguitäten in biblischen Texten durch dominante Interpretationen offengelegt.⁵⁰ Zweitens ist Queer(y)ing politisch hinsichtlich der Erfahrungen und Lebenswirklichkeiten queerer Menschen in der Gegenwart. Ohne diese politische Position tragen Aussagen, die Bibel bzw. Theologie seien queer, zur Normalisierung von queer und Queer-Theorie bei.⁵¹ Als Exeget_in bin ich darin gefordert, eine Hermeneutik des Verdachts an stabilen Identitätspositionen nicht zu trennen vom Hören auf die Zeugnisse queerer Menschen. Dies bedeutet auch, der Versuchung zu widerstehen, Queer-Theorie und queere Bibelkritik zu institutionalisieren als wohlverpackte Theorie oder Methodik exegetischen und theologischen Arbeitens.

-
- 45 Vgl. Moore, *History*; Moore, *God's Beauty Parlor*; Moore, *Queer Theory*; Moore/Anderson, *Masculinities*; Moore/Burrus, *Unsafe Sex*; Hornsby, *Capitalism*; Hornsby, *Sex Texts*; Hornsby/Stone, *Bible Trouble*; Hornsby/Guest, *Transgender*; Martin, *Sex and the Single Savior*; Guest, *Beyond*; Guest u. a., *Queer Bible Commentary*; Runions, *How Hysterical*; MacWilliam, *Queer Theory*; Moore, *Song and History*; Stone, *Safer Texts*; Stone, *Garden*.
- 46 Vgl. Stone, *Bibles That Matter*; Berlinerblau, *Secular Bible*, 106; Martin, *Sex and the Single Savior*, 1–16.
- 47 Vgl. Althaus-Reid/Isherwood, *Thinking Theology*, 306–308.
- 48 Vgl. Armour, *Queer Bibles?*, 5–6.
- 49 Vgl. Punt, *Queer Readings*, 67.
- 50 Vgl. Heacock, *Jonathan*, ix; Butler, *Gender Trouble*, 148.
- 51 Vgl. Halperin, *Normalization*, 341–343.

3. Sexualität im Hohelied zwischen Normativität und Ambiguität

Damit komme ich zur Frage, wie Interpret_innen des Hoheliedes Sexualitäten im und mit dem Text regulierten, anhand von zwei Fallbeispielen: erstens der Allegorese des Hoheliedes bei Origenes, Bernhard von Clairvaux und Mechtild von Magdeburg; und zweitens der Auslegung des Hoheliedes als Zeugnis heterosexueller Liebe und Ehe durch die historisch-kritische Exegese des 18.–20. Jahrhunderts.

3.1 Das unwiderstehliche Göttliche – Allegorese des Hoheliedes

Die Anfänge allegorischer Interpretationen des Hoheliedes in Judentum und Christentum sind nicht exakt greifbar. Sie erscheinen bereits in den frühesten Rezeptionen.⁵² Unter allegorisch summiere ich an dieser Stelle jene Lesarten, die einem «wortwörtlichen», «natürlichen» bzw. «fleischlichen» Schriftsinn weitere hinzufügen, zum Beispiel einen typologischen, tropologischen oder anagogischen Sinn. Christliche und jüdische Interpret_innen haben das Hohelied als Liebesbeziehung zwischen dem Volk Gottes und Gott interpretiert.⁵³ Die männliche Sprecherposition im Hohelied wird mit Gott bzw. Christus besetzt, die weibliche mit dem einzelnen Menschen oder Kollektiv. Damit knüpft die Allegorese an biblische Ehemetaphern an, in denen der biblische Gott die Position des Ehemannes, Israel oder Jerusalem diejenige der abtrünnigen Ehefrau einnehmen.⁵⁴

Das biblische Buch, das am meisten von Sinnlichkeit, Sexualität und Lust handelt, hat ironischerweise grosse Aufmerksamkeit durch Asket_innen erfahren. Die Allegorese führt dazu, dass asketisch lebende Männer sich mit einer femininen Sprecherposition identifizieren.⁵⁵ Gott ist unwiderstehlich verführerisch, sein Hauch betört und seine Berührung erregt den Asketen. So preist Origenes (ca. 185–253 n. Chr.), die «Braut», seine Begegnung mit dem «Bräutigam» Christus in seinen Homilien zum Hohelied mit den Worten:

52 Siehe Kap. 1 zu Mischna und Talmud; in den Kirchenvätern findet sich die erste Allegorese des Hoheliedes bei Hippolyt von Rom um 200 n. Chr.

53 Während Origenes' Hoheliedkommentar diese Deutung der Charaktere vorlegt, liest er in seinen Homilien das Hohelied als Beziehung zwischen Seele und Christus. Die Differenz kann auf die abweichende Adressat_innenschaft zurückgehen (Cain, Wounds, 21).

54 Vgl. Müllner, Geschlechteregalität, 222.

55 Vgl. Ebd.

«Es gibt eine Art geistige Umarmung, und würde doch die innigere Umarmung des Bräutigams auch meine Braut [sc. meine Seele] einmal umfassen, so dass auch ich sagen kann, was in eben diesem Buch geschrieben steht: <Seine Linke liegt unter meinem Haupt, und seine Rechte wird mich umarmen>. [...] Wenn er aber auch meine Seele, da sie zu seiner Braut geworden ist, würdigt, zu ihr zu kommen, wie schön muss sie sein, dass sie ihn vom Himmel an sich zieht, dass sie ihn veranlasst, zur Erde herabzusteigen, dass er zur Geliebten kommt.»⁵⁶

Die allegorische Lesart hatte zur Folge, dass das Hohelied unmöglich von dem handeln konnte, wovon es wortwörtlich handelte, nämlich menschlicher Sexualität.⁵⁷ Besonders prägnant ist diese Paradoxie in Origenes' Homilien. Er gesteht dem Hohelied ausdrücklich keinen fleischlichen Schriftsinn zu.⁵⁸ Er mahnt dazu, das Hohelied dürfe nur denen zuteilwerden, die gegen die körperlichen Begierden immun geworden sind.

«Deshalb muss sich der, der die Schriften geistig zu hören versteht, oder gewiss doch der, der das nicht vermag und lernen möchte, mit aller Anstrengung darum bemühen, sein Leben nicht an Fleisch und Blut auszurichten, um der geistigen Geheimnisse würdig werden zu können, sondern, um es etwas gewagter auszudrücken, am geistigen Begehren beziehungsweise Eros, zumal es ja auch einen geistigen Eros gibt.»⁵⁹

Origenes «kastriert» gleichermassen das Hohelied, indem er jegliche fleischliche Bedeutung von ihm abschneidet.⁶⁰ Zugleich zeigt diese Sorge, dass sich diese wortwörtliche Deutung nicht ausrotten liess, auch nicht unter Gelehrten. Hier wiederholt sich in neuer Gestalt, was bereits die Rabbinen versuchten zu regulieren. Die «fleischliche» Lesart zieht sich durch die Werke von Theodor von Mopsuestia (350–428 n. Chr.) über Ischodad von Chedata (gest. um 872 n. Chr.) bis hin zu Abraham ibn Ezra (gest. 1167).⁶¹

Doch allegorische Auslegungen blieben über Jahrhunderte prägend. Ein wirkungsgeschichtlicher Höhepunkt der Hohelied-Rezeption findet sich ca.

56 Origenes, Hohelied, 1,2–3.

57 Vgl. Keel, Hohelied, 17; Moore, Song and History, 229.

58 Vgl. King, Origen, 38–76, 134–178.

59 Origenes, Hohelied, 1,2.

60 Moore, Song and History, 233.

61 Vgl. Keel, Hohelied, 18.

eintausend Jahre nach Origenes in Bernhard von Clairvaux' Brautmystik (ca. 1091–1153 n. Chr.). Der Zisterzienser schrieb ganze 86 Predigten zum Hohelied. In einer dieser Predigten schreibt Bernhard:

«Er selbst [Christus], mehr als die Menschenkinder schön von Gestalt, er selbst küsse mich lieber mit dem Kuß seines Mundes! [...] [J]a, ich verschmähe sogar den Glanz der Engel. Mein Jesus überragt sie doch weit durch seinen Glanz und seine Schönheit. Also begehre ich nicht, daß ein anderer, ob Engel oder Mensch, mich küßt: er selbst küsse mich mit dem Kuß seines Mundes!»⁶²

Die Geschlechterdifferenz männlich-weiblich erfüllt in der Allegorese mehrere Funktionen. Sie drückt die Lust des Asketen auf das unwiderstehliche Göttliche aus. Zugleich erzeugt sie eine «soziale Asymmetrie der Liebenden»,⁶³ die die Unterscheidung zwischen Menschen und Gott manifestiert. Jedoch ermöglicht diese Differenz auch die Transformation der Asket_in. Das Begehren des Göttlichen transformiert den Körper der Asket_in in eine gebärende Frau voll göttlicher Gnade, deren Brüste anschwellen infolge des göttlichen Kusses.⁶⁴ Die Zuordnung von Männlichkeit als göttlich und Weiblichkeit als menschlich wird auch durchbrochen und destabilisiert. Denn in der Vereinigung der Seele des oder der Asket_in mit dem Bräutigam Christus schwimmt die Geschlechterordnung immer wieder. Je mehr die Seele christusförmig wird, desto stärker schwimmen die Geschlechter beim göttlichen Kuss. Somit werden Körperlichkeit und Erotik durchsichtig für das Göttliche.⁶⁵

Im *Fließenden Licht der Gottheit* der Mechthild von Magdeburg (ca. 1207–1282 n. Chr.) spielt das Hohelied eine prominente Rolle. Mechthilds Seele durchbricht die Grenzen zwischen sich und Christus, maskuliner und femininer Position, durch christusförmiges Leiden.⁶⁶ Die Seele wird vor Pilatus geführt, verurteilt und schliesslich gekreuzigt. Doch sie gibt sich hin und trägt ihr Kreuz, wodurch sie mit Christus verschmilzt und gleichsam mit ihm aufersteht:

62 Clairvaux, Werke V, 2, 2.

63 Müllner, Geschlechteregalität, 220.

64 Vgl. Clairvaux, Werke V, 9, 7.

65 Vgl. Müllner, Geschlechteregalität, 226.

66 Vgl. Müllner, Geschlechteregalität, 221–222.

«[Die Seele] wird so fest ans Kreuz genagelt, mit dem Hammer des starken Liebesgelöbnisses, dass alle Geschöpfe sie nicht zurückrufen können. [...] Sie aufersteht auch fröhlich am Ostertag, wenn sie mit ihrem Geliebten im engen Brautbett in einer süßen Liebesklage verbunden war. Dann tröstet sie ihre Jünger [...]»⁶⁷

Die erotischen und sexuellen Bilder des Hoheliedes und ihre Allegorese erscheinen aus heutiger Perspektive in einem ambivalenten Licht. Das ultimative Ziel der Allegorese des Hoheliedes ist die Überwindung der Sexualität und des Weiblichen, sie werden transparent für das Göttliche.⁶⁸ Dazu werden die weibliche Sprecherin im Hohelied und weibliche Sexualität ausradiert.⁶⁹ Körperlichkeit und Erotik werden verdrängt, was eine Furcht insbesondere vor weiblicher Sexualität und Körperlichkeit widerspiegeln mag.⁷⁰

Dennoch argumentieren Stephen Moore und Virginia Burrus, dass allegorische Lesarten des Hoheliedes queer lesbar sind. Sie heben die für heutige Leser_innen homoerotischen Anklänge, die Fluidität der Geschlechterrollen und die Verknüpfung von Begehren und Leiden hervor.⁷¹ Der männliche Asket sieht sich selbst im Hohelied, lüstern nicht nach einer Frau, sondern einem Mann. Damit treibt die Abwendung von Körperlichkeit den Mönch in die Arme eines anderen, Christus.⁷² Ausserdem demonstriert Mechthild von Magdeburgs Hohelied-Rezeption, dass Brautmystik für Frauen Räume eröffnen konnte und wie instabil Konzepte von Männlichkeit und Weiblichkeit werden können.⁷³ Schliesslich liegt in der Verknüpfung von Begehren nach dem göttlichen Kuss mit dem geistigen und körperlichen Leiden der Asket_in eine Anstössigkeit für heutige Lesarten.⁷⁴

67 Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht*, III 10; zitiert nach: Vollmann-Profe, *Mechthild*, 185–187.

68 Vgl. Moore, *Song and History*, 235.

69 Vgl. Moore, *Song and History*, 236.

70 Vgl. Clines, *Song*, 124.

71 Vgl. Moore/Burrus, *Unsafe Sex*; Moore, *Song and History*.

72 Vgl. Moore, *Song and History*, 229.

73 Dieser auch emanzipatorische Aspekt wird in der Lektüre von Burrus und Moore ausgeblendet, die einen männlichen Mystiker vor Augen haben (Moore/Burrus, *Unsafe Sex*; Burrus/Moore, *Sadomasochism*).

74 Vgl. Moore, *Song and History*; Burrus/Moore, *Sadomasochism*.

3.2 Das unwiderstehlich Menschliche – die heterosexuelle Matrix

Mit der Veränderung der Schrifthermeneutik sowie dem Verständnis von Geschlecht und Sexualität in der Moderne beginnt auch eine neue Ära in der Hohelied-Auslegung. Diese fällt zusammen mit der Durchsetzung eines neuen Verständnisses von Sexualität. Allegorische Lesarten werden weitgehend abgelöst durch «wortwörtliche», Gott und seine «queeren» Affären mit den Asket_innen verworfen als Verirrungen. Stattdessen wird aus dem Hohelied ein Zeugnis heterosexueller Ehe im Ideal und ihrer göttlichen Legitimation. Entsprechend wurde aus dem Liebeslied von Kirche und Gott, Seele und Christus ein Konglomerat der Hochzeitslieder Israels. Die Deutung als Hochzeitslied von Mann und Frau vertrat insbesondere Johann Gottfried Herder (1744–1802).⁷⁵ Doch unterscheidet sich Herders Zugang zum Hohelied wesentlich von der historisch-kritischen Exegese des 20. Jahrhunderts.⁷⁶ Wenngleich das Hohelied für Herder von der Liebe von Mann und Frau handelt, verweist diese über sich selbst hinaus auf Gott und eröffnet damit eine legitime Basis für allegorische Lesarten.⁷⁷ Herder geht davon aus, dass das Hohelied in besonderer Weise die ursprünglichen Erfahrungen von Liebe in lose verbundenen Liebesliedern transportiert.⁷⁸ Die Zurückführung dieser Liebeslieder auf Salomon als ihren geistigen Ursprung sichert ihren kanonischen Status.⁷⁹ In ähnlicher Stossrichtung kommt Franz Delitzsch (1813–1890) in seinem Hohelied-Kommentar von 1851 zum Schluss über das wesentliche Anliegen des Hoheliedes:

«Mit einem Worte: Die Idee der Ehe ist die Idee des Hohenliedes. [...] Unter der Idee der Ehe verstehen wir den urbildlichen Gedanken, [...] d. h. den lebendigen Inbegriff alles dessen was die Ehe nach der Absicht ihres Stifters sein soll.»⁸⁰

75 Vgl. Herder, Werke III, 487–488. Siehe auch Baildam, *Paradisaal Love*, 162–165; Gaier, Herder, 319.

76 Vgl. Herder, Werke III, 514–515, 518.

77 Vgl. Herder, Werke III, 517–519; Gerhards, Herder, 24–25.

78 Vgl. Herder, Werke III, 495–496.

79 Vgl. Herder, Werke III, 491.496.502–503.507–508; Baildam, *Paradisaal Love*, 137.

80 Delitzsch, *Das Hohelied*, 175.

Die Ehe bezeichnet für Delitzsch die körperliche, aber mehr noch seelische Vereinigung von Mann und Frau.⁸¹ So bekam die göttlich eingesetzte Ehe zwischen Mann und Frau ihr eigenes Buch im biblischen Kanon.⁸²

Diese Eintragung der Heterosexualität und heteronormativen Ehe in das Hohelied hat Spuren hinterlassen und zeigt sich in Hohelied-Kommentaren, die bis heute Verwendung finden. So kommt Marvin Pope (1916–1997) in seinem Hohelied-Kommentar von 1977 zu dem Schluss, dass das Hohelied die Feier der göttlich verordneten heterosexuellen Liebe ist. Diese heterosexuelle Liebe findet in der Ehe ihren höchsten Ausdruck.⁸³ Im Gegensatz zu diesem wörtlichen Sinn sind allegorische Lesarten eine Verzerrung des Hoheliedes.⁸⁴ Damit wird aus der Allegorese eine Bedrohung für die heteronormative Lesart.⁸⁵ Marvin Pope geht in Anlehnung an Robert Dempsey noch einen Schritt weiter, indem er seine heteronormative Auslegung mit einem «natürlichen» Verständnis von Sexualität verknüpft:

«During the last century the traditional allegorical approach to Canticles has been for the most part abandoned because of the discoveries of scholarship, the spread of a *more natural view of love and sex*, and a realization that in the final analysis Canticles is love poetry.»⁸⁶

Ist es ein Zufall, dass die «Erfindung» der Homosexualität und Heterosexualität mit dieser Deutung des Hoheliedes zusammenfallen?⁸⁷ Unter der Erfindung der Hetero- und Homosexualität analysiert Michel Foucault (1926–1984) in seinem ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* (1978), wie medizinische, biologische und psychiatrische Diskurse in der Moderne ein Konzept von heteronormativer Sexualität konstruieren.⁸⁸ Damit setzte eine fundamentale Wende in der Deutung von Geschlecht und Sexualität ein. Während Geschlecht zuvor in einem Muster von Vollkommenheit-Unvollkommenheit gedeutet wurde und Sexualität vor allem sexuelle Praktiken meinte, entstand

81 Vgl. Delitzsch, *Das Hohelied*, 179.

82 Vgl. Rowley, *Servant of the Lord*, 234.

83 Vgl. Pope, *Song*, 192–205.

84 Vgl. Dempsey, *Interpretation*, 157, zitiert in: Pope, *Song*, 197.

85 Vgl. Pope, *Song*, 237.

86 Dempsey, *Interpretation*, 158, zitiert in: Pope, *Song*, 197 (Hervorhebung des Autors).

87 Vgl. Moore/Burrus, *Unsafe Sex*, 24.

88 Vgl. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*.

eine biologisch festgeschriebene binäre Geschlechtlichkeit, die mit sexueller Identität untrennbar verbunden wurde.⁸⁹

Diese Verbindung bezeichnet Judith Butler als «heterosexuelle Matrix», eine Verschränkung von biologisch konstruiertem Geschlecht (engl. «sex») mit sozialen Geschlechterrollen («gender») und heterosexuellem Begehren in einer heterosexuellen «Zwangsordnung».⁹⁰ Dadurch entsteht aus einem kontingenten Konstrukt der Moderne die Illusion von einer statischen und natürlichen Ordnung. Diese fundamentale Verschiebung spiegelt sich in der Auslegung des Hoheliedes. Die Allegorese beruhte auf der Instabilität der Geschlechtlichkeit und der Verschmelzung der Grenzen zwischen Christus und Asket_in. Nunmehr wurde mit der biologistischen Unterscheidung von männlichem und weiblichem Geschlecht und hetero- bzw. homosexuellem Begehren das Hohelied der christliche Garant der bürgerlich-heteronormativen Ordnung. Andererseits bietet die «Entdeckung» des menschlichen Begehrens im Hohelied als genuines Thema neue interpretative Potenziale.

4. Ambiguitäten im Fokus

Die Diversität der dargelegten Auslegungen des Hoheliedes mag die Frage aufwerfen, wie ein und derselbe Text derart unterschiedliche Interpretationen produzieren kann. Damit komme ich zur zweiten Leitfrage: Welche Ambiguitäten begegnen im hebräischen Text des Hoheliedes?

Die Problematik und Instabilität von heteronormativen Interpretationen wurde seit den 1980er Jahren von feministischen Autor_innen offengelegt. Sie zeigten, dass weibliche Körper und Begehren im Hohelied (auch) Subversionen stereotyper Regulierung von weiblicher Sexualität in der Bibel sind. Weib-

89 Siehe für diese Verschiebung, die Entstehung einer weiblichen Sonderanthropologie und der dichotomen Geschlechtlichkeit Mann-Frau: Duden, *Unter der Haut*; Honegger, *Ordnung der Geschlechter*; Laqueur, *Auf den Leib geschrieben*.

90 Butler, *Gender Trouble*, 47–106, 208, n. 6: «I use the term heterosexual matrix throughout the text to designate that grid of cultural intelligibility through which bodies, genders, and desires are naturalized. I am drawing from Monique Wittig's notion of the «heterosexual contract» and, to a lesser extent, on Adrienne Rich's notion of «compulsory heterosexuality» to characterize a hegemonic discursive/epistemic model of gender intelligibility that assumes that for bodies to cohere and make sense there must be a stable sex expressed through a stable gender (masculine expresses male, feminine expresses female) that is oppositionally and hierarchically defined through the compulsory practice of heterosexuality».

liche Körper und Sexualität sind in anderen Kanon-Teilen meist eingebettet in die Themen Fortpflanzung, männlichen Besitz oder kultische Reinheit.⁹¹ Feministische Exeget_innen stellten ausserdem in Frage, dass das Hohelied verheiratete Liebende darstellt, und betonen, dass weibliche Stimmen den grössten Raum einnehmen.⁹²

All dies hat den Text zu einem Leuchtfeuer feministischer Bibelauslegungen werden lassen,⁹³ der jedoch mittlerweile umstritten geworden ist. So überrascht es nicht, dass 1993 der erste Kommentar aus der Reihe *Feminist Companion to the Bible* zum Hohelied erschien.⁹⁴ Cheryl Exum resümiert die Zuneigung feministischer Exeget_innen treffend: «Something about the Song [of Songs] turns even the most hardened of feminist critics into a bubbling romantic.»⁹⁵ Die Liebeslyrik wurde zu einem Gegentext von der freien weiblichen Sexualität im Kontrast zu der sozialen Wirklichkeit in der Geschichte Israels.⁹⁶ Wenigstens ein biblisches Buch sollte Sexualität frei von Herrschaft oder aber egalitär zwischen den Geschlechtern thematisieren. So hat Athalya Brenner-Idan auf der Suche nach weiblichen Stimmen in biblischen Texten zu Beginn der 1990er Jahre erwogen, das Hohelied sei gleich dem Buch Ruth von Autorinnen verfasst.⁹⁷ Doch so eindeutig gynozentrisch ist das Hohelied nicht.⁹⁸ Geschlechterkritische Exeget_innen betonen, dass das Hohelied Stereotypen nicht nur in Frage stellt, sondern selbst herstellt. David Clines identifiziert in der Art und Weise, wie weibliche und männliche Körper dargestellt werden, einen dezidierten «male gaze».⁹⁹ Damit bewegen sich geschlechterkritische und feministische Exeget_innen aktuell zwischen den Positionen, das Hohelied als männ-

91 Vgl. Setel, *Prophets and Pornography*, 88; Brenner, *Polyphony*, 295.

92 Vgl. Brenner, *Polyphony*.

93 Vgl. Brenner, *Polyphony*; Trible, *Rhetoric*, 144–165. Treffend formuliert Carol Meyers: «Luckily for feminists, who often despair of discovering meaningful material in the man's world of the official canon, a single biblical book has preserved this non-public world and allows us to see the private realm that dominated the social landscape for much of ancient Israel's population.» (Meyers, *Gender*, 220).

94 Brenner, *Song of Songs*.

95 Exum, *Ten Things*, 25.

96 Vgl. Müllner, *Geschlechteregalität*.

97 Vgl. Brenner/van Dijk Hemmes, *Gendering Texts*; Goitein, *The Song*; Goitein, *Women as Creators*.

98 Exum, *Ten Things*, 24–35.

99 Vgl. Clines, *Song*; Polaski, *Shulammitte*.

lichen Blick bzw. Pornographie,¹⁰⁰ als Zeugnis egalitärer Liebe oder gar weiblicher Dominanz zu lesen.

Diese Multiperspektivität knüpft an textliche Ambiguitäten an, die seit jeher Einladung an Hörer_innen und Leser_innen waren, sich dem Text und seinen lustvoll-poetischen Träumen hinzugeben. Erotische und körperliche Liebe und Sex sind im Hohelied positiv besetzt und weder ein Zweck zur Fortpflanzung noch etwas, was normiert werden kann.¹⁰¹ Sex und Lust sind zutiefst genussvoll und werden mit allen Sinnen erfahren: «Esst, ihr Freunde, trinkt und seid trunken von Liebe!» (Hld 5,1b) Geschlechtlichkeit spielt eine Rolle im Hohelied, aber immer wieder werden geschlechtsspezifische Körperbilder gebrochen und aufgelöst. Die Beziehung der Liebenden im Hohelied ist nicht an sich heterosexuell.¹⁰² Noch wird Sexualität reduziert auf Penetration oder eindimensionale Geschlechterrollen. Auch sind Sex und Lust etwas, was den ganzen Körper ergreift, ihn aber auch transzendiert und transformiert. Die Liebenden im Hohelied tragen keine Personennamen, aber wir hören ihre Stimmen, wie sie zu sich selbst und zueinander sprechen und wie sie im Durcheinander des Liebestrums miteinander verschwimmen. Dies verstärkt sich, wenn das Hohelied als ein Zusammenschluss verschiedener Gedichte mit diversen Sprecher_innen gelesen wird.¹⁰³ Doch nicht nur die Rollen der Sprecher_innen sind instabil. Das Verlangen nach der oder dem anderen transformiert die Liebenden.¹⁰⁴ Nicht nur die Grenzen zwischen ihren Körpern lösen sich partiell auf, sondern auch zwischen Körpern und Natur, Architektur und Landschaft.¹⁰⁵ Die weibliche Sprecherin sehnt sich danach, ihr Liebhaber wäre ihr Bruder, so dass sie gemeinsam an der Brust der Mutter hängen (Hld 8,1–2).¹⁰⁶ Mehr noch, durch die Liebenden scheint Göttliches hindurch, ohne dass sie göttlich werden.¹⁰⁷ Aus dem weiblichen Körper werden Pflanzen und Gärten, die die Kraft des Lebens und seine Erneuerung manifestieren.¹⁰⁸ Parallele Motive finden

100 Vgl. Goulder, *The Song of Fourteen Songs*; Polaski, *Shulammitte*; Clines, *Song*.

101 Vgl. Brenner, *Polyphony*, 293–301.

102 Vgl. King, *Love as Fierce*, 128.

103 Vgl. Brenner, *Polyphony*, 288.

104 Vgl. Meredith, *Journeys*, 129; Almog, *Flowing Myrrh*.

105 Vgl. Biermann, *Sensing Bodies*, zur Verbindung von Sinnen und Metapher im Hohelied und insbesondere Hld 8,6.

106 Vgl. Chapman, *Brother*, 25–168.

107 Vgl. Nissinen, *Is God Mentioned*, 285.

108 Vgl. den Garten in Hld 4,12, Lotusblume in Hld 2,2 oder die Palme in Hld 7,8–9.

sich in altorientalischer Liebeslyrik¹⁰⁹ und der Ikonographie der Südlevante, insbesondere die Göttinnen der Mittel- und Spätbronzezeit.¹¹⁰ Das zeigt, dass eine Lesung des Hoheliedes als Liebeslyrik von ausschliesslich menschlicher Liebe ebenso problematisch ist wie eine vereinseitigende Allegorese.¹¹¹ Diese «Multidimensionalität» aus Sexualität und Göttlichem in sogenannter altorientalischer Liebeslyrik scheint auch noch im Hohelied durch. Damit bricht das Hohelied die binäre Unterscheidung zwischen Menschlichem und Göttlichem auf und «[vermag] die göttlich-menschliche wie auch die zwischenmenschliche Liebe mit gleichen Worten auszudrücken».¹¹²

Doch es wäre verfehlt, angesichts dieser Feier der Liebe das Hohelied als utopischen Traum zu lesen. Denn soziale Normen brechen mit Gewalt darin ein. Ausserdem nutzen die Metaphern und Motive im Hohelied geschlechtliche Stereotypen. Die männlichen Liebhaber bewegen sich frei im öffentlichen Raum, kommen und gehen, während die Liebhaberinnen Gefahr laufen, misshandelt (Hld 5,7) und liebeskrank zu werden (Hld 5,8). Nur der weibliche Körper wird als attraktiv, weil «verschlossen» konzeptualisiert (Hld 4,12).¹¹³ Die eigene Familie versucht, die Autonomie der Liebhaberinnen zu untergraben (Hld 1,6; 8,8–10). Die Liebenden und die Liebe, von der das Hohelied zeugt, sind Diskriminierung ausgesetzt. Eine Liebhaberin beschreibt sich als Schwarz in den Augen der Leute Jerusalems. Sie verkörpert die Andere, das Aussenstehende und Liminale (Hld 1,5–6).¹¹⁴ Des Nachts sucht eine Liebhaberin nach ihrem Geliebten in den Gassen der Stadt, wird aber von Wachmännern gefangen genommen, geschlagen und misshandelt, mit sexuellen Anspielungen auf eine Vergewaltigung (Hld 5,7–8). Dennoch überwindet die Sprecherin diese Herausforderungen, denn ihre Sehnsucht ist nicht besiegt, ihr Begehren lässt sich nicht fesseln. Die Liebhaber_innen

109 Vgl. Fox, *Song*, 31–37, 73; Nissinen, *Is God Mentioned*; Nissinen, *Akkadian*.

110 Vgl. Schroer, *Pictures*, 150. Prominente Beispiele sind die spätbronzezeitlichen Gold- und Elektrum-Anhänger mit dem Kopf einer Göttin mit angedeuteten Brüsten und Vulva aus dem spätbronzezeitlichen Ugarit (Schroer, *IPIAO* 3, 288–299, no. 839; Winter, *Frau und Göttin*, figs. 322, 453–457). Auch auf Siegeln aus der mittelbronzezeitlichen südlichen Levante finden sich zahlreiche Beispiele der nackten Göttin mit floralen Motiven (Schroer, *IPIAO* 2, 182–186, no. 404–412).

111 Vgl. Nissinen, *Is God Mentioned*, 273–287.

112 Nissinen, *Heilige Hochzeit*, 10–11; vgl. Ostriker, *A Holy of Holies*; Walsh, *Exquisite Desire*.

113 Vgl. Clines, *Song*, 128–129; Exum, *Ten Things*, 24–35; Landy, *Erotic Words*, 6.

114 Vgl. King, *Love as Fierce*, 136–140.

ziehen sich an geschützte Orte zurück, das Haus der Mutter oder die Wildnis, wo sie zusammen sein und sich vergnügen können (Hld 8,2).

Doch das Begehren im Hohelied bleibt ungestillt, die Liebenden finden keine Erfüllung, der Text endet so abrupt, wie er eingesetzt hat. Ihr Begehren nach der_m anderen basiert gerade auf ihrer Trennung, der Aufschiebung ihrer Vereinigung.¹¹⁵ Cheryl Exum bezeichnet diesen Mechanismus im Hohelied als «deferral of presence».¹¹⁶ Die Liebenden begehren die Andere zu spüren, aber wenn es so weit wäre, unterbricht der Text und nimmt eine neue Wendung.¹¹⁷ So suchen die Liebenden einander in der Stadt und in der Natur, aber verpassen sich (Hld 5,5–6). Die Lippen, Augen, Haare, Stimmen, Augen und Brüste der Liebenden gewinnen an Präsenz, um dann wieder zu verblassen.¹¹⁸ Damit beginnt der Prozess der Abwesenheit, des Begehrens, der partiellen Repräsentation von Neuem.¹¹⁹ Mit den Worten «Flieh, mein Geliebter, gleich einer Gazelle oder dem jungen Hirsch auf den Balsambergen!» (Hld 8,14) endet das Hohelied so plötzlich, wie es begann.

5. «Queer Reading» des Hoheliedes

Queere Lesarten des Hoheliedes knüpfen an feministische und geschlechterkritische Zugänge an, bringen aber ebenfalls neue Perspektiven mit ein. So wird die Lesung des Hoheliedes als Liebesbeziehung zwischen einem weiblichen und einem männlichen Charakter gestellt,¹²⁰ ebenso wie eine binäre Gegenüberstellung historischer und allegorischer Deutung. Damit komme ich zur dritten und abschliessenden Frage: Wie knüpfen queere Lesarten an Ambiguitäten im Text des Hoheliedes und seiner Auslegungsgeschichte an? Dazu stelle ich abschliessend zwei unterschiedliche queere Lesarten des Hoheliedes vor: erstens eine biographische Lesart des Hoheliedes als *Zeugnis von* und *für* queere Liebende, die Grenzen überwinden, und zweitens die Infragestellung heteronormativen Begehrens anhand einer Hohelied-Lektüre.

115 Vgl. Keel, *Deine Blicke*, 107; Brooks, *Body Work*, 7–8.

116 Exum, *Ten Things*, 32–34.

117 Vgl. aus feministischer Perspektive Ostriker, *A Holy of Holies*, 47: «Notwithstanding the efforts of generations of commentators to impose a coherent narrative plot onto the Song, it goes nowhere and ends without closure».

118 Exum, *Ten Things*, 33.

119 Vgl. Exum, *Ten Things*, 33.

120 Dies wurde auch von Feministinnen vertreten (vgl. Trible, *Rhetoric*, 152, 161; Kristeva, *Tales*, 99–100; Brenner, *Criticism*, 28).

In *Take Back the Word* (2000) versammeln Robert Shore-Goss und Mona West exegetische Beiträge queerer Menschen. Dabei geht es nicht nur um widerständiges Lesen biblischer Texte und ihre Verwendung als «Texts of Terror».¹²¹ Sie gewinnen die Bibel für sich und andere queere Menschen und Gemeinschaften zurück angesichts der Geschichte und Gegenwart von Diskriminierung, Ausgrenzung und Verfolgung.¹²² In seinem Beitrag liest Christopher King das Hohelied biographisch. Er bezeugt damit die Erfahrungen, die er und sein Partner mit dem Hohelied gemacht haben und wie wiederum das Hohelied von ihrer Liebe zeugt: «It astonishes me even now that so few words could sum up so much of our story.»¹²³ Darum entscheiden sich die beiden, folgende Worte des Hoheliedes bei der kirchlichen Segensfeier zum Anlass ihrer zehnjährigen Beziehung lesen zu lassen:

«Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm, denn stark wie der Tod die Liebe, hart wie die Unterwelt ist die Leidenschaft. Der Liebe Flammen sind Feuerflammen, eine wütende (Gottes-)Flamme. Viele Wasser können die Liebe nicht auslöschen und Flüsse überschwemmen sie nicht. Wenn ein Mann den ganzen Besitz seiner Familie für die Liebe gäbe, so würde man ihn zutiefst verachten.»¹²⁴

Die Erfahrung, dass das Hohelied von ihrer Liebe zeugt, bringt King dazu zu fragen, wie das Hohelied für queere Menschen zurückgewonnen werden kann.¹²⁵ Dies vollzieht King durch Identifikation mit den Liebenden im Hohelied und ihrer Liebe. Die Liebe, von der Hohelied 8,6–7 zeugt, verwandelt die Sprecherin in ein Amulett auf dem Herzen und am Arm, das unauflöslich und machtvoll auf ihrem Geliebten liegt.¹²⁶ Ihre Macht über seinen Körper gleicht dem Widerstand, den die Liebe gegen alles aufbietet, was Körper und Geist zersetzt. Entsprechend bezeugt Christopher King: «What we [er und sein Partner] found in the Song of Songs was an affirmation of love that matched our own experience in poignancy and power.»¹²⁷ Die Liebhaber_innen im Hohelied werden zu Identifikationsfiguren für queere Liebende, in

121 Vgl. Trible, *Texts of Terror*.

122 Vgl. Goss/West, *Take Back*.

123 King, *Love as Fierce*, 127.

124 Hld 8,6–7; Übersetzung des Autors.

125 Vgl. King, *Love as Fierce*, 128.

126 Vgl. Biermann, *Sensing Bodies*.

127 King, *Love as Fierce*, 127.

ihrer Sehnsucht nach Freiheit und Freude an Liebe und Sexualität, aber auch in ihren Konflikten mit Familien, Freund_innen und der Gesellschaft.¹²⁸

Virginia Burrus und Stephen Moores Queering des Hoheliedes geht andere Wege. Sie lesen das Hohelied gegen die Struktur heteronormativen Begehrens in der Spannung zwischen Lust und Leiden, männlicher Fantasie und queerer Performanz.¹²⁹ Das Hohelied bezeichnen sie als «gescheiterte» Pornographie, denn Begehren findet keine Erfüllung und keinen Abschluss im Text.¹³⁰ Dies nennen sie «Counterpleasures» im Anschluss an Carmen MacKendrick. Counterpleasures charakterisiert eine Ambivalenz von Lust und Schmerz, die durch den Aufschub der Erfüllung verlängert wird und typisch für BDSM-Sexualitäten oder Asketismus ist. MacKendrick betont das subversive Potenzial dieses nicht-teleologischen Begehrens heteronormative Verständnisse des Körpers und der Lust in Frage zu stellen.¹³¹ Die Darstellung des sexuellen Begehrens als nicht reproduktiv und nicht befriedigend stellt im Hohelied damit Auffassungen von Sexualität in Frage, die sich auf Penetration und die Befriedigung von Lust konzentrieren.¹³² Dadurch wird durchsichtig, dass dieser männliche Blick instabil ist, er wird zur Parodie seiner selbst.¹³³

Dass das Hohelied «gescheiterte» Pornographie darstellt, führt aber nicht zur Diskreditierung des Textes, sondern zu einer queeren Neulesung. Diese setzt gerade bei der Gewalt gegen die Liebhaberin an, die Christopher King mit den Erfahrungen heutiger queerer Menschen vergleicht. Moore und Burrus knüpfen an die allegorische Lesart an, die Leiden und Begehren, in dem Fall nach dem Göttlichen, verschränkte. Dies ist der Ausgangspunkt, das Hohelied mit Schmerz und Lust in BDSM-Sexualitäten zu vergleichen.¹³⁴ Die Lesart des Hoheliedes als «gescheiterte» Pornographie legt damit offen, dass Sexualität und Geschlechtlichkeit in Macht und Herrschaftsstrukturen eingebunden sind. Doch sie zeigt auch, wie ideologische Konstruktionen mit biblischen Texten dekonstruiert werden können.

128 Vgl. King, *Love as Fierce*, 136–141.

129 Vgl. Moore/Burrus, *Unsafe Sex*, 24–52; Burrus/Moore, *Sadomasochism*, 129–146.

130 Vgl. Moore/Burrus, *Unsafe Sex*, 37.

131 Vgl. MacKendrick, *Counterpleasures*, 29.

132 Vgl. Moore/Burrus, *Unsafe Sex*, 48–52; Epstein, *Intimacy*, 110; vgl. MacKendrick, *Counterpleasures*, 126.

133 Vgl. Moore/Burrus, *Unsafe Sex*, 47–49.

134 Vgl. auch die die hyper-pornographischen Lesungen des Hoheliedes in: Boer, *Sprinkle(s)*; Boer, *Second Coming*.

Diese Lesarten zeigen, dass das Hohelied immer wieder neu lesbar, hörbar und spürbar ist. Neue Normen, aber auch von ihnen abweichende Erfahrungen und Lebenswirklichkeiten schreiben sich immer wieder darin ein. Das Hohelied und seine Auslegungsgeschichte zeigen, wie unscharf die Grenze zwischen Exegese und Eisegeese ist. Wenngleich Interpret_innen durch die Jahrhunderte versucht haben, Körperlichkeit und Sexualität *in* diesem Text und *mit* diesem Text zu regulieren, ist ihr Unterfangen nur bedingt gelungen.¹³⁵ Dass menschliche Sexualitäten und Liebe als solche ein Teil des Kanons sind, wurde durch die allegorische Interpretation verborgen. Die historisch-kritische Auslegung verlor wiederum aus den Augen, dass Körperlichkeit und Sexualität transparent werden können für das Göttliche und etablierte eine heteronormative Lesart des Hoheliedes. Queere Lesarten legen offen, dass Sexualität und Begehren im Hohelied und seine Interpretation stets Machtstrukturen unterliegen. Zugleich zeigen sie Instabilitäten auf und suchen biblische Texte für queere Menschen zurückzugewinnen. Ausserdem wird die Vorstellung von bürgerlich-heterosexueller Liebe als transhistorische Konstante dekonstruiert. Queere Lesarten sind polyphon und knüpfen an unterschiedliche Momente des biblischen Textes und seiner Auslegungsgeschichte an. So ist Christopher Kings «Rückgewinnung» des Hoheliedes ein Zeugnis von der Kraft der Liebe zwischen ihm und seinem Partner, die sich gegen alle Widrigkeiten bewährt. Daher lesen sie das Hohelied als Zeugnis ihrer Liebe. Andererseits stellen Stephen Moore und Virginia Burrus in Frage, dass Sexualität ohne Machtasymmetrie existieren kann. Daher lesen sie das Hohelied als eine Infragestellung heteronormativer Sexualität und als eine alternative Ökonomie der Lust.

Diese Lesarten zeigen – das Hohelied ist zutiefst performant, seine Sprache zutiefst körperlich. Immer wieder drängen Worte aus der Fiktion in die Wirklichkeit. So wurde «I am black and beautiful» bzw. «Black is beautiful!» aus Hld 1,5–7 zu einem Leitspruch von Black Power und der Bürgerrechtsbewegung in den USA. In dieser Wirklichkeit sollten Exeget_innen sich nicht in und hinter dem Text verstecken. Stattdessen können biblische Texte und ihre Auslegungsgeschichte zu Orten werden, an denen hegemoniales Wissen dekolonisiert wird und die Theorien, Methoden und politische Relevanz von Theologie neu erörtert werden. Die fundamentale Frage, die sich letztlich stellt, erscheint daher eine ethische zu sein: Wie werden wir in dieser Wirklichkeit künftig Theologie und Bibelwissenschaft treiben?

135 Vgl. Müllner, Geschlechteregalität, 227.

Bruno Biermann (*1991) war von 2020–2024 Doktorand am Institut für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Bern und 2020–2023 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im SNF Projekt «Stamp Seals from the Southern Levant: A Multi-faceted Prism for Studying Entangled Histories in an Interdisciplinary Perspective» (SSSL).

Literaturverzeichnis

Quellen

- Der babylonische Talmud, hg. und übers. von Lazarus Goldschmidt, Bd. 7, Den Haag 1933.
- Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. IV. Seder Toharot II. Traktat Jadajim (Hände), hg. und übers. von Gerhard Lisowsky, Berlin 1956.
- Die Tosefta. Seder IV. Nezikin. 3. Sanhedrin–Makkot, hg. und übers. von Borge Salomonsen, Stuttgart 1976.
- Clairvaux, Bernhard von: Sämtliche Werke, lateinisch-deutsch. Bd. VII: Sermones super Cantica Canticorum. Predigten über das Hohelied 1–38, hg. von Josef Schwarzbauer, Innsbruck 1994.
- Magdeburg, Mechthild von: Das fließende Licht der Gottheit. Zweisprachige Ausgabe, aus dem Mittelhochdeutschen, hg. und übers. von Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt am Main 2010.
- Origenes: Die Homilien und Fragmente zum Hohelied, hg. von Strutwolf, Holger/Fürst, Alfons, Berlin/Boston 2016.

Sekundärliteratur

- Acadia, Lilith: Art. Queer Theory, Oxford Research Encyclopedia of Literature, Oxford 2021, 1–20, verfügbar unter: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.1003> (Zugriff 01.04.2021).
- Ackerman, Susan: Art. Women in Ancient Israel and the Hebrew Bible, Oxford Research Encyclopedia of Religion, Oxford 2016, 1–26, verfügbar unter: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.45> (Zugriff 29.12.2022).
- Allen, Louisa: «Queer(y)ing the Straight Researcher. The Relationship(?) between Researcher Identity and Anti-Normative Knowledge», in: *Feminism & Psychology* 20, 2010, 147–165.

- Almog, Yael: «Flowing Myrrh Upon the Handles of the Bolt». Bodily Border, Social Norms and Their Transgression In the Song of Songs», in: *Biblical Interpretation* 18, 2010, 251–263.
- Althaus-Reid, Marcella: *The Queer God*, New York 2000.
- Althaus-Reid, Marcella: *Indecent Theology*, New York 2001.
- Althaus-Reid, Marcella/Isherwood, Lisa: «Thinking Theology and Queer Theory», in: *Feminist Theology* 15, 2007, 302–314.
- Armour, Ellen T.: «Queer Bibles, Queer Scriptures? An Introductory Response», in: Hornsby, Teresa J./Guest, Deryn (Hgg.): *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Semeia 67), Atlanta 2011, 1–8.
- Baildam, John D.: *Paradisaal Love. Johann Gottfried Herder and the Song of Songs* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 298), Sheffield 1999.
- Berlant, Lauren Gail/Halley, Janet/Parker, Andrew (Hgg.): *After Sex? On Writing Since Queer Theory*, Durham 2011.
- Berlinerblau, Jacques: *The Secular Bible. Why Nonbelievers Must Take Religion Seriously*, Cambridge 2005.
- Biermann, Bruno: «Sensing Bodies, Touching Artifacts: Sensory Aspects of the Seal Metaphor in Song 8.6», in: Fischer, Stefan/Fernandes, Gavin/Potgieter, Annette (Hgg.): *Song of Songs. Sense, Sight, Sound and Space*, Sheffield, im Erscheinen.
- Boer, Roland: «The Second Coming. Repetition and Insatiable Desire in the Song of Songs», in: *Biblical Interpretation* 8, 2000, 276–301.
- Boer, Roland: *The Earthy Nature of the Bible. Fleshly Readings of Sex, Masculinity, and Carnality*, Stuttgart 2012.
- Boer, Roland: «Night Sprinkle(s). Pornography and the Song of Songs», in: Boer, Roland (Hg.): *Knockin' on Heaven's Door. The Bible and Popular Culture* (Biblical Limits), London/New York 2012, 53–70.
- Brenner, Athalya (Hg.): *A Feminist Companion to the Song of Songs* (Feminist Companion to the Bible 1), Sheffield 1993.
- Brenner, Athalya: «On Feminist Criticism of the Song of Songs», in: Brenner, Athalya (Hg.): *Feminist Companion to the Song of Songs* (Feminist Companion to the Bible 1), Sheffield 1993, 28–39.
- Brenner, Athalya: «Song of Songs. Polyphony of Love», in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres/Rumscheidt, Martin (Hgg.): *Feminist Biblical Interpretation. A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, Grand Rapids 2012, 288–302.

- Brenner, Athalya/van Dijk Hemmes, Fokkeliën (Hgg.): *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible (Biblical Interpretation 1)*, Leiden/New York/Köln 1993.
- Brooks, Peter: *Body Work. Objects of Desire in Modern Narrative*, Cambridge 1993.
- Burke, Sean D.: «Queering Early Christian Discourse. The Ethiopian Eunuch», in: Hornsby, Teresa J./Stone, Ken (Hgg.): *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship (Semeia 67)*, Atlanta 2011, 175–189.
- Burrus, Virginia/Moore, Stephen: «Performing Sodomasochism in the Song of Songs», in: *Women & Performance. A Journal of Feminist Theory* 13, 2002, 129–146.
- Butler, Judith: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity (Routledge Classics)*, New York/London ²2008.
- Butler, Judith: *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex*, London/New York ²2011.
- Cain, Emily R.: «Mystical Wounds. Eastern Patristic Authors on the Song of Songs», in: Robinson, Timothy H. (Hg.): *A Companion to the Song of Songs in the History of Spirituality (Brill's Companions to the Christian Tradition 98)*, Leiden/Boston 2021, 18–41.
- Chapman, Cynthia R.: ««Oh That You Were Like a Brother to Me, One Who Had Nursed at My Mother's Breasts». Breast Milk as a Kinship-Forging Substance», in: *Journal of Hebrew Scriptures* 12, 2012, 125–168.
- Cheng, Patrick S.: *Radical Love. An Introduction to Queer Theology*, New York 2011.
- Cheng, Patrick S.: *From Sin to Amazing Grace. Discovering the Queer Christ*, New York 2012.
- Cheng, Patrick S.: *Rainbow Theology. Bridging Race, Sexuality, and Spirit*, New York 2013.
- Cheng, Patrick S.: «Contributions from Queer Theory», in: Thatcher, Adrian (Hg.): *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*, Oxford 2015, 153–172.
- Claassens, Juliana/Fischer, Irmtraud (Hgg.): *Prophetie (Die Bibel und die Frauen 1/2)*, Stuttgart 2019.
- Clines, David J. A.: *Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 205/Gender, Culture, Theory 1)*, Sheffield 1995, 94–121.
- Cornwall, Susannah: *Controversies in Queer Theology (Controversies in Contextual Theology Series)*, London 2011.

- Crossan, John Dominic: *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991.
- Crossan, John Dominic: *Jesus. A Revolutionary Biography*, San Francisco 1994.
- De Lauretis, Teresa: «Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction», in: *Differences: Journal of Feminist Cultural Studies* 3, 1991, iii–xviii.
- Delitzsch, Franz: *Das Hohelied. Untersucht und ausgelegt*, Leipzig 1851.
- Dempsey, Robert B.: *The Interpretation and Use of the Song of Songs* (Diss. Boston University School of Theology 1963).
- Duden, Barbara: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart 1987.
- Eng, David L./Halberstam, Judith/Muñoz, Esteban: «What's Queer About Queer Studies Now?», in: *Social text* 23, 2005, 1–17.
- Epstein, Heidi: «Penderecki's Iron Maiden. Intimacy and Other Anomalies in the Canticum Canticorum Salomonis», in: Hornsby, Teresa J./Stone, Ken (Hgg.): *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Semeia 67), Atlanta 2011, 99–130.
- Exum, J. Cheryl: «Ten Things Every Feminist Should Know About the Song of Songs», in: Brenner, Athalya/Fontaine, Carole R. (Hgg.): *The Song of Songs* (Feminist Companion to the Bible [Second Series] 6), Sheffield 2000, 24–35.
- Fischer, Irmtraud/Puerto, Mercedes Navarro/Taschl-Erber, Andrea (Hgg.): *Tora* (Die Bibel und die Frauen 1/1), Stuttgart 2010.
- Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit* (Suhkamp-Taschenbuch Wissenschaft 716), Frankfurt am Main 1977.
- Fox, Michael V.: *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Wisconsin 1985.
- Gaier, Ulrich: «Herders systematologische Theologie», in: Keßler, Martin (Hg.): *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 92), Berlin/New York 2005, 203–218.
- Gerhards, Meik, Art. Herder, Johann Gottfried (1744–1802), *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet*, Darmstadt 2016, 1–32, verfügbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/46886/> (Zugriff 01.03.2022).
- Goitein, Shlomo Dov: «Women as Creators of Biblical Genres», in: *Prooftexts* 8, 1988, 1–33.
- Goitein, Shlomo Dov: «The Song of Songs. A Female Composition», in: Brenner, Athalya (Hg.): *A Feminist Companion to the Song of Songs* (Feminist Companion to the Bible 1), Sheffield 1993, 58–66.

- Goulder, Michael: *The Song of Fourteen Songs* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 36), Sheffield 1986.
- Guest, Deryn: «From Gender Reversal to Genderfuck. Reading Jael through a Lesbian Lens», in: Hornsby, Teresa J./Stone, Ken (Hgg.): *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Semeia 67), Atlanta 2011, 9–44.
- Guest, Deryn: *Beyond Feminist Biblical Studies* (The Bible in the Modern World 47), Sheffield 2012.
- Guest, Deryn/Shore-Goss, Robert E./West, Mona/Bohache, Thomas (Hgg.): *The Queer Bible Commentary*, London 2006.
- Halperin, David M.: *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*, Oxford 1997.
- Halperin, David M.: «The Normalization of Queer Theory», in: *Journal of Homosexuality* 45, 2003, 339–343.
- Heacock, Anthony: *Jonathan Loved David. Manly Love in the Bible and the Hermeneutics of Sex*, Sheffield 2011.
- Herder, Johann Gottfried: *Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Bd. 3: Volkslieder, Übertragungen, Dichtungen* (Bibliothek Deutscher Klassiker 60), Frankfurt am Main 1990.
- Honegger, Claudia: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*, Frankfurt am Main 1991.
- Hornsby, Teresa J.: *Sex Texts from the Bible. Selections Annotated & Explained*, Woodstock 2007.
- Hornsby, Teresa J.: «Capitalism, Masochism, and Biblical Interpretation», in: Hornsby, Teresa J./Stone, Ken (Hgg.): *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Semeia 67), Atlanta 2011, 137–155.
- Hornsby, Teresa J./Guest, Deryn: *Transgender, Intersex, and Biblical Interpretation* (Semeia 83), Atlanta 2016.
- Hornsby, Teresa J./Stone, Ken: «Already Queer. A Preface», in: Hornsby, Teresa J./Stone, Ken (Hgg.): *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Semeia 67), Atlanta 2011, ix–xiv.
- Hornsby, Teresa J./Stone, Ken (Hgg.): *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Semeia 67), Atlanta 2011.
- Horsley, Richard A.: *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987.
- Jagose, Annamarie: *Queer Theory. An Introduction*, New York 1996.
- Keel, Othmar: *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes* (Stuttgarter Bibelstudien 114/115), Stuttgart 1984.

- Keel, Othmar: Das Hohelied (Zürcher Bibelkommentar Altes Testament 18), Zürich² 1992.
- King, J. Christopher: «A Love as Fierce as Death. Reclaiming the Song of Songs for Queer Lovers», in: Shore-Goss, Robert E./West, Mona (Hgg.): *Take Back the Word. A Queer Reading of the Bible*, Cleveland 2000, 126–142.
- King, J. Christopher: *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture. The Bridegroom's Perfect Marriage-Song* (Oxford Theological Monographs), Oxford 2005.
- Kristeva, Julia: *Tales of Love*, New York 1987.
- Landy, Francis: «Erotic Words, Sacred Landscapes, Ideal Bodies. Love and Death in the Song of Songs», in: Seigneurie, Ken (Hg.): *A Companion to World Literature. Third Millennium BCE to 600 CE. Erotics and Politics of Love*, Hoboken 2020, 1–10.
- Laqueur, Thomas: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, München 1996.
- Loughlin, Gerard: «Introduction. The End of Sex», in: Loughlin, Gerard (Hg.): *Queer Theology. Rethinking the Western Body*, Malden 2007, 1–34.
- MacKendrick, Karmen: *Counterpleasures*, New York 1999.
- MacWilliam, Stuart: *Queer Theory and the Prophetic Marriage Metaphor in the Hebrew Bible* (BibleWorld), Sheffield 2011.
- Maier, Christl/Calduch-Benages, Nuria (Hgg.): *Schriften und spätere Weisheitsbücher* (Die Bibel und die Frauen 1/3), Stuttgart 2013.
- Martin, Dale B.: *Sex and the Single Savior. Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*, Louisville 2006.
- Meredith, Christopher: *Journeys in the Songscape. Space and the Song of Songs* (Hebrew Bible Monographs 53), Sheffield 2013.
- Meyers, Carol L.: «Gender Imagery in the Song of Songs», in: *Hebrew Annual Review* 10, 1986, 209–223.
- Meyers, Carol L.: «Archaeology – A Window to the Lives of Israelite Women», in: Fischer, Irmtraud/Navarro Puerto, Mercedes (Hgg.): *Hebrew Bible/Old Testament. Torah* (The Bible and Women 1/1), Atlanta 2011, 61–108.
- Moore, Stephen D.: «The Song of Songs in the History of Sexuality», in: *Church History* 69, 2000, 328–349.
- Moore, Stephen D.: *God's Beauty Parlor. And Other Queer Spaces In and Around the Bible* (Contraversions), Stanford 2001.
- Moore, Stephen D.: «The Song of Songs in the History of Sexuality», in: Moore, Stephen D. (Hg.): *The Bible in Theory. Critical and Postcritical Essays* (Resources for Biblical Study 57), Atlanta 2010, 328–349.

- Moore, Stephen D.: «Queer Theory», in: Thatcher, Adrian (Hg.): *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*, Oxford 2019, 95–117.
- Moore, Stephen D./Anderson, Janice Capel: *New Testament Masculinities*, Leiden/Boston 2003.
- Moore, Stephen D./Burrus, Virginia: «Unsafe Sex. Feminism, Pornography, and the Song of Songs», in: *Biblical Interpretation* 11, 2003, 24–52.
- Müllner, Ilse: «Zwischen Geschlechteregalität und göttlicher Gewalt. Allegorische Lektüren des Hoheliedes», in: Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.): *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen (Österreichisch biblische Studien 47)*, Frankfurt am Main/Bern/Wien 2017, 165–183.
- Nissinen, Martti: *Homeroeticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis 1998.
- Nissinen, Martti: «Die Heilige Hochzeit und das Hohelied», in: *Lectio difficilior*, 2006, 1–18.
- Nissinen, Martti: «Is God Mentioned in the Song of Songs? Flame of Yahweh, Love, and Death in Song of Songs 8:6–7a», in: Clines, David J. A./Wolde, Ellen van (Hgg.): *A Critical Engagement. Essays on the Hebrew Bible in Honour of J. Cheryl Exum (Hebrew Bible Monographs 38)*, Sheffield 2011, 273–287.
- Nissinen, Martti: «Akkadian Love Poetry and the Song of Songs. A Case of Cultural Interaction», in: Hiepel, Ludger/Wacker, Marie-Theres (Hgg.): *Zwischen Zion und Zaphon. Studien im Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928–12.04.2014) (Alter Orient und Altes Testament 438)*, Münster 2016, 145–170.
- Ostriker, Alicia: «A Holy of Holies. The Song of Songs as Countertext», in: Brenner, Athalya/Fontaine, Carole (Hgg.): *The Song of Songs (A Feminist Companion to the Bible [Second Series] 6)*, Sheffield 2000.
- Polaski, Donald C.: «What Will Ye See in the Shulammitte? Women, Power and Panopticism in the Song of Songs», in: *Biblical Interpretation* 5, 1997, 64–81.
- Pope, Marvin H.: *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible Commentary 7C)*, New York 1977.
- Punt, Jeremy: «Queer Bible Readings in Global Hermeneutical Perspective», in: Scholz, Susanne (Hg.): *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, Oxford 2020, 65–79.
- Rowley, Harold H.: *The Servant of the Lord. And Other Essays on the Old Testament*, London 1952.

- Runions, Erin: *How Hysterical. Identification and Resistance in the Bible and Film*, Stuttgart 2003.
- Schlichter, Annette: «Queer at Last? Straight Intellectuals and the Desire for Transgression», in: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 10, 2004, 543–564.
- Schroer, Silvia: *IPIAO. Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 2: Die Mittelbronzezeit*, Fribourg/Göttingen 2008.
- Schroer, Silvia: *IPIAO. Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 3: Die Spätbronzezeit*, Fribourg/Göttingen 2011.
- Schroer, Silvia: «Ancient Near Eastern Pictures as Keys to Biblical Metaphors», in: Maier, Christl M./Calduch-Benages, Nuria (Hgg.): *The Writings and Later Wisdom Books (The Bible and Women. An Encyclopedia of Exegesis and Cultural History 1.3)*, Atlanta 2014, 129–164.
- Schroer, Silvia: «Genderforschung, altorientalische Kunst und biblische Texte», in: *Hebrew Bible and Ancient Israel* 5, 2016, 132–150.
- Schroer, Silvia/Staubli, Thomas: *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 2005.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth/Jost, Renate (Hgg.): *Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9/1)*, Stuttgart 2015.
- Setel, T. Drorah: «Prophets and Pornography. Female Sexual Imagery in Hosea», in: Brenner, Athalya (Hg.): *A Feminist Companion to the Song of Songs (Feminist Companion to the Bible 1)*, Sheffield 1993, 143–155.
- Shore-Goss, Robert E.: *Jesus ACTED UP. A Gay and Lesbian Manifesto*, San Francisco 1993.
- Shore-Goss, Robert E./West, Mona: *Take Back the Word. A Queer Reading of the Bible*, Cleveland 2000.
- Shore-Goss, Robert E.: *Queering Christ. Beyond Jesus Acted Up*, Cleveland 2002.
- Stone, Ken: «Queer Commentary and Biblical Interpretation. An Introduction», in: Stone, Ken (Hg.): *Queer Commentary and the Hebrew Bible (Journal for the Study of Old Testament Supplement Series 334)*, Sheffield/Cleveland 2001, 11–34.
- Stone, Ken: *Practicing Safer Texts. Food, Sex and Bible in Queer Perspective*, London/New York 2005.

- Stone, Ken: «The Garden of Eden and the Heterosexual Contract», in: Armour, Ellen T./Vile, Susan M. St. (Hgg.): *Bodily Citations. Religion and Judith Butler*, New York 2006, 48–70.
- Stone, Ken: «Bibles That Matter. Biblical Theology and Queer Performativity», in: *Biblical Theology Bulletin* 38, 2008, 14–25.
- Thomas, Calvin: *Straight with a Twist. Queer Theory and the Subject of Heterosexuality*, Urbana/Chicago 2000.
- Trible, Phyllis: *God and the Rhetoric of Sexuality (Overtures to Biblical Theology 2)*, Philadelphia 1978.
- Trible, Phyllis: *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives (Overtures to Biblical Theology 13)*, Philadelphia 1984.
- Walsh, Carey Ellen: *Exquisite Desire. Religion, the Erotic, and the Song of Songs*, Minneapolis 2000.
- Weeks, Jeffrey: «Queer(y)ing the «Modern Homosexual»», in: *Journal of British Studies* 51, 2012, 523–539.
- West, Mona: «The Gift of Voice, the Gift of Tears. A Queer Reading of Lamentations in the Context of AIDS», in: Stone, Ken (Hg.): *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, Sheffield/Cleveland 2001, 140–151.
- Winter, Urs: *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (Orbis Biblicus et Orientalis 53)*, Fribourg/Göttingen 1983.

Von «David und Jonathan» zum «Gay Giur College»

Zur Attraktivität reformjüdischer Gemeinschaften für die LGBTQ+ Community

Daniel Gerson

Es gibt die Vorstellung, dass sich Jüdinnen und Juden nicht nur religiös und kulturell, sondern auch in ihrer Geschlechtsidentität von nichtjüdischen Frauen und Männern unterscheiden. Antisemitische Diskurse haben im 19. und 20. Jahrhundert das Stereotyp des effeminierten Juden geprägt und verbreitet. Diese Art von «gender trouble» als Fremdzuschreibung korrespondiert zwar mit einem antiheroischen Selbstbild jüdischer Männlichkeit in der Diaspora. Dieses wurde aber provokativ anders interpretiert. Die «softness» jüdischer Männer, auf Jiddisch «Edelkayt», soll sich schon im Talmud und in der rabbinischen Tradition nachweisen lassen.¹

Jüdische und queere Identitäten können aber nicht einfach als deckungsgleich betrachtet werden. Schnittstellen befinden sich jedoch sowohl in antisemitischen als auch in homophoben Diskursen.² Homosexuelle sowie Jüdinnen und Juden verbindet, dass beide unter Stigmatisierungen zu leiden hatten. Dieses Aussenseitertum, das beide miteinander teilten, führte dazu, dass sowohl der «moderne Jude» wie auch der «moderne Homosexuelle» zur gleichen Zeit sichtbar wurden.³ Der Historiker Dan Diner hält fest: «Geistesgeschichtlich und staatsrechtlich gesehen waren die Juden, unabhängig von ihrer geringen Zahl, ein Seismograf für grundsätzliche Fragen der Moderne.»⁴

1 Boyarin/Itzkovitz/Pellegrini, *Strange Bedfellows*, 1 und Farges, *Die »Jekkes« im Mandatsgebiet Palästina*, verfügbar unter: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/fs-2015-0211/html?lang=en> (Zugriff 26.02.2024).

2 Vgl. Boyarin, *Strange Bedfellows*, 1.

3 Boyarin, *Strange Bedfellows*, 3.

4 Güntner/Diner, *Seismografen der Moderne*, verfügbar unter: <https://www.nzz.ch/seismografen-der-moderne-ld.628714> (Zugriff 20.11.2022).

Es ist daher sicher kein Zufall, dass es der Jude Magnus Hirschfeld war, der 1918 das «Institut für Sexualwissenschaft» als Antwort auf Homophobie und Stigmatisierung ins Leben rief. Er tat dies mit Mitstreiter_innen, die fast alle dem liberalen jüdischen Bildungsbürgertum Berlins entstammten.⁵

Der Einsatz von Jüdinnen und Juden für die Rechte queerer Menschen spielte sich bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ausserhalb des organisierten Judentums ab. Erst die 68er-Bewegung sollte die komplexe Verbindung zwischen modernen jüdischen und queeren Identitäten⁶ zum politischen Programm machen.⁷

Mit Beginn der LGBTQ+-Emanzipationsbewegung in den USA der späten 1960er Jahre stellte sich auch für Jüdinnen und Juden die Frage, wie sie ihre jüdische Herkunft mit einer queeren Identität in Einklang bringen sollten. Die Beziehung zwischen David und Jonathan im Buch Samuel bot dabei einen wichtigen Anknüpfungspunkt, der aus der biblischen Tradition entnommen werden konnte: «Da [...] verband sich das Herz Jonathans mit dem Herzen Davids, und Jonathan gewann ihn lieb wie sein eigenes Herz.» (1. Sam 18,1). Auch das Verhältnis zwischen Ruth und ihrer Schwiegermutter Naomi wird heute manchmal als eine intime Frauenbeziehung gelesen.⁸

«Überrede mich nicht, dich zu verlassen. Ich will mit dir gehen. Wo du hingehst, will ich auch hingehen, und wo du lebst, will ich auch leben. Dein Volk wird mein Volk sein und dein Gott wird mein Gott sein. Wo du stirbst, will ich auch sterben, und dort will ich begraben werden. Gott tue mir dies und das, nur der Tod wird mich von dir scheiden.» (Ruth 1,16)

5 Vgl. Dose, Magnus Hirschfeld, 68f.

6 Rose/Balka, Creating our History, 17.

7 Der Slogan vom Pariser Mai 1968 «Nous sommes tous des juifs allemands» steht symbolisch für den Widerstand gegen Ausgrenzung in allen Erscheinungsformen. Der Anführer der Studentenbewegung und Sohn von Holocaustüberlebenden Daniel Cohn-Bendit wurde zur Ikone der Revolte. Cohn-Bendit: «Nous sommes tous des Juifs allemands», verfügbar unter: https://www.lexpress.fr/informations/nous-sommes-tous-des-juifs-allemands_628699.html (Zugriff 05.11.2022).

8 Vgl. Kittredge, David and Jonathan, verfügbar unter: <https://qspirit.net/david-jonathan-same-sex-love> und Spivack: «Wherever you go, I go», verfügbar unter: <https://jwa.org/blog/wherever-you-go-i-go-queerness-book-ruth> (Zugriff 05.11.2022).

Dies sind nur zwei Beispiele für gleichgeschlechtliche Beziehungen in der hebräischen Bibel, die sich als nicht heterosexuell oder binär interpretieren lassen.

Aber erinnern wir uns an Leviticus 18,22: «Du sollst nicht bei einem Mann liegen wie bei einer Frau; es ist ein Gräuel.» Und an Leviticus 20,13: «Wenn jemand bei einem Manne liegt wie bei einer Frau, so haben sie getan, was ein Gräuel ist, und sollen beide des Todes sterben; Blutschuld lastet auf ihnen.» Diese beiden Bibelstellen bilden im Judentum die Basis für den religionsgesetzlichen Umgang mit männlicher Homosexualität. Die weibliche Homosexualität wird in Leviticus nicht genannt. Die Verurteilung weiblicher Homosexualität stammt aus einer talmudischen Diskussion, die sich auf das 3. Buch Mose 18,3. bezieht, wo auf die «Sittenlosigkeit» in Kanaan und in Ägypten Bezug genommen wird. Im Talmud wird denn auch weibliche Homosexualität als «Obszönität» und nicht als «Gräuel» bezeichnet.⁹ Die Ächtung der männlichen und weiblichen Homosexualität speist sich demnach nicht aus den gleichen Quellen.

1. Orthodoxes Judentum: Zwischen offener Diffamierung und diskreter Toleranz

Unter dem Oberbegriff «Orthodoxie», der sich im 19. Jahrhundert in Abgrenzung zu reformjüdischen Bewegungen bildete, findet sich heute eine grosse Bandbreite an «gesetzestreuen» Formen des Judentums.¹⁰ Diese reichen von «liberalen» Formen der «Modern Orthodoxy», beispielsweise in den USA, bis zu einer fundamentalistischen Ausrichtung in Teilen der israelischen (Ultra-)Orthodoxie¹¹. Gemeinsam ist den orthodoxen Gemeinschaften das Betonen der Unveränderlichkeit des überlieferten Religionsgesetzes, der Halacha¹².

9 Vgl. Ansohn, Juden und Homosexualität, verfügbar unter: <https://www.hagalil.com/deutschland/yachad/homosexual.htm> (Zugriff 05.11.2022).

10 Vgl. Barnavi, Universalgeschichte der Juden, 172.

11 Die Bezeichnung *ultraorthodox* ist eine Fremdzuschreibung für fundamentalistische Gemeinschaften, die sich meist selbst als *Charedim* (streng gesetzestreu) bezeichnen.

12 Der Begriff *Halacha* für das Religionsgesetz entstammt dem Verb *halach* (gehen), das eine Dynamik der Gesetzesinterpretation impliziert.

Während in der sogenannten Ultraorthodoxie bei den Charedim¹³ und den Chassidim¹⁴ Homosexualität vollständig tabuisiert wird, gibt es ausserhalb dieser Gemeinschaften vermehrt modern-orthodoxe Rabbiner, die das Thema zumindest ansprechen. Diese Öffnungsschritte erfolgen meist in der Diaspora. In Israel zeigt sich das orthodoxe «Staatsjudentum»¹⁵ generell feindseliger gegenüber Ansprüchen von LGBTQ+-Jüdinnen und Juden.

Aufsehen erregte das 1999 erschienene Buch «Kosher Sex: A Recipe for Passion and Intimacy». ¹⁶ Der Autor Shmuley Boteach entstammt der innerjüdisch missionierenden Chabad-Bewegung.¹⁷ Boteachs Bestseller beschäftigt sich zwar primär mit der Heterosexualität. Er benennt aber auch die Homosexualität: Queere Jüdinnen und Juden sollen am jüdischen Gemeindeleben teilhaben dürfen. Als Studierendenrabbiner in Oxford lernte Boteach zahlreiche lesbische Jüdinnen und schwule Juden kennen und bemühte sich um eine Integration dieser Menschen innerhalb der jüdischen Studierendenschaft. Diese integrative Haltung war schliesslich wesentlich dafür mitverantwortlich, dass Boteach aus der Chabad-Gemeinschaft ausgeschlossen wurde.¹⁸ Zu einem Zeitpunkt, wo andere orthodoxe Rabbiner Homosexualität immer noch mit Pädophilie gleichsetzten und aus ihrer Gemeinschaft ausschlossen, versuchte die 2003 erschienene Monographie «Judaism and Homosexuality. An Authentic Orthodox View» eine vorsichtige Öffnung.¹⁹ Ihr Autor, Chaim Rapoport, gilt als renommierter modern-orthodoxer Rabbiner. Zusätzliches

13 Siehe Anmerkung 11.

14 Chassidim (die Frommen) ist eine Bezeichnung für eine religiös-mystische Strömung des Judentums, die sich im 18. Jahrhundert in Polen etablieren konnte, siehe Barnavi, Universalgeschichte der Juden, 162f.

15 Im Staat Israel sind nur streng orthodoxe Rabbiner als offizielle Vertreter des Judentums anerkannt. Aufgrund der fehlenden Trennung von Religion und Staat sind allein diese ermächtigt, über die Zugehörigkeit zum Judentum zu entscheiden und jüdische Eheschliessungen durchzuführen (siehe auch Abschnitt in diesem Artikel zu Israel), Barnavi, Universalgeschichte der Juden, 274.

16 Boteach, Kosher Sex, 1999.

17 Zur Entwicklung der Chabad-Bewegung von einer geschlossenen ultraorthodoxen Gemeinschaft zu einer nach 1945 von New York aus weltweit tätigen innerjüdischen Missionsbewegung siehe Sarna, American Judaism, 298f.

18 Vgl. Boteach, «No holds barred. Godly is as godly does», verfügbar unter: <https://www.jpost.com/opinion/columnists/no-holds-barred-godly-is-as-godly-does> (Zugriff 06.11.2022).

19 Rapoport, Judaism and Homosexuality, 2004.

Gewicht erhält seine Publikation durch das Vorwort des damaligen Oberrabbiners des britischen Commonwealth, Lord Jonathan Sacks. Rapoport's Monographie wurde in der orthodoxen Welt mit grossem Interesse rezipiert, allein schon weil er es wagte, das Tabuthema Homosexualität offen anzusprechen. Für streng orthodoxe Jüdinnen und Juden gilt es, schon die Benennung nicht-konformen Verhaltens zu vermeiden. Sie gilt als Sünde.²⁰ Rabbiner Rapoport durchbrach die Tabuisierung der Homosexualität, indem er überhaupt deren Existenz anerkannte. Es ging ihm primär darum, queeren Männern trotz ihrer Veranlagung einen Platz in der orthodoxen Gemeinschaft zu ermöglichen. Laut Rapoport stellte nicht die homosexuelle Neigung, sondern erst die sexuellen Handlungen, und im Speziellen der Analverkehr, eine Verletzung der Halacha dar.²¹ Bezüglich weiblicher Homosexualität versuchte Rapoport zu differenzieren, indem er unterschiedliche Meinungen rabbinischer Autoritäten diskutierte.²² Die Heirat eines homosexuellen Mannes mit einer Frau ist für Rapoport keine valable Option, um dem Religionsgesetz zu entsprechen. Eine Ehe, die nicht auf gegenseitiger Liebe und Achtung beruhe, sei nicht konform mit dem jüdischen Eheverständnis und werde zudem den emotionalen Bedürfnissen der Ehefrau nicht gerecht.²³ Es fällt auf, dass es der Autor im Buch unterlässt, die potenzielle Ehe einer lesbischen Frau mit einem heterosexuellen Mann zu diskutieren.²⁴ Rapoport's Abhandlung ist im Kern ein Plädoyer für eine respektvolle Integration einzelner queerer Juden und Jüdinnen in das religiöse Gemeinschaftsleben. Die offene Einbindung homosexueller Jüdinnen und Juden oder gar gleichgeschlechtlicher Paare in die jüdische Gemeinschaft stehen nicht zur Diskussion.²⁵ Auch Segnungen

20 Vgl. Rapoport, *Judaism and Homosexuality*, XI.

21 «It is noteworthy, in this context, that whilst the exact meanings of many Biblical commandments have been subject to dispute in the Mishnaic and Talmudic period, there has been absolute unanimity throughout the entire rabbinic tradition as to the unequivocal meaning of the Biblical injunction regarding male homosexual intercourse», Rapoport, *Judaism and Homosexuality*, 31.

22 «The above-mentioned Biblical interdiction refers specifically to male homosexual intercourse. Female homosexual intercourse is also forbidden according to Jewish Law, even though a number of halakhic authorities including the late Rabbi Moshe Feinstein (1895–1986) have argued that it does not entail a transgression of Biblical Law», Rapoport, *Judaism and Homosexuality*, 31.

23 Rapoport, *Judaism and Homosexuality*, 53.

24 Rapoport, *Judaism and Homosexuality*, 53.

25 Rapoport, *Judaism and Homosexuality*, 103.

dieser Lebensformen sind bei Rapoport nicht vorgesehen. «Gay Synagogues» werden explizit abgelehnt.²⁶

Der sich zur Orthodoxie bekennende schwule Rabbiner Steven Greenberg veröffentlichte 2004, ein Jahr nach der Publikation von Rapoport's Monographie, sein Werk «Wrestling with God and Man. Homosexuality in the Jewish Tradition».²⁷ Er wurde vom damaligen Rektor der New Yorker Yeshiva University, Rabbiner Moshe Tendler, der ihn auch ordiniert hatte, sogleich aus der orthodoxen Gemeinschaft ausgeschlossen:

«a gay Orthodox rabbi is an absurdity as inconceivable as an Orthodox rabbi who eats cheeseburgers on Yom Kippur. There is no such thing as a gay Orthodox rabbi.»²⁸

Auch zwei Jahrzehnte später hat sich die Diskussion im orthodoxen Judentum nicht grundsätzlich verändert.²⁹ An den liberalen Rändern der modernen Orthodoxie finden sich zwar heute einzelne Rabbiner wie der aus einer prominenten Gelehrtenfamilie stammende Rabbiner Benjamin Lau, der 2020 festhielt: «Jewish law does not forbid members of the LGBTQ community from raising children and building a family.»³⁰ Solche Stimmen sind heute aber immer noch marginal.

26 Rapoport, *Judaism and Homosexuality*, 87.

27 Greenberg, *Wrestling with God and Men*.

28 Exner, *Sexuelle Identitäten im orthodoxen Judentum*, 3, verfügbar unter: https://epub.uni-muenchen.de/27300/1/Masterarbeit_Exner_open%20access.pdf (Zugriff 16.01.2023).

29 2019 wurde Daniel Atwood, einem offen schwulen, orthodoxen Rabbinatsanwärter, an der Yeshiva University in New York die *Smichah*, die offizielle Anerkennung als Rabbiner, verweigert. Er wurde schliesslich von Rabbiner David Landes, der am «linken» Rand der Orthodoxie steht, als Rabbiner anerkannt. Vgl. Dolsten: «Israeli Orthodox rabbi: Judaism doesn't ban same-sex couples building families», verfügbar unter: <https://www.timesofisrael.com/first-openly-gay-orthodox-rabbi-ordained-in-jerusalem/> (Zugriff 17.11.2022).

30 Vgl. Dolsten, «Israeli Orthodox rabbi: Judaism doesn't ban same-sex couples building families», verfügbar unter: <https://www.timesofisrael.com/israeli-orthodox-rabbi-judaism-doesnt-ban-same-sex-couples-building-families/> (Zugriff 13.11.2022).

2. Reformjüdische Bewegungen: Grosse Dynamik

Viel dynamischer zeigt sich der Umgang mit dem Thema Homosexualität im Bereich des nicht-orthodoxen Judentums. Während die Orthodoxie das überlieferte Religionsgesetz als unveränderlich betrachtet, erklären reformjüdische Rabbiner seit dem 19. Jahrhundert, dass einzelne Gesetze durchaus den aktuellen Verhältnissen angepasst werden können, wenn die Kernsubstanz, der «Geist des Judentums», erhalten bleibt. Dadurch wurden weitreichende Änderungen in der jüdischen Religionspraxis möglich, wie zum Beispiel die religiöse Gleichberechtigung der Frau in den 1970er Jahren.³¹ Seit den 1990er Jahren erfolgte die religiöse Emanzipation queerer Jüdinnen und Juden.³² Sie wurden zu vollberechtigten Mitgliedern der Gemeinden, der sie als Rabbiner und Rabbinerinnen auch als religiöse Autoritäten vorstehen dürfen. Dies gilt sowohl für den radikaleren Flügel der reformjüdischen Bewegung, die «World Union for Progressive Judaism», für die gemässigte «Conservative» Bewegung, die außerhalb der USA unter dem Begriff «Masorti» (traditionell) auftritt, als auch für die kleine US-amerikanische Bewegung des «Reconstructionist Judaism».³³ Als grundsätzliches Argument dient allen die Unverletzbarkeit der Menschenwürde: Auch queere Menschen sind Geschöpfe Gottes und haben deshalb Anspruch auf ein erfülltes Leben. So ist auf einer Webseite des amerikanischen Reformjudentums zu lesen: «The organized Reform Jewish community is committed to securing civil rights for LGBTQ individuals. We are guided by the basic belief that all human beings are created b'tzelem Elohim, in the Divine image, as it says in Genesis 1:27, «God created humans in God's image, in the image of God, God created them; male and female God created them.»³⁴ Die eingangs zitierten ablehnenden Aussagen in Leviticus zu männlicher Homosexualität werden innerhalb der reformjüdischen Theologie in einen ausgeweiteten ethischen Kontext der Torah gesetzt und dadurch relativiert.³⁵ Diese reformjüdische Sichtweise auf das Thema Homosexualität

31 Vgl. Meyer, Antwort auf die Moderne, 532.

32 Vgl. Rose/Balka, Creating our histories, 16f.

33 Nachama/Homolka/Bomhoff, Basiswissen Judentum, 432f.

34 Union for Reform Judaism, Reform Judaism, verfügbar unter: <https://www.cbisacramento.org/reform-judaism#:~:text=We%20are%20guided%20by%20the,and%20of%20male%20God%20created%20them.%22> (Zugriff 16.04.2024).

35 «Leviticus approaches same-sex relationships as necessarily promiscuous, and possibly oppressive, because they never occurred in the context of loving families. The intent of these laws, then, is to forbid promiscuous relationships. Because the Torah

wird für jüdische Gemeinschaften in den USA, in Israel und in der gesamten Diaspora grosse Auswirkungen haben.

2.1 USA: Umfassende Integration und selbstbewusste queere jüdische Gemeinden

Die Vereinigten Staaten von Amerika sind unzweifelhaft als Ausgangspunkt einer breiten und innovativen Auseinandersetzung des Judentums mit dem Thema «Homosexualität» zu betrachten. In den USA lebten zu Beginn des 21. Jahrhunderts rund 6 Millionen Jüdinnen und Juden. Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts war gekennzeichnet von einem Integrationsprozess der jüdischen Minderheit in die weisse Mittel- und Oberschicht. Damit verband sich oft auch eine Hinwendung zu reformjüdischen Gemeinschaften, die der zunehmenden Säkularisierung der urbanen amerikanischen Gesellschaft Rechnung trug. Dieser allgemeine gesellschaftliche Aufbruch wurde von der häufig akademisch gebildeten jüdischen Bevölkerung der urbanen Zentren der Ost- und Westküste aktiv mitgetragen.³⁶ Jüdinnen und Juden waren auch Pioniere der LGBTQ+-Bewegung: Der in Woodmere bei New York geborene Harvey Milk zum Beispiel gilt als der erste offen schwule Politiker der USA. Er fiel 1978 in San Francisco einem Mordanschlag zum Opfer und wurde dadurch zu einem Märtyrer und einer Ikone der LGBTQ+-Bewegung.³⁷

New York sollte auch zum Geburtsort der ersten explizit jüdischen LGBTQ+-Betgemeinschaft werden. 1973 gründeten zwölf schwule Männer die Gemeinde *Bet Simchat Thora*. Diese hatte zuerst Gastrecht in einer Kirche, bevor sie nach einigen Jahren eigene Räumlichkeiten beziehen konnte. Heute ist *Bet Simchat Thora* eine der bedeutenden jüdischen Reformgemeinschaften in

does not directly address the issue of loving, monogamous, homosexual couples, we must turn to the more general ethical framework of the Torah for guidance. As Rabbi Harold Schulweis explains: «Morality comes from reading the tradition in its entirety – not singling our particular verses or particular laws. It comes from highlighting the ethical rationale behind the laws, including the many interpretations of law, and it comes from wisdom, Jewish experience and history.» *Bet Israel, the West Temple: Acharei Mot/Keodshim*, verfügbar unter: <https://thewesttemple.org/2021/04/22/acharei-mot-kedoshim-lev-161-1830-191-2027-apr-23-24/> (Zugriff 16.04.2024).

36 Vgl. Boyarin, *Twice Blessed*, 6.

37 Siehe Faderman, Harvey Milk und den Film *Milk* von Gus van Sant von 2008.

Manhattan.³⁸ Diese amerikanische Erfolgsgeschichte von einem Grassroots-Movement zu einer etablierten Reformgemeinschaft nahm zwei Jahrzehnte in Anspruch. Noch 1988, als Denise Eger am liberalen Rabbinerseminar *Hebrew Union College* in Cincinnati ordiniert wurde, musste sie Widerstände überwinden, um als Rabbinerin einer reformjüdischen Gemeinde wirken zu können.³⁹ Mit der offiziellen Zulassung zum Rabbinatsstudium von offen schwulen und lesbischen Studierenden 1989 sollten sich diese Widerstände jedoch auflösen.

Heute finden sich in zahlreichen LGBTQ+-Gemeinschaften auch starke Minderheiten von heterosexuellen Mitgliedern. Sie fühlen sich diesen inklusiven Gemeinden mit links-liberaler Einstellung auch weltanschaulich verbunden. In diesen Gemeinschaften wachsen zudem Kinder heran, die verschiedensten Familienmodellen entstammen.⁴⁰ Ein halbes Jahrhundert nach *Stonewall* nahmen reformjüdische Gemeinden in den USA generell eine explizit LGBTQ+-integrative Haltung ein. Gleichgeschlechtliche jüdische Hochzeiten wurden zur Selbstverständlichkeit. Gottesdienste und Gebete sind heute inhaltlich den Bedürfnissen und Lebenswelten queerer Jüdinnen und Juden angepasst.⁴¹

2.2 Israel: Zwischen religiöser Diffamierung und zivilgesellschaftlicher Integration

Die Gründung des Staates Israel 1948 war gerade bei reformorientierten Juden und Jüdinnen mit grossen Hoffnungen auf eine umfassende Erneuerung des Judentums verbunden. Diese Erwartung wurde aber schon bald enttäuscht. Die säkularen Staatsgründer Israels, die an theologischen Fragen kaum Interesse hatten, überliessen religionsgesetzliche Angelegenheiten orthodoxen Rabbinern.⁴² Die aus der osmanischen Zeit stammende Autonomie der Religi-

38 Shockley, NYC Historic Sites Project, verfügbar unter: <https://www.nyclgbtsites.org/site/westbeth-congregation-beit-simchat-torah/> und <https://www.cbst.org/> (Zugriff 15.11.2022).

39 Vgl. Central Conference of American Rabbis, LGBTQ+ Rabbinic Groundbreakers, verfügbar unter: <https://ravblog.ccarnet.org/2023/06/lgbtq-rabbinic-groundbreakers-rabi-denise-eger-speak-loud-fight-proud/> (16.04.2024).

40 Interview des Autors mit Gabrielle Girau Pick im Kontext des Forschungsprojekts «Schweizer Judentum im Wandel», im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft» (NFP 58), Basel, 28.11.2008.

41 Siehe Eger (Hg.), *Where Pride Dwells*.

42 Vgl. Meyer, Antwort auf die Moderne, 497.

ongemeinschaften in personenrechtlichen Angelegenheiten wurde aufrecht-erhalten. Mit der Staatsgründung installierte sich ein orthodoxes Oberrabbinat, das bis heute für die Umsetzung der halachischen Bestimmungen verantwortlich zeichnet. In Israel gibt es folglich keine zivilen Trauungen. Religiöse Eheschliessungen sind nur zwischen Personen unterschiedlichen Geschlechts, die der gleichen Religionsgemeinschaft angehören, erlaubt. Wer in Israel als heterosexueller Mensch heiraten will, muss deshalb den orthodoxen Kriterien der Zugehörigkeit zum Judentum entsprechen.⁴³

Im Gegensatz zum orthodoxen Oberrabbinat beruht die Rechtsprechung des obersten Gerichtshofs auf modernen säkularen Prinzipien. Eine eingetragene Partnerschaft zum Beispiel ist in Ansätzen verwirklicht.⁴⁴ Queere Paare dürfen seit 2022 legal eine Leihmutterschaft in Anspruch nehmen, um sich ihren Kinderwunsch zu erfüllen. Auch der Zugang zu modernsten Reproduktionstechniken wird sehr liberal gehandhabt.⁴⁵

In Tel Aviv findet seit 1998 eine jährliche Gay Pride statt, in Jerusalem seit 2002. Dabei wird Tel Aviv auch von der staatlichen Tourismusbehörde als queere Reisedestination intensiv vermarktet.⁴⁶ In Jerusalem offenbart die Gay Pride jedes Jahr neu die grossen gesellschaftlichen Spannungen zwischen den Ansprüchen liberaler Teile der Gesellschaft und der gerade in der «Heiligen Stadt» besonders einflussreichen Orthodoxie. Traurige Berühmtheit erlangte der Mord an der 16-jährigen Shira Banki durch einen religiösen Fanatiker während der Jerusalem Gay Pride 2015.⁴⁷

43 Das israelische Oberrabbinat anerkennt nur Aufnahmen ins Judentum, die durch orthodoxe Rabbinatsgerichte vorgenommen wurden. Menschen, die von nicht-orthodoxen Rabbinern konvertiert wurden, wird deshalb eine Heirat in Israel verunmöglicht.

44 Vgl. Fischel, Timeline of LGBTQ Rights in Israel, verfügbar unter: <https://www.israel21c.org/timeline-of-lgbtq-rights-in-israel/> (Zugriff 20.11.2022).

45 Vgl. Deutsches Institut für Sozialwissenschaft, Israel beendet Verbot der Leihmutterschaft für gleichgeschlechtliche Paare, verfügbar unter: <https://echte-vielfalt.de/lebensbereiche/lgbtiq/israel-beendet-verbot-der-leihmutterschaft-fuer-gleichgeschlechtliche-paare> (Zugriff 28.02.2024); Foighel, Tu Be-Av und die Kunst, 186f.

46 Vgl. Tourist Israel, Why Tel Aviv ist he Ultimate LGBTQ Travel Destination, verfügbar unter: <https://www.touristisrael.com/why-tel-aviv-is-the-ultimate-lgbtq-travel-destination/26062/> (Zugriff 21.11.2022).

47 Vgl. Kaminski, Messerattacke auf Gay Pride in Jerusalem, verfügbar unter: <https://queeramnesty.ch/gay-pride-in-jerusalem/> (Zugriff 21.11.2022).

2.3 Deutschland: Die Zugehörigkeit zur privilegierten Opfergemeinschaft der Juden

Nach dem Holocaust bekundet die Bundesrepublik Deutschland ein nun positives staatliches Interesse am Judentum. Das Gedeihen jüdischer Gemeinden in einem demokratischen Deutschland sollte Teil der Staatsräson werden.⁴⁸ Noch 2008 hielt die damalige Bundeskanzlerin Angela Merkel fest: «Ich glaube, es ist ein großes Wunder, ein großes Geschenk, dass in Deutschland heute wieder jüdisches Leben blüht, dass hier wieder eine lebendige, gesellschaftlich aktive jüdische Gemeinschaft existiert [...]»⁴⁹

Das liberale jüdische Bürgertum war 1945 in Deutschland durch die Herrschaft des Nationalsozialismus vernichtet worden. Die geflüchteten Überlebenden und ihre Nachkommen lebten nach dem Holocaust beispielsweise in den USA, Australien, Grossbritannien oder in Israel. Zum Zeitpunkt der deutschen Wiedervereinigung im Jahre 1990 waren in Deutschland noch knapp 20 000 Jüdinnen und Juden in völlig überalterten Gemeinden registriert. Ausser in Berlin und München schien ein baldiges Ende des Nachkriegsjudentums absehbar.⁵⁰ Um dieses drohende Aussterben abzuwenden, erhielten Jüdinnen und Juden aus der Sowjetunion 1990 die Chance, das zerfallende Imperium als Kontingentflüchtlinge in Richtung Deutschland zu verlassen. 200 000 Menschen ergriffen diese Möglichkeit. Rund die Hälfte erfüllten die religionsgesetzlichen Kriterien, um Mitglieder einer jüdischen Gemeinde werden zu können. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts zählten die jüdischen Gemeinden erstmals wieder mehr als 100 000 Mitglieder.⁵¹ Parallel zu diesem demographischen Schub aus der ehemaligen Sowjetunion erlebte auch das liberale Judentum um die Jahrtausendwende eine erstaunliche Renaissance.

48 «Nach dem Holocaust sah Adenauer die moralische und finanzielle Wiedergutmachung an dem jüdischen Volk als Verpflichtung der Deutschen und als ein Teil des rechtsstaatlichen Wiederaufbaus in Deutschland an.» Borchard, Israel und Judentum, verfügbar unter: <https://www.konrad-adenauer.de/politikfelder/seite/israel-und-judentum/> (Zugriff 21.11.2022).

49 Bundesregierung, Rede von Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel, verfügbar unter: <https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/bulletin/rede-von-bundeskanzlerin-dr-angela-merkel-796116> (Zugriff 21.11.2022).

50 Vgl. Burgauer, Zwischen Erinnerung und Verdrängung.

51 Vgl. Lernen aus der Geschichte, Jüdische Einwanderung nach Deutschland nach 1989, verfügbar unter: <http://lernen-aus-der-geschichte.de/Online-Lernen/Online-Modul/9136> (Zugriff 22.11.2022).

1997 wurde die *Union Progressiver Jüdinnen und Juden* gegründet und vielerorts entstanden explizit reformjüdische Gemeinden. Deren Gründungsmitglieder waren aber nur sehr selten «russische» Jüdinnen und Juden, sondern häufig christlich sozialisierte deutsche Konvertiten.⁵² Ein prominentes Beispiel hierfür ist Walter Homolka, der 1981 als 17-Jähriger zum Judentum konvertierte und als Gründungsmitglied die Führung der reformjüdischen Bewegung übernahm. Ursprünglich als Manager in der Wirtschaft tätig, liess er sich zusätzlich zum Rabbiner ausbilden und wurde 1997 ordiniert.⁵³ Mit Hilfe der deutschen Behörden gelang es ihm, das liberale Judentum von einer marginalen Gruppierung zu einer wichtigen jüdischen Bewegung auszubauen. Für seinen nachhaltigen Erfolg war vor allem die Bildung von Rabbinerseminaren in Berlin und in Potsdam verantwortlich. Heute sind diese Institutionen Teil der «School of Jewish Theology», die der Universität Potsdam angegliedert ist und in der ehemaligen Orangerie von Schloss Sanssouci residiert. Die Leitung dieser Institutionen oblag bis vor kurzem Walter Homolka, der zugleich auch als Professor für Jüdische Religionsphilosophie wirkte.⁵⁴

Zeigten sich der deutsche Staat und auch Teile der christlichen Kirchen von dieser fulminanten Wiedergeburt des liberalen Judentums beeindruckt, waren die Reaktionen des Zentralrats der Juden in Deutschland, der die traditionellen Gemeinden vertrat, zunächst ablehnend. Eine liberale jüdische Bewegung, deren Führung aus Konvertiten bestand und nun ihren Anteil an öffentlichen Steuergeldern erstritt, stiess auf Widerstand bei der etablierten jüdischen Führung in Deutschland.⁵⁵

Der Umstand, dass Walter Homolka einer christlichen Familie entstammte und reformjüdisch konvertierte, war für seine Gegner die erste Angriffsfläche, seine Homosexualität die zweite. Zum Eklat kam es 2016, als die orthodox konvertierte deutsche Judaistin Hannah Tzuberi das reformjüdische Rabbinerseminar von Homolka in ihrem Internetblog provokativ als «Gay Giur Col-

52 Interview mit Rabbinerin Geza Ederberg in Berlin (29.05.2015).

53 Die Angaben zu seiner Ordination sind nicht eindeutig. Nachdem Homolka sich lange als vom Londoner Leo Baeck College ordiniert präsentierte, erfolgte die Ordination nach anderen Quellen jedoch durch einen *reconstructionist* Rabbiner in den USA.

54 Vgl. <https://www.juedischetheologie-unipotsdam.de/de/> (Zugriff 30.10.2022).

55 Vgl. Sobotka, Mit Selbstvertrauen, verfügbar unter: <https://www.juedische-allgemeine.de/allgemein/mit-selbstvertrauen/> und Welt am Sonntag, Konflikt um Millionen für jüdische Gemeinden eskaliert, verfügbar unter: <https://www.welt.de/print-wams/article109216/Konflikt-um-Millionen-fuer-juedische-Gemeinden-eskaliert.html> (Zugriff 25.11.2022).

lege»⁵⁶ bezeichnete.⁵⁷ Tzuberis polemischer Artikel verweist zu Recht auf eine grosse Anziehungskraft des Reformjudentums auf die LGBTQ+ Community. Eine Zugehörigkeit zum zeitgenössischen deutschen Judentum bietet nach dem Holocaust ein attraktives und wirkungsmächtiges Opfernarrativ⁵⁸, das die Denunziation von Antisemitismus und Homophobie verbindet. Jüdische Gemeinschaften werden durch den besonderen staatlichen Schutz als «Safe Space» erlebt.⁵⁹

Die Erfolgsgeschichte von Walter Homolka und der mit seiner Person eng verbundenen deutschen Reformbewegung geriet im Mai 2022 in die Schlagzeilen. Homolkas Ehemann, Hartmut Bomhoff, der ebenfalls am liberalen Abraham-Geiger-Kolleg lehrte, soll Studenten sexuell belästigt haben. Homolka selber wurde vorgeworfen, diese Verfehlungen gedeckt zu haben. Er konnte zwar Ende Oktober 2022 seine Funktionen wieder aufnehmen, da die Untersuchung durch die Universität Potsdam kein strafrechtliches Fehlverhalten feststellen konnte.⁶⁰ Aber aufgrund anhaltender Kontroversen um seine Person und seinen Führungsstil verzichtete er Anfang Dezember 2022 auf die Leitung des Abraham-Geiger-Kollegs.⁶¹ Eine abschliessende Untersuchung

56 Der hebräische Begriff *Giur* bezeichnet den formalen Übertritt ins Judentum.

57 Tzuberi, Jewish Studies in Berlin, verfügbar unter: <https://www.facebook.com/908653935849452/posts/dr-hannah-tzuberi-research-assistant-of-prof-dr-tal-ilan-institute-of-jewish-stu/1000431266671718/> (Zugriff 24.10.2023).

58 Der Wechsel nichtjüdischer Frauen und Männer von der ehemaligen Tätergesellschaft zur Gemeinschaft der Opfer begleitet das deutsche Nachkriegsjudentum seit 1945. Das Phänomen führt immer wieder zu heftigen Debatten. Dies geschah beispielsweise auch 2021, als dem sich als jüdisch und queer inszenierenden Kulturschaffenden Max Czollek die Zugehörigkeit zum Judentum abgesprochen wurde; siehe Tenenbom: «Identitätsdebatte», verfügbar unter: <https://www.spiegel.de/kultur/tuvia-tenenbom-zu-max-czollek-maxim-biller-und-mirna-funk-wer-ist-jude-a-of3f8696-af63-4a4c-ad77-4ef9348d0de2> (Zugriff 16.04.2024).

59 Zur Bedeutung jüdischer Gemeinschaften als *Safe Space* für queere Jüdinnen und Juden; siehe Schnoor, *Being Gay and Jewish*.

60 Vgl. Lassiwe, «Update/ Homolka kann vorerst zurück», verfügbar unter: <https://www.tagesspiegel.de/berlin/homolka-spricht-von-rufmord-uni-potsdam-sieht-vorwurfe-von-machtmissbrauch-am-geiger-kolleg-teils-bestatigt--aber-nicht-rechtlich-relevant-8799097.html> und <https://www.zeit.de/2022/44/walter-homolka-vorwurfe-macht-missbrauch-sexuelle-belaestigung> (Zugriff 18.12.2022).

61 Vgl. Schlitt, «Walter Homolka gibt Leitung des Abraham Geiger Kollegs ab», verfügbar unter: <https://www.zeit.de/gesellschaft/2022-12/rabbiner-walter-homolka-abraham-geiger-kolleg-ruecktritt> (Zugriff 18.12.2022).

der Vorkommnisse durch den Zentralrat der Juden in Deutschland war Ende 2022 noch im Gange.⁶²

2.4 Polen: Jüdisch-queere Allianz gegenüber staatlicher und gesellschaftlicher Homophobie

Die rechts-nationalistische Regierung unter der Führung der Partei «Prawo i Sprawiedliwość» (Recht und Gerechtigkeit) betreibt seit ihrem Regierungsantritt 2015 eine explizit homophobe Politik: Zwischen 2019 und 2021 wurden Teile des Landes zu «LGBT-ideologiefreien Zonen» («Strefa wolna od ideologii LGBT») erklärt. Diese radikale Form der Anti-Gender-Bewegung rief die EU auf den Plan. Auf deren Druck hin wurden die «LGBT-ideologiefreien Zonen» 2022 offiziell wieder aufgehoben. Die rechts-nationalistische Regierung bleibt sich bis heute aber selber treu und benutzt homophobe Vorstellungen, um ihre katholisch-konservative Wählerschaft weiterhin an sich zu binden.⁶³

In diesem Kontext hat sich ein Phänomen verstärkt, das in Polen bereits seit längerer Zeit wahrnehmbar war: die Annäherung queerer Menschen an den «Jewish Space»⁶⁴. Es begann sich eine Gegenwelt zum national-katholischen Chauvinismus zu bilden. Diese Gegenwelt hat den ehemals jüdischen Stadtteil Kazimierz in Krakau zum Zentrum, wo sich auch eine diskrete LGBTQ+-Szene etablieren konnte.⁶⁵

Der aus den USA stammende Oberrabbiner Polens, Michael Schudrich, kritisierte die fortschreitende Diskriminierung öffentlich. In einem Schreiben des Vorstands der jüdischen Gemeinde Warschaus an die Regierung wurde

62 Vgl. Engel, «Es braucht einen Neuanfang», verfügbar unter: <https://www.juedische-allgemeine.de/politik/es-braucht-einen-klaren-neuanfang/> (Zugriff 05.12.2022).

63 Vgl. Mijnsen, «Natürlich ist Polen nicht Tschetschenien», verfügbar unter: <https://www.nzz.ch/international/lgbt-freie-zonen-polen-kampf-um-erkennung-in-der-provinz-ld.1586854> (Zugriff 17.11.2022).

64 Der Begriff des «Jewish Space» wurde in den 1990er Jahren von der Historikerin Diana Pinto geprägt. Er beschreibt «jüdische Orte» im zeitgenössischen Europa als auch von Nichtjuden besuchte Bereiche; siehe Pinto, A Jewish Space Called Europe, verfügbar unter: <https://www.lasteuropeans.eu/en/diana-pinto-a-jewish-space-called-europe/> (Zugriff 21.12.2022).

65 Lehrer, Jewish Heritage, 170–192, 180. Moyes, LGBT Friendly Places in Krakow, verfügbar unter: <https://www.local-life.com/krakow/articles/lgbt-friendly-places-krakow> (Zugriff 17.11.2022).

2020 festgehalten: «We Jews – the descendants of Holocaust survivors – cannot and will not remain indifferent to words that would dehumanize LGBT persons.»⁶⁶

In diesem Kontext wurde zum ersten Mal auch die Präsenz queerer Jüdinnen und Juden innerhalb der Leitungsgremien der jüdischen Gemeinschaft sichtbar.⁶⁷ Da die rechts-nationalistische Regierung zumindest bestrebt war, als judenfreundlich zu gelten, um nicht dem Vorwurf eines weiterhin virulenten polnischen Antisemitismus Nahrung zu geben, reagierte sie verärgert auf diese Kritik.⁶⁸ Die jüdische Gemeinschaft wurde angehalten, sich um ihre eigenen Angelegenheiten zu kümmern, anstatt sich für die Rechte queerer Menschen einzusetzen. Führende Persönlichkeiten des polnischen Judentums liessen sich jedoch nicht einschüchtern und riefen in Erinnerung, dass eine homophobe und illiberale Gesellschaft auch Menschen jüdischer Herkunft und schliesslich die Freiheit aller Bürger_innen bedroht.⁶⁹

2.5 Schweiz: Neue Herausforderungen für jüdische Gemeinden

Die jüdische Gemeinschaft in der Schweiz umfasst rund 17 000 Personen, die mehrheitlich in modern-orthodoxen Gemeinden organisiert sind. Die drei schweizerischen Reformgemeinden in Zürich, Basel und Genf repräsentieren etwas mehr als 2000 Mitglieder. Heute lebt die überwiegende Mehrheit der jüdischen Minderheit in den städtischen Ballungszentren von Genf und Zürich. Die sprachliche Vielfalt der Schweiz spiegelt sich auch in den religiös-kulturellen Realitäten des Schweizer Judentums wider.⁷⁰ Die grösste

66 Robledo, «Poland's chief rabbi Michael Schudrich condemns «LGBT free zones»», verfügbar unter: <https://www.gaytimes.co.uk/life/polands-chief-rabbi-michael-schudrich-condemns-lgbt-free-zones/> (Zugriff 17.11.2022).

67 Beispielsweise Emil Jezowski, der die jüdische Gruppe an der *Gay Pride* in Warschau anführte; siehe Markusz, «Jewish Community participates in Warsaw Pride Parade for the first time», verfügbar unter: <https://www.timesofisrael.com/jewish-community-participates-in-warsaw-pride-parade-for-first-time/> (Zugriff 15.12.2022).

68 Vgl. Reuters, Poland's Jewish leaders deplore stigmatization of LGBTQ people, verfügbar unter: <https://www.nbcnews.com/feature/nbc-out/poland-s-jewish-leaders-deplore-stigmatization-lgbt-people-n1231282> (Zugriff 18.11.2022).

69 Vgl. Schudrich, verfügbar unter: <http://www.safpro.ch/Schudrich.mp4> (Zugriff 20.12.2022).

70 Vgl. Gerson, Pluralisierungen und Polarisierungen, 153f.

liberale Gemeinde der Schweiz in Genf, die eng mit dem frankophonen Reformjudentum verbunden ist, bejahte bereits 2013 in einem Communiqué die religiöse Eheschliessung gleichgeschlechtlicher Paare, zu einem Zeitpunkt, als in Belgien und Frankreich die «Ehe für alle» Realität wurde.⁷¹

Gesamtschweizerisch erlangte diese Thematik erst mit der Abstimmungsvorlage zur Einführung der gleichgeschlechtlichen Eheschliessung vom 26. September 2021 Bedeutung. Eine innerjüdische Diskussion zum Verhältnis zwischen Judentum und Homosexualität wurde vom jüdischen Wochenmagazin *tachles* angestossen. Die Zeitschrift forderte die jüdischen Gemeinden zu einer Stellungnahme zur «Ehe für alle» auf. Ausserhalb des reformjüdischen Spektrums wurde eine gleichgeschlechtliche Ehezeremonie aus halachischen Gründen abgelehnt. Oft wurde aber betont, dass jede Jüdin und jeder Jude unabhängig von der sexuellen Orientierung in der Gemeinde willkommen sei. Die liberalen Gemeinden anerkannten explizit das Recht ihrer queeren Mitglieder auf eine religiöse Eheschliessung.⁷²

Das Wochenmagazin *tachles* erinnerte die «modern-orthodoxen» Gemeinden daran, dass trotz religionsgesetzlicher Vorbehalte eine Vielzahl von neuen Herausforderungen anstünden:

«Nebst der Frage der Trauung werden die jüdischen Gemeinden ab 1. Juli 2022 mit einer Reihe neuer Herausforderungen konfrontiert sein, wie beispielsweise der Besteuerung oder Bestattung gleichgeschlechtlicher Paare. Noch spannender wird es im Hinblick auf die Kinder aus gleichgeschlechtlichen Ehen, denn bei diesen müssen Fragen über den Umgang mit deren Eltern an Zeremonien wie etwa einer Bar oder Bat Mizwa geklärt werden.»⁷³

Versuche, homosexuelle Jüdinnen und Juden zu organisieren und ihnen ein Gesicht zu geben, existierten seit den 1990er Jahren. Der Verein *Alize* in Zürich löste sich jedoch nach dem Wegzug ihres Initiators Gil Schneider schon nach wenigen Jahren wieder auf.⁷⁴ Auch neuere Initiativen des Präsidenten der Schweizer Sektion des liberalen «New Israel Fund», Rolf Stürm, das Thema Homosexualität innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu diskutieren, stos-

71 Vgl. Newsletter der Communauté Libérale Israélite de Genève, Juli 2013.

72 Vgl. Dugalic, *Ehe für alle*, 14f.

73 Dugalic, *Ehe für alle*, 15.

74 Interview des Autors mit Gil Schneider, Zürich, 20.08.2009.

sen auf wenig Interesse.⁷⁵ Die Sichtbarkeit queerer Jüdinnen und Juden in der Schweiz als Teil ihrer Religionsgemeinschaft bleibt weiterhin sehr gering. Auch der Rabbiner der liberalen Gemeinde *Or Chadash* in Zürich, Ruben Bar Ephraim, unterstrich, dass er in seiner Gemeinde bis dato noch nie für eine gleichgeschlechtliche Eheschliessung angefragt wurde.⁷⁶ Die erste religiöse queer-jüdische Eheschliessung in der Schweiz steht also noch aus.

3. Fazit

In reformjüdischen Gemeinschaften weltweit hat sich seit den 1970er Jahren ein theologisch und sozial integrierender Diskurs gegenüber queeren Jüdinnen und Juden etabliert. Diese Gemeinschaften orientieren ihre religiöse Ethik, ähnlich wie Teile der protestantischen Kirchen, an zeitgemässen Wertvorstellungen einer säkularisierten Gesellschaft. Im orthodoxen Judentum wird Homosexualität meist weiterhin entweder tabuisiert oder klar negativ bewertet. Zaghafte Öffnungsschritte einzelner Rabbiner sind jedoch in den letzten Jahren feststellbar.

Das Judentum ist seit der Spätantike keine missionierende Religionsgemeinschaft mehr. Umso faszinierender ist es zu beobachten, dass moderne Formen des Judentums, sozusagen als Nischenprodukt, heute attraktiv werden für queere nichtjüdische Menschen, die eine neue religiös-spirituelle Gemeinschaft suchen. In vielen Ländern der Diaspora zählen die jüdischen Gemeinschaften nach dem Holocaust zu den staatlich besonders geschützten Minderheiten. Das heute international anerkannte Opfernarrativ⁷⁷ birgt auch eine gewisse Attraktivität für queere Menschen durch ein Schutzversprechen, das die jüdischen Gemeinschaften als «Safe Space» übernehmen können. Für queere Jüdinnen und Juden bleibt ausserhalb reformjüdischer Gemeinschaften die Auseinandersetzung mit orthodoxen Wertvorstellungen weiterhin

75 Vgl. Dugalic, Bürgerrecht vor Halacha, 15 und <http://www.rolfstuerm.ch/pride-in-the-living-room.html> (Zugriff 19.12.2022).

76 Telefonisches Interview mit Rabbiner Ruben Bar Ephraim vom 03.12.2021.

77 Als markantes Zeichen für diese privilegierte Form des «Opferstatus» kann die im Jahr 2000 gegründete *International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA)* interpretiert werden, der heute 35 Staaten angehören und die sich darum bemüht, universelle Standards zum Umgang mit der Holocausterinnerung zu erarbeiten, wie zum Beispiel der international anerkannte Holocaustgedenktag vom 27. Januar; siehe die IHRA-Website: <https://www.holocaustremembrance.com/> (Zugriff 30.10.2022).

eine grosse Herausforderung. Das «Ringeln mit Gott und den Menschen»⁷⁸, wie es der schwule amerikanische Rabbiner Steven Greenberg nennt, wird weitergehen.

Daniel Gerson (*1963), Dr. phil., ist Dozent für moderne jüdische Geschichte am Institut für Judaistik der Universität Bern.

Literaturverzeichnis

- Ansohn, Felice-Judith: Juden und Homosexualität, verfügbar unter: <https://www.hagalil.com/deutschland/yachad/homosexual.htm> (Zugriff 10.01.2023).
- Barnavi, Eli: Universalgeschichte der Juden, Wien 1993.
- Beth Israel, the West Temple: Acharei Mot/ Kedoshim, verfügbar unter: <http://thewesttemple.org/2021/04/22/acharei-mot-kedoshim-lev-161-1830-191-2027-apr-23-24/> Zugriff 18.04.2024). Borchard, Michael: Israel und Judentum, verfügbar unter: <https://www.konrad-adenauer.de/politikfelder/seite/israel-und-judentum/> (Zugriff 26.02.2024).
- Boteach, Shmuley: Kosher Sex. A Recipe for Passion and Intimacy, New York 1999.
- Boteach, Shmuley: «No holds barred. Godly is as godly does», in: The Jerusalem Post, 03.08.2009, verfügbar unter: <https://www.jpost.com/opinion/columnists/no-holds-barred-godly-is-as-godly-does> (Zugriff 10.01.2023).
- Boyarin, Daniel/Itzkovitz, Daniel/Pellegrini, Anne: «Strange Bedfellows: An Introduction», in: Boyarin, Daniel/Itzkovitz, Daniel/Pellegrini, Anne (Hgg.): Queer Theory and the Jewish Question, New York 2003, 1–18.
- Bundesregierung: Rede von Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel zur Verleihung der B'nai B'rith-Goldmedaille am 11. März 2008 in Berlin, verfügbar unter: <https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/bulletin/rede-von-bundeskanzlerin-dr-angela-merkel-796116> (Zugriff 11.01.2023).
- Burgauer, Erica: Zwischen Erinnerung und Verdrängung: Juden in Deutschland nach 1945, Hamburg 1993.
- Central Conference of American Rabbis: LGBTQ+ Rabbinic Groundbreakers, verfügbar unter: <https://ravblog.ccarnet.org/2023/06/lgbtq-rabbinic-gro>

78 Siehe Anmerkung 27.

- undbreakers-rabbi-denise-eger-speak-loud-fight-proud/ (Zugriff 18.04.2024).
- Cohn-Bendit, Daniel: «Nous sommes tous des juifs allemands», in: *L'Express*, 16.04.1998, verfügbar unter: https://www.lexpress.fr/informations/nous-sommes-tous-des-juifs-allemands_628699.html (Zugriff 09.01.2023).
- Deutsches Institut für Sozialwissenschaft: Israel beendet Verbot der Leihmutterchaft für gleichgeschlechtliche Paare, verfügbar unter: <https://echte-vielfalt.de/lebensbereiche/lsbtiq/israel-beendet-verbot-der-leihmutterchaft-fuer-gleichgeschlechtliche-paare/> (Zugriff 08.01.2023).
- Dolsten, Josefin: «Israeli Orthodox rabbi: Judaism doesn't ban same-sex couples building families», in: *Times of Israel*, 13.10.2020 verfügbar unter: <https://www.timesofisrael.com/israeli-orthodox-rabbi-judaism-doesnt-ban-same-sex-couples-building-families/> (Zugriff 09.01.2023).
- Dose, Ralf; Magnus Hirschfeld. *The Origins of the Gay Liberation Movement*, New York 2014.
- Dugalic, Jaschar: «Ehe für alle – aber nicht bei allen. Die Schweiz hat der gleichgeschlechtlichen Ehe zugestimmt – nun geraten die Landeskirchen und Religionsgemeinschaften in Zugzwang», in: *tachles*, 15.10.2021, 14f.
- Dugalic, Jaschar: «Bürgerrecht vor Halacha. Die erste «Pride in the living Room»-Veranstaltung zeigte in Basel Wege der Akzeptanz und Integration homo-, bi- und transsexueller Menschen in jüdischen Gemeinden auf», in: *tachles*, 12.11.2021, 15.
- Eger, Denise (Hg.): *Where Pride Dwells. A Celebration of LGBTQ Jewish Life and Ritual*, New York 2020.
- Engel, Philipp Peymann: ««Es braucht einen Neuanfang». Daniel Bottmann über den massiven Machtmissbrauch von Walter Homolka, weitere Vorwürfe und notwendige Reformen der Rabbinerausbildung in Potsdam», in: *Jüdische Allgemeine*, 22.12.2022, verfügbar unter: <https://www.juedische-allgemeine.de/politik/es-braucht-einen-klaren-neuanfang/> (Zugriff 08.01.2023).
- Exner, Sabine: *Sexuelle Identitäten im orthodoxen Judentum der Moderne am Beispiel des Rabbiners Steven Greenberg*, unveröffentlichte Masterarbeit, Ludwig-Maximilians-Universität München, Juli 2014, verfügbar unter: https://epub.ub.uni-muenchen.de/27300/1/Masterarbeit_Exner_open%20access.pdf (Zugriff 16.01.2023).
- Faderman, Liliane: *Harvey Mik. His Lives and Death*, Yale 2019.

- Farges, Patrick: Die ‹Jeckes› im Mandatsgebiet Palästina, verfügbar unter: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/fs-2015-0211/html?lang=en> (Zugriff 26.02.2024).
- Finger, Evelyn, Walter Homolka: ‹Das war Rufmord›, in: Die Zeit, 26.10.2022, verfügbar unter: <https://www.zeit.de/2022/44/walter-homolka-vorwuerm-e-machtmissbrauch-sexuelle-belaestigung> (09.01.2023).
- Fischel, Marion: Timeline of LGBTQ Rights in Israel, 07.06.2022, verfügbar unter: <https://www.israel21c.org/timeline-of-lgbtq-rights-in-israel/> (Zugriff 10.01.2023).
- Foighel, Hanne: ‹Tu Be-Av und die Kunst der alternativen Hochzeit in Israel›, in: Dachs, Gisela (Hg.): Liebe. Jüdischer Almanach des Leo Baeck Instituts, Berlin 2010, 182–189.
- Gerson, Daniel: ‹Pluralisierungen und Polarisierungen. Jüdische Reformbewegungen in der Schweiz 1950–2010›, in: Picard, Jacques/Gerson, Daniel (Hgg.): Schweizer Judentum im Wandel. Religion und Gemeinschaft zwischen Integration, Selbstbehauptung und Abgrenzung, Zürich 2014, 99–159.
- Greenberg, Steven: Wrestling with God and Men. Homosexuality in the Jewish Tradition, New York 2004.
- Gruenbaum Fax, Julie: Glass Ceiling Twice Shattered at Board of Rabbis, 06.05.2009, verfügbar unter: <https://jewishjournal.com/community/70212/> (Zugriff 08.01.2023).
- Hensel, Jana: ‹Jüdische Identität. Der Fall Max Czollek›, in: Die Zeit, 24.11.2021, verfügbar unter: <https://www.zeit.de/zustimmung?url=https%3A%2F%2Fwww.zeit.de%2F2021%2F48%2Fjuedische-identitaet-max-czollek-maxim-biller> (Zugriff 14.01.2023).
- IHRA: A world that remembers the Holocaust.A world without genocide, verfügbar unter: <https://www.holocaustremembrance.com/> (Zugriff 30.10.2022).
- Kaminski, Ralf: Messerattacke auf Gay Pride in Jerusalem, 2.8.2015, verfügbar unter: <https://queeramnesty.ch/gay-pride-in-jerusalem/> (Zugriff 10.01.2023).
- Kittredge, Cherry: David and Jonathan. Same-sex love between men in the Bible, 29.12.2022, verfügbar unter: <https://qspirit.net/david-jonathan-same-sex-love> (12.01.2023).
- Lassiwe, Benjamin: ‹Update/ Homolka kann vorerst zurück. Uni Potsdam bestätigt Vorwürfe von Machtmissbrauch am Geiger-Kolleg teilweise – sieht aber kein strafbares Verhalten›, in: Der Tagesspiegel, 26.10.2022,

- verfügbar unter: <https://www.tagesspiegel.de/berlin/homolka-spricht-von-rufmord-uni-potsdam-sieht-vorwurfe-von-machtmissbrauch-am-eiger-kolleg-teils-bestatigt--aber-nicht-rechtlich-relevant-8799097.html> (Zugriff 14.01.2023).
- Lehrer, Erica: Jewish Heritage, Pluralism, and Milieux de Mémoire, in: Lehrer, Erica/Meng, Michael (Hgg.): Jewish Space in Contemporary Poland, Indiana 2015, 170–192.
- Lernen aus der Geschichte: Jüdische Einwanderung nach Deutschland nach 1989, verfügbar unter: <http://lernen-aus-der-geschichte.de/Online-Lernen/Online-Modul/9136> (Zugriff 11.01.2023).
- Markusz, Katarzyna: «Jewish Community participates in Warsaw Pride Parade for the first time», in: The Times of Israel, 11.6.2019, verfügbar unter: <https://www.timesofisrael.com/jewish-community-participates-in-warsaw-pride-parade-for-first-time/> (Zugriff 10.12.2022).
- Meyer, Michael: Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum, Wien 2000.
- Mijnssen, Ivo: ««Natürlich ist Polen nicht Tschetschenien». Doch Schwule und Lesben haben das Gefühl, in den «LGBT-freien Zonen» keinen Platz zu haben», in: NZZ, 16.12.2020, verfügbar unter: <https://www.nzz.ch/international/lgbt-freie-zonen-polen-kampf-um-erkennung-in-der-provinz-ld.1586854> (Zugriff 11.01.2023).
- Moyes, Kate: LGBT Friendly Places in Krakow, in: local life, 11.02.2020, verfügbar unter: <https://www.local-life.com/krakow/articles/lgbt-friendly-places-krakow> (Zugriff 14.01.2023).
- Nachama, Andreas/Homolka, Walter/Bomhoff, Hartmut: Basiswissen Judentum, Freiburg im Breisgau, 2015.
- Newsletter der Communauté Libérale Israélite de Genève, Juli 2013.
- Pinto, Diana: A Jewish Space Called Europe, Online-Lecture and Talk with Dr. Diana Pinto, Paris, verfügbar unter: <https://www.lasteuropeans.eu/en/diana-pinto-a-jewish-space-called-europe/> (Zugriff 08.01.2023).
- Rapoport, Chaim: Judaism and Homosexuality. An Authentic Orthodox View, London/Chicago 2004.
- Rapoport, Chaim: «Judaism and Homosexuality. An Alternate Rabbinic View», in: Hakirah, Bd. 13, 29–46, verfügbar unter: <https://hakirah.org/Vol13Rapoport.pdf> (Zugriff 08.12.2022).
- Religious Action Center of Reform Judaism: LGBTQ Rights and Position of the Reform Movement, verfügbar unter: <https://rac.org/lgbtq-rights-and-position-reform-movement> (10.01.2023).

- Reuters: Poland's Jewish leaders deplore stigmatization of LGBTQ people, 17.06.2019, verfügbar unter: <https://www.nbcnews.com/feature/nbc-out/poland-s-jewish-leaders-deplore-stigmatization-lgbt-people-n1231282> (Zugriff 10.01.2023).
- Robledo, Jordan: «Poland's chief rabbi Michael Schudrich condemns ‹LGBT-free zones›», in: Gay Times, verfügbar unter: <https://www.gaytimes.co.uk/life/polands-chief-rabbi-michael-schudrich-condemns-lgbt-free-zones/> (Zugriff 10.01.2023).
- Rose, Avi/Balka, Christie: «Creating our History. A Look back at *Twice Blessed*», in: Sheer, David/Aviv, Caryn (Hgg.): *Queer Jews*, New York, 2002, 16–22.
- Sarna, Jonathan D.: *American Judaism*, New Haven/London 2004.
- Schlitt, Anna-Lena: «Walter Homolka gibt Leitung des Abraham Geiger Kollegs ab», in: Die Zeit, 06.12.2022, verfügbar unter: <https://www.zeit.de/gesellschaft/2022-12/rabbiner-walter-homolka-abraham-geiger-kolleg-ruecktritt> (Zugriff 10.12.2022).
- Schnoor, Randal F.: «Being Gay and Jewish. Negotiating Intersecting Identities», in: *Sociology of Religion*, Vol. 67, Nr. 1, Oxford 2006, 43–60.
- Schudrich, Michael: <http://www.safpro.ch/Schudrich.mp4>. (Zugriff 20.12.2022).
- Schulweis, Harold: «Morality, Legality and Homosexuality», in: Rosch Haschana 1992, verfügbar unter: <https://www.vbs.org/worship/meet-our-clergy/rabbi-harold-schulweis/sermons/morality-legality-and-homosexuality> (Zugriff 10.01.2023).
- Seismographen der Moderne: «Interview Joachim Güntner mit Dan Diner», in: NZZ 31.03.2012, verfügbar unter: <https://www.nzz.ch/seismografen-der-moderne-ld.628714> (Zugriff 15.12.2022).
- Shockley, Jay: NYC Historic Sites Project. Westbeth: Congregation Beit Simchat Torah, 57 Bethune Street. May 2019, verfügbar unter: <https://www.nyclgbtsites.org/site/westbeth-congregation-beit-simchat-torah/> und <https://www.cbst.org/> (Zugriff 15.12.2022).
- Sobotka, Heide: Mit Selbstvertrauen. Die Zwölfte Jahrestagung der Union Progressiver Juden in Deutschland, 20.07.2006, verfügbar unter: <https://www.juedische-allgemeine.de/allgemein/mit-selbstvertrauen/> (Zugriff 13.12.2022).
- Sokol, Sam: «First openly gay Orthodox rabbi ordained in Jerusalem», in: *Times of Israel*, 27.05.2019, verfügbar unter: <https://www.timesofisrael.com/first-openly-gay-orthodox-rabbi-ordained-in-jerusalem> (Zugriff 14.01.2023).

- Spivack, Elana: «Wherever you go, I go»: Queerness in the Book of Ruth, 27.05.2020, verfügbar unter: <https://jwa.org/blog/wherever-you-go-i-go-queerness-book-ruth> (Zugriff 16.12.2022).
- Steiner, Barbara: Die Inszenierung des Jüdischen: Konversion von Deutschen zum Judentum nach 1945, Göttingen 2015. Stürm, Rolf: Pride in the living room, 2021, verfügbar unter: <http://www.rolfstuerm.ch/pride-in-the-living-room.html> (Zugriff 20.12.2022).
- Tenenbom, Tuvia: «Identitätsdebatte. Ein geteiltes Schicksal ist das, was dich zum Juden macht», in: Der Spiegel, 13.09.2021, verfügbar unter: <https://www.spiegel.de/kultur/tuvia-tenenbom-zu-max-czollek-maxim-biller-und-mirna-funk-wer-ist-jude-a-of3f8696-af63-4a4c-ad77-4ef9348dode2> (Zugriff 15.01.2023).
- Tourist Israel: Why Tel Aviv is the Ultimate LGBTQ Travel Destination, verfügbar unter: <https://www.touristisrael.com/why-tel-aviv-is-the-ultimate-lgbtq-travel-destination/26062/> (Zugriff 10.01.2023).
- Tzuberi, Hannah: «Jewish Studies in Berlin: Two Different Schools and Their Missing Jews», in: Facebook, Abraham Geiger College, 11.05.2016, verfügbar unter: <https://www.facebook.com/908653935849452/posts/dr-hannah-tzuberi-research-assistant-of-prof-dr-tal-ilan-institute-of-jewish-stu/1000431266671718/> (Zugriff 24.10.2023).
- Welt am Sonntag: Konflikt um Millionen für jüdische Gemeinden eskaliert, 18.04.2002, verfügbar unter: <https://www.welt.de/print-wams/article109216/Konflikt-um-Millionen-fuer-juedische-Gemeinden-eskaliert.html> (Zugriff 10.01.2023).

Paulus que(e)rgelesen

Rückblick und Ausblick auf die Geschlechterfragen bei Paulus

Angela Standhartinger

«Da ist nicht männlich noch weiblich; denn ihr seid alle einer in Christus Jesus.» Dieses berühmte Zitat aus dem Galaterbrief stellt bereits in der Alten Kirche Fragen der Anthropologie und Geschlechterordnung auf die kontrovers-theologische Agenda. Im 4. Jahrhundert mokiert sich Epiphanius von Salamis in seinem «Arzneikästchen gegen alle Häresien» über die Anhänger_innen der Prophetin Quintillia:

«Sie bringen sinnlose Beweise hervor, sagen Eva Dank, weil sie als erste vom Baum der Erkenntnis gegessen habe. Und die Schwester des Mose nennen sie Prophetin zum Beweis der bei ihnen in diesen Stand eingesetzten Frauen. [...] Und Frauen sind bei ihnen auch Bischöfe und Älteste und anderes. Sie sagen, es gebe keinen Unterschied, denn *in Christus* ist weder *männlich* noch *weiblich*.» (Gal 3,28).¹ [...] Ja, wenn nämlich auch Frauen bei ihnen ins Bischofsamt und Presbyterium eingesetzt sind, wegen Eva, müssen sie auf das Gotteswort hören: *«Zum Mann geht deine Zuwendung und er wird dich beherrschen»* (Gen 3,16) und es ist ihnen auch das apostolische Wort gesagt: *«Einer Frau gestatte ich nicht zu reden und nicht einen Mann zu beherrschen»* (1 Tim 2,11)² und weiterhin *«Nicht stammt ein Mann von der Frau ab, sondern eine Frau*

-
- 1 Die Formulierung ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ erinnert allerdings noch stärker an 2 Clem 12,2 und das bei Clemens, *Stromata* 3.92 zitierte Ägypterevangelium.
 - 2 Der Text γυναῖκι οὐκ ἐπιτρέπω λαλεῖν οὔτε αὐθεντεῖν ἀνδρός stellt eine interessante Textvariante dar. Nicht nur «Lehren», sondern jedes Reden ist hier verboten. Möglich wäre ein Einfluss aus 1 Kor 14,34.

aus dem Mann» (1 Kor 11,7) und «Der Adam ließ sich nicht verführen, aber die Eva, als erste Verführte, geriet in Übertretung (1 Tim 2,14).»³

Der kirchenpolitischen Auslegung von Gal 3,28 durch frühchristliche Gemeinden in prophetischer Tradition aus Phrygien hält Epiphanius ein Florilegium von Pauluszitaten entgegen. Die aus der Schöpfungsgeschichte, prophetischen Traditionen und der Tauftradition aus dem Galaterbrief begründete egalitäre Gemeindeordnung wird nicht nur als «bacchantische Spinnerei», sondern vor allem durch das paulinisch-apostolische Wort zurückgewiesen. Wenig später wird Epiphanius das repräsentieren, was wir heute Orthodoxie nennen. Zunehmend gewinnt seine Lesart der Bibel Einfluss auf den kirchlichen und gesellschaftlich-politischen Raum. Beim Aufbruch der feministischen Bewegung im 19. Jahrhundert wird die Bibel daher als Hauptherausforderung der Frauenbewegung erkannt. So formuliert Elizabeth Cady Stanton in der Einleitung zu ihrer *Woman's Bible*: «From the inauguration of the movement for woman's emancipation the Bible has been used to hold her in the «divinely ordained sphere», prescribed in the Old and New Testament.»⁴ Bekanntlich entwickelte Stanton eine Hermeneutik, mit der sie das Recht auf Gleichheit und Selbstbestimmung von Frauen zu begründen suchte. Mit historisch-kritischem Auge unterscheidet sie zwischen dem biblischen Text als männlichem Wort und einer von ihm unabhängigen göttlichen Botschaft. Diese offenbare sich zum Beispiel in Gal 3,28, wo Paulus von der «equality as the very soul and essence of Christianity» spreche. Mit dieser «declaration of the equality of sexes» müsse man, so Elizabeth Cady Stanton, den beklagenswerten Status von Frauen in Kirche und Gesellschaft anzweifeln.⁵

Auch in der seit den 70er Jahren des 20. Jahrhundert entstandenen Feministischen Theologie stand Gal 3,28 im Zentrum. Nun hatte sich – zumindest in den Industrieländern des Westens – die Gesellschaftspolitik freilich von kirchlichen Einflüssen weitgehend gelöst. Feminismus war weder inhaltlich noch kulturell auf Bibel und Kirchen verwiesen. Vielmehr konnten gesellschaftliche Erfolge wie wirtschaftliches und körperliches Selbstbestimmungsrecht und Gleichstellungsgesetze erzielt werden, ohne dass Theologie und Kirche darauf

3 Epiiph.haer. 2.243f [4.49.2–3]. Wiederum radikalisiert der Text Ἀδὰμ οὐκ ἠπάτηται, ἀλλ' ἡ Εὐὰ πρώτη ἀπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν die neutestamentliche Vorlage.

4 Stanton, *The Woman's Bible*, 7.

5 Stanton, *The Woman's Bible*, 21.

Einfluss ausübten und häufig, so scheint es, davon nicht mal tangiert wurden. Wozu dann noch eine feministische Kritik der Bibel?

Verschärft wird diese Diskussion durch den innerfeministischen Diskurs um das Subjekt Frau. «Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es», formulierte Simone de Beauvoir.⁶ In der feministischen Theorie wurde diese These durch die Unterscheidung zwischen Sex als biologischem Geschlecht und Gender als sozialer Geschlechterrolle aufgegriffen. Gender ist sozial konstruiert und damit weder historisch unveränderlich noch natürlich. In den 1990er Jahren wurde diese These von Judith Butler radikalisiert, indem sie auch die Essentialität des biologischen Geschlechts (Sex) bestritt. Die These von der Konstruktion der Körper einschliesslich der Zweigeschlechtlichkeit und des sexuellen Begehrens konnte auch deshalb so viel Furore machen, weil sie Erfahrungen spiegelte. Schwarze, jüdische, lesbische, transsexuelle Frauen, Frauen mit Behinderungen und aus der Zweidrittelwelt kritisierten die feministische Bewegung als weiss, hegemonial, heterosexuell und mittelstandszentriert. Sie vertrete somit gar nicht «die Frauen». Und auch innerhalb der vergleichsweise homogenen Bewegungen selbst konnte keine Einigkeit über die Frage erzielt werden, ob es ein wie auch immer geartetes gemeinsames Wesen «Frau» gibt, das universale Erfahrungen teilt und somit Subjekt von Frauenbefreiung sein kann, oder ob diese Annahme und Voraussetzung bereits Individualitäten und somit Lebensmöglichkeiten einschränke. Wenn aber Frauen grundverschieden sind und nicht unmittelbar Wirklichkeit teilen, wo bleibt dann das Subjekt der Bewegung?

All diese Fragen spiegeln sich, wie ich im Folgenden zeigen möchte, in feministischen Untersuchungen zur Anthropologie in den paulinischen Briefen. Dabei werde ich mich auf drei hermeneutische Ansätze konzentrieren. Zum einen möchte ich zwei Entwürfe vorstellen, die mit der Hermeneutik des Verdachts Frauenwirklichkeiten hinter dem Text zu rekonstruieren suchen. Zum Zweiten werde ich dekonstruktivistische Lektüren vorstellen, die nach den Geschlechterkonstruktionen im Text fragen. Im dritten Teil beschäftige ich mich mit unterschiedlichen befreiungstheologischen Ansätzen, zu denen ich, wie ich noch begründen werde, durch *Queer Theory* informierte Lesestrategien zumindest zum Teil zählen möchte. Ausgangspunkt wird dabei jeweils die Auslegung von Gal 3,28 sein.

6 De Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 265.

1. Hermeneutik des Verdachts und rhetorische Analyse

In ihrem einflussreichsten Entwurf feministischer Hermeneutik des Neuen Testaments stellt Elisabeth Schüssler Fiorenza bereits 1983 Gal 3,28 ins Zentrum.⁷

Die vorpaulinischen Gemeinden seien von dieser Praxis einer «Nachfolgegemeinschaft der Gleichgestellten» geprägt.⁸ Dabei sei das vorpaulinische Taufbekenntnis «gegen den Strich paulinischer Theologie zu lesen». Gal 3,28 sei die «Spitze eines Eisbergs [...] dessen Ausmaße in vorpaulinischen Kontexten zu verorten sind». Paulus teile zwar Sprache und Sicht dieser Bewegung, suche sie aber zu korrigieren und zu kontrollieren. Methodisch schlägt sie daher vor:

«Anstatt den kyriozentrischen Text des Paulus [...] buchstäblich zu lesen[,] [...] muss versucht werden, seine Zweideutigkeiten, Leerstellen und Marginalisierungstendenzen zu erfassen, damit wieder sichtbar werden kann, was der Text ideologisch verschleiert oder an den Rand schiebt.»⁹

Antoinette Clark Wire führte dieses Programm 1990 mit einer rhetorischen Analyse des 1. Korintherbriefs durch. Die Stimmen der Korintherinnen entdeckt sie auf der anderen Seite der paulinischen Argumentation.¹⁰

Die paulinische Rhetorik spiegele das Selbstverständnis der korinthischen Prophetinnen, wenn Paulus in 1 Kor 11 allein das Männliche als Bild Gottes bestimme (1 Kor 11,2f), das Stichwort Vollmacht (ἐξουσία) im Kontext von Engeln nenne oder die Opposition von Ehre und Schande eintrage. Damit argumentiere er gegen Korintherinnen, die sich selbst als neue Schöpfung (2 Kor 5,17) verstanden, als Bild Gottes (εἰκὼν θεοῦ), weder männlich noch weiblich (Gal 3,28).

Offenkundig ist jüdische Weisheitstheologie eine entscheidende Wurzel paulinischen Denkens.¹¹ Aber ob und in welcher Hinsicht spekulative Weisheitstheologie besonders attraktiv für die Spiritualität von und für Frauen

7 Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis, 265–272.

8 Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis, 265–272. «Nachfolgegemeinschaft der Gleichgestellten» ist die von Christine Schaumberger gewählte Übersetzung von «discipleship of equal».

9 Alle Zitate aus: Schüssler Fiorenza, Gleichheit und Differenz, 229.

10 Wire, 1 Corinthians.

11 Vgl. 1 Kor 1–4. Vgl. auch Standhartinger, Weisheitliche Idealbiografie.

gewesen sein soll, muss eine offene Frage bleiben. Zumindest offenbart sich die Weisheit in den genannten weisheitstheologischen Schriften besonders häufig männlichen Weisen oder «unfräulichen Frauen» und vor allem jenseits der sinnlich wahrnehmbaren «natürlichen» Welt.¹² Elisabeth Schüssler Fiorenza betont daher in ihrer Hermeneutik den Austausch von Erfahrungen zwischen gegenwärtigen und vergangenen Frauengemeinschaften in der *ekklesia of wo/man*. Hier werde feministische Bibelinterpretation als «Weisheitstanz» in «hermeneutischen Bewegungen und Drehungen geübt», die bei der eigenen Erfahrung und der kritischen Reflexion über den eigenen sozialen Standort und den des biblischen Textes in seiner Auslegungsgeschichte ansetzt.¹³ Die feministische Bibelinterpretation enthalte daher eine Hermeneutik des Verdachts, die «den kyriozentrischen Text und seinen Anspruch auf g*ttliche Autorität» nicht einfach bejaht, sondern «ihn auf seine ideologische Funktion im Interesse von Herrschaft» untersucht.¹⁴ Für Schüssler Fiorenza und Wire ist Frauenerfahrung jenseits der kyriarchalen Oberfläche des paulinischen Textes eingeschrieben und kann mit Hilfe rhetorischer Kritik und in feministischer Erinnerungsgemeinschaft wiederentdeckt werden.

2. Dekonstruktivistische Lektüren der Paulusbriefe

2.1 Konstruktionen von Weiblichkeit

Die eben beschriebene Trennung einer sich in Gal 3,28 spiegelnden feministischen theologischen Praxis auf der anderen Seite der paulinischen Briefe wurde allerdings ebenfalls bereits in den 1980er Jahren kritisiert.¹⁵ Für Lone Fatum

12 Vgl. Philo, *De eberitate* (Über die Trunkenheit), 59; *De mutatione nominum* (Über die Namensänderung), 143. Allerdings zeigt sich eine Tendenz zur Geschlechterverwirrung, vgl. *De vita Contemplativa* (Über das kontemplative Leben, 68 und *De Abrahamo*, 101f: «Denn in der körperlichen Ehe zeugt das Männliche und empfängt das Weibliche, in der Vereinigung der Seelen dagegen erzeugt die Tugend, die scheinbar die Seele des Weibes einnimmt, gute Entschlüsse, weise Reden und Vorschläge von heilsamen Grundsätzen, während der Geist, der angeblich an die Stelle des Mannes gesetzt ist, den heiligen und göttlichen Samen aufnimmt.» (Übersetzung vgl. Cohn: Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung I, Berlin 21962, 117f.).

13 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 238–274, 279.

14 Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 252.

15 Fatum, *Women*, 61–80. Vgl. Fatum, *Image of God*, 50–133.

lässt die Beobachtung, dass Paulus in 1 Kor 11,3–9 für zweigeschlechtlich komplementäre Geschlechterrollen ohne Verweis auf Gal 3,28 argumentiert, eine mit Gal 3,28 verbundene egalitäre Geschlechterpraxis fraglich erscheinen. Der Ausdruck ἄρσεν και θήλυν sei ein Zitat aus Gen 1,27b (LXX) und verweise damit an den Ort, an dem die biologisch-sexuellen Kategorien «männlich» und «weiblich» eingeführt werden und das Weibliche zu einer Schöpfung des Mannes gemacht werde. Gal 3,28 zielen daher auf die Auflösung der in der Schöpfung gegebenen sexuell-biologischen Kategorien.¹⁶ Daher folgere Gal 3,29 konsequent «... denn ihr seid alle *einer* (εἷς) in Christus Jesus». Für Paulus gehe es um eine androzentrische Normativität, die die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit als Mann zum Ideal erkläre. Daher werte Paulus Sexualität und Körperlichkeit in 1 Kor 7 ab.¹⁷ Frauen als Frauen hätten in der *imitatio Christi* und der paulinischen Eschatologie keinen Ort.

Für Daniel Boyarin wird zwar im performativen Akt der Taufe die Transformation in ein androgynes Wesen ekstatisch erlebt.¹⁸ Aber dieses ekstatische Erlebnis durchbreche keineswegs soziale Rollen. Vielmehr bleibe die Auflösung der Geschlechterdifferenzierung entweder, wie die Parallelen bei Philo nahelegen, auf ekstatische Momente beschränkt oder ehelosen Weisen vorbehalten. Frauen sei nach 1 Kor 7 diese Option aber verweigert: «Paul held that *wives are/were slaves* and that their liberation would have meant an end to marriage».¹⁹ Somit verschiebe Paulus die Realisierung jeder permanenten Auflösung der Geschlechterdifferenz auf das Eschaton.

Für Elizabeth Castelli bringt Paulus im Galaterbrief eine Serie von binären Oppositionen – Sklaverei und Freiheit, Gesetz und Verheissung, Fleisch und Geist –, die die Lesenden überzeugen sollen, sich der paulinischen Meinung der neuen Einheit der Beschneidungslosigkeit und Gesetzesfreiheit in Christus anzuschließen. Gal 3,28 unterstütze diese Argumentation durch Verweis auf das Ritual. Mit dem Bekenntnis unterstützte Paulus seine Utopie einer das

16 Fatum, *Image of God*, 62–3.

17 Fatum, *Image of God*, 76.

18 Boyarin, *A Radical Jew*, 180–200. Boyarin bezieht sich hier auf die Ergebnisse von Meeks, *The Image of the Androgyne*, 165–208 und MacDonald, *There is no Male and Female*, die die Formel auf eine gnostische Erlösungsordnung nach dem Modell von EvThom 22 (vgl. 2 Clem 12 und Ägypterevangelium) zurückführen. Hier werde die Auflösung der Geschlechter zugunsten eines dritten Geschlechts vertreten.

19 Boyarin, *A Radical Jew*, 200 (kursiv im Zitat). Vgl. ders., *Paul and the Genealogy of Gender*, 11–41.

Differente ausschliessenden Gleichheit, eine «economy of sameness» und «hegemony of the identical».²⁰

Jorunn Økland hat diese Ansätze mit den theoretischen Konzepten von Luce Irigaray, Judith Butler, Joan Scott und Thomas Laqueur erweitert.²¹ In Übereinstimmung mit diesen Vorläufern stellt auch sie die Möglichkeit, Aussagen über historische Frauen und ihre Erfahrungen aufgrund eines androzentrischen Textes zu machen, grundsätzlich in Frage.²² Vielmehr: «The apriori confidence that γυνή is compatible with what we identify as «woman» today must therefore be challenged – particularly if one first has left the essentialist position.»²³ Økland rezipiert für ihren Entwurf die These von Thomas Laqueur, nach der bis zum 18. Jahrhundert das Ein-Geschlecht-Modell vorherrschte, in dem «das *biologische Geschlecht* (*sex*) oder der Leib als das Epiphänomen verstanden [... wurde], während das *soziale Geschlecht* (*gender*), das wir als kulturelle Kategorie auffassen würden, primär oder «real» war.»²⁴ Allerdings, so Økland, seien in der Antike noch weitere Geschlechtermodelle wirksam, wie das Modell Frau als «Rippe»²⁵, «fruchtbarer Boden» und «Pandora».²⁶ Alle antiken Modelle des Denkens der Geschlechterdifferenz machten aber die Frau zur Trägerin von Bedeutung insbesondere im kultisch-religiösen Bereich. Ein Überblick über das Verhältnis von Öffentlichkeit und weiblichem Kultpersonal in Korinth zeige, dass die Kategorie Geschlecht fundamental sei für die Produktion sakraler Orte. Wenn Paulus in 1 Kor 11–14 die Diskussion über den Gottesdienst mit Aufführungen zur Kleiderordnung und zum Verhalten der Frauen rahme, wolle er die ἐκκλησία als einen Tempel im Gegenüber zur profanen Welt konstituieren.²⁷ Dieser Tempel oder dieses Heiligtum sei räumlich gedacht und habe kosmische Bedeutung. Daher stehe die Schöpfungsordnung, die Engel und der Leib Christi, als ein dem Kosmos analoger

20 Castelli, Paul on Women and Gender, 221–235, 222. Vgl. Castelli, Imitating Paul, 117, 124.

21 Økland, Women in Their Place. Vgl. auch Økland, Feminist reception of the New Testament, 131–156.

22 Økland, Women in Their Place, 18. Vgl. auch Eriksson, The Meaning of Gender in Theology.

23 Økland, Women in Their Place, 15.

24 Laqueur, Auf den Leib geschrieben, 20 (Hervorhebung im Original).

25 Die Rede von der «Rippe» (Økland, Women in Their Place, 41f u. ö.), die lediglich in der Vulgataübersetzung von Gen 2,22 vorkommt, befremdet freilich etwas.

26 Økland, Women in Their Place, 39–58.

27 Økland, Women in Their Place, besonders 168–223.

Raum, in 1 Kor 11,10 und 12,12–27 zur Diskussion. Die in 1 Kor 12,23 genannten «unanständigen» Teile des Körpers (τὰ ἀσχήμονα), die die grösste Ehre im Leib Christi erhalten sollen, meinten die männlichen Geschlechtsteile.²⁸ Paulus ordne den Männern die besondere Ehre (1 Kor 12,24) und Überordnung als Haupt der Frau (1 Kor 11,3) zu; Frauen würden durch Schweigen in diesen männlich strukturierten kosmischen Christusleib integriert.

«The silence of women is a sign of perfect integration: There is no male and female before the female is singled out from the male, just as there were not male and female before Pandora was created, or Eve from Adam's rib. SHE is the carrier of both sexual difference and sexual differentiation.»²⁹

Der Diskurs über die Geschlechterkonstruktion soll also die christliche Ritualversammlung ἐκκλησία als Kultraum konstituieren. Weibliches Schweigen und Schleier bilden die imaginierte Tempelmauer (*temenos*) und somit einen Raum, in dem das Männliche näher zu Gott gelangt.

«Thus [Paul's] understanding of the body of Christ and his concern about the veiling of women fit well with Judith Butler's understanding of body; body, not as a ready surface awaiting signification, but as a set of boundaries, individual and social, politically signified and maintained.»³⁰

Diese dekonstruktivistischen Pauluslektüren bestreiten die These überzeitlicher Konstanz von Geschlecht. Vielmehr fragen sie nach den Konstruktionen von Frau im Text, wobei Boyarin und Økland explizit diese Konstruktion im religionsgeschichtlichen und kulturellen Umfeld der Paulusbriefe zu verorten suchen. Es bleibt aber zu fragen, ob die jeweils aufgesuchten Diskurse die einzig existierenden um die Geschlechterfrage der Antike sind. Ist die Aufhebung der Geschlechterdualität in eine mit einem männlichen Zahlwort «einer» (εἷς) beschriebene Einheit tatsächlich als Ausradierung der weiblichen Differenz gemeint? Lässt sich eine solche Vorherrschaft des Männlichen im Christusleib mit der Übertragung der in Christus gewonnenen Einheit auf den neutralen Begriff «Samen» (τὰ σπέρμα) und das pluralische «Erben» (κληρονόμοι)

28 Hier rezipiert Økland Eriksson, *Women Tongue speakers*, *Be Silent*, 80–104, 102f.

29 Økland, *Women in Their Place*, 207.

30 Økland, *Women in Their Place*, 222. Vgl. Butler, *Unbehagen*, 33.

in Gal 3,29 in Einklang bringen? Trifft nicht auch diese dekonstruktivistischen Lektüren der Vorbehalt gegen eine leichtfertige Übertragung moderner Vorstellungen von der Geschlechterdifferenz auf die Antike?

2.2 Konstruktionen von Männlichkeit

Wer sich dem *linguistic* bzw. *cultural turn* anschliesst, kann lediglich nach Konstruktionen der Geschlechter in Texten und nicht nach sozialen Wirklichkeiten hinter der Textproduktion fragen. Neuerlich werden aber auch die Konstruktionen von Männlichkeit in den Paulusbriefen zur Diskussion gestellt.³¹ Dabei unterscheiden sich die Ergebnisse allerdings erheblich. Paulus, so eine Reihe von Ausleger_innen, trage an seine Leser_innen die Forderung zu einem mit den antiken Männlichkeitsidealen übereinstimmenden Verhalten heran, etwa in der Aufforderung, mit unverhülltem Haupt zu beten (1 Kor 11,2–16), oder in Lasterkatalogen (1 Kor 5f), in denen «Weichlinge» (1 Kor 6,9: *μαλακοί*) ausdrücklich verworfen werden.³² Seine Sexualethik (1 Kor 6f) zielt auf Enthaltbarkeit und Selbstbeherrschung.³³ Und der Gebrauch der Vatermetapher erweise ihn als männliche Autorität gegenüber der Gemeinde.³⁴ Zugleich hebt eine Reihe von Auslegungen die Durchbrechung antiker Männlichkeitsbilder hervor. Insbesondere die paulinische Selbstdarstellung in Auseinandersetzung mit den «Superaposteln» in 2 Kor 10–13 zeichne einen «weibischen» Apostel. Dies fällt insbesondere auf, wenn man das Ein-Geschlecht-Modell von Thomas Laqueur in Rechnung stellt.³⁵ Man wird, so machen es antike Philosophen deutlich, nicht als Mann geboren, sondern muss Männlichkeit einüben. Frauen sind lediglich defizitäre Männer, die allerdings gegebenenfalls unmännliche Männer in Männlichkeit übertreffen können.³⁶ Sklaven

31 Zuerst Clines, Paul, *The Invisible Man*, 181–192. Vgl. auch Leutzsch, *Konstruktionen von Männlichkeit im Urchristentum*, 600–618.

32 Ivarsson, *Vice Lists and Deviant Masculinity*, 163–184.

33 Mayordomo, *Konstruktionen von Männlichkeit*, 99–115; 109–114. Vgl. Mayordomo, Paulus und die Korinther, 149–155, sowie Mayordomo, *Construction of Masculinity; Weidemann*, Denn auch wir sind schwach in ihm.

34 Larson, *Paul's Masculinity*, 85–97, 96.

35 Laqueur erweist sich regelmässig als Referenzquelle, vgl. Larson, *Paul's Masculinity*, 86; Mayordomo, *Konstruktionen von Männlichkeit*, 101; Ivarsson, *Vice Lists and Deviant Masculinity*, 164 u. ö.

36 Vgl. z. B. Plutarchs Schrift *Über die Tugenden der Frauen* (*Mulierum virtutes*).

und Menschen unterworfenen Völker sind per se keine Männer. Zur Behauptung des eigenen Geschlechts ist daher die stete Inszenierung der eigenen Männlichkeit notwendig. Sie konstituiert sich durch Auftreten, Rhetorik, Körperhaltung und Körperpflege, Training, Herrschaftsbeziehungen und Selbstverhältnis.³⁷

Paulus stellt sich allerdings in 2 Kor 10–13 alles andere als «männlich» dar.³⁸ Anwesend ist er «schwach» (ἀσθενής) und «seine Rede verachtenswert» (ἐξουθενημένος), so zitiert er seine Gegner in 1 Kor 10,10. Seine ironische Selbstanpreisung in der sogenannten Narrenrede (11,22–12,10) ist gerahmt von dem Hinweis auf die Schwäche (11,21; 10,5–10). Die Liste der Verdienste und Leistungen (11,23–31) enthält lauter Misserfolge und beschämende Erlebnisse wie Geisselhiebe (V. 24), Steinigung (11,25), Entblössung (11,27), Angst (12,10). Er beherrscht sein Missionsgebiet keineswegs (11,26–28). Satt siegreich in die Stadt einzuziehen, muss er nachts heimlich entfliehen (11,32f). Schliesslich ist er auch noch körperlich mit einem «Stachel im Fleisch» verehrt (12,7). Diese Selbstentledigung jeder Männlichkeit verfolgt das Ziel, Ort zu sein für die Kraft Christi (12,9), eines Gekreuzigten, der ebenfalls kaum als Vorbild für Männlichkeit gelten kann. Die Kreuzestheologie führt auch andernorts zu einer nachhaltigen Infragestellung der Männlichkeitsideale griechischer und römischer Führungsschichten.³⁹ Lassen sich die Paulusbrieve also doch als Entwurf einer geschlechtergerechten Anthropologie lesen? Und wie müsste eine solche Anthropologie überhaupt aussehen? Mit dieser Frage aber ist das Feld jener Lektüren verlassen, die sich auf die Frage nach im Text eingeschriebenen Geschlechterkonstruktionen beschränken.

3. Befreiungstheologische Lektüren

Während also die Hermeneutik des Verdachts an der Wirklichkeit auf der anderen Seite des paulinischen Textes interessiert ist und dekonstruktivistische

37 Vgl. Mayordomo, Konstruktionen von Männlichkeit, 101–107; Ivaeresson, Vice Lists and Deviant Masculinity, 165–166; Gleason, Making Men. Vgl. auch Fabricius, Grenzziehungen, 65–86.

38 Zum Folgenden: Mayordomo, Konstruktionen von Männlichkeit, 106–109; Larson, Paul's Masculinity, 85–97; Roetzel, The Language of War, 77–99. Anders Gerber, Krieg und Hochzeit, 99–125.

39 Vgl. z. B. 1 Kor 2,1–5; 4,9–13; 2 Kor 1,17f; 2,4; 4,7–18; 6,3–13 u. ä. Zum Galaterbrief siehe unten.

Analysen die im Text eingeschriebenen Geschlechterkonstruktionen untersuchen, verbindet befreiungstheologische Lektüren die grundlegende Infragestellung von (vermeintlich) neutralen oder objektiven Lesarten. Vielmehr benennen sie ihre Option, den Text als Botschaft der Befreiung aus konkreten Formen von Unterdrückung zu interpretieren.

Befreiungstheologische Lektüren paulinischer Anthropologie setzen dabei an verschiedenen Stellen an: zum einen am Text, indem sie die seit Elizabeth Cady Stanton wiederholte Annahme hinterfragen, es handele sich ausschliesslich um einen androzentrischen Text.⁴⁰ Zum anderen arbeiten sie grundlegende Verwirrungen von Geschlechterkonstruktionen in einigen paulinischen Passagen heraus und sehen schliesslich die Annahme kontingenter und stabiler Geschlechter-, Körper- und Sexualitätskonstruktionen unter einen christologischen und eschatologischen Vorbehalt gestellt.

3.1 Paulus, ein Autor_innenkollektiv

Die in Costa Rica lehrende mexikanische Theologin Elsa Tamez hat die Vorstellung des einzelnen Autors der Paulusbriefe kritisiert. Paulus stehe nicht als isoliertes Individuum in seiner Welt, sondern sei ein «transindividuelles Individuum», ein «kollektives Subjekt mit einem kollektiven Bewusstsein und Gewissen».⁴¹ Dieser Ansatz wurde von Luise Schottroff weiterentwickelt. «Die Texte des Neuen Testaments sind [...] Ergebnisse eines langen gemeinsamen Kampfes von Frauen und Männern für das Leben, das Gott gegeben hat und das Gott will.»⁴² Paulus verstehe sich als «Glied in einer Kette – derer, die ihn die Hoffnung lehrten und derer, die mit ihm zusammen und z. T. auch in Kritik an ihm und seinesgleichen das neue Leben von Gott gestalten».⁴³ Die Briefe des Paulus seien also ein «Liederbuch der Armen» und nicht das Produkt eines einzelnen Mannes.⁴⁴

Die Anthropologie der Paulusbriefe sei geprägt vom Konzept der Heiligkeit.⁴⁵ Texte wie 1 Kor 7 zeigten, dass Heiligkeit weder von körperlichen Funk-

40 Vgl. auch Kittredge, *Rethinking Authorship*, 318–333.

41 Tamez, *Gegen die Verurteilung zum Tod*, 52f.

42 Schottroff, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion*, 207. Vgl. auch Rehm, *Die paulinischen Briefe in der feministischen Exegese*.

43 Schottroff, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion*, 207.

44 Schottroff, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion*, 207. Vgl. auch Schottroff, *Die Lieder und das Geschrei*, 44–66.

45 Vgl. nur die Adressierung an die «Heiligen» in Röm 1,7; 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Phil 1,1.

tionen wie Menstruation, Mutter- und Vaterschaft, Sexualität oder Enthaltung von derselben tangiert werde.⁴⁶ Sogar Nichtgläubige seien in den Heiligkeitsraum eingeschlossen (1 Kor 7,12–16). Alle aber seien aufgefordert, in einem Status des $\acute{\omega}\varsigma \mu\acute{\eta}$ zu leben (1 Kor 7,29–34). Dieses «als ob nicht» beschreibe Heiligkeit ethisch als ein Leben jenseits weltlichen Besitzstrebens.⁴⁷ Als Leib Christi sei dieser Raum durch das Verhalten aller Mitglieder nicht nur gebildet, sondern auch tangiert. Daher kenne Paulus auch bis zum Tod reichende Konsequenzen für die Verletzung des Heiligkeitsraums (1 Kor 5,1–5; 11,29).⁴⁸

Die These vom Autor_innenkollektiv lässt die paulinischen Briefe als vielschichtig und diskursiv und nicht selten auch widersprüchlich erfahren. Sie gründet auf einer erinnernden Imagination, die die Gemeinden des Paulus als Stimmen der Verlierer_innen der römisch-imperialen Globalisierung und Machtausübung entdeckt.

3.2 Geschlechterverwirrungen bei Paulus

Für Schüssler Fiorenza und Wire stellt das Taufbekenntnis aus Gal 3,28 ein dem Text eigentlich fremdes Bruchstück feministischer Theologie dar, für Fatum, Castelli und Økland ist es Ausdruck einer Domestizierung und Ausradierung des Weiblichen.⁴⁹ Brigitte Kahl bestreitet beide Thesen und übersetzt in der Bibel in gerechter Sprache: «... da ist nicht männlich und weiblich: denn alle seid ihr einzig-einig im Messias Jesus (Gal 3,28).»⁵⁰

Kahl sieht im $\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ (einer) «gut jüdisch und biblisch das Einzig-Eine Gottes» betont.⁵¹ Vor allem bestreitet sie die Annahme, die Formulierung «nicht männlich und weiblich» sei nicht weiter relevant für die theologische Argumentation des Paulus im Galaterbrief. Vielmehr gebe es «gewichtige Gründe, Gal 3,28 in seiner dreifachen Dimension als integralen Bestandteil der textuellen und theologischen Gesamtstruktur des Galaterbriefs zu verstehen.»⁵² Die

46 Schottruff, *Purity and Holiness*, 83–93.

47 Schottruff, *Purity and Holiness*, 89.

48 Vgl. Schottruff, *Purity*, 89, 91. Luise Schottruff übersetzt in der Bibel in gerechter Sprache $\mu\alpha\lambda\alpha\kappa\omicron$ (Weichlinge?) und $\acute{\alpha}\rho\sigma\epsilon\nu\omicron\kappa\omicron\iota\tau\alpha\iota$ (mit Männern sexuellen Verkehr Habende) mit «alle, die mit Sexualität unverantwortlich umgehen» und «die in der Ehe oder in gleichgeschlechtlichen Beziehungen das Recht Gottes verletzen».

49 Siehe oben Fussnote 2.

50 Bibel in gerechter Sprache, 2147–2156, 2152.

51 Bibel in gerechter Sprache, 2320.

52 Kahl, *Nicht mehr männlich?*, 129f. Vgl. Kahl, *Der Brief an die Gemeinden*, 603.

ganze Argumentation kreise ja eigentlich um Körperpolitiken. Mit seinem Eintreten gegen die Beschneidungswünsche der galatischen Männer problematisiere Paulus den Körper als Träger geschlechtlich markierter religiöser Identität. Zentral sei hierbei die These, dass der Ausdruck «im Messias Jesus» den Raum der körperlichen Zugehörigkeit zum Samen Abrahams eröffne, der nicht mehr durch natürlich-biologische Vaterschaft, sondern durch das in Abraham begründete «Glaubensgen» (πίστis) konstruiert sei. «Mit der Entwicklung einer auf Glauben begründeten Genealogie und einer christomonistischen Spermat(he)ologie in [Galater] 3 schafft Paulus ein Konzept von inklusivem Jüdischsein, das den biologischen Vätern jede Funktion entzieht.»⁵³ So sei es gar nicht überraschend, wenn in Gal 4 eine Reihe von unnatürlichen Müttern erscheine. In «ironischer Verkehrung» hegemonialer Männlichkeitsbilder erscheine der Apostel beim Werben um die Gemeinde mit den «Geburtsschreien einer gebärenden Frau» (Gal 4,19).⁵⁴

«Hier ebenso wie in der provozierenden Deuterocesaja-Zitation von den «unschwangeren», unfruchtbaren und männerlosen Müttern (4,27) werden Frauen- und Männerbilder «ent-fixiert» und geöffnet, von biologisch definierten Rollenzwängen, Geschlechter- und Ehemustern befreit.»⁵⁵

Das «einig-einzig»-Werden in Christus gipfele in Gal 5f in einer «neuen Lebenspraxis, die hierarchische Gegensätze in gegenläufige Verhaltensmuster der aktiven Gegenseitigkeit und Solidarität»⁵⁶ transformiere. Es verkörpere sich im Glauben, der durch die Liebe wirksam wird (Gal 5,6), in der Nächstenliebe als das eine Gebot, das die «festverwurzelten Hierarchien im Verhältnis des «einen» zum «anderen» umstößt», und im Aufruf zu gegenseitigem Sklavendienst (Gal 5,13) und gegenseitiger Autorität und Unterweisung (Gal 6,1–6). «Die einen und die anderen werden nicht dadurch versöhnt, dass eine physische Gleichheit zwischen Juden und Nicht-Juden hergestellt wird, sondern indem sie einander und einer des/der anderen Lasten tragen lernen (6,2).»⁵⁷ Davina Lopez setzt Kahls Interpretation des Galaterbriefs mit einer «gender-

53 Kahl, Nicht mehr männlich?, 135. Sperma steht für griechisch Samen.

54 Kahl, Nicht mehr männlich?, 139. Vgl. zustimmend an diesem Punkt auch Gerber, Paulus und seine «Kinder», 459–495.

55 Kahl, Der Brief an die Gemeinden in Galatien, 607f. Vgl. dies., Nicht mehr männlich?, 138.

56 Kahl, Nicht mehr männlich?, 140.

57 Kahl, Nicht mehr männlich?, 141.

critical re-imagination» des Völkerapostels im Kontext von Visualisierungen römischer Herrschaft fort: Bildzeugnisse wie die Judea-capta-Münzen, die Panzerstatue des Augustus von der Prima Porta oder das Bildprogramm des Sebasteions stellen die Völker personifiziert als besiegte Frauenfiguren dar, in der Pose der sexuell verfügbaren, vor dem Feldherrn zusammengebrochenen Frau. Römische Eroberung wird somit in geschlechtsspezifischer Bildsprache visualisiert, was eine geschlechterbewusste Weltordnung symbolisiere. «Peace comes through patriarchy: feminine submission stabilizes Roman masculinity.»⁵⁸ Dies sei der Kontext, in dem Paulus an die Galater, ebenfalls ein barbarisches, vom Römischen Reich besiegtes und damit feminisiertes Volk, schreibe. In Gal 1,13f. präsentiert sich Paulus in Imitation des Paradigmas römischer Männlichkeit als überlegener Verfolger der Kirche. Aber im Laufe des Briefes verwandele er sich in ein vaterloses Mutterkind (1,15), der «dem Gesetz gestorben [...] mit Christus gekreuzigt ist» (2,19). «The difference in Paul's activity after his revelation is not only that he 'believes' in Christ, but his image of self and behavior moves from dominator to dominated, from masculine to feminine.»⁵⁹ Diese nicht-dominante Männlichkeit ermögliche den galateischen Männern – Beschneidung ist in jüdischer Tradition eine ausschliesslich männliche Frage – die Emanzipation. Wie Paulus einer von ihnen wurde, so sollen die galatischen Männer auch werden wie er (Gal 4,12). Dies haben sie bei seinem ersten Aufenthalt bereits bewiesen, als er krank und schwach von ihnen nicht besiegt, sondern gepflegt wurde (Gal 4,13f).

Für Kahl und Lopez werden die Glaubenden in der Taufe in eine «Einheit-in-Verschiedenheit» inkorporiert, die zu einer Destabilisierung der Geschlechteridentität und grundlegenden Transformationen bisheriger Männlichkeits- und Weiblichkeitsbilder führt.⁶⁰ Ähnliches lässt sich auch im zentralen Kapitel paulinischer Anthropologie, Röm 7, entdecken.⁶¹ Auch hier wird die Geschlechteridentität durch die Taufe in Christus entfixiert. In Röm 7,1–6 wird die in Röm 7,7–8,17 ausgeführte These vorweggenommen,

58 Lopez, *Before your Very Eyes*, 115–162, 149. Vgl. auch Lopez, *Apostle to the Conquered*, 26–118; Kahl, *Galatians Re-imagined*.

59 Lopez, *Before your Very Eyes*, 155. Vgl. Lopez, *Apostle to the Conquered*, 119–137.

60 Vgl. insbesondere Kahl, *Gender trouble in Galatia?*, 149–153. Ähnlich stellt auch Kathy Ehrensperger in ihrer Auslegung von Röm 14f. heraus, dass Paulus die Völker in Christus vor der Universalisierung ihrer spezifischen Identität im Sinne einer allgemeinen Norm des Christseins warnt. Vgl. Ehrensperger, *That we may be Mutually Encouraged*, 191f.

61 Vgl. auch Standhartinger, *Geschlechterkonstruktionen bei Paulus*, 339–349, 343–349.

dass das vorgläubige Ich durch die Macht der Sünde, der es unterworfen ist, gegenüber dem Gesetz ohnmächtig bleibt (Röm 7,7–14), aber durch Christus befreit wurde zum Gesetz des Geistes (Röm 8,1–17). Dabei wählt Paulus ein Beispiel aus dem antiken Eherecht der Frau:

«Denn auch die verheiratete Frau ist zu Lebzeiten des Mannes vom Gesetz gebunden. Wenn aber der Mann gestorben ist, ist sie *befreit vom Gesetz* des Mannes. (3) Folglich also tritt sie zu Lebzeiten des Mannes öffentlich als Ehebrecherin auf, wenn sie einem anderen Mann gehört. Wenn aber der Mann gestorben ist, ist sie *frei vom Gesetz*, so dass sie keine Ehebrecherin ist, *wenn sie einem anderen Mann gehört.*» (Röm 7,2–3, eigene Hervorhebungen)

Die Wahl der Frau als Beispiel erklärt sich, weil die beschriebenen Rechtsverhältnisse für Männer in der Antike nicht gelten. Sie können zum Beispiel zu Prostituierten oder Sklavinnen gehen, ohne als Ehebrecher zu gelten (1 Kor 6,12–20). Was aber überrascht, ist die Übertragung dieses eigentlich partikularen Beispiels auf alle Glaubenden:

«Daraus folgt, meine Geschwister, dass auch ihr dem Gesetz durch den Leib Christi getötet worden seid, um *einem anderen zu gehören*, dem, der von den Toten auferweckt wurde, damit wir für Gott Frucht tragen. (5) Denn als wir noch im Fleisch waren, (wirkten) die Leiden der Sünden, die durch das Gesetz wirksam waren, in unsern Gliedern daraufhin, dem Tode Frucht zu tragen. (6) Jetzt aber sind wir als Gestorbene befreit vom Gesetz, in dem wir festgehalten waren, so dass wir im Neuen des Geistes und nicht im Alten des Buchstabens dienen.» (Röm 7,4–6)⁶²

62 Die Zentralität des Abschnitts wurde neuerdings auch durch Brinkschröder, *Sodom als Symptom*, 537–552, herausgearbeitet. Allerdings zählt er Röm 7,1–6 zu den «latent gleichgeschlechtlichen Szenen bei Paulus» (538). Diese homoerotische Lesart entsteht, indem er die Ehefrau aus Röm 7,2f allein mit dem männlichen Glaubenden identifiziert, dessen erster Ehemann das Gesetz bzw. der gestorbene Christus sei, der zweite aber der Auferstandene, mit dem es zu leben gelte. Dabei zeige die Fruchtmetapher in Röm 7,6, dass sexuelle Aspekte durchaus intendiert seien. «Die symbolische Position, in die Paulus den christlichen Mann dabei stellt, ist insgesamt doppeldeutig und *queer*» (547). Die gleichgeschlechtliche Ehe mit Christus bleibe aber allein auf den Geist beschränkt. «*Kata pneuma* ist der Christ *queer*, doch denkbar ist das nur unter der Voraussetzung der strikten Trennung zwischen Geist und Fleisch» (551). Neben der Frage, ob das Gesetz in Röm 7 nicht eine durchaus geistige Kategorie ist (7,14), überzeugt mich diese Lesart nicht, weil sie die parallele Übertragung beider Geschlechterrollen aus dem Beispiel in 7,2f auf die Glaubenden in 7,4–6 gänzlich übersieht. Die Lesart

Wie viele Auslegungen feststellen, gerät die Übertragung schief. Denn wenn die Angesprochenen in der Taufe gestorben sind, sodass das Gesetz nun nicht mehr für sie gilt (7,1), so treten sie in dem Beispiel in die Rolle des Ehemannes ein. Sie sind dann aber nicht frei, sondern tot (7,2f.6). Als diejenigen, die durch den Tod des Ehemanns befreit werden zu einer neuen Beziehung, müssen sie sich beispielhaft in die Rolle der Frau begeben. Die Übertragung nimmt die Formulierungen ihrer Handlungsoptionen auf: Sie ist befreit, «einem anderen zu gehören» (γίνεσθαι ἑτέρῳ 7,2–4), und sie ist «befreit vom Gesetz des Mannes» wie die Glaubenden jetzt vom Gesetz (καταργεῖσθαι ἀπὸ τοῦ νόμου). Sofern die Angesprochenen also Männer sind, müssen sie als Männer sterben, um als Frauen befreit zu sein für eine neue Beziehung des Geistes (vgl. V. 4 und 6). Sofern sie Frauen sind, nehmen sie in der Taufe die Rolle des Mannes ein (7,2–4.6), um so zu einer neuen Bindung mit Christus und dem Geist befreit zu werden. Das in der Taufe performativ erlebte Christusereignis verwirrt die Geschlechter und fordert zu neuen Entwürfen von Männlichkeit und Weiblichkeit jenseits der Unterscheidung vom «Gesetz des Mannes» (7,2) und dem «Gesetz der Frau» auf, ja verhindert jeden Rückzug auf Selbstdefinition, die sich am vermeintlich anderen Geschlecht orientiert (7,2).

3.3 Paulus queer lesen

Die zuletzt vorgestellten Ansätze verbindet, dass sie in der paulinischen Anthropologie eine Destabilisierung von Geschlechterrollen als Folge des Christusgeschehens entdecken. Der Begriff *queer* meint ursprünglich sexuell abnormal, pervers und wurde zuerst von schwul-lesbisch-bisexuell-transsexuellen (Englisch LGBT)⁶³ Bewegungen als Selbstbezeichnung gewählt, die sich mit durchaus auch gruppeninternen Normativitätsdiskursen kritisch auseinandersetzen, um die Nonkonformität und Gebrochenheit in der Vielfalt der eigenen und anderen Existenzen hervorzuheben.⁶⁴ Im Anschluss an

setzt voraus, dass Paulus nur Männer in Rom anspricht. Eine Deutung, die sich aber angesichts von Röm 16,1–16 überhaupt nicht nahelegt.

63 Inzwischen ist es üblich, weitere Identitäten explizit zu erwähnen, zum Beispiel Menschen mit intersexuellen und queeren Identitäten. Im Deutschen hat sich das Akronym FLINTA für Frauen, Lesben, intersexuelle, nicht-binäre, trans und agender Personen eingebürgert.

64 Vgl. Kraß, *Queer Studies*, 7–28.

Judith Butler, Michel Foucault und Eve Sedgwick wählt Queer-Theorie den Ansatz einer poststrukturalistischen Kritik an normativen Identitätskategorien. Vielmehr wird

«Gender als die Folge eines performativen Prozesses [verstanden], d. h. Geschlecht ist nicht etwas natürlich oder biologisch Existentes, sondern vielmehr ein andauernder Versuch; ein Prozess intendierter Wiederholungen, der darauf abzielt, authentisches Geschlecht durch eine Kontinuität körperlicher Form, kulturell-sozialen Verhaltens und erotischen Begehrens – im Einklang mit der heterosexuellen Matrix – zu erreichen.»⁶⁵

Im Hintergrund der Queer Theory steht also die These Butlers, dass in der durch jedes Individuum zu vollziehenden Konstruktion des Geschlechts die drei Dimensionen biologisch-anatomisches Geschlecht (*sex*), soziale Geschlechterrolle (*gender*) und erotisches Begehren aufeinander bezogen sind, sodass man vom einen auf das andere schliesst.⁶⁶ Queer Theory erhebt dabei die ethische Forderung nach Beendigung ausgrenzender Normalitätsdiskurse, da diese jeweils Randgruppen und Ausschliessungen produzieren und allein zur Legitimität eigener abgrenzender Gruppenidentitäten dienen.

Umstritten ist allerdings die Frage, ob und inwiefern sich auf den Ansatz der Queer Theory beziehende Theologien Befreiungstheologien sind oder nicht.⁶⁷ Dabei wird zum einen die Frage diskutiert, ob durch «Legitimierung von Randgruppen» selbst normative Positionen gesetzt werden, die mit einer queertheoretischen Perspektive steter Kritik unterzogen werden müssen,⁶⁸ oder ob sie als Theologie marginalisierter Randgruppen wie Transsexueller «Widerstand gegen die vermeintliche Universalität und Herrschaft des Normalen» leisten und somit auf dem Weg zu einer tatsächlich universalen Befreiungstheologie sind.⁶⁹ Im Umgang mit biblischen Texten ist zum anderen umstritten, ob der biblische Text durch die Aufzählung von Homosexualität in Lasterkatalogen (1 Kor 6,9) oder als Symptom fehlender natürlicher Gotteserkenntnis (Röm 1,26f) Heteronormativitäten einschreibt,⁷⁰ oder ob

65 Schippert, Queer Theory, 103–116.

66 Butler, Unbehagen, bes. 15–66.

67 Vgl. Brinkschröder, Queer-Theologie 124–133; Althaus-Reid, Queer-Theorie, 83–97.

68 So z. B. Schippert, Queer Theory, 115.

69 Vgl. Althaus-Reid, Queer-Theorie.

70 So z. B. Brinkschröder, Sodom als Symptom, besonders 474–572.

sich im biblischen Text Orte und Räume entdecken lassen, «where the so-called normative bodily narratives – monogamy, the heterosexual nuclear family, manly men, and feminine women – are destabilized.»⁷¹

Für die Queer-Theologie spielt Galater 3,28 eine zentrale Rolle, weil das Taufbekenntnis die inadäquate Form und Vorläufigkeit aller Identitätsentwürfe offenbare. «Alle unsere kulturellen Identitäten werden unter den eschatologischen Vorbehalt gestellt. Heterosexualität und Homosexualität, Männlichkeit und Weiblichkeit sind nicht mehr von letzter Bedeutung, sie sind in Gottes Augen nicht bestimmend.»⁷² Gal 3,28 bringe diesen Akt der «nicht-natürlichen» Neuschöpfung zum Ausdruck, dekonstruiere vermeintliche Natürlichkeit und öffne den Blick für die tatsächliche Vielfalt des Lebens.

Allerdings gibt es verschiedene Ansätze, in denen nicht selten auch die Grenzen zwischen den verschiedenen theologischen Disziplinen überschritten und durchmischt werden. Für Virginia Ramey Mollenkott demonstrieren Jesu zwei Naturen ebenso wie die Inkarnation durch Jungfrauengeburt Jesu transgener Identität: Gal 3,28 bringt eine «category-transcending, passionate, and compassionate vision of the human face divine that will stimulate and sustain our attempts to achieve omnigender justice»⁷³ zum Ausdruck. Jüngst hat Mathias Wirth die These vertreten, dass die paulinische Eschatologie Körperlichkeit und Sexualitäten in allen Formen mit Gal 3,28 ein- und nicht ausschliesst. Insofern moderne Eschatologie eine Kontinuität der Ichhaftigkeit voraussetzt und – anders als die jüdische und frühchristliche Antike – die Leiblichkeit der Auferstehung zum Signum christlicher Theologie erklärt, kann ich dem zustimmen.⁷⁴ Allerdings erwartet Paulus in 1 Kor 15,48–54 die fundamentale Transformation aller Körper und Identitäten.

Für viele queere Auslegungen ist Gal 3,28 die Magna Carta Libertatum, die grosse Urkunde der Freiheit. In der Sammlung von queeren Tagesgebeten schreibt Chris Glaser: «If there is no longer male and female in Christ, it does not matter which gender we love, which gender we are, or which gender we believe ourselves to be.»⁷⁵ Für Patrick Cheng bedeutet Gal 3,28 «not only [is]

71 Lopez, *Apostle to the Conquered*, 14. Für die Lokalisierung solcher «queer spaces» in der Jesustradition vgl. Moxnes, *Putting Jesus in His Place*, 2004. Vgl. jetzt auch Jimmy Hoke, *Feminism, Queerness, Affect, and Romans*.

72 Elizabeth Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 107. Übersetzung: Walz, *Und Gott schuf sie*, 82.

73 Mollenkott, *Omnigender*, 211. Zur Aufnahme von Kahl: 126–129.

74 Wirth, «Our bodies», 467–469.

75 Glaser, *Word*, October 3.

there no longer [...] male and female, but *there is no longer straight and queer.*»⁷⁶ Für Chang befreit die paulinische Position im Galaterbrief darüber hinaus von Gesetzen, die zur Disziplinierung queerer Performanzen eingesetzt werden. Für Justin Tanis beschreibt Gal 3,28 die Vision einer «world beyond gender», die gleichermaßen der unbegrenzten und nicht definierbaren Vielfalt der Geschlechter Raum gibt.⁷⁷

Allerdings wird diese optimistische Auslegung nicht von allen queeren Ansätzen geteilt. Denn auch wenn es einzelne und durchaus gewichtige Handschriften gibt, die statt ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ «ihr seid einer (männlich) in Christus Jesus», «ihr seid eines (ἐν) in Christus Jesus» oder auch «ihr seid in Christus Jesus» überliefern, so legt doch die Mehrzahl der älteren Handschriften die Lesart mit dem männlichen «einer in Christus» nahe.⁷⁸ Ein zweiter kritischer Punkt ist, dass die Liste binärer Oppositionen – Jude/Griechen, Sklave/Freie, männlich/weiblich – in nicht wenigen traditionellen Auslegungen als Bestätigung einer vermeintlichen Geschlechterordnung nach Gen 1,27 verstanden wird, die Geschlechter auf lediglich zwei zu reduzieren scheint. Jeremy Punt sieht in dem «einer» aus Gal 3,28 und der essenziell adjektivisch ausgedrückten Geschlechterpolarität ἄρσεν καὶ θῆλυ (männlich und weiblich) eine Spiegelung des von Laqueur für die Antike behaupteten Ein-Geschlechtermodells.⁷⁹ Daraus ergibt sich für Punt die Schlussfolgerung, dass Gal 3,28 die Unterschiede von «Sex und Gender» nicht überwindet, sondern sie als radikale Männlichkeit oder als Überwindung der Abweichung «weiblich» behauptet. Dennoch etablierte die Taufformel die Destabilisierung angestammter Geschlechtergrenzen.

76 Cheng, Galatians, 626 (Hervorhebung im Original).

77 Tanis, Trans-Gendered, 80–83, Zitat 83.

78 ἐν ἐστε ἐν Χριστῷ, die Manuskripte F, G, und die wichtige Minuskel 33. Ganz ohne Zahlwort überliefert die älteste erhaltene Paulusbriefsammlung, P⁴⁶. Im Sinaiticus (ⲛ) findet sich eine Streichung des Zahlworts. Allerdings ist das männliche Zahlwort lediglich in fünf Manuskripten vor dem 9. Jahrhundert belegt, nämlich den Majuskeln A, B, C, D und I. P¹³⁵ ist an dieser Stelle leider zu fragmentarisch überliefert.

79 Punt, Power and Liminality, 140–166. Vgl. Laqueur, Leib. Inzwischen wurde allerdings die These eines universalen Ein-Geschlechtsmodells in der Antike kritisiert. Die Anregung verdankt Laqueur Abbildungen von Uterus und Penis in medizinischen Handbüchern des 16. Jahrhunderts, die er dann mit medizinischen Zeugungstheorien des Aristoteles und Galen gleichsetzt. Diese formulieren allerdings nur einige unter vielen anderen Theorien, die auch aktive Rollen und Produktionskräfte im Uterus erkennen.

«A postcolonial queer approach unwrestles Gal 3:28 from its sentimentalist paradigm, showing upon tensions and strains, but then also allows for exploring the potential of Gal 3:28 anew, rethinking ancient settings but also thinking about its potential for new, modern contexts.»⁸⁰

Potenziale queerer Aneignungen der Taufformel lassen sich im Überkleidungsmotiv finden. Denn in der Einleitung zu Gal 3,28 heisst es, dass alle Getauften Christus angezogen haben (ἐνδύω), und zwar, wie Mayuko Yasuda mit Kahl und Lopez hervorhebt, nicht Christus als Inbegriff hegemonialer Männlichkeit, sondern Christus als Gekreuzigten und damit dem Gegenbild angestammter Maskulinitäten.⁸¹

Queertheologische Bibelauslegungen stellen ausserdem häufig Texte ins Zentrum, die sich explizit mit Sexualität beschäftigen. Queere Männlichkeitskonstruktionen werden zum Beispiel in Mt 19,3–9 oder 1 Kor 6,12–20 entdeckt.⁸² Paulus, so Halvor Moxnes, stelle die Identität des männlichen Körpers in Frage, indem er ihn in 1 Kor 6,12–20 in den Christusleib einverleibe. Gegen eine Vergöttlichung des vermeintlich Natürlichen wird die Beobachtung angeführt, dass der Ausdruck «unnatürlich» (παρὰ φύσιν, Röm 1,26) im Ölbaumgleichnis wiederkehrt und hier das «unnatürliche Aufpfropfen» der Völker auf die Wurzel Israels meint (Röm 11,24).⁸³ Queertheologische Bibelauslegung erinnert mit Vehemenz daran, dass Sexualität zur Anthropologie dazugehört.

Schliesslich wird die in Christus geschehene Neuschöpfung (2 Kor 5,17; Gal 6,15) diskutiert.⁸⁴ Zumindest einige Traditionen im Neuen Testament, so die systematische Theologin Ruth Heß, haben die «Involvierung des Geschlechts(leibes) in das Heilsgeschehen des Eschaton als Möglichkeit und Notwendigkeit im Blick.»⁸⁵ Zentrale Texte findet sie in Gal 3,28; Mk 12,25; 1 Kor 15,35–54; 2 Kor 5,2–4. Die in der Taufe akklamierte Neufigurierung von Geschlecht habe nicht nur eine soziale, sondern auch eine leibliche Dimension. «Indem die Gläubigen in einer Art eschatologischer Travestie (1 Kor 15,53f;

80 Punt, Power, 163.

81 Yasuda, One in Christ, 101–118.

82 Vgl. Moxnes, Jesus in Gender Trouble, 31–46; Moxnes, Asceticism and Christian Identity, 3–29.

83 Vgl. Hanks, Romans, 588, sowie Rogers, Sexuality and the Christian Body, 64. Vgl. auch Stuart, Gay and Lesbian Theologies, 96.

84 Hearon, 1. and 2. Corinthians, 606–623, 620f.

85 Heß, Es ist noch nicht erschienen, 164–188.

2 Kor 5,2–4) Christus «anziehen», werden sie mit ihrer ganzen Existenz in die Heilssphäre Christi inkorporiert.»⁸⁶ Für Heß ereignet sich also mit der im Christusereignis vollzogenen Neuschöpfung (2 Kor 5,17) ein «radikaler Identitätswechsel, der die Geschlechtsidentität subversiv entfixiert».⁸⁷ Dabei ist die eschatologische Gestalt der Geschlechterleiber grundlegend offen bzw. in der Gegenwart auffällig gebrochen und unter einen eschatologischen Vorbehalt gestellt.⁸⁸

Die leibliche Erlösung werde daher in 1 Kor 13,9–12 oder 1 Joh 3,2 zu einem Aufdeckungs- und Klärungsereignis, in dessen Vollzug nicht nur die fragmentarische und vorläufige (vgl. 1 Kor 15,42–54) körperliche Gestalt und Existenz, sondern auch die menschliche Erkenntnis über diese aufgehoben werden wird.

4. Schluss

Mein Überblick über die Diskussion der Geschlechterfragen in paulinischer Anthropologie hat hoffentlich die Pluralität der methodischen Ansätze aufgezeigt. Hinter Gal 3,28 wird zum einen ein Bruchstück aus der weisheitlich-vor-paulinischen Theologie gefunden, in der die soziale Geschlechtergleichheit verwirklicht war (Schüssler Fiorenza, Wire). Andere lesen die Taufformel im Sinne der Aufhebung der in der Schöpfung begründeten menschlichen Verschiedenheit im Sinne einer hegemonialen männlichen Einheit, die Frauen dem Ort der Differenz zur männlichen Normalität zuordnet (Fatum, Castelli, Boyarin, Økland). Dritte entdecken in der Taufformel eine Einheit in Verschiedenheit, die das Einnehmen anderer Geschlechterrollen ermöglicht und erfordert (Kahl, Lopez, Standhartinger). Die Taufformel stellt damit nicht nur die kulturellen, sondern auch die sozialen und körperlichen Identitäten unter den eschatologischen Vorbehalt der «neuen Kreatur» (Gal 6,15; 2 Kor 5,17; Heß).

Trotz der Diversität der Ansätze gibt es aber einige für die weitere Diskussion meines Erachtens zentrale Einsichten:

86 Heß, Es ist noch nicht erschienen, 311.

87 Ebd.

88 Heß, Es ist noch nicht erschienen, 313–321.

1. Geschlecht wird bei den hier versammelten Ausleger_innen als sozial konstruiertes aufgefasst. Mag man auch diskutieren, ob dies auch biologische Geschlechterunterschiede (*sex*) als solche betrifft oder nur ihre Deutungen, so wird doch deutlich, dass Erfahrungen von Frausein und Mannsein jenseits des historischen, kulturellen oder sozialen Standorts nicht per se universalisierbar sind. Geschlechteridentitäten setzen somit auch einen Diskussionsraum der gemeinsamen Verständigung voraus.
2. Es wird zunehmend in Rechnung gestellt, dass Paulus unter «Frau» anderes verstanden hat als wir. Dies wirft aber auch neues Licht auf eine in dem hier beschriebenen Diskussionsraum lediglich als Negation verhandelte, aber sonst nicht selten zu lesende These, Paulus vertrete überall eine in der Schöpfung angelegte zweigeschlechtliche Geschlechterdifferenz.
3. Die hier besprochenen Ansätze haben vielmehr eine erstaunliche Fülle verschiedener Weiblichkeitsbilder jenseits der «klassischen Frauentexte» 1 Kor 11,2–16; 1 Kor 7 oder Gal 3,28 aufgedeckt. Paulinische Theologie und Anthropologie sind jedenfalls mehr als ein Legitimationsreservoir für vermeintlich konservative Geschlechterkonzeptionen und queerfeindliche Positionen. Was Paulus mit «neuer Schöpfung» (2 Kor 5,17; Gal 6,15) und der für das neue Sein in Christus verwendeten Kleidungsmetaphorik meint (1 Thess 5,8; Gal 3,27; 1 Kor 15,53f; Röm 13; 12–14), zielt auf die grundlegende Transformation aller Körper und Körperlichkeiten in Christus.
4. Jenseits der Frage nach Geschlechtergleichheit oder Geschlechterdifferenzen sind die paulinischen Briefe eine differenzierte Quelle für antike Männlichkeitsdiskurse und Männlichkeitskonstruktionen. Neben der Christologie, die Paulus vor allem im Angesicht des Kreuzes (Gal 3,1; 6,12–14; 1 Kor 1,18–31 u. ö.) und sehr viel seltener aus Erhöhungsvorstellungen (Röm 8,34) entwickelt, scheint mir auch die Figur der Apostel und darunter natürlich paulinische Selbstdarstellung Ansatzpunkt zu sein. In jüngerer Zeit werden beide in Bezug auf Krankheit (Gal 4,13f) und Schwäche (2 Kor 12,9.12) im Rahmen von Disability Studies reflektiert. Jedenfalls verkünden die Apostel ihren Christus nicht mit menschlicher Stärke, sondern gezeichnet von den Schwächen der Welt (1 Kor 2,1–5; 4,9–13; 2 Kor 2,14f; 11,22–12,13; Gal 3,1).
5. Befreiungstheologische Ansätze betonen häufig die eschatologische Perspektive der paulinischen Anthropologie. Hier transformiert sich die Erfahrung der Taufe anthropologisch in eine bisherige Geschlechterkategorien sprengende Vorstellung von «neuer Schöpfung» (2 Kor 5,17; Gal 6,15).

6. Die beiden einzigen schöpfungstheologisch argumentierenden paulinischen Passagen, Röm 1,26f und 1 Kor 11,2–16, passen eben nicht in das Gesamtkonzept paulinischer Theologie und Anthropologie. Vielmehr fallen beide Texte aus dem Rahmen der von der Erscheinung der «Pistis» (Gal 3,25) und des Geistes (Röm 5,1–5) geprägten paulinischen Anthropologie. Für Röm 1,26f und 1 Kor 11,2–16 sind kaum christologisch reflektierte Zitate aus stoisch geprägter jüdischer Weisheitstheologie zu vermuten.⁸⁹ Dabei unterscheidet sich die Interpretation von Gen 2–3 in 1 Kor 11,2–16 und die Verwendung der theologischen Grundmetaphern von Bild und Widerschein in 1 Kor 11,7 derart von anderen paulinischen Texten, dass für 1 Kor 11,2–26 eine nicht-paulinische Glosse durchaus wahrscheinlich ist.⁹⁰

Angela Standhartinger (*1964), Dr. theol. habil., ist Professorin für Neues Testament an der Philipps-Universität Marburg.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Bibel in gerechter Sprache, hg. von Ulrike Bail u. a. Gütersloh³2007.
 Clemens Alexandrinus: Stromata Bd. III, hg. von Otto Stählin und Ludwig Früchtel, Berlin 1970.
 Epiphanius: Panarion, hg. von Karl Holl, Leipzig 1933.
 Novum Testamentum Graece, hg. von Institut für Neutestamentliche Textforschung, Stuttgart²⁸2012.

89 SapSal 14,22–30; Pseudo-Phokylides, 190–194; Philo, Über Abraham, 135–137; Musonius Rufus or 12; Seneca, ep. 47,7.

90 Vgl. z. B. für Gen 2–3: 1 Kor 15,45–49; für δόξα (Widerschein), die eben allen Menschen oder wenigstens Männern fehlt (Röm 3,23; 5,18f) bzw. alle spiegeln (2 Kor 3,18), und εἰκών (Bild), welches nicht «der Mann», sondern Christus als Erstgeborener aller Geschwister ist (2 Kor 3,18; 4,4; Röm 8,29). Vgl. auch Standhartinger, Creation and Gender. Pauline Perspectives in context, in: Ruben Zimmermann und Zacharias Shoukry (Hgg.), Creation Concepts – Creation Care in Early Judaism, Early Christianity, and beyond, im Erscheinen.

Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. von Leopold Cohn u. a., Bd. I–VII, Berlin.

Plutarch: On the Bravery of Women/mulierum virtutes (Moralia 3), hg. von Frank Cole Babbitt, Cambridge 2014.

Sekundärliteratur

Althaus-Reid, Marcella: «Queer-Theorie und Befreiungstheologie. Der Durchbruch des sexuellen Subjekts in der Theologie», in: Concilium 44, 2008, 83–97.

Boyarin, Daniel: «Paul and the Genealogy of Gender», in: Levine, Amy-Jill (Hg.): A Feminist Companion to Paul, London/New York 2004, 11–41.

Boyarin, Daniel: A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity, Berkeley u. a. 1994.

Brinkschröder, Michael: «Queer-Theologie und Befreiungstheologie», in: Walz, Heike/Plüss, David (Hgg.): Theologie und Geschlecht. Dialog queer-beet (Theologie und Geschlecht 1), Berlin/Zürich 2008, 124–133.

Brinkschröder, Michael: Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären – eine religionsgeschichtliche Anamnese (RVV 55), Berlin/New York 2006.

Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt 2001.

Castelli, Elizabeth: Imitating Paul. Discourse of Power, Louisville/Kentucky 1991.

Castelli, Elizabeth A.: «Paul on Women and Gender», in: Shepard Kraemer, Ross/D'Angelo, Mary Rose (Hgg.): Women and Christian Origins, Oxford 1999, 221–230.

Cheng, Patrick S., Galatians, in: Guest, Deryn/Shore-Goss, Robert/West, Mona (Hgg.): The Queer Bible Commentary, London 2006, 624–629.

Clines, David J. A.: «Paul, the Invisible Man», in: Moore, Stephen D./Anderson, Janice Capel (Hgg.): New Testament Masculinities (SBL Semeia Studies 45), Atlanta 2003, 181–192.

De Beauvoir, Simone: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Berlin 1986.

Ehrensperger, Kathy: That we may be Mutually Encouraged. Feminism and the New Perspective in Pauline Studies, New York 2004.

Eriksson, Andreas: «Women Tongue Speakers, be Silent. A Reconstruction through Paul's Rhetoric», in: Biblical Interpretation 6, 1998, 80–104.

- Eriksson, Anne-Louise: *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities*, Uppsala 1995.
- Fabricius, Johanna: «Grenzziehungen. Zu Strategien somatischer Geschlechterdiskurse in der griechischen und römischen Kultur», in: Hartmann, Elke/Pietzner, Katrin/Hartmann, Udo (Hgg.): *Geschlechterdefinitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike*, Stuttgart 2007, 65–86.
- Fatum, Lone: «Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations», in: Børresen, Kari Elisabeth (Hg.): *The Image of God, Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis 1991, 50–133.
- Fatum, Lone: *Women, Symbolic Universe and Structures of Silence. Challenges and Possibilities in Androcentric Texts*, in: *Studia Theologica* 43, 1989, 61–80.
- Gerber, Christine: «Krieg und Hochzeit in Korinth, Das metaphorische Werben des Paulus um die Gemeinde in 2 Kor 10,1–6 und 11,1–4», in: *ZNW* 36, 2005, 99–125.
- Gerber, Christine: *Paulus und seine <Kinder>. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (BZNW 136)*, Berlin/New York 2005.
- Glaser, Chris: *The Word Is Out. The Bible Reclaimed for Lesbians and Gay Men*, San Francisco 1994.
- Gleason, Maud: *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995.
- Hanks, Thomas: «Romans» in: Guest, Deryn/Shore-Goss, Robert/West, Mona (Hgg.): *The Queer Bible Commentary*, London 2006, 582–605.
- Hearon, Holly E.: «1. and 2. Corinthians», in: Guest, Deryn/Shore-Goss, Robert/West, Mona (Hgg.): *The Queer Bible Commentary*, London 2006, 606–623.
- Heß, Ruth: ««... darin ist nicht *männlich und weiblich*». Eine heilsökonomische Reise mit dem Geschlechtskörper», in: Ebach, Jürgen/Gutmann, Hans-Martin/Frettlöh, Magdalene L./Weinrich, Michael (Hgg.): «Dies ist mein Leib». Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen (Jabboq 6), Gütersloh 2006, 144–185.
- Heß, Ruth: ««... männlich und weiblich schuf ER sie!?» Identitäten im Gender Trouble», in: Deeg, Alexander/Heuser, Stefan/Manzeschke, Arne (Hgg.): *Identität. Biblische und theologische Erkundungen (BThS 30)*, Göttingen 2007, 164–188.
- Heß, Ruth: ««Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden». Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz», in: Heß, Ruth/Leiner, Martin (Hgg.): *Alles in al-*

- lem. Eschatologische Anstöße. Festschrift für Christine Janowski, Neukirchen-Vluyn 2005, 291–323.
- Hoke, Jimmy: *Feminism, Queerness, Affect, and Romans: Under God? (Early Christianity and Its Literature 30)*, Atlanta 2021.
- Ivarsson, Fredrik: «Vice Lists and Deviant masculinity: The Rhetorical Function of 1 Corinthians 5,10–11 and 6,9–10», in: Penner, Todd/Vander Stichele, Caroline (Hgg.): *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses (Biblical Interpretation Series 84)*, Leiden/Boston 2007, 163–184.
- Kahl, Brigitte: «Der Brief an die Gemeinden in Galatien. Vom Unbehagen der Geschlechter und anderen Problemen des Andersseins», in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hgg.): *Kompodium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 603–611.
- Kahl, Brigitte: *Galatians Re-imagined: Reading with the Eyes of the Vanquished*, Minneapolis 2014.
- Kahl, Brigitte: «Gender trouble in Galatia? Paul and the rethinking of difference», in: Sawyer, Deborah F. (Hg.): *Is There a Future of Feminist Theology (Studies in Theology and Sexuality 4)*, Sheffield 1999, 57–63.
- Kahl, Brigitte: «Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität», in: Janssen, Claudia/Schottroff, Luise/Wehn, Beate (Hgg.): *Paulus. Umstrittene Tradition – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre*, Gütersloh 2001, 129–145.
- Kittredge, Cynthia Briggs: «Rethinking Authorship in the Letter of Paul», in: Matthews, Shelly/Kittredge, Cynthia Briggs/Johnson-Debaufre, Melanie (Hgg.): *Walk in the Ways of Wisdom. Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Harrisburg 2003, 318–333.
- Kraß, Andreas: «Queer Studies – eine Einführung», in: Kraß, Andreas (Hg.): *Queer Denken. Queer Studies*, Frankfurt 2003, 7–29.
- Laqueur, Thomas: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt am Main 1992.
- Larson, Jennifer: «Paul's Masculinity», in: *JBL* 123, 2004, 85–97.
- Leutzsch, Martin: «Konstruktionen von Männlichkeit im Urchristentum», in: Crüsemann, Frank/Crüsemann, Marlene/Janssen, Claudia (Hgg.): *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag*, Gütersloh 2004, 600–618.
- Lopez, Davina C.: «Before your very eyes. Roman imperial ideology, gender constructs and Paul's internationalism», in: Penner, Todd/van der Stichele, Caroline (Hgg.): *Mapping gender in ancient religious discourses*, Leiden 2007, 115–162.

- Lopez, Davina C.: *Apostel to the Conquered. Reimagining Paul's Mission*, Minneapolis 2008.
- MacDonald, Dennis R.: *There is no Male and Female. The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism (HDR 20)*, Philadelphia 1987.
- Mayordomo, Moisés: «Construction of Masculinity in Antiquity and Early Christianity», in: *lectio difficilior* 2, 2006, verfügbar unter: <https://lectio.uibnibe.ch/de/archiv/mois-es-mayordomo-marin-construction-of-masculinity-in-antiquity-and-early-christianity.html> (Zugriff 29.10.2024).
- Mayordomo, Moisés: «Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und der paulinischen Korintherkorrespondenz», in: *EvTh* 68, 2008, 99–115.
- Mayordomo, Moisés: «Paulus und die Korinther im Netz antiker Männlichkeit», in: *Bibel und Kirche* 63 (3), 2008, 149–155.
- Meeks, Wayne A.: «The Image of the Androgyne. Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity», in: *History of Religion* 13, 1974, 165–208.
- Mollenkott, Virginia Ramey: *Omnigender: A Trans-Religious Approach*, Cleveland, Ohio ²2007.
- Moxnes, Halvor: «Asceticism and Christian Identity in Antiquity: A Dialogue with Foucault and Paul», in: *JSNT* 26, 2003, 3–29.
- Moxnes, Halvor: «Jesus in Gender Trouble», in: *Crosscurrents* 54, 2004, 31–46.
- Moxnes, Halvor: *Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom*, Luisville/London, 2004.
- Økland, Jorunn: *Women in Their Place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space (JSNTS 269)*, London/New York 2004.
- Økland, Jorunn: «Feminist reception of the New Testament. A critical reception», in: Müller, Mogens (Hg.): *The New Testament as reception (JSNT 230)*, Sheffield 2000, 131–156.
- Punt, Jeremy. *Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal 3:28*, in: *Neotestamentica* 44 (1), 2010, 140–166.
- Roetzel, Calvin J.: «The Language of War (2 Cor. 10,1–6) and the Language of Weakness (2 Kor. 11,21b–13,10)», in: *Biblical Interpretation* 17, 2009, 77–99.
- Rogers, Eugene: *Sexuality and the Christian Body: Their Way Into the Triune God*, Oxford 1999.
- Schippert, Claudia: «Queer Theory: Was ist das eigentlich?», in: Walz, Heike/Plüss, David (Hgg.): *Theologie und Geschlecht. Dialog queerbeet (Theologie und Geschlecht 1)*, Berlin/Zürich 2008, 103–116.
- Schottroff, Luise/Wehn, Beate (Hgg.): *Paulus. Umstrittene Tradition – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre*, Gütersloh 2001.

- Schottroff, Luise: «Wir richten die Tora auf (Röm 3,31 und 1 Kor 5,1–13)», in: Hardmeier, Christof/Kessler, Rainer/Ruwe, Andreas (Hgg.): Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2003, 429–450.
- Schottroff, Luise: «Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums», in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres/Schroer, Silvia (Hgg.): Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 175–247.
- Schottroff, Luise: «Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Wie Befreiung entsteht», in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hgg.): Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 573–592.
- Schottroff, Luise: «Die Lieder und das Geschrei der Glaubenden. Rechtfertigung bei Paulus», in: Janssen, Claudia/Schottroff, Luise/Wehn, Beate (Hgg.): Paulus. Umstrittene Tradition – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, Gütersloh 2001, 44–66.
- Schottroff, Luise: «Purity and Holiness of Women and Men in 1 Corinthians and the Consequences for Feminist Hermeneutics», in: Hearon, Holly E. (Hg.): Distant Voices Drawing Near. Essay in Honor of Antoinette Clark Wire, Minnesota 2004, 83–93.
- Schottroff, Luise: *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, München 1994.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth: *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988 (englisches Original: *In Memory of Her*, 1983).
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth: «Gleichheit und Differenz. Gal 3,28 im Brennpunkt feministischer Hermeneutik», in: *BThZ* 16, 1999, 212–231.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth: *WeisheitsWege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation*, Stuttgart 2005.
- Standhartinger, Angela: «Weisheitliche Idealbiografie und Ethik in Phil 3», in: *Novum Testamentum* 61 (2), 2019, 156–175.
- Standhartinger, Angela: «Geschlechterkonstruktionen bei Paulus. Feministische Zugänge zu Galater 3,27f und Römer 7,1–6», in: *Una Sancta* 58, 2003, 339–349.
- Standhartinger, Angela: «Mehr als männlich und weiblich. Eine LGBTIQ Perspektive auf das Neue Testament», in: *Concilium* 58 (3), 2022, 314–322.
- Standhartinger, Angela: *Creation and Gender. Pauline Perspectives in context*, in: Zimmermann, Ruben/Shoukry, Zacharias (Hgg.): *Creation Concepts*.

- Creation Care in Early Judaism, Early Christianity, and beyond, im Erscheinen.
- Stanton, Elizabeth Cady: *The Woman's Bible*, New York 1898 (Nachdruck Amherst 1999).
- Stuart, Elizabeth: *Gay and Lesbian Theologies. Repetitions with Critical Difference*, Aldershot 2003.
- Sutter Rehman, Luzia: «Die paulinischen Briefe in der feministischen Exegese. Ein Überblick», in: *lectio difficilior* 1 (2000), verfügbar unter <https://lectio.unibe.ch/de/archiv/luzia-sutter-rehmann-die-paulinischen-briefe-in-der-feministischen-exegese-ein-ueberblick.html> (21.02.2024).
- Tanis, Justin E.: *Trans-Gendered. Theology, Ministry, and Communities of Faith*, Eugene 2003.
- Tamez, Elsa: «Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen», Luzern 1998 (Originalausgabe Costa Rica 1991).
- Walz, Heike: «Und Gott schuf sie – jenseits von Frau und Mann? Geschlechtsreflexive theologische Anthropologie», in: *Aus der Au*, Christina (Hg.): *Menschsein denken. Anthropologien in theologischen Perspektiven*, Neukirchen 2001, 63–86.
- Weidemann, Hans-Ulrich, «Denn auch wir sind schwach in ihm» (2 Kor 13,4) – Paulus und sein Leib im Medium seiner Briefe, in: *Knieling, Reiner (Hg.): Männerbeziehungen II. Männerspezifische Bibelauslegung*, Göttingen 2015, 139–166.
- Wire, Antoinette Clark: «1 Corinthians», in: *Schüssler Fiorenza, Elisabeth (Hg.): Searching the Scriptures II*, New York 1994, 151–195.
- Wire, Antoinette Clark: *Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Minneapolis ²1995.
- Wirth, Mathias, «Our bodies are Important to God. Oder: Warum (Trans)Gender eschatische Zukunft hat», in: *Berlis, Angela/Frettlöh, Magdalene L./Noth, Isabelle/Schroer, Silvia (Hgg.): Die Geschlechter des Todes: Theologische Perspektiven auf Tod und Gender*, Göttingen 2022, 463–478.
- Yasuda, Mayuko, «One in Christ»: Where the gender binary is transcended Queering the Gender Binary in Galatians 3:28C «No male and Female», in: *SIWŌ' Revista De Teología/Revista De Estudios Socio-religiosos*, 12,1 (2019), 101–118.

All things straight?

Biblisch-anthropologische Überlegungen zum Queersein des Christenmenschen

Rainer Hirsch-Luipold

1. Loretta – hermeneutische Vorüberlegungen zur Queer Exegesis als kontextueller und positioneller Auslegung¹

Queer Theology fordert die Theologie ebenso wie Kirche und Gesellschaft dazu heraus, im Blick auf neue Fragen und Überzeugungen ihre Grundlagen neu zu durchdenken. In diesem Sinn kann es sich aus meiner Sicht auch bei der Queer Theology eigentlich nicht um eine «andere» Theologie handeln, sondern es handelt sich um einen veränderten Blickwinkel auf theologische Traditionen. Der Aussage von Adam Curtis: «Queer Theology is about turning inside out and upside-down classical Christianity»² kann ich deshalb nicht ganz zustimmen, wenn damit mehr und anderes ausgedrückt ist als die im reformatorischen *ecclesia semper reformanda* aufgefangene Überzeugung, dass etabliertes Christentum sich immer neu im Blick auf gesellschaftliche und geistesgeschichtliche Entwicklungen von seinen Grundlagen her in Frage stellen lassen muss. Ich versuche im Folgenden zu zeigen, dass Queer Theology – wie jede Befreiungstheologie – nur deshalb funktionieren kann, weil das Christentum von seiner Wurzel und seinem Kern her das befreiende Potenzial in sich trägt.

1 Dieser Beitrag wurde weitgehend im Vortragsstil belassen und für den Druck nur geringfügig überarbeitet. Für Anregungen danke ich allen, die im Rahmen der Ringvorlesung und im Rahmen des Berner Forschungskolloquiums mitdiskutiert haben, und insbesondere Ilya Kaplan, der eine sehr konstruktiv-kritische und anregende Response geliefert hat.

2 Curtis, What is Queer Theology, verfügbar unter: <https://www.livingout.org/resources/articles/46/what-is-queer-theology> (Zugriff 28.02.2024).

Würde es das nicht, bräuchten wir keine christliche, jedenfalls keine *biblische* Queer Theology.

Als biblischer Theologe impliziert das für mich die Frage, was die biblischen Texte zu den neuen Fragerichtungen zu sagen haben, und zugleich, was uns die neuen Fragerichtungen über das Verständnis der alten Texte neu erschliessen. Es geht mir also um einen Beitrag zur Queer Theology, präziser gesagt zur Queer Anthropology, aus biblischer Perspektive, weniger um einen Beitrag zum Queer Criticism oder zur Queer Exegesis im Sinne eines «queering the bible».

Zu Letzterem würde ich mich weder berufen noch legitimiert fühlen, weil es sich um eine positionelle Theologie handelt. Ich fühle mich aber nicht zur Queer Community zugehörig, jedenfalls nicht in einem geläufigen, auf geschlechtliche oder sexuelle Identität bezogenen Sinne. Deshalb möchte und kann ich nicht *für* diese Community sprechen, falls es so etwas in dieser Einheitlichkeit überhaupt geben würde. Ebenso wie ich als Mann nicht für Frauen oder als reicher und privilegierter Mensch in der Schweiz nicht für Arme und Unterdrückte überall auf der Welt sprechen kann. Wohl aber kann ich Stellung nehmen. Bei Paula Gooder habe ich die Definition gefunden: «Queer criticism uses sexual identity as a standpoint from which to interpret the New Testament»³. In diesem Sinne handelt es sich also nicht um einen Beitrag zur Queer Theology, aber immerhin um einen durch sie angeregten Gesprächsbeitrag. Es ist der Versuch, die Kategorie des Queer-Seins, von ihrem Wortsinn her, im Horizont biblischer Anthropologie und Theologie zu bedenken – und zugleich das Straight-Sein als anthropologische Kategorie theologisch zu dekonstruieren. Die Übung wird sein, dabei gerade nicht immer den unmittelbaren Kurzschluss zu sexueller Orientierung und geschlechtlicher Identität zu vollziehen, zumal diese Thematik nur mit grossen Einschränkungen im Horizont der biblischen Texte liegt.

Meine hermeneutische Orientierung stelle ich unter den Namen «Loretta» und greife damit auf Monty Pythons «Leben des Brian» aus dem Jahr 1979 zurück. Der Film ist für neutestamentliche Exegese immer wieder eine Fundgrube, weil er ihr einen launigen Spiegel vorhält und dabei regelmässig den Nagel auf den Kopf trifft. Bereits vor über 40 Jahren hat die «Monty Python Group» die Frage der geschlechtlichen Identität (auch) der biblischen Theologie ins Stammbuch geschrieben, wenn auch auf nicht gerade subtile und mit Sicherheit nicht vollkommen politisch korrekte, dafür aber sehr pointierte Art

3 Gooder, *Searching for Meaning*, 144.

und Weise, wie sie das Vorrecht jeglicher Satire ist. Man mag Einzelnes an diesem Film anstößig, geschmacklos oder schlicht nicht witzig finden (nicht von ungefähr durfte der Film wegen seiner Anstößigkeit in ganz anderer Richtung, wegen vermuteter Blasphemie nämlich, in manchen Ländern zunächst nicht öffentlich gezeigt werden) – der Film löste unglaubliche Debatten aus. Jedenfalls scheint mir doch interessant, dass die «Monty Python Group» in ihrem «Jesus»-Film, wenn wir ihn einmal so nennen wollen, obwohl Jesus eher am Rande vorkommt, dem Thema einer *queer identity* eine Plattform geboten hat. In einem wissenschaftlichen Aufsatzband, den eine Gruppe schwerpunktmässig von Exegetinnen und Exegeten 2015 dem Film gewidmet hat,⁴ hat die amerikanische jüdische Exegetin Amy-Jill Levine, unter anderem Herausgeberin eines vielbändigen «Feminist companion to the New Testament and early Christian writings», einen Beitrag beigesteuert, der sich mit Fragen einer Queer Analysis beschäftigt und dabei auch kurz auf Loretta eingeht.⁵ Levine nimmt in ihrem Aufsatz die Kritik auf, die man an der Männerrunde der «Monty Python Group» durchaus reichlich und aus unterschiedlichen Richtungen geübt hat, eben auch deshalb, weil ihr Projekt so sehr aus Männerperspektive gestaltet ist, dass sie sogar die (meisten) Frauenrollen mit Männern besetzten. Freilich ist, was sich aus feministischer Perspektive als kritikwürdig darstellt, in einer Queer-Perspektive gerade interessant, weil es die Geschlechterrollen unterläuft. In der fraglichen Szene wird dies explizit.

Die Szene spielt sich bei Gladiatorenspielen in einem römischen Theater irgendwo in Jerusalem ab. Hier hat sich die Führungsriege der «Volksfront von Judäa» eingefunden – an sich schon ein merkwürdiges Setting für ein konspiratives Treffen einer «antiimperialistischen» Gruppe! Die drei Männer sitzen deutlich erhöht, Judith, die einzige Frau im Führungszirkel, deren Statement zum Ausgangspunkt der Szene wird, spricht von unten her. Bereits die Anordnung lässt also erahnen, dass nach innen noch eben jene Machtverhältnisse herrschen, die die Gruppe nach aussen kritisiert. Als zunächst Francis über das «unveränderliche Recht jeden Mannes» zu dozieren beginnt und Reg als Anführer der Gruppe dies mit der Rede vom «Geburtsrecht jeden Mannes» aufnimmt und damit beide in ihrer Sprache eben jenes Rollenverständnis untermauern, fordert Stan penetrant eine inklusive Sprache ein.

4 Taylor (Hg.), *Jesus and Brian*.

5 Levine, *Beards for Sale*, 178–180.

FRANCIS: «...es ist das unveränderliche Geburtsrecht eines jeden Mannes...»

STAN: «oder Frau...»

FRANCIS: «...dass er sich selbst...»

STAN: «oder sie sich selbst...»

FRANCIS (*zu Reg*): «Danke, Bruder!»

STAN: «...oder Schwester...»

Die «Monthly Python Group» persifliert den Kampf um gerechte Sprache und herrschaftsfreien Diskurs, wie er heute aktueller nicht sein könnte. Schliesslich reisst Reg der Geduldsfaden und er wirft entnervt ein: «Warum hörst du nicht endlich mit den Frauen auf, Stan, so kommen wir zu keinem Ende?» «Weil ich eine sein möchte ... Ich möchte eine Frau sein. Ich möchte, dass ihr mich von jetzt an Loretta nennt», antwortet Stan, und mit dieser Antwort kommen wir von der inklusiven Sprache auf eine transgeschlechtliche Perspektive. Es würde am Thema meines Beitrags vorbeiführen, den Filmausschnitt zur Gänze ausschöpfen und auch einer hinreichenden Kritik unterziehen zu wollen. Aber er führt mich zu einigen einführenden Überlegungen zu seiner Intention. Denn die Szene führt exemplarisch vor, was bei einem – auch theologischen – Gespräch über «being queer» schiefgehen kann und was auch gelingen kann. Was passiert hier im Blick auf die Wahrnehmung queerer Perspektiven?

Stan pocht im Rahmen der antiimperialistischen Gesprächsrunde zunächst (in feministischer Manier) auf die Gleichberechtigung von Frauen. Dies ist irgendwie merkwürdig und störend, weil es doch im Wesentlichen Männer sind (bis auf die im Bild nach unten abgesetzte Judith). Mit Stans Antwort: «weil ich eine Frau sein und Kinder haben möchte» indes ändert sich dieser Anstoss, indem die transgeschlechtliche Perspektive ins Zentrum der Darstellung rückt. Die Reaktion ist ein verständnisloser Aufschrei von Reg («Was?»), der Ärger und Ablehnung zum Ausdruck bringt, von «Loretta» als Unterdrückung empfunden wird und in eine Belehrung des Faktischen durch Reg mündet im Blick auf die Tatsache, dass Stan/Loretta keine Kinder bekommen könne, weil er/sie «keine Mumu» habe. Auf Judiths Vorschlag, man könne, auch wenn es Loretta unmöglich sei, Kinder zu bekommen, weil sie keine Gebärmutter habe, immerhin für ihr Recht kämpfen, Kinder zu bekommen, und dies als symbolisch für den Kampf gegen die Römer verstehen, entgegnet Reg: «Symbolisch für sein Ringen gegen die Realität!» Beispiele aus der exegetischen Literatur für ähnlich unverständige Einwürfe wären leicht beizubringen.

Ganz anders Judith: Sie konfrontiert Stan nicht, sondern fragt nach und hört erst einmal zu, um dann nach hilfreichen und heilsamen Denkkategorien in ihrem eigenen System zu suchen. Eine Ethik des Zuhörens ist sicher einer der Ausgangspunkte jeder theologischen Auseinandersetzung mit positionellen Theologien.

Die Filmszene führt pointiert zwei Reaktionsmuster vor und spießt insbesondere auf, wie unpassend es ist, wenn gerade Visionäre – seien sie nun politisch an Utopien wie der Befreiung von der Vorherrschaft der oppressiven Römer oder religiös an der Hoffnung auf die Durchsetzung des Reiches Gottes auf Erden orientiert – nicht die befreiende und heilende Kraft ihrer eigenen Vision erkennen können. Gerade im Gespräch über geschlechtliche Identitäten, so führt die Szene vor, verbietet es sich, die eigene «Realität», auch die eigene Tradition, als die einzig mögliche normativ zu positionieren.

Als Protestant, genauer als Lutheraner, setze ich voraus, dass dem biblischen Zeugnis eine besondere Bedeutung für die christliche Lebensgestaltung zukommt und dass es meine Aufgabe als Exeget ist, herauszuarbeiten, was die Bibel zu einem gegebenen Problem gegenwärtiger Gesellschaft und Theologie beizutragen hat. Muss dies notwendigerweise dazu führen, dass man wie Reg dem Anliegen von Stan die eigene Objektivität des Faktischen gegenüberstellt, wo man Loretta zuhören sollte? Im Bereich der biblischen Exegese findet sich der Verweis auf das, was eben so ist, insbesondere im Postulieren eines objektiven und überzeitlich gültigen, normativen Textsinns. Als historisch orientiertem Akademiker geht es mir um die Darlegung, Interpretation und gegebenenfalls Kritik der Grundlagen unserer Kultur. Dabei haben wir es nie einfach mit Fakten, mit der «Realität» zu tun (umso mehr, wenn es um die Interpretation von Texten und Bildern geht). Jede Repräsentation von Geschichte ist geformt, jede *history* ist auch *story*, ebenso wie jede Interpretation auf bestimmten Vorannahmen aufbaut. Wohl aber sind manche Argumentationsmuster plausibler und hilfreicher als andere. «Realität» gibt es hier nicht, den Anspruch auf Wahrheit durchaus. Es gibt bessere und weniger überzeugende Argumente, etwa im Bereich der Grammatik (Genitiv oder Dativ, da gibt es schon richtig und falsch), aber auch in der Semantik, also der Frage nach Bedeutungshorizonten. Als Exeget habe ich mir dessen bewusst zu sein, dass ich stets mit Formungen und Interpretationen arbeite.

Man kann der Szene noch eine weitere Einsicht bzw. Frage entnehmen: Es kann durchaus auch schiefgehen, *für* eine Community sprechen zu wollen. Bietet, so wäre die Frage, der als Unterstützung gedachte Aktionismus von Judith wirklich eine sinnvolle, angemessene Reaktion auf Lorettas Lebensthema?

Noch schlimmer ist es freilich, die Position der Benachteiligten und Ausgegrenzten zu usurpieren, wie dies bisweilen geschieht. Diese missglückten oder auch bewusst andere missbrauchenden Reaktionen gegenüber Ausgegrenzten führen zu der Frage: Was wäre der angemessene Beitrag einer sich als solidarisch verstehenden, akademischen biblischen Exegese? Im Grunde das, was immer ihr Auftrag im Horizont des Evangeliums ist: der Versuch, das befreiende biblische Zeugnis für heute zur Sprache zu bringen und dabei sowohl unsere gegenwärtigen Fragen an den Text zu tragen, wodurch immer neue Aspekte des Textes sichtbar werden, als auch ein Anwalt des Textes zu sein, also mich selbst und den Zeitgeist je neu vom Text in seiner Fremdheit in Frage stellen zu lassen. Mit anderen Worten: Etwas Bedeutungsvolles, so scheint mir, kann biblische Theologie zu einer Queer Theology nur beitragen, wenn es theologisch, spezifisch, wenn es biblisch ist. Das mag banal klingen, ist es aber durchaus nicht. Als biblischer Theologe ist es meine Aufgabe, dem Neuen Testament oder der Bibel insgesamt etwas über das Menschsein zu entnehmen, das wir uns in dieser Form nicht selbst sagen können oder das andere, etwa politische Aktivist*innen, Ethiker*innen, Mediziner*innen oder Juristen, nicht viel besser sagen könnten. Die Ethik des Zuhörens, die wir eben bereits bei Judith gelernt haben, gilt dabei für Exeget*innen und Exegeten, die sich wie Stan/Loretta unterdrückt fühlen, sowohl gegenüber den Anliegen als auch gegenüber dem biblischen Zeugnis und der Geschichte.

2. «Ihr seid sehr im Irrtum» (Mk 12,24) – das Sein der Engel und die Strategien queerer Exegese

Setzen wir zunächst bei einer knappen Sichtung der Sekundärliteratur ein. Da zeigen sich unterschiedliche Strategien und Ansätze einer Queer Theology im Bereich der biblischen Theologie:⁶

6 Zur Queer Theology gibt es inzwischen durchaus eine Reihe Veröffentlichungen aus biblischer Perspektive; verwiesen sei hier exemplarisch auf Guest/Shore-Goss/West/Bohache (Hgg.), *The Queer Bible Commentary*.

2.1 Ausgang von Textstellen, die explizit von Sexualität, sexueller Orientierung oder geschlechtlicher Identität reden

Die publizierten Beiträge, die sich aus biblischer Sicht dem Thema widmen, setzen vielfach an Stellen an, an denen die Bibel explizit von Sexualität, sexueller Orientierung oder geschlechtlicher Identität redet. Dabei stellt sich ein Problem, auf das dieser Ansatz reagiert: Wo die Bibel über Sexualität und sexuelle Orientierung redet, geschieht dies in der Regel (durchaus nicht ausschliesslich) auf dem Wege der Abgrenzung und Ausgrenzung, oft in sogenannten Lasterkatalogen, wo eine Reihe von ethischen Verfehlungen gebrandmarkt wird. Strategien im Umgang sind bei diesem Ansatz:

- a) Kritik oder Calling-out: Die Stellen werden aufgenommen, um sie zu kritisieren und ihre fatalen Wirkungen in der Geschichte aufzuzeigen, also ihre Schuldgeschichte zu schreiben.⁷
- b) Relativierung durch Aufweis der historisch-kulturellen Zeitgebundenheit bestimmter Aussagen: Vielfach geht es dabei darum, bestimmte Aussagen der Texte durch den Aufweis der Zeitgebundenheit oder systematisch aufgrund mangelnder theologischer Überzeugungskraft zu relativieren oder zu korrigieren: «Beyond that, [...], Paul's understanding of sexual desire is not only dated, but more importantly, theologically deficient»⁸.
- c) Theologische Korrektur der Polemik der Texte vor dem Hintergrund ihrer eigenen Theologie.

2.2 Ansatz über Personen und Stellen im Neuen Testament, die im Sinne einer non-binären geschlechtlichen Identität interpretiert werden könnten

Es wird versucht, solche Stellen und Figuren mit Wahrnehmungen von Queer- oder Intersex-Phänomenen⁹ in Verbindung zu bringen:¹⁰

7 Die Einleitung von Ronald E. Long zum Queer Bible Commentary steht in diesem Sinn programmatisch unter der Überschrift «Disarming Biblically Based Gay-Bashing».

8 Long, Introduction, 15.

9 Cornwall, Intersex, Theology, and the Bible.

10 Diesen Ansatz wählt in gewissem Sinne auch Amy-Jill Levine im bereits genannten Aufsatz, als sie die Loretta-Szene kommentiert. Sie postuliert in ihrer Analyse der Szene eine historische Glaubwürdigkeit und behauptet so gewissermassen, dass an der Stelle – historisch betrachtet – gar nichts Ungewöhnliches ist: «The idea of a first-cen-

- a) Eunuch¹¹ (Mt 19,12; Apg 8,27–39). Matthäus unterscheidet explizit zwischen solchen, die «so aus ihrem Mutterleib geboren wurden» (οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως; was immer er damit genau meint¹²), solchen, die von Menschen – offenbar durch einen Eingriff – zu Eunuchen gemacht wurden (καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων), und solchen, die sich selbst zu Eunuchen gemacht haben «um des Himmelreichs willen» (καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν).
- b) «Nicht männlich noch weiblich» (Gal 3,28, gedeutet entweder als Auflösung der Geschlechtsidentität, als Hinweis auf Hermaphroditen oder schliesslich im Sinne eines dritten Geschlechts). Gal 3,28 spielt in Diskursen über Sex und Gender immer eine zentrale Rolle: «darin [gemeint ist der eschatologische Leib Christi als Existenzraum der christlichen Gemeinde] gibt es nicht Männliches und Weibliches» (οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ). Die Interpretationen reichen von einer Negation der Bedeutung von

ture Jewish man wishing to be a woman should be no surprise to anyone who has kept up with discussions of gender fluidity in the discourse of Second Temple and rabbinic Jewish literature. The co-optation of women's roles, and especially their biological ability to become pregnant and give birth, is something that appears to have been prominent in both cultural and theological discourse» (Levine, *Beards for Sale*, 179). Die Plausibilität einer solchen historischen These erweist sich an ihrer Überprüfbarkeit. Levine verweist als Nachweis auf die Geburtsmetaphorik in Gal 4,19 (bei der Formulierung τέκνα μου, οὐς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῆ Ἰησοῦς ἐν ὑμῖν handle es sich um «gynecological imagery» – eine mindestens unglückliche Formulierung, wogegen es sich mit Sicherheit um «maternal and parturition images» [ebd.] handelt); unter Verweis auf Boyarin fügt Levine hinzu: «He [sc. Paulus] is the mother giving birth to Christ, who is also the child in the wombs of the Galatians» (ebd.) sowie Joh 19,34 (Aufstechen der Flanke des gekreuzigten Jesus), das – von der Rezeptionsgeschichte her – mit «lactation» in Verbindung gebracht wird. Hinzu komme, dass Jesus in Joh 1 mit Sophia in Verbindung gebracht werde. Der Verweis auf einen Aufsatz von D. Boyarin zur frühjüdischen Strategie, der Hypermaskulinität des Römischen Reiches durch bewusste Feminisierung von Männern subversiv zu begegnen, klingt zwar als Interpretationsansatz interessant, scheint mir aber nicht die obenstehende These zu stützen, in der es ja um den Wunsch geht, eine Frau zu werden. Zudem stellt sich, unabhängig von der historischen Plausibilität, bei diesem Ansatz die Frage: Was könnte ein solcher Verweis belegen? Will Levine sagen, dass der «Monty Python Group» ein entsprechender historischer Zusammenhang bewusst war? Dann wäre die Szene keine Parodie und damit wohl auch nicht lustig.

11 Vgl. Mayordomo, Eunuchen.

12 Vgl. Ri 1,17; Hi 38,8; Ps 21,10LXX; 70,6LXX; Jes 49,1.

Geschlechtsidentität im eschatologischen Sein über die Vorstellung einer androgynen Existenz¹³ bis hin zum Postulat eines dritten Geschlechts.¹⁴ Die Tendenz, Gal 3,28 heranzuziehen, um die Bedeutung einer binären Struktur oder geschlechtlicher Kategorien insgesamt aufzulösen, zeigt sich etwa bei Patrick Cheng: «It is not surprizing that the promise of radical equality in Galatians 3.28 resonates strongly with queer Christians and our allies. In other words, not only is there no longer Jew or Greek, slave or free, male or female, but *there is no longer straight or queer*».¹⁵ Nach Justin Tanis malt Gal 3,28 «for us a vision of a world beyond gender, in which there is room for infinite variation and infinite grace».¹⁶ Chris Glaser geht deutlich weiter mit der theologischen Folgerung: «It does not matter to God which gender we love, which gender we are or which gender we believe ourselves to be».¹⁷ Mathias Wirth hat sich jüngst in einer interessanten Publikation mit Interpretationen der Stelle aus einer Queer-Perspektive auseinandergesetzt und dabei die Problematik solcher «Auflösungstendenzen» markiert. Seine programmatische Frage lautet: «Können Trans-Menschen nach ihrem Tod darauf hoffen, bei Gott eine Zukunft zu haben, in der ihre Geschlechtlichkeit nicht in ein übergeordnetes

13 Vgl. Betz, Galatians, 182. Zur Kritik vgl. Pollmann, «Non est masculus et femina».

14 Zum Beispiel Mollenkott, Omnigender, 113f.: Paulus löse hier die polarisierten Kategorien von männlich und weiblich auf und führe ein drittes Geschlecht ein. Die Frage ist, wie man methodisch zu einer solchen Aussage kommen könnte. Sie scheint mir weder durch den Text noch durch den Kontext gedeckt. Man könnte wohl anführen, Paulus sage ja auch, es gebe nun eine dritte Kategorie zwischen Jude und Grieche, nämlich Christ, aber das ist eben eine Kategorie, die im Verständnis des Paulus die anderen beiden gerade nicht auflöst. Ganz schwierig ist es bei der dritten Kategorie: Sklave oder Freier – wie sollte da ein Drittes aussehen? Jeremy Punt schliesst daraus auf die «queerness of God» (Punt, Sex and Gender, 387; vgl. auch Althaus-Reid, The Queer God). Entscheidend für die Aussage des Paulus ist freilich, dass die sexuelle Differenzierung im Kontext von ethnisch-religiösen und sozialen Differenzierungen als Gegensatz zur Einheit in Christus verneint wird: οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἐν δοῦλοσ οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

15 Cheng, Galatians, 626; mit Verweis auf Vorarbeiten bei Jennings 2003, 166–169; McNeill 1993, 147f.; Rogers 1999, 37–66; Truluck 2000, 209f.; Tutu 1996; IX (Hervorhebung im Original).

16 Tanis, Trans-Gendered, 83.

17 Glaser, The Word Is Out, 10/3.

Gemeinsames, uniformes Dasein absorbiert und so als Grundzug menschlichen Lebens erledigt wird? Und wenn ja, hat dies ethische Bedeutung im Sinne einer praxisrelevanten Würdigung von Gender und Transgender, inklusive aller körperlichen Komponenten, die dann auch theologisch nicht als anstößig empfunden werden müssten?». ¹⁸ Im Blick auf die zitierten Positionen hiesse das: Es ist Vorsicht geboten, dass die Behauptung der Gleichwertigkeit queerer Menschen nicht durch die eschatologische Aufgabe der Geschlechtsidentität erkaufte wird. Auf diese Frage nach der eschatologischen Existenz des Menschen und ihrer Rückwirkungen auf die Gestaltung gegenwärtiger Lebensverhältnisse werden wir sogleich zurückkommen. Jedenfalls scheint es mir durchaus der eschatologischen Logik des Paulus zu entsprechen, wenn Cheng vorsichtig formuliert: «[...] what matters ultimately is neither queerness nor unqueerness» ¹⁹. Darf daraus aber einfach gefolgert werden, was Cheng anschliesst: «By creating all kinds of new communities and families (including polyamorous and open relationships), we challenge the hetero-normative values of the world and *engage in a new creation in Jesus Christ*» ²⁰? Wird hier nicht zu schnell eine bestimmte erhoffte gesellschaftliche Konstellation als Gottes Neuschöpfung deklariert, die von Menschen ins Werk gesetzt wird? Der Raum der Paulusinterpretation ist hier jedenfalls längst verlassen.

An die Interpretation von Gal 3,28 schliessen sich verschiedentlich, wie schon bei Levine angedeutet war, weitere Beobachtungen zu einer Auflösung binärer Geschlechtlinien an, wie etwa zur weiblichen Metaphorik im Galaterbrief, insbesondere in Gal 4,19, wo Paulus von Geburtswehen spricht.

- c) Engel (Mk 12,18–27 par Mt 22,23–33; Lk 20,27–38). Diese verschiedentlich herangezogene Stelle wollen wir uns kurz etwas näher anschauen. Jesus erhält von den Sadduzäern (Mk 12,18–27 par Mt 22,23–33; Lk 20,27–38) mit Blick auf die Leviratsehe (Gen 38; Dtn 25,5–10), also die Gesetzesvorschrift, dass ein Mann, dessen Bruder kinderlos verstorben ist, dessen Witwe zur Frau nehmen muss, um seinem Bruder einen Erben zu zeugen, einen konstruierten Fall vorgelegt: Sieben Brüder sterben, nachdem sie nacheinander im Rahmen der Leviratsehe dieselbe Frau gehehlicht haben: Wessen

18 Wirth, «Our bodies are important to God», 463.

19 Cheng, Galatians, 628.

20 Cheng, Galatians, 628 (Hervorhebung RHL).

Frau würde die Frau im Eschaton sein? Die Frage – als Provokation gedacht, um den Gedanken körperlicher Auferstehung *ad absurdum* zu führen – ist durchaus brisant, wie wir noch feststellen werden. Wie nun reagiert Jesus? Sein Fazit lautet: «Ihr seid sehr im Irrtum» (12,27), die Begründung: «ihr kennt weder die Schrift noch die Macht Gottes» (12,24). Worin aber besteht genau der Irrtum?

Wenn die Toten auferstehen, heiraten sie nicht und werden nicht geheiratet. Sie werden sein «wie die Engel» (12,25). Wie aber sind die Engel? Geschlechtslos? Das wird nicht gesagt.

Die entscheidende theologische Begründung hatte Jesus aber unmittelbar am Anfang zuvor gegeben: «Irrt ihr etwa nicht deshalb, weil ihr weder die Schriften kennt noch die Macht Gottes (δύναμις τοῦ θεοῦ)». Dies bezieht sich zunächst einmal auf die Skepsis der Sadduzäer gegenüber der Vorstellung körperlicher Auferstehung, für die Jesus exegetische Belege anführt. In unserem Zusammenhang aber ist die vordergründige Frage nach der Ehe im Jenseits das Entscheidendere. Was Jesus doch sagt, ist dies: Heirat und Ehe sind (durchaus von Gott gegebene, gute) Einrichtungen, die dem Zusammenleben als Menschen dienen sollen. Was unter Menschen galt, wird im Angesicht Gottes keineswegs aufgehoben, es wird aber verwandelt.

Vor allem aber bezieht sich der Irrtum darauf, dass die Sadduzäer die Schöpferkraft Gottes unterschätzen: «Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen» (Mk 12,27). Dass eine Existenz jenseits der uns bekannten Kategorien, die mit dem irdischen Tod zu Ende gehen, uns ebenso unvorstellbar ist wie die Modi einer solchen Existenz, bedeutet nicht, dass es in den Kategorien Gottes nicht möglich wäre. Dass es Existenzweisen durchaus geben kann, obwohl sie uns völlig unvorstellbar erscheinen, zeigt überzeugend bereits die technische Entwicklung der letzten beiden Jahrhunderte.

2.3 Theologische Deutung queerer Identitäten

Ein dritter Ansatz schliesslich versucht, die biblischen Grundlagen der Einordnung queerer Identität in einer theologischen Perspektive aufzuarbeiten.

- a) Hierfür kann in der Tat das Potenzial von Gal 3,28 kaum überschätzt werden – aber nur, solange man dem Vers seine theologische Sprengkraft lässt und diesen nicht vorschnell durch einen soziologischen Gleichheitsgedanken banalisiert. Der Vers beschreibt, wie die theologische Anthropologie

des Paulus insgesamt, eine radikal neue Existenz des Menschen bereits im Hier und Jetzt, die Paulus in Schöpfungsterminologie fasst, unsere Kategorien insgesamt aufsprengt (vgl. Gal 6,15; 2 Kor 5,17: «wenn ein Mensch in Christus ist, ist es eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden»; ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά). Die «neue Schöpfung», von der Paulus redet, ist genau das: «neue Schöpfung». Erneut vermeidet die nominale Formulierung irgendeine Näherbestimmung. Die neue Schöpfung kann nicht einfach mit existierenden Werten und Normen identifiziert werden. Es wäre derselbe Fehlschluss, den die Queer Theology gerade destruieren will. Ist damit gesagt, der Gedanke der neuen Schöpfung habe keine konkreten ethischen Folgerungen? Keineswegs.

- b) Was indes gerne überlesen wird: Gal 3,28 formuliert (wie Gal 6,15; 2 Kor 5,17) von der Neuschöpfung «in Christus» her. Man kann also nicht sinnvoll nur den ersten Teil des Satzes lesen. Neue Schöpfung setzt, wie das Neue Testament nicht müde wird zu betonen, Sein in Christus, Taufe (Röm 6), Teilhabe an dem einen Brot und damit am Leib Christi (1 Kor 10,16f) und Geistgabe (Apg 2) voraus. Theologisch legitim scheint mir indes, auch von den Einheitsbestimmungen des 1. Korintherbriefs her eine breite Deutung anzuwenden und das «in Christus» zu verstehen als «in Gott». ²¹ In jedem Fall sind, so wäre meine These, diese Formulierungen nicht metaphorisch zu verstehen, sondern sie bezeichnen in der Überzeugung des Paulus einen bestimmten, definierten, realen Raum.

Alle drei Ansätze haben ihre unterschiedlichen Anliegen und ihre je eigene Berechtigung. Ich möchte im Folgenden den dritten Weg beschreiten und es über einen breiteren anthropologischen Ansatz probieren, da die ersten beiden Ansätze notwendigerweise auf einen begrenzten Bereich von Textstellen zurückgeworfen sind (wie es bei vielen befreiungstheologischen Ansätzen regelmäßig der Fall ist), in diesem Fall auf Stellen, die von Sexualität und sexueller Orientierung handeln.

Wenn ich versuche, die genannten Stellen in einen weiteren Horizont biblischer Anthropologie einzuordnen, dann muss es dabei um die Frage gehen,

²¹ Vgl. Hirsch-Luipold, *Einende Einheit*, 107–127.

wozu wir geschaffen und wozu wir bestimmt sind und was dies mit unserer gegenwärtigen Existenz in all ihren Gebrochenheiten zu tun hat.²²

3. All things straight?

Was also kann man zu *queer* und *straight* als Kategorien einer biblischen Anthropologie sagen? Es ist von vornherein zu vermuten, dass *straight* («gerade, aufrecht, richtig») etwas ist, das mit positiven Assoziationen versehen ist. Eine theologische Dekonstruktion des Begriffs kann daher nur gelingen, wenn man ihn nicht von vornherein von einer Semantik sexueller Orientierung her denkt.

Und tatsächlich findet sich eine solche Wertung in einer der theologisch besonders leuchtenden Verheissungen des Alten Testaments, die mir als Liebhaber klassischer Musik sofort in der Vertonung von Händels *Messiah* in den Ohren klingt: «Tröstet, tröstet mein Volk», so wendet sich Gott am Beginn des Deuterocesajabuches in Jes 40,1–5 an sein erwähltes Volk, das im babylonischen Exil ist. «Die Herrlichkeit des HERRN soll offenbart werden, und alles Fleisch miteinander wird es sehen».

Und dann heisst es in dem an die King-James-Version angelehnten Text des *Messiah* weiter: «Ev'ry valley shall be exalted, and ev'ry mountain and hill made low; the crooked straight and the rough places plain».

Die Zusage ist – in etwas veränderter Form als Begrüssung des eschatologischen Heilsträgers Jesus – am Beginn des Markusevangeliums aufgenommen.²³ Alles, was krumm ist, soll *straight* werden, und alles, was rau und widerständig ist, eben. Wir nähern uns damit über die Kategorie dessen, was biblisch *straight* ist. So traditionell und heteronormativ dieser Zugang zunächst erscheinen mag, wenn man von modernen Kategorien von sexueller Orientierung her denkt, so wird hoffentlich gleich deutlich werden, warum das ein legitimer, theologisch sogar notwendiger und hilfreicher Zugang ist. Denn dieser Zugang dekonstruiert die Kategorie dessen, was als *straight* gelten kann, als eine anthropologische Kategorie. Das Fragezeichen in der Überschrift deutet

22 Kantisch gesprochen: Was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen, was ist der Mensch?

23 An der Parallelstelle Lk 3,3f., wo Jesaja ausführlicher zitiert wird, ist auch die Heilszusage übernommen: «und alles Fleisch wird sehen das Heil Gottes».

bereits den Weg. Die Frage ist nämlich: In welchen Kategorien reden wir, wenn wir theologisch von *straight* reden?

In meinem Zugang über Händels *Messiah* ist die kosmische Erwartung auf Restitution in der Geschichte mindestens doppelt durch die Rezeption wie durch ein Prisma aufgefalteter. Das Markusevangelium bezieht die Zusage Deuterocesajas auf den Christus Jesus, und Händel stellt sie an den Beginn seiner musikalischen Erzählung über den *Messiah*. Eine weitere für unseren Zusammenhang notwendige Brechung, eine Brechung, die sich mit dieser Verheissung in einem eschatologischen Horizont notwendig verbindet, ist in Quincy Jones' Adaption des *Messiah* in *A Soulful Celebration* eindrucksvoll umgesetzt.²⁴ Nach einem harten Cut verwandelt sich das getragene Solo des Tenors, das die Hörenden in den vertraut überwältigenden Prachtraum barocker Kirchausstattung führt, in eine von elektrischen Klängen durchzogene Funk-Landschaft. Wer versucht, eschatologisch zu denken, muss mit dem Einbruch des gewaltig Neuen rechnen – und doch auf eine Bewahrung unserer verwandelten Identität hoffen.

Was bei Deuterocesaja noch kosmisch gedacht ist, als Gottes Einbruch in diese Welt, das formuliert Händels *Messiah* als eschatologische Erwartung um. Beides ist zu unterscheiden. Wenn bei Deuterocesaja alle Hügel eingeebnet werden, damit Gott einziehen kann, und alle Dinge eben und *straight* werden, dann kann man sich, jedenfalls in der Schweiz oder in Nepal, durchaus fragen, ob das – eschatologisch verstanden – eigentlich ein tröstliches Bild ist. Die Schweiz jedenfalls würde ihre Identität verlieren.

Im Raum eschatologischer Erwartung stellen sich die Dinge grundsätzlich anders dar: Der Einbruch von Funk-Rhythmen bei Quincy Jones mag einen entfernten Eindruck davon vermitteln, wie es uns erst gehen mag beim Schall der letzten Trompete, wenn die Toten auferstehen und Gott alle Dinge in Ordnung bringen wird.²⁵ In dieser neuen Schöpfung nach den Kategorien Gottes mag manches dabei sein, was manche von uns im Hier und Jetzt als schräg empfinden mögen, an anderen oder an uns selbst. Dies führt mich im Blick auf das gestellte Thema zu folgenden Thesen:

24 Vgl. Jones, *A Soulful Celebration*, verfügbar unter: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLFm6e7YcKCcLL8oogjIQYMGkjsd9IG8Zl> (Zugriff 28.02.2024).

25 1 Kor 15,52. Als «in Ordnung bringen» wollen wir einmal die Verwandlung verstehen, von der hier die Rede ist.

1. Die biblischen Texte handeln tatsächlich von einer Neuschöpfung, in der im Angesicht Gottes alles recht wird.
2. Das Prädikat *straight*, also in irgendeiner Form «gerade» (der Grieche, die Griechin würde sagen «ideal»), qualifiziert hier einzig und allein Gott, im Gegensatz zu jeder irdischen Qualität. Mit gutem Grund sollte man es deshalb auf Menschen grundsätzlich nicht anwenden.
3. Wenn Gott aber als der Einzige ideal ist, dann bedeutet das auch, dass er allein Kriterium all unserer Vorstellungen von dem sein kann, was als ideal zu gelten hat. Alle irdischen Vorstellungen, so könnte man mit Paulus sagen, sind mit Christus ans Kreuz gegangen, wo Gott sich als der gegenüber unseren Vorstellungen kategorial Andere erwiesen hat: Das ist der von Anfang an ärgerliche und zugleich radikal befreiende Aspekt der Christusbotschaft.
4. Das aber bedeutet: *Queer* und *straight* machen theologisch betrachtet nur Sinn im Angesicht Gottes und im Gegenüber zu Gott. Vor diesem eschatologischen Horizont sind auch alle Aussagen über geschlechtliche Identität biblisch betrachtet zu sehen. Es gilt also – auch in der Interpretation von Texten wie Gal 3,28 – zu unterscheiden zwischen (zeitgebundenen) material-ethischen Bestimmungen und Wertzuordnungen einerseits und Grundkategorien theologischer Anthropologie andererseits.

4. Being queer – being human

Noch einmal möchte ich auf das Zitat von Adam Curtis zurückkommen: «Queer Theology is about turning inside out and upside-down classical Christianity». Meine These war, dass das Potenzial zu dieser Umkehrung gesellschaftlicher und kirchlicher Normungen an der Wurzel biblischer Theologie liegt, die von vornherein nicht unsere Identitäten aufhebt, aber die damit einhergehenden Wertungen problematisiert.

Wenn man dem bisher Gesagten folgen kann und theologisch betrachtet einzig Gott es ist, der die Dinge eschatologisch sich anverwandelt und damit «richtig und gut», und das heißt auch «heil» machen wird, dann bedeutet das zugleich, dass «richtig, gut und heil» allenfalls eschatologisch vermittelt eine anthropologische Kategorie, also eine Kategorie des Menschseins sein kann. Anders formuliert könnte man sagen: Im Angesicht des lebendigen, heiligen Gottes erscheint kein Mensch als *straight*, ob man das nun in Kategorien der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit ausdrückt, wie Paulus das in Röm 3,23 tut

(«alle bleiben zurück hinter der Herrlichkeit Gottes»), und damit an Luthers Gedankenfigur der *incurvatio in seipso* erinnert, oder in Kategorien von Leid und Endlichkeit. Anders sein, queer sein, wäre theologisch eine Grundbestimmung des Menschseins, insofern jeder Mensch vom Leben und der Heiligkeit Gottes unterschieden ist, von denen wir als Menschen nur erahnen können, was sie eigentlich bedeuten. Deshalb sagt Jesus: «Ihr irrt sehr», wenn wir nämlich versuchen, das, was wir werden sollen, mit irdischen Normen zu füllen, oder gar von dort her unmittelbar irdische Normen abzuleiten. Wenn als göttlich vorgeschrieben qualifiziert wird, was tatsächlich auf menschlichen Traditionen und Überzeugungen, auch Vorurteilen und Ausgrenzung bzw. Machtstrukturen beruht.

Damit soll keinesfalls die Identität und Erfahrung aller Menschen negiert werden, die sich unter den individuellen und gesellschaftlichen Bedingungen der Gegenwart als queer (im Sinne von geschlechtlicher Identität oder sexueller Orientierung) verstehen (eher wohl die Überzeugung derer, die sich unhinterfragt als *straight* verstehen). Es soll keiner Vertröstung auf ein Jenseits das Wort geredet werden, und das Gesagte bedeutet auch nicht einfach eine Entgeschlechtlichung, wenn wir einst dort sein werden. Vielmehr haben diese Überlegungen durchaus brisante Implikationen für das Hier und Jetzt, von denen ich einige andeuten möchte.

1. Queere Solidarität im Festsaal

Keiner hat in der Gemeinschaft der im Angesicht Gottes Queeren einen Vorzug. Der biblische Jesus hat eine ganz klare Botschaft, wo Ausgrenzung und Diskriminierung passiert, Ausgrenzung von Personen oder Gruppen, die aufgrund ihrer (sexuellen, ethnischen, religiösen) Identität oder ihres Verhaltens als anstössig oder minderwertig empfunden werden. Diese Botschaft ist (besonders deutlich im Lukasevangelium) sowohl in Jesu Gleichnissen als auch in seinem Handeln umgesetzt. Die Frau, die in der Stadt als Sünderin gilt, warum, das findet man schon früh in den Kommentaren ausgemalt, die lädt Jesus an seinen Tisch. Im Gleichnis vom grossen Abendmahl heisst es in Lk 14,21: «Gehe schnell auf die Straßen und Gassen der Stadt und führe die Armen und Krüppel und Lahmen und Blinden herein.» In diesem Festsaal ist für alle Raum, die wollen und sich den Regeln eines egalitären Miteinander verpflichtet fühlen, und alle sitzen an einem Tisch. Es gibt auch keine Sitzordnung, wie wir ebenfalls in Lk 14 lernen, und wo es eine gibt, da kann sie jederzeit schnell wieder über den Haufen geworfen werden.

2. Toleranzraum gegenüber dem/n queeren Menschen

Theologisch beginnt alles nicht mit unserer Toleranz gegenüber Menschen, die wir als fremd oder anders empfinden, sondern mit der Toleranz Gottes gegenüber den Menschen, die sich zuallererst darin ausdrückt, dass Gott, der alles in allem ist, den Menschen Raum gibt, damit anderes ausserhalb Gottes überhaupt entstehen und sich entwickeln kann. Dazu gehört auch die Entwicklung von individueller Identität. Was aber Menschen an Identität ausbilden, macht sie notwendigerweise zu dem, was nicht Gott ist, dazu lässt ihnen Gott Raum. Gegenüber Gott ist alles anders. Gleichwohl, der Mensch, der zum Bild Gottes ursprünglich geschaffen ist, kommt dort am meisten zu sich selbst, wo er dieser Bestimmung gerecht wird und sein Selbst-Sein und damit seine Fremdheit gegenüber Gott aufgibt. Eben dadurch wird er in der Welt nur fremder. Es ist ein dialektisches Verhältnis. Die Anthropologie, so zeigt sich, ist in ihrem Kern so rätselhaft wie die Theologie, weil das Wesen des Menschen als des Bildes untrennbar an das Wesen Gottes gebunden ist und deshalb erst am Ende offenbar werden kann.²⁶

3. Freiheit

Wenn Gott den Menschen Raum gegeben hat, dann auch die Freiheit, anders zu sein. Zur Freiheit hat Christus uns befreit; zur Freiheit seid ihr berufen worden. So sagt es Paulus im Galaterbrief (Gal 5,1.13). Freiheit ist im Neuen Testament und besonders bei Paulus eine entscheidende theologische Kategorie. Die Freiheit findet allerdings theologisch betrachtet ihre Näherbestimmung in der Liebe, weil nur in der Liebe der Mensch wieder eins mit Gott werden kann. Folge: «Alles ist euch erlaubt, aber nicht alles ist nützlich» (1 Kor 6,12).

4. In Christus

Dieser Gedanke («Alles ist euch erlaubt, aber nicht alles ist nützlich») ist bei Paulus christologisch bestimmt. Das bedeutet:

- a) Der von Gott eröffnete Freiheitsraum ist nicht irgendein Raum. Es ist der eschatologische Festraum Gottes (nicht einer Kirche, wohlgermerkt, in dem Sinne, dass Kirchen die Regeln bestimmen könnten; wohl ist es in dem Sinne auch Kirchenraum, dass es die Aufgabe der Kirchen ist, diesen Raum zur Verfügung zu stellen, und dass sie ihren Auftrag verfehlt und ihrer Botschaft schuldig wird, wo das nicht geschieht). Die biblischen Aussagen gelten aber nicht einfach für alle Menschen qua Mensch, sondern für diejenigen, die

26 Das ist, in unterschiedlichen Facetten, der Gegenstand des Bandes Huian/Wyss/Hirsch-Luipold (Hgg.), *Der Mensch als Bild des unergründlichen Gottes*.

sich von Gott zurechtbringen lassen, neutestamentlich also: die sich durch die Taufe in den Heilsraum Gottes einbinden lassen.

- b) Der Heilsraum Gottes ist nach Paulus der Leib Christi, der zugleich heiliger Raum ist. Paulus verwendet die Metapher des Tempels des Heiligen Geistes (1 Kor 6,19, bezogen auf den einzelnen Christen, der Teil am Leib Christi ist). Dieser überaus steile Gedanke ist eschatologisch durchtränkt, und insbesondere im Römerbrief (in Röm 7 und 8) spürt man das Ringen des Paulus damit, dass wir als Menschen in unserer irdischen Verfasstheit und als Gemeinschaft der Christen und Christinnen notwendigerweise immer wieder an diesem Anspruch scheitern. Aber allzu oft wird diese Bestimmung, die sich in Gal 3,28 ebenso findet wie durchgängig in den entsprechenden Argumentationszusammenhängen des Paulus, in der Auslegung ausgeblendet. Damit aber entzieht man den Aussagen des Paulus als theologischen Aussagen ihren Boden und ihre Kraft.
- c) Die Aussage, dass dieser Raum der Leib Christi ist, bedeutet andererseits, dass in diesem Raum, in dem alle beieinander sind und beieinander sein sollen, eine besondere Sorgfaltspflicht aller gegenüber allen wichtig ist. Die Liebe steht über Erkenntnis und Freiheit. Die Einsicht in die in Christus gewonnene Freiheit nützt nichts und kann sogar schädlich sein, so sagt Paulus, wenn die «Schwachen», wie Paulus sie im 1. Korintherbrief nennt, nicht mitgenommen werden. Paulus sagt also nicht, dass wir irgendwelche Menschen legitimieren können in dem, was sie tun oder lassen; noch viel weniger sagt er, dass Menschen – theologisch gesprochen – entscheiden, was sie sind. Dafür wird man ihn nicht in Anspruch nehmen können. Was ich nicht sage: dass die Überzeugung, dass Menschen definieren dürfen, als was sie sich empfinden und wer sie folglich sind, keine Berechtigung habe. Was ich aber sage, ist, dass dies keine theologische Aussage ist. Wohl ist es eine theologische Aussage zu unterstreichen, dass Gott immer auf der Seite derjenigen steht, die aus irgendwelchen Gründen ausgegrenzt werden.

5. Eschatologisches Dann und Jetzt

Wenn Gott am Ende alles in allen sein wird (1 Kor 15,28) und sich alle Dinge anverwandelt, wir aber als Menschen durch unser Queersein gegenüber Gott unser Menschsein und unsere Individualität haben, dann kann das nicht heißen: Alles wird gleichgemacht. Bereits Hans Jonas hat in seiner berühmten Tübinger Rede vor der Vorstellung gewarnt, dass «die endlichen Dinge [am Ende] ihr

Eigensein wieder ins göttliche <alles in allem> [...] verlieren». Ich möchte deshalb mit einer persönlichen Bemerkung zur Frage von Identität im eschatologischen Raum Gottes schliessen. Wenn Paulus von einem *σῶμα πνευματικόν* redet, von einem «geistlichen Auferstehungsleib» (1 Kor 15,44), dann ist klar, dass nicht die Seele getrennt vom Körper weiterleben wird, sondern Auferstehung ganzheitlich zu denken ist. Aber die Frage des Paulus: «Mit *welchem* Leib werden wir auferstehen?» (1 Kor 15,35) ist damit allenfalls ansatzweise beantwortet. Handelt es sich um einen geschlechtlichen Leib, so fragt sich im Rahmen einer Queer Theology? Es ist Mathias Wirths oben zitierte Frage, was aus der sexuellen Identität von Trans-Menschen in Gottes Zukunft sein wird. «Wie die Engel», hatte Jesus in Mk 12 gesagt. Aber was heisst das?

Die geschlechtliche Identität ist unverzichtbarer Teil der Identität, würden wohl viele Menschen, die sich als queer bezeichnen, klarer formulieren als andere, für die es aber ebenfalls gilt. Also sind wir in der Realität Gottes immer noch, was wir immer waren? Was soll das also bedeuten, dass Gott alle Dinge gerade machen und sich anverwandeln wird?

Meine persönliche Bemerkung stammt aus dem Bereich einer anderen positionellen Theologie, die vielleicht etwas austrägt, weil sie zeigt, dass es Elemente im Leben jedes Menschen gibt, die bisweilen schmerzhaft sein mögen, aber als zu unserem Wesen gehörend gewürdigt und bewahrt werden müssen – auch im Eschaton. Das Paradoxon von Identität und Verwandlung kann man sich, so denke ich, an einer Theologie behinderter Menschen vor Augen führen (und wer hier einen Kurzschluss zwischen Queer-Sein und Behinderung vollzieht und argwöhnt, dass queere Menschen durch die Analogie herabgesetzt werden sollen, der oder die muss sich fragen lassen, ob dahinter nicht das Vorurteil stehen könnte, Behinderung impliziere so etwas wie defizitäres Menschsein; ist das aber bei Behinderung nicht impliziert, dann auch nicht bei anderen menschlichen Gegebenheiten wie der geschlechtlichen Identität oder der sexuellen Orientierung): Mein etwas jüngerer Bruder Tim ist als Epileptiker von Geburt an mehrfach behindert. Wenn ich ihn, was ich hoffe, einmal im Himmel wiedertreffe: Wird Gott dann seine Behinderung weggenommen haben? Dann würde ich ihn, vermute ich, nicht wiedererkennen können, denn es würde fehlen, was ihn so besonders macht, was seine Identität prägt. «Recht machen» kann hier offenbar nicht bedeuten, dass Gott das, woran er leidet, einfach wegnimmt, denn ohne seine Behinderung wäre er nicht mehr er selbst. Es kann aber auch nicht heissen, dass einfach für gut erklärt wird, woran er leidet in seinem und wir in unserem Leben, denn er selbst und sein Umfeld leiden unter den Anfällen oder der spastischen Verkrümmung seines Fusses, die ihn

inzwischen kaum mehr laufen lässt. Das neue alte Sein umschreibt wohl die Verheissung: «Sie werden sein wie die Engel». Egal ob Leid oder Lust, die Verheissung muss doch also offenbar sein, dass Gottes Macht so gross zu denken ist, dass in seiner Gegenwart unsere Identität und Geschichte mit allem Schönen, aber auch mit allem Schmerzlichen, mit Brüchen und Verkrümmungen, ja selbst mit unserer Schuld aufbewahrt und – rätselhaft – heil gemacht wird.

Rainer Hirsch-Luipold (*1967), Dr. phil. habil. theol., ist Professor für Neues Testament und Antike Religionsgeschichte an der Universität Bern und Extraordinary Professor im Department of Ancient Studies an der Universität Stellenbosch (SA).

Literaturverzeichnis

- Althaus-Reid, Marcella: *The Queer God*, London 2003.
- Betz, Hans Dieter: *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible), Philadelphia 1979.
- Cheng, Patrick S.: «Galatians», in: Guest, Deryn/Shore-Goss, Robert E./West, Mona/Bohache, Thomas (Hgg.): *The Queer Bible Commentary*, London 2006, 624–629.
- Cornwall, Susannah: *Intersex, theology, and the Bible: Troubling bodies in church, text, and society*, New York 2015.
- Curtis, Adam: *What is Queer Theology?*, verfügbar unter: <https://www.livingout.org/resources/articles/46/what-is-queer-theology> (Zugriff 24.04.2023).
- Gooder, Paula: *Searching for Meaning. An Introduction to Interpreting the New Testament*, Louisville 2009.
- Guest, Deryn/Shore-Goss, Robert E./West, Mona/Bohache, Thomas (Hgg.): *The Queer Bible Commentary*, London 2006.
- Hirsch-Luipold, Rainer: «Einende Einheit: Zum theologischen Gesamtkonzept des 1. Korintherbriefes», in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 119 (2), 2022, 107–127.
- Huian, Georgiana/Wyss, Beatrice/Hirsch-Luipold, Rainer (Hgg.): *Der Mensch als Bild des unergründlichen Gottes: Von der Theologie zur Anthropologie und zurück*, Berlin/Boston 2023.

- Jones, Quincy: Handel's Messiah. A Soulful Celebration. Alliance 1992, verfügbar unter: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLFm6e7YcKCcLL8oogjIQYMGkjsd9IG8Zl> (Zugriff 28.02.2024).
- Levine, Amy-Jill: «Beards for Sale: The Uncut Version of Brian, Gender and Sexuality», in: Taylor, Joan E. (Hg.): Jesus and Brian: Exploring the Historical Jesus and his Times via Monty Python's Life of Brian, London 2015, 167–184.
- Long, Ronald E.: «Introduction: Disarming Biblically Based Gay-Bashing», in: Guest, Deryn/Shore-Goss, Robert E./West, Mona/Bohache, Thomas (Hgg.): The Queer Bible Commentary, London 2006, 1–18.
- Mayordomo, Moisés: «Eunuchen im Horizont der Gottesherrschaft (Mt 19,12): Überlegungen zu einer kühnen Metapher», in: Fischer, Irmtraud u. a. (Hgg.): Sexualität (Jahrbuch für Biblische Theologie 33), Göttingen 2018, 85–106.
- Mollenkott, Virginia R.: Omnigender: A Trans-Religious Approach, Cleveland 2001.
- Pollmann, Karla: «Non est masculus et femina». Gal 3,28 in Kommentarauslegungen des 4./5. und des 20. Jahrhunderts: Ein nicht eingelöstes Vermächtnis?, in: Förster, Guntram/Grote, Andreas E. J./Müller, Christof (Hgg.): *Spiritus et Littera*. Beiträge zur Augustinus-Forschung (Festschrift Cornelius Petrus Mayer OSA), Würzburg 2010, 681–695.
- Punt, Jeremy: «Sex and Gender, and Liminality in Biblical Texts: Venturing into postcolonial, queer biblical Interpretation», in: Neotestamentica 41(2), 2007, 382–398.
- Sabia-Tanis, Justin: Transgendered Ministry, Theology and Communities of Faith, Cleveland 2003.
- Taylor, Joan E. (Hg.): Jesus and Brian. Exploring the Historical Jesus and his Times via Monty Python's Life of Brian, London 2015.
- Wirth, Mathias: ««Our bodies are important to God»: Oder: Warum (Trans)Gender eschatische Zukunft hat», in: Berlis, Angela/Frettlöh, Magdalene L./Noth, Isabelle/Schroer, Silvia (Hgg.): Die Geschlechter des Todes: Theologische Perspektiven auf Tod und Gender, Göttingen 2022, 463–478.

Gebildete Gottesnarren, erotische Eremit_innen und humorvolle Asket_innen

Können spätantike Lebensformen queer gedeutet werden?

Sina von Aesch, Katharina Heyden

1. (Wie) können spätantike Lebensgeschichten queer gedeutet werden?

Thekla, Amma Sarra, Melania, Maria, Pelagius oder Eugenia_us – die Liste der namentlich bekannten Menschen, die als Christ_innen in der Spätantike lebten und sich auf die eine oder andere Weise womöglich *queer* deuten lassen, lässt sich nicht beliebig erweitern. Es gibt gewichtigere und dominantere Figuren, die gerade die Historische Theologie noch immer deutlich prägen: Origenes, Antonius, Augustinus, Gregor – diese Liste liesse sich beliebig erweitern. Die Frage nach queeren Lebensweisen in der Geschichte des Christentums öffnet den Blick für Personen, die bisher nicht im Fokus der Aufmerksamkeit standen. Zugleich provozieren bereits die im Titel dieses Beitrags anklingenden Lebensweisen, aber auch die Lebensweisen der genannten «grossen» Persönlichkeiten die Rückfrage, ob christliches Leben in der Spätantike nicht *per se* queere Züge trug. Natürlich hängt hier alles davon ab, wie weit der Begriff *queer* sinnvollerweise gefasst werden kann und sollte.

Wir werden diese Frage im Folgenden in mehreren dialogischen Wendungen umkreisen. Dabei verstehen wir *queer* im engeren Sinn geschlechtlicher Identitäten und sexueller Orientierungen und wenden diese Kategorie einerseits als heuristisches Hilfsmittel an, um relevante Phänomene in der Geschichte des Christentums aufzuspüren. Andererseits dient die historische Erkundung auch dazu, Voraussetzungen und Begrifflichkeiten heutiger Queer-Diskurse mit Erkenntnissen aus der Geschichte zu bereichern, zu hinterfragen und dadurch im besten Fall zu schärfen. Wenn sich die folgende Darstellung also immer wieder selbst ins Wort fällt, so ist das ein Ausdruck

unseres Bemühens, die Reichweite und die Grenzen, die erschliessenden und die verschleiernenden Potenziale der Rede von queeren Lebensformen in der Spätantike auszuloten.

Wenn Historiker_innen an die Arbeit gehen, tun sie das unweigerlich mit den Fragen und Konzepten ihrer eigenen Gegenwart. Manche sehen darin ein Dilemma und versuchen, sich von den Prägungen ihrer eigenen Zeit möglichst frei zu machen, um vorurteilsfrei in die Vergangenheit blicken zu können. Andere hoffen, aus der bewusst reflektierten Prägung durch das Heute und der «produktiven Kraft des Vorurteils» (Hans-Georg Gadamer)¹ einen doppelten Gewinn ziehen zu können, indem neue Fragen, Konzepte oder Begriffe den Blick für geschichtliche Phänomene schärfen und diese wiederum die heutigen Diskurse relativierend bereichern können. Diesen Weg versuchen wir hier einzuschlagen.

Die Auseinandersetzung mit der Frage, ob und wie spätantike Lebensformen *queer* gedeutet werden können, setzt mehrere Balanceakte im Umgang mit den Quellen voraus. Zum einen gilt es, Sorgfalt anzuwenden: Den Erfahrungen und Geschichten potenziell queerer Menschen soll würdigend begegnet werden. Gleichzeitig soll kritisch geprüft werden, ob queere Lebensweisen aus den Quellen gehoben werden können, ohne undifferenziertes *pink washing*² zu betreiben. Hilft die Kategorie *queer*, Phänomene und Quellen aus der Antike umfassender oder besser zu verstehen, als es ohne diese Kategorie möglich wäre? Wo muss das «Vetorecht der Quellen» (Reinhart Koselleck)³ gegen eine Überfrachtung mit heutigen Interessen in Anschlag gebracht werden?

1 Zur produktiven Kraft des Vorurteils siehe Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 261–290.

2 *Pink washing* ist ein kombinierter Begriff aus *pink* und *white washing* (Verschleierung, Schein, Schönfärberei), der eingeführt wurde, um auf die problematische Aneignung von queeren Inhalten durch eine Firma, einen Staat oder eine Gruppe aufmerksam zu machen, die nur vorgeben, queerfreundlich zu sein, um sich tolerant darzustellen oder ein Produkt an eine queere Gruppe besser verkaufen zu können. Gerade im Pride-Monat Juni machen immer wieder Firmen Schlagzeilen damit, dass sie während eines Monats ihr Logo in den Farben des Regenbogens präsentieren, gleichzeitig ihre Produkte jedoch in Ländern herstellen lassen, in denen Homosexualität unter Strafe steht. Ursprünglich wurde der Begriff in den 1980er Jahren im Zusammenhang mit Firmen verwendet, die mit Aktivitäten gegen Brustkrebs warben und dazu die rosa Schleife an ihren Produkten anbrachten, obwohl genau jene Produkte im Verdacht standen, krebs-erregende Wirkstoffe zu enthalten. Zur Entstehung und Verwendung des Begriffs vgl. z. B. Blackmer, *History of the term pinkwashing*, 171–173.

3 Zum «Vetorecht der Quellen» siehe Koselleck, *Standortbindung und Zeitlichkeit*.

Zunächst ist davon auszugehen, dass Menschen, deren geschlechtliche Identität, deren Begehren und deren Lebensweise sich seit jeher anders zeigten und entfalteten als die der Dominanzgesellschaft, auch in der Spätantike existierten.⁴ Aber wie kommen sie in den Quellen vor? Meist haben sie keine eigene Stimme, werden jedoch auch nicht verschwiegen. Im Gegenteil: Die meisten Quellen, auf die stösst, wer *queer* als heuristische Kategorie angewendet, sind hagiographischer Natur. Sie präsentieren gebildete Gottesnarren, erotische Eremit_innen und humorvolle Asket_innen als christliche Helden gestalten. Worin aber besteht ihr Heldentum: in der Verwirklichung oder in der Überwindung ihrer körperlichen Natur, geschlechtlichen Identität und sexuellen Orientierung? Die Geschichten der hier behandelten Personen wurden Jahrhunderte hindurch breit rezipiert und in Wort und Bild verbreitet. Klöster und Kirchen wurden nach ihnen benannt, es entwickelten sich blühende Heiligenkulte. Diese Verbreitung darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es bestimmte Schichten und Personenkreise sind, die in den Quellen repräsentiert werden – die Sichtbarkeit von wenigen darf das Unwissen über die vielen nicht verdrängen.⁵ Gleichzeitig ist zu beachten, dass hagiographische Texte nicht einfach faktische Lebensbeschreibungen, sondern literarische Lebensgestaltungen und daher normativ aufgeladen

-
- 4 Sexualität von Christ_innen in der Spätantike ist ein in der deutschsprachigen Forschung bisher kaum behandeltes Thema. Für Juni 2025 ist bei De Gruyter eine kleine Monographie zu diesem Thema von Eva Elm angekündigt: Elm, *Sexualität in der christlichen Spätantike*. Für den englischsprachigen Raum waren Peter Browns 1988 erstmals veröffentlichtes Werk *«The Body and Society»*, in deutscher Übersetzung unter dem Titel *«Die Keuschheit der Engel»*, 1991 erschienen, sowie John Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe* (1994), bahnbrechend. In jüngerer Zeit Harper, *From Shame to Sin* (2013). Für das Neue Testament siehe neuerdings Dunning, *The Oxford Handbook of New Testament, gender and sexuality* von 2019 mit einem eigenen Kapitel zu Queer Theory von Stephen D. Moore.
- 5 Unwissen über die zahlreichen Menschen, über die wir nichts oder wenig wissen, kann unterschiedliche Gründe haben: Bewusstes Verschweigen (sogenanntes «silencing») ihrer Lebensrealität durch die zeitgenössischen Autoren, weil sie aus der Norm fielen, ist eine Möglichkeit. Aber auch Steuerung und Zufälle im Überlieferungsprozess können dazu führen, dass uns die Geschichten der Namenlosen unbekannt bleiben: «Die Masse der Namenlosen ist eben auch die Masse der Sprachlosen. Selbstzeugnisse aus dem sogenannten «niederem Volk» gibt es fast nicht, sie fallen in die Kategorie der nie geschriebenen Quellen.» (Esch, Überlieferungschance und Überlieferungszufall, 546).

sind.⁶ Sie benutzen einzelne Personen und Lebensgeschichten, um für viele Rezipient_innen Orientierung im Leben und Glauben zu bieten. Wir könnten auch sagen: Die Einzelschicksale herausragender Menschen werden erzählt, um auf die Dominanzgesellschaft prägend einzuwirken.

2. Heteronormativität als Negativfolie für eine queere Perspektive?

Aber was bedeutet eigentlich «Dominanzgesellschaft» in der Spätantike? Welche Vorstellungen von Geschlecht, Gender und Sexualität herrschten vor? Androgyne Statuen, homo- und bierotische Darstellungen in der Literatur, aber auch auf Gräbern oder auf Trinkbechern zeigen: Heteronormativ war die hellenistisch-römische Gesellschaft, in die das Christentum hineingeboren wurde, jedenfalls nicht.⁷

Was bedeutete es in dieser Welt, *queer*⁸ zu sein? Welche Identitäten, welche Neigungen, welche Lebensformen lassen sich sinnvoll als *queer* bezeichnen in einer Gesellschaft, die nicht heteronormativ war? Wenn *queer* allgemein als weit gefasster, relationaler Begriff verstanden wird – also in dem Sinn, dass etwas «*queer*» zu geltenden gesellschaftlichen Konventionen steht⁹ –, dann war

6 Zum Charakter hagiographischer Quellen und den damit verbundenen Herausforderungen für die historische Erkenntnis siehe Gray/Corke Webster, *The Hagiographical Experiment*; Gemeinhardt/Heyden, *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, 417–438; Coon, *Sacred Fictions*.

7 Zur Sexualität in der hellenistisch-römischen Welt siehe Traffort, *Sex and Sexuality*; Nussbaum/Sihvola, *The Sleep of Reason*; Ormand, *Controlling Desires*.

8 Wir folgen damit der Definition des Queer-Begriffs nach Tonstad, *Queer Theology*, 2: «People who identify and understand themselves either as persons whose sexuality is not wholly heterosexual, or, whose gender is not the one assigned by medical authorities at birth, or of course both.» Die Frage nach der Definition des Queer-Begriffs wird auch in der Einführung des vorliegenden Bandes thematisiert.

9 In der Queer Theory wird vielfach darüber diskutiert, wie queer zu bestimmen sei: «Die grundsätzliche Unbestimmtheit macht queer zu einem schwierigen Forschungsgegenstand; immer zweideutig, nur in Beziehung zu denken, wird es als ›grösstenteils intuitive, nur halb ausgearbeitete Theorie‹ beschrieben.» Jagose, *Queer Theory*, 124. Dass queer immer im Kontext verstanden werden muss, ist Herausforderung und Potenzial zugleich: «Seine Unbestimmtheit schützt queer vor Kritik wie der an den ausschliessenden Tendenzen von ›lesbisch‹ und ›schwul‹ als Identitätskategorien. Aber auch wenn kein Konsens über eine genaue Definition von queer besteht, haben Akti-

das Christentum als solches in seinen Anfängen *queer*. Der für diese Ansicht immer wieder zitierte Referenztext ist Gal 3,28: «Hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau. Ihr seid nämlich alle eins in Christus Jesus». Diese Behauptung des Paulus stellt das Christentum «quer» zu den in der römischen Gesellschaft geltenden binären religiösen, sozialen und geschlechtlichen Grenzziehungen. Aber abgesehen von der Schwierigkeit zu entscheiden, ob dieser Anspruch nur innerhalb oder auch ausserhalb der christlichen Gemeinden gelten sollte und inwiefern er sich hier wie dort durchsetzen liess, stellt sich vor allem die Frage: Was bedeutet das οὐκ ἔνι ganz genau: Soll es die reale Aufhebung aller gesellschaftlich geltenden Unterschiede in Gang setzen oder lediglich anzeigen, dass diese Unterschiede angesichts des universalen Heilsanspruchs des Christentums religiös irrelevant sind?

Aber wären religiöse und soziale Abweichungen von der Mehrheitsgesellschaft überhaupt *queer* im Sinn der heutigen Diskurse? Um für heutige Diskurse anschlussfähig zu bleiben, beziehen wir den Begriff bei unserer Erkundung queerer Phänomene in der Spätantike auf geschlechtliche Identität und sexuelle Orientierung.

Wenn *queer* in diesem präziseren Sinn auf LGBTQIA+ bezogen wird, kann das spätantike Christentum gerade nicht als *queer* bezeichnet werden, weil zumindest die christlichen Autoritäten die in der hellenistischen Gesellschaft ganz selbstverständlichen Phänomene wie Androgynität und Homosexualität eindeutig ablehnten (was nicht bedeuten muss, dass es sie in den christlichen Gemeinschaften faktisch nicht gegeben hat). Bereits hier wird deutlich, dass beim Blick in die Antike zwei Verständnisse von *queer* unterschieden werden müssen: *queer* im engen, präzisen, nämlich Geschlecht und Sexualität bezeichnenden Sinn und *queer* im weiteren Sinn als Abweichung von einer heteronormativen Dominanzgesellschaft. Dass die für das Christentum relevanten antiken Gesellschaften nicht eindeutig heteronormativ waren, ist ein wichtiger Unterschied zur heutigen Situation. Diese Erkenntnis führt dann aber unweigerlich zu der Frage, seit wann es eigentlich die Heteronormativität gibt, auf die heutige *queer*-Diskurse bezogen sind. Begriffsgeschichtlich ist diese Frage leicht zu beantworten: Der Begriff «heteronormativity» kam mit Michael Warners Artikel *Fear of a Queer Planet* im Jahr 1991 auf die Welt.¹⁰

vismus und Theorie, die im Zusammenspiel zwangsläufig seinen Kontext bilden, doch verschiedene Veränderungen durchgemacht.» Jagose, *Queer Theory*, 100.

10 Warner, Introduction; die konzeptionellen Grundlagen finden sich bereits bei Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*.

Aber die historische Frage, seit wann Heteronormativität ein Kennzeichen der westlichen Dominanz- oder Mehrheitsgesellschaft ist, lässt sich deutlich schwieriger beantworten. Diese Frage begleitet unsere Sichtung der Quellen und wird am Ende nochmals explizit aufgegriffen.

Die Auswahl der im Folgenden betrachteten Quellen und Phänomene verdankt sich also zum einen der Entscheidung für ein spezifisches, auf geschlechtliche Identität und sexuelle Orientierung fokussierendes Verständnis von *queer*. Wir erheben aber auch in dieser Hinsicht keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Wir versuchen vielmehr, die Frage nach den queeren Potenzialen des frühen Christentums anhand möglichst verschiedener in den Quellen bezeugter Lebensformen exemplarisch zu beantworten.¹¹ Wir beginnen mit Thekla, einer Ikone der feministischen Theologie.

3. Thekla – ein Kampf um Selbstbestimmung im binären Kontext

Thekla und ihre Lebensgeschichte, wie sie in den Thekla-Akten beschrieben wird,¹² eröffnet die Reihe aus zwei Gründen. Erstens ist sie chronologisch betrachtet die älteste: Die Thekla-Akten, aus denen wir über sie erfahren, wur-

11 Eine umfassende Anwendung von Queer- und Genderstudies auf die Spätantike wurde unseres Wissens bisher nicht unternommen, vgl. Lissek, *Anstoss-Geschlecht*. Zur mittelalterlichen Hagiographie ist kürzlich ein Sammelband erschienen, der genau dies unternimmt: Spencer-Hall/Gutt (Hg.), *Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography*. Vgl. dazu auch Bennewitz / Eming / Traulsen (Hg.), *Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität*.

12 *Acta Pauli et Theclae*, Richard Adelbert Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha*, 235–271. Die folgenden Übersetzungen folgen, mit kleinen Änderungen, der deutschen Übersetzung von Wilhelm Schneemelcher in *NTApoK II*, 6. Aufl. 1997, 193–243. Thekla wird in der Quelle als Schülerin, vielleicht sogar Jüngerin des Paulus beschrieben, die durch wundersame Taten Gottes vor dem Tod als Märtyrerin gerettet wird. Zur Einführung und Kontextualisierung der Quelle vgl. Barrier, *The Acts of Paul and Thecla*. Zum Verhältnis von Thekla und Paulus vgl. Esch-Wermeling, *Thekla – Paulusschülerin wider Willen? Eine literarische Analyse* findet sich bei Johnson, *The Life and Miracles of Thecla*. Grundlegend für die Übersetzung ist die Ausgabe von Jensen, *Thekla – die Apostolin*, 1995. Für den hier vorliegenden Artikel wurde die Ausgabe von Schneemelcher, *Acta Pauli et Theclae*, 1997, verwendet, weil sie anders als die Ausgabe von Jensen über TLG digitalisiert zur Verfügung steht. Die Thematik der sexualisierten Gewalt nimmt Wehn, *Vergewaltigte nicht die Sklavin Gottes!*, auf.

den in der Mitte des 2. Jahrhunderts verfasst.¹³ Zweitens verbinden sich mit der Darstellung von Theklas Leben relativ leicht zugängliche Fragen nach Rolle und Erwartungen in einem binär geprägten Kontext.

Die Erzählung beginnt mit einer Szene, in der der Apostel Paulus in Lykien über die Seligpreisungen predigt. Thekla sitzt am Fenster des benachbarten Hauses und lauscht seinen Worten. Paulus plädiert für ein Leben in Enthaltbarkeit und preist die Jungfrauen. Dies sei die beste Variante, um das Heil zu erlangen. Es wird eindringlich beschrieben, welche Wirkung die Worte des Paulus auf Thekla haben – sie verlässt während dreier Tage und Nächte das Fenster weder zum Essen noch zum Schlafen. Auch andere hören diese Predigt und sind weitaus weniger in Bann gezogen als die lauschende Thekla. So beklagen sich die Männer und Mütter der Jungfrauen darüber, dass Paulus den Hörerinnen diese Idee einpflanzen würde.

Der Verlobte der Thekla, Thamyris, ist entsetzt über die Verwandlung seiner Braut und versucht, sie ausser Hörweite zu bringen. Das gelingt ihm nicht, sie hört weder auf ihn noch auf ihre Mutter. So wird gegen Paulus der Vorwurf erhoben: «Er macht aber Jünglingen die Frauen und Jungfrauen die Männer abspenstig, indem er sagt: Auf andere Weise gibt es für euch keine Auferstehung, es sei denn, dass ihr rein bleibt und das Fleisch nicht befleckt, sondern es rein bewahrt.»¹⁴ Paulus, so der Vorwurf, bringt die ganze soziale Ordnung des Dorfes ins Wanken. Der Verlobte der Thekla bringt Paulus zum Statthalter. Es kommt zur Anklage, Paulus habe die Frauen verdorben und die Männer um die Heirat gebracht. Paulus wird gefangen genommen. Thekla, obwohl sie bisher noch nie mit ihm gesprochen hat, besucht ihn mitten in der Nacht im Gefängnis. Als vermögende Frau verfügt sie über die Mittel, die Wächter zu bestechen, sie verschenkt einen silbernen Spiegel und verschafft sich damit Eintritt in Paulus' Zelle.

Thekla wird dargestellt als eine Frau, die sich klar einem Mann unterordnet, zwar nicht mehr dem vorgesehenen – ihrem Verlobten hat sie sich verwehrt, als er sie vom Fenster wegbringen wollte –, sondern jetzt dem Paulus.

13 Erstmals erwähnt werden die *Acta Pauli et Theclae* bei Tertullian, *De baptismo* (um 190 n. Chr.), zur Datierung siehe Jensen, *Thekla*, 11–12.

14 *Acta Pauli et Theclae* 12 (Schneemelcher, 218): στερεῖ δὲ νέους γυναικῶν καὶ παρθένους ἀνδρῶν, λέγων. Ἄλλως ἀνάστασις ὑμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἀγνοίμεινῃτε καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνῃτε ἀλλὰ τηρήσ-ητε ἀνήν.

Explizit erwähnt der Text, wie sie sich auf der Stelle auf dem Boden wälzt, an der er gegessen hat.¹⁵

Am nächsten Tag wird Paulus erneut vor den Statthalter geführt, und nun wird auch Thekla befragt, warum sie nicht heirate, wie es das Gesetz will.¹⁶ Thekla verweigert eine Antwort, es kommt zu einem Bruch: Es ist die Mutter der Thekla, die die Tötung der eigenen Tochter fordert mit der Begründung, dass sie Schande über das Dorf gebracht habe und an ihr ein Exempel statuiert werden solle.¹⁷

Die Akten skizzieren das Publikum, das dem Prozess beiwohnt, und teilen es auf: in Mittäter_innen¹⁸ und in Sympathisant_innen. Thekla wird als tapfere Märtyrerin geschildert, die allerdings nicht stirbt – Gott lässt es regnen, als der Scheiterhaufen angezündet wird.

So wird Thekla gerettet und es kommt zu einem ersten Gespräch zwischen Paulus und ihr. Sie will mit ihm umherziehen und diesen Rollenwechsel – von der lauschenden Jungfrau zur verurteilten Märtyrerin zur Wanderpredigerin – auch äusserlich kenntlich machen. Sie will sich die Haare nach Männerart schneiden, ihm nachfolgen und sich taufen lassen. Seine Begründung, warum er ihr diese Wünsche abschlägt, klingt wie folgt: «Die Zeit ist übel und du bist schön von Gestalt. Dass nur nicht eine andere Versuchung (ἄλλος πειρασμός) über dich komme, schlimmer als die erste, und du nicht aushältst und feige wirst.»¹⁹ Paulus traut Thekla die neue Rolle nicht zu. Immerhin nimmt er sie dennoch mit nach Antiochia. Auch hier sind die Kämpfe für Thekla nicht zu Ende. Im Gegenteil: Sie geht durch die Stadt und kaum erblickt ein erster Mann sie, ist er «von erotischer Leidenschaft zu ihr ergriffen (ἡράσθη αὐτῆς) [...] Er

15 Acta Pauli et Theclae 20 (Schneemelcher, 219): ἡδὲ Θέκλα ἐκυλίετο ἐπὶ τοῦ τόπου οὐ ἐδίδασκεν ὁ Παῦλος καθήμενος ἐν τῇ φυλακῇ.

16 Acta Pauli et Theclae 20 (Schneemelcher, 219).

17 Acta Pauli et Theclae 20 (Schneemelcher, 219): τῆς δὲ μὴ ἀποκρινομένης, Θεοκλεία ἡ μήτηρ αὐτῆς ἀνέκραγεν λέγουσα Κατάκαιε τὴν ἄνομον, κατάκαιε τὴν ἀνυμφον ἐν μέσῳ θεάτρου, ἵνα πᾶσαι αἱ ὑπὸ τούτου διδαχθεῖσαι γυναῖκες φοβηθῶσιν.

18 Acta Pauli et Theclae 22 (Schneemelcher, 220). Ein Teil der Zuschauer_innen bringt Holz und Stroh für den Scheiterhaufen: Οἱ δὲ παῖδες καὶ αἱ παρθένοι ἤνεγκαν ξύλα καὶ χόρτον ἵνα Θέκλα κατακαῖ. Andere sprechen sich gegen das Vorgehen des Statthalters aus: αἱ δὲ γυναῖκες μετὰ τῶν τέκνων ἔκραζον ἄνωθεν λέγουσαι Ὡ θεέ, ἀνοσία κρίσις γίνεται ἐν τῇ πόλει ταύτῃ.

19 Acta Pauli et Theclae 25 (Schneemelcher, 220): Ὁ δὲ εἶπεν Ὁ καιρὸς αἰσχρὸς, καὶ σὺ εὐμορφος· μὴ ἄλλος σε πειρασμὸς λήψεται χεῖρων τοῦ πρώτου, καὶ οὐχ ὑπομείνης ἀλλὰ δειλανδρήσης.

aber, der ja ein mächtiger Mann war, umarmte sie einfach auf offener Strasse (περιεπλάκη εις τὸ ἄμφοδον).»²⁰ Umarmen muss als Euphemismus verstanden werden, es handelt sich hier um einen sexuellen Übergriff. In dieser Situation schaut sich Thekla nach Paulus um, doch der ist keine Hilfe, sie ist auf sich gestellt. Sie ergreift den Angreifer, zerreisst seinen Mantel, nimmt ihm den Ehrenkranz vom Kopf, demütigt ihn mit Worten.²¹ Sie, die hätte hingerichtet werden sollen, weil sie Schande über das Dorf brachte, bedient sich jetzt selbst der Kategorien Ehre und Schande, um sich zur Wehr zu setzen. Hier haben wir es wohl mit einem der ersten christlichen Berichte zu tun, in dem ein reicher Mann – die christliche Quelle benennt den Übeltäter, er heisst Alexander –, der in seiner Ehre verletzt und gekränkt wurde, zu einem besonders gefährlichen Akteur für eine Frau wird.

Thekla wehrt sich in der Situation erfolgreich gegen den Übergriff, doch die Quelle berichtet, dass langfristig nicht *er* die Konsequenzen für seinen Angriff trägt, sondern dass *sie* dafür verurteilt wird, ihn beschämt zu haben – sie wird zum Tierkampf in der Arena verurteilt. Dieses Urteil wird von einer neu eingeführten Gruppe kritisiert: Es sind Frauen, die sich mit Thekla solidarisieren und die Ungerechtigkeit anprangern.²² Sie benennen das Urteil als übel und gottlos.²³

Die Schlacht in der Arena nimmt ihren Verlauf, der gekränkte Angreifer lässt sich immer neue Brutalitäten einfallen, doch auf wundersame Weise

20 Acta Pauli et Theclae 26 (Schneemelcher, 220f.): ἄμα δὲ τῷ εἰσέρχεσθαι αὐτούς, συριάρχης τις Ἀλέξανδρος ὀνόματι ἰδὼν τὴν Θέκλαν ἠράσθη αὐτῆς, καὶ ἐξελίπει τὸν Παῦλον χρήμασι καὶ δώροις. [...] ὁ δὲ πολὺ δυνάμενος, αὐτὸς αὐτῇ περιεπλάκη εις τὸ ἄμφοδον.

21 Acta Pauli et Theclae 26 (Schneemelcher, 220f.): καὶ λαβομένη (λαμβάνω = nehmen, ergreifen) τοῦ Ἀλεξάνδρου περιέσχισεν (περισχίζω = aufschlitzen, zerreißen) αὐτοῦ τὴν χλαμύδα καὶ τὸν στέφανον ἀφείλετο (ἀφαιρέω = wegnehmen) ἀπὸ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ ἔστησεν αὐτὸν θρίαμβον. Der letzte Teilsatz ἔστησεν αὐτὸν θρίαμβον kann nicht eindeutig übersetzt werden, das Verb ἔστημι in der 3. Person Singular Aorist Indikativ bedeutet *sie stellt ihn hin*; interessant ist das Nomen θρίαμβος, das stets mit Dionysos oder Bacchus in Verbindung gebracht wird. Eine mögliche Deutung wäre also, dass Thekla ihren Vergewaltiger als Trinker hinstellte, da Bacchus als Weingott bekannt war, vgl. den Bericht über die Bacchanalien bei Ovid, *liber tertius*, V 511–733. Über das Verbot der häufig ausufernden Bacchanalien berichtet Titus Livius im Buch *Ab urbe condita* 39,8–19.

22 Zur Solidarität der Frauen untereinander siehe z. B. Jensen, *Thekla*, 86–91.

23 Acta Pauli et Theclae 27 (Schneemelcher, 221): αἱ δὲ γυναῖκες ἐξεπλάγησαν καὶ ἀνέκραξαν παρὰ τὸ βῆμα: Κακὴ κρίσις, ἀνοσία κρίσις.

übersteht Thekla diese alle. Die Königin Tryphäna, die selbsternannte Mutter und Beschützerin der Thekla, fällt bei diesem Anblick in Ohnmacht. Es verbreitet sich das Gerücht, die Königin sei gestorben.

Auch hier begegnet ein bekannter Mechanismus:²⁴ Der tobende Angreifer, der bisher nichts ausliess, um Thekla zu quälen, bekommt jetzt Angst, weil er die Reaktion des Kaisers fürchtet. Denn wenn dieser vom Tod seiner Verwandten in der Arena erfahren würde, würde dies zurückfallen auf den Angreifer selbst. Die Rettung der Thekla wird also aufgrund der Angst eines Mächtigen vor einem noch Mächtigeren in Gang gesetzt.

Thekla wird aus der Arena geführt, gepflegt und gekleidet und verbringt danach einige Tage im Haus der Tryphäna, sie ist bei ihrer Wahlfamilie an einem sicheren Ort. In heutiger Terminologie könnte hier von einem *safe space*²⁵ innerhalb der Gesellschaft die Rede sein.

Das Ende der Geschichte wird in den Akten wie folgt überliefert: Thekla unternimmt einen erneuten Aufbruch, sie verfolgt noch immer das Ziel, Paulus nachzufolgen. Draussen in der Welt nimmt sie männliche Attribute und männliche Verhaltensweisen an, stellt sich eine Gefolgschaft aus Diener_innen zusammen, näht sich ein kurzes Reisegewand und schert sich die Haare. Dies tut sie jedoch nicht als Preisgabe ihrer Weiblichkeit, sondern sie gestaltet ihre Form von Weiblichkeit vielmehr so, dass sie ihren Ansprüchen an das Leben dienen.²⁶

-
- 24 Ein solcher Mechanismus wird vielen Frauen und weiblich gelesenen Personen bekannt sein, auch aus alltäglichen Begegnungen: Ein Nein der Frau selbst wird häufig nicht akzeptiert, das Eingreifen eines Mannes oder schlicht das Erwähnen eines Partners führt hingegen dazu, dass die Belästigung aufhört. Diesen Mechanismus thematisieren zum Beispiel Ricarda Hofmann in ihrem Podcast *Nein heisst Nein*, Folge 10, und Bonnie Garmus in dem Roman *Eine Frage der Chemie* (Piper 2022).
- 25 Zur gegenwärtigen Debatte über die Relevanz von Safe Spaces siehe Käser, Für das Sagbare! insbes. IV. Zeug_innenschaft und Orte.
- 26 Ähnlich argumentiert Jensen, wenn sie ihren eigenen früheren Werken ins Wort fällt und festhält: «Zum Zeichen ihrer neuen Freiheit legt sie Männerkleider an. Dass damals viele Frauen so gehandelt haben, bezeugen zahlreiche Polemiken und Verbote. Nur diese sind überliefert; die Dokumente, in denen die Frauen ihr Selbstverständnis artikulieren, sind verlorengegangen oder vernichtet worden. Doch selbst aus der Polemik lässt sich noch rekonstruieren, was die Jungfrauen mit ihrer Männerkleidung zum Ausdruck bringen wollten: Wir stehen nicht mehr unter dem Fluch: «Der Mann wird über dich herrschen». Diese Sätze würde ich heute anders schreiben. Sie wurden zu einem Zeitpunkt verfasst, als ich erst damit begann, mich in die Historische Frauenforschung einzuarbeiten und noch ganz unter dem Eindruck stand, den die Pionierleis-

Thekla verbringt ein Leben in Ehelosigkeit, sie hat ihr erstes Ziel erreicht. Sie wird Verkündigerin des Evangeliums, damit hat sie auch ihr zweites Ziel erreicht. Doch sie zahlt dafür einen hohen Preis, erlebt Gewalt und Ausschluss. Thekla wird immer in Verhältnisbestimmungen zu Männern charakterisiert. Zuerst unfreiwillig in Abhängigkeit zu ihrem Verlobten und später freiwillig in Bezug auf Paulus, mit dem sie so etwas wie eine platonische Liebe oder eine geistige Ehe verbindet.

Thekla hat in unterschiedlichen Bereichen zu kämpfen: nach innen, wo sie gegen die Ansprüche ihrer Familie rebelliert und sich gegen die Heirat wehrt, und nach aussen, als sie sich gegen den sexuellen Übergriff in Antiochia wehrt. Sie lässt sich nicht ein auf das Spiel derer, die über sie zu verfügen versuchen, sondern sie stellt Forderungen, sucht Alternativen und baut sich so einen solidarischen Kreis auf – durch Tryphäna, aber auch dank der anonymen Gruppe der Frauen, die das Unrecht benennen. Theklas Lebensform drückt aus, dass sie die Gegebenheiten nicht annimmt, sondern dass sie etwa die Kategorien von Ehre und Schande nutzt, um sich zu wehren. Sie legt einen eigenen Massstab an die Umstände an und findet so einen Weg, ihre Lebensform umzusetzen, mithilfe der Solidarität unter Gleichgesinnten und Gleichgestellten.

Es erstaunt deshalb nicht, dass Thekla die Gewährsfrau einer «feministischen Patristik» geworden ist.²⁷ Sie erscheint als eine willensstarke, durchsetzungsfähige Frau, die sich durch ihre Beharrlichkeit Zugang zur Männerwelt verschafft. Sogar «Frauensolidarität» kommt in den Thekla-Akten vor.

Aber ist Thekla deshalb *queer*? Von ihrer Natur und ihrem Wesen her erfüllt sie alle stereotypen Ansprüche an Weiblichkeit: Sie ist wunderschön; sie wird als still Sitzende und Hörende eingeführt; sie verehrt Paulus, obwohl dieser sie als schwach bezeichnet. Und am Ende ist es dann doch ein mächtiger Mann, der Thekla aus der Arena rettet.

Queer im engeren, auf Geschlecht und Sexualität bezogenen Sinn ist allenfalls Theklas platonische Liebe zu Paulus. Denn obwohl die Anziehungskraft durchaus in körperlichen Bildern beschrieben wird (Thekla, die sich an dem

tung amerikanischer Wissenschaftlerinnen bei mir hinterlassen hatte.» Jensen, Thekla, 113.

27 Siehe z. B. Jensen, Thekla, Die Apostolin; Niederhofer, Gebete in Worten und Taten; Niederhofer, Konversion in den Paulus- und Theklaakten. Das Verhältnis der Thekla gegenüber den Kirchenvätern bespricht Hayne, Thecla and the Church Fathers. Zu Aspekten einer feministischen Historiographie siehe Matthews, Thinking of Thecla.

Ort suhlt, an dem Paulus im Gefängnis gesessen hat), gelten Paulus und Thekla aufgrund der Darstellung in den Thekla-Akten als die beiden ersten Syneisakten. Syneisaktentum ist eine Bezeichnung für eine sexuell enthaltsame Lebensgemeinschaft zwischen Asket_innen, Mann und Frau (manchmal auch mehreren Frauen, und in gemeinsamen Betten).²⁸ Schon der Name tönt *queer*: *συνεισάκτοι* bedeutet «die widerrechtlich Eingeführten», bezeichnet also einen Gegenentwurf zur Norm, die in diesem Fall offenbar darin besteht, dass Lebensgemeinschaften in einem gemeinsamen Haus und Bett auch sexuellen Kontakt umschliessen. *Queer* wäre hier also die a-sexuelle Beziehung, eine rein geistige Liebe, und das ist ja durchaus eine Selbstdeutung und Lebensweise, die in dem «A» für asexuell²⁹ bei LGBTQIA+ miterfasst ist. Die Thekla-Akten haben also durchaus das Potenzial, *queer* gelesen zu werden – allerdings eben wohl nur in dieser asexuellen Hinsicht. Zur Präzisierung sei noch angefügt, dass Asexualität in den asketischen Diskursen der Antike im Zweifelsfall eher männlich konnotiert ist. Denn im konventionellen antiken Menschenbild wird das Körperliche mit dem Weiblichen und das Geistige mit dem Männlichen assoziiert.

Insgesamt dokumentieren und fermentieren die Thekla-Akten ein binäres Menschenbild. Auf einer ersten Ebene tun sie das mit dem Motiv der Frau, die männlich sein will, auf einer zweiten Ebene mit der Gleichsetzung von Männlichkeit und Geistigkeit, die zugleich eine Gegenüberstellung von ausgelieferter Körperlichkeit und autonomer Willenskraft ist. Diese nicht unproblematische Zuweisung birgt immerhin das queere Potenzial, dass nicht die äusseren Geschlechtsmerkmale darüber entscheiden, ob eine Person weiblich oder männlich verstanden wird.

28 Zum Syneisaktentum siehe Elm, Syneisakten; Jensen, Gottes selbstbewusste Töchter, 117–123; Alwis, Celibate Marriages. Erstmals mit diesem Namen erwähnt wird diese Lebensform geistlicher Partnerschaft von Eusebius, *Historia ecclesiastica* VII, 30,2.

29 Asexualität bezeichnet grundsätzlich das Phänomen, sich zu niemandem sexuell hingezogen zu fühlen, also kein Begehren zu verspüren. Während Asexualität lange als Störung galt, hat sich in jüngster Zeit eine insbesondere online aktive Gemeinschaft gebildet, die auch wissenschaftlich erforscht wird. Zur Geschichte des Phänomens, des Begriffs und seiner Erforschung vgl. Przybylo, *Asexuality*, 134–142. Die erste und bis heute massgebende Monographie verfasste Bogaert, *Understanding Asexuality*. Da die Begrifflichkeiten innerhalb der Community asexueller Menschen sehr differenziert verhandelt werden, hilft eine Einführung von Zugehörigen, z. B. im Podcast von «Willkommen im Club – der queere Podcast von PULS», Episode 7 «A_Sexualität – wie ist ein Leben, in dem Sex nicht wichtig ist?» vom 17.07.2020.

4. Marcella, Melania und Paula – ein Leben in Überwindung des natürlichen Geschlechts

In ihrer Selbstermächtigung zur Männlichkeit steht Thekla stellvertretend für viele asketisch lebende Christ_innen in der Antike. Besonders gut dokumentiert ist ein Kreis aus dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts auf dem Aventin in Rom: Marcella, Melania und Paula. Hier gründeten adlige Frauen, nachdem sie die familiären Pflichten der senatorischen Oberschicht erfüllt, also Kinder geboren, dann aber ihre Ehemänner durch Tod verloren hatten, in ihren Palästen asketische Zirkel. Sie führten ein zurückgezogenes Leben, verzichteten auf schmuckvolle Kleidung, gute Nahrung und häufig auch auf Schlaf, aber auf eines verzichteten sie nicht: auf Bildung. Viele dieser Frauen lernten Griechisch und Hebräisch, sie trafen sich zur gemeinsamen Lektüre von Bibel und exegetischer Literatur. Ständige Gäste, vielleicht auch eine Art Mentoren, waren in diesen Palästen männliche Asketen, namentlich Rufinus von Aquileia und Hieronymus. Da diese asketische Art zu leben in der Stadt Rom, und zwar unter Christ_innen wie Nichtchrist_innen, auf harschen Widerstand stieß, verliessen einige asketische Paare – auch sie wohl Syneisakten – Rom und gründeten Klöster in Palaestina: Melania und Rufinus von Aquileia in Jerusalem auf dem Ölberg, Paula und Hieronymus in Bethlehem.³⁰

Von Melania berichtet der Hagiograph Palladius: «Mit ihr zusammen lebte (συνέζη) der edle, ihr wesensverwandte und äußerst tatkräftige Rufinus. [...] So vollendeten sie ihr Leben, ohne jemandem Ärgernis zu geben (μηδένα σκανδαλίσαντες)»³¹, während wir über Paulas Kloster lesen: «Die Trennung von Männern war so streng, dass sie die Frauen sogar von den Eunuchen fernhielt, um niemandem Gelegenheit zu üblen Gerüchten zu geben.»³² In aller Kürze markieren diese Sätze zwei ganz unterschiedliche Weisen der Zuordnung von Männern und Frauen in den Doppelklöstern: Während bei Paula und Hieronymus in Bethlehem strikte Geschlechtertrennung herrschte,

30 Zu den einzelnen Personen sowie ihren asketischen Zirkeln insgesamt siehe aus jüngerer Zeit Heyden, *Western Christians in Palestine*; Gärtner, *Heilig-Land-Pilgerinnen*; Chin and Schroeder, *Melania*.

31 Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca* 465f. (Hg. Hübner, FC 67,273): Ἡ συνέζη καὶ ὁ εὐγενέστατος καὶ ὁμότροπος καὶ σπιβαρώτατος Ῥουφίνος [...] οὕτω διετέλεσαν μηδένα σκανδαλίσαντες.

32 Hieronymus, *Epistula* 108,20 (Hg. Hilberg, CSEL 55, 335): a uiris tanta separatio, ut ab spadonibus quoque eas seiungeret, ne ullam daret occasionem linguae maledicae.

lebten Melania und Rufin auf dem Ölberg in Jerusalem in einer Art gleichberechtigter Partnerschaft. Interessanterweise entspricht dieser Ungleichheit auch eine unterschiedliche Darstellung der geschlechtlichen Identitäten. Melania wird von verschiedenen Autoren mit der maskulinen oder neutralen lateinischen Namensform «Melanium» belegt, und der schon erwähnte Palladius nennt sie in eigenwilligen Kombinationen aus einem femininen Artikel und Nomina im Neutrum einmal: Ἡ τρισμακαρία Μελάνιον und ἡ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ Μελάνιον.³³ Gender-relevante Eingriffe in die Grammatik sind keine Erfindung unserer Zeit!

Interessant ist nun, dass die uneindeutige – oder eben: *queere* – geschlechtliche Identität von Asket_innen wie Melania auch theologische Debatten ausgelöst hat. Hieronymus berichtet in seiner Lebensbeschreibung der Paula polemisch über einen «Schlaukopf», der Paula einreden wollte, dass bei der Auferstehung die Geschlechtsunterschiede aufgehoben seien.³⁴ Vermutlich gehört dieser «Schlaukopf» in den Umkreis Melanias. Über die Diskussion mit ihm berichtet Hieronymus:

«Ich ging zu diesem Menschen und auf Bitten derjenigen, welche er zu täuschen versucht hatte [gemeint ist Paula], fing ich ihn mit der kurzen Frage: «Glaubst du an eine zukünftige Auferstehung der Toten oder nicht?» Auf seine Antwort, dass er daran glaube, fuhr ich fort: «stehen dieselben Körper auf oder andere?» Er sagte: «Dieselben». Ich forschte weiter: «In demselben Geschlecht oder in einem anderen?» (*in eodem sexu an in altero?*) Auf diese Frage schwieg er gleich einer Schlange, die sich mit ihrem Kopf bald hierhin, bald dorthin wendet, um nicht geschlagen zu werden. «Weil du schweigst», sprach ich, «will ich an deiner Stelle Antwort geben und die entsprechenden Folgerungen daraus ziehen. Wenn die Frau nicht aufersteht als Frau und der Mann nicht als Mann, dann wird es überhaupt keine Auferstehung der Toten geben. Denn das Geschlecht hat Glieder, die Glieder aber machen den ganzen Leib aus (*quia sexus membra habet, membra autem totum corpus efficiunt*). Wenn es aber kein Geschlecht und keine Glieder geben würde, wie sollte man dann von einer Auferstehung der Körper reden können, da diese ohne Geschlecht und ohne Glieder undenkbar ist? [...]»³⁵

33 Palladius, *Historia Lausiaca* 46,1 (Hg. Hübner, FS 67, 268) und das Akrostichon mit μ in 54,1 (290). Siehe auch Paulinus von Nola, *Epistula* 29,6 (FC 25 Skeb, 692.8–13); Hieronymus, *Epistula* 39,5 (Hg. Hilberg, CSEL 54, 305): *sancta Melanium*.

34 Hieronymus, *Epistula* 108,23.2 (Hg. Hilberg, CSEL 55, 340): *diuersitas quoque sexus maris ac feminae erit an non erit*.

35 Hieronymus, *Epistula* 108,23.5 (Hg. Hilberg, CSEL 55, 340).

Hieronymus verlängert mit dieser Argumentation die mit der Geburt gegebene geschlechtliche Identität ins Unendliche: Männer werden als Männer, und Frauen werden als Frauen auferstehen, und was Mann und Frau ist, wird durch die äusseren Geschlechtsmerkmale bestimmt, und zwar bis ins Eschaton hinein: *sexuum diuersitatis demonstratur* (108,23). Er ist dem binären Denken verhaftet und beharrt auf dem Gedanken einer körperlichen Kontinuität bei der Auferstehung. Dabei wendet er die Argumentation des Paulus aus dem 1. Korintherbrief ganz ausdrücklich, ja fast penetrant und gegen die Aussage des Paulus, aber im selben sprachlichen Duktus³⁶ auf die Frage nach dem Geschlecht an: Paulus geht es in 1 Kor 15 nur darum, dass die Auferstehung wirklich *in einem Körper* stattfindet. Hieronymus behauptet nun aber, dass es ohne die geschlechtliche Unterscheidung von Mann und Frau gar keine Auferstehung geben könne. Dass aber auch eine andere Körperlichkeit denkbar ist, wie Paulus mit dem mehrfachen Hinweis auf den Unterschied zwischen «himmlischen und irdischen» (σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια, V. 40) bzw. «natürlichen und geistigen» (σώμα ψυχικόν, σώνα πνευματικόν, V. 42,44,46) Körpern und deren unterschiedlicher «Herrlichkeit» (ἔτερα δόξα) ausführt, will Hieronymus nicht gelten lassen, jedenfalls nicht mit Blick auf die Geschlechterfrage. Das gesellschaftlich etablierte binäre Geschlechterdenken wird hier also in deutlicher Spannung zum biblischen Text theologisch begründet. Zugleich belegt der Brief des Hieronymus, ohne es zu wollen, dass es auch die entgegengesetzte Meinung – also nicht-binäres oder eben *queeres* Denken – gegeben hat. Denn seine Argumentation richtet sich gegen – und zeugt damit für – die Anschauung, dass die mit der Geburt gegebene geschlechtliche Identität mit dem Tod aufgehoben wird. Solche Ansichten sind nicht aus erster Hand überliefert, aber sie wären wohl eher in den von Origenes geprägten Kreisen um Melania und Rufinus zu suchen gewesen. Offenbar wurde die Vorstellung von der Aufhebung binärer Geschlechtlichkeit bei der Auferstehung mit Hinweis auf die Engel begründet. Wenig später heisst es nämlich bei Hieronymus in Epistula 108:

«Vielleicht wirst du entgegenhalten: ‹Wie werden wir den Engeln ähnlich sein, da es unter den Engeln weder Mann noch Frau gibt?› Höre kurz zu:

36 Die negativ konditionale Wendung *si non resurgit mulier neque masculus, non erit resurrectio mortuorum* in Epistula 108,23,5 (Hg. Hilberg, CSEL 55, 431) imitiert die Argumentationsstruktur von 1 Kor 15,14.16f.

«Nicht die Natur, sondern den Umgang und die Seligkeit der Engel verspricht uns der Herr.» (*non substantiam nobis angelorum, sed conuersationem et beatitudinem repromittit*). In ähnlicher Weise ist auch Johannes der Täufer vor seiner Enthauptung ein Engel genannt worden, wie auch alle heiligen und gottgeweihten Jungfrauen bereits in dieser Welt ein Leben nach Art der Engel führen. Wenn es also heißt: «Ihr werdet den Engeln ähnlich sein, dann wird nur eine Ähnlichkeit versprochen, aber keine Umwandlung der Natur» (*similitudo promittitur, non natura mutatur*).»³⁷

In den asketischen Kreisen herrschte die einhellige Vorstellung vom engelgleichen Dasein der Asket_innen.³⁸ Umstritten war offenbar nur, welche Rolle das biologische Geschlecht dabei spielt. Hieronymus hatte, warum auch immer, ein Interesse daran, dass die biologische Unterscheidung von Mann und Frau bestehen blieb, im Himmel wie auf Erden. Er weist aber hier wie an anderen Stellen ausdrücklich darauf hin, dass das biologische Geschlecht keine Auswirkungen auf die sozialen Rollen im irdischen Leben haben soll. Die Kunst bestehe gerade darin, schon hier auf der Erde so zu leben, als bestehe die natürliche Unterscheidung der Geschlechter nicht.

Hieronymus bezeugt also zwar kein *queeres* Denken im engeren Sinn,³⁹ wohl aber die Unterscheidung von biologischem und sozialem Geschlecht und die Höherbewertung des letzteren über das erstere. Dies verbindet ihn mit den Asket_innen, die sich ungefähr zur selben Zeit in den Wüsten Ägyptens und Judäas sammelten, um eine christliche Gegenwelt zur römischen Gesellschaft aufzubauen.

5. Amma Sarra, Hilarion, Marinos und Eugenia – Transformation und Transition von Geschlechtlichkeit in der Wüste

Die folgenden Namen – Amma Sarra, Hilarion, Marinos und Eugenia – sind zeitlich und thematisch miteinander verbunden: Aus den Quellen geht hervor,

37 Hieronymus, Epistula 108,23.6–7 (Hg. Hilberg, CSEL 55, 341).

38 Insofern ist die deutsche Übertragung des Buchtitels von Peter Browns «The Body and Society» mit «Die Keuschheit der Engel» ein Glücksgriff des Übersetzers Martin Pfeiffer gewesen (erschieden bei Carl Hanser, Hamburg 1991).

39 Zur Debatte über Natur und Kultur von Geschlecht vgl. z. B. Tonstad, Queer Theology, 51–60. Grundlegend sind Beiträge von Butler, Gender Trouble sowie Althaus-Reid/Isherwood (Hgg.), The Sexual Theologian.

dass das ihnen zugewiesene Geschlecht (aus dem Englischen treffender: *sex assigned at birth*⁴⁰) aus diversen Gründen nicht mit dem gelebten übereinstimmte. Auch bei diesen Beispielen ist wichtig zu betonen, dass wir nicht gegenwärtige Termini eins zu eins auf die Quellen anwenden können, doch wir können sie als Prisma nutzen und prüfen, ob und wie ihre Anwendung hilft, eine Quelle mehr oder besser zu verstehen als ohne die Anwendung *queerer* Begrifflichkeiten.

Wir haben gesehen, dass Melania und Paula und ihre männlichen Biographen unterschiedlich mit Geschlechterzuschreibungen umgingen. Eine, die mit diesen Zuschreibungen bewusst spielte, war Amma Sarra. Von ihr berichten die *Apophthegmata Patrum*, eine Spruchsammlung mit kleinen Erzählungen aus der Wüste Oberägyptens,⁴¹ dass sie zwei Mönchen, die sie provozieren wollen, selbstbewusst entgegenhält: «Der Natur nach bin ich eine Frau, aber nicht im Denken. (Τῆ μὲν φύσει γυνή εἰμι, ἀλλ' οὐ τῷ λογισμῷ).»⁴² Hier haben wir es mit einem seltenen Zeugnis einer (wenn auch literarisch fingierten⁴³) Selbstaussage und nicht einer Fremdzuschreibung zu tun. Anders präsentiert sich die Lage bei jenen Sprüchen, die über den Moment der Bestattung berichten, denn hier endet (selbst in der literarischen Fiktion) mit dem Tod auch die Möglichkeit der Asket_innen, die Deutungshoheit über ihre eigene Identität zu behalten. Die erste Begegnung handelt von anonymen Asket_innen, bei der

40 Wir verweisen hierfür auf den zweiten Aspekt der bereits oben in Anmerkung 8 zitierten Definition des Queer-Begriffs nach Tonstad, *Queer Theology*, 2: «People [...] whose gender is not the one assigned by medical authorities at birth, or of course both.»

41 Für eine Einführung zu den *Apophthegmata Patrum* siehe Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*; Harmless S. J., *Desert Christians*; Holze, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*; Müller, *Der Weg des Weinens*; Frank, *Geschichte des christlichen Mönchtums*.

42 J.-C. Guy, *Les Apophthegmes des Pères*. Collection systématique, chapitres I–IX = SC 387 (1993), chapitres X–XXI = SC 474 (2003), chapitres XVII–XXI = SC 489 (2005). Hier SC 474, Guy 10,107.

43 Die Bezeichnung als «Selbstaussage» bezieht sich auf die literarische Fiktion des *Apophthegmas*: Der Kompilator der Sprüche präsentiert den Ausspruch als eine Selbstaussage Amma Sarrhas, während in vielen anderen Sprüchen *über* die Asket_innen gesprochen wird, ohne dass sie selbst zu Wort kommen. Ob die historische Amma Sarrha (falls es sie überhaupt gegeben hat) diesen Satz wirklich geprägt hat, können wir nicht mit Gewissheit sagen. Aber es ist gerade im Nachdenken über queere Potenziale im antiken Christentum wichtig wahrzunehmen, dass der Asketin eine eigene Stimme gegeben wird.

zweiten sind es Abba Doulas und Abba Besarion, die eine_n Asket_in zur Be-stattung bereitmachen:

«Als die Weltleute ihn für das Begräbnis einkleideten, fanden sie heraus, dass er in Wahrheit Jungfrau war (Σχηματίζοντες δὲ αὐτὸν οἱ κοσμικοὶ εὖρον κατὰ ἀλήθειαν ὅτι παρθένος ἦν).»⁴⁴

«Als wir aber seinen Körper vorbereiteten, um ihn zu begraben, fanden wir heraus, dass er der Natur nach eine Frau war (Σθστελλόντων δὲ ἡμῶν εἰς τὸ θάψαι αὐτὸν ἤρραμεν ὅτι γυνὴ ἦν τῇ φύσει).»⁴⁵

In beiden Fällen machen Leichenwäscher auf dem Totenbett eine Entdeckung, welche die lebenslang für natürlich gehaltene geschlechtliche Identität des_der Verstorbenen in Frage stellt. Im ersten Fall ist nicht mit letzter Gewissheit zu entscheiden, was «in Wahrheit Jungfrau» bedeutet: ob die verstorbene Person weibliche Geschlechtsmerkmale hatte, ob sie ein kastrierter Mann war oder auf welche Weise ihre «Jungfräulichkeit», also sexuelle Unversehrtheit, festgestellt worden ist, falls sie mit intakten männlichen Geschlechtsteilen ausgestattet war. Im zweiten Spruch aber ist die Situation ganz eindeutig. Hier ist die verstorbene Person «der Natur nach eine Frau».

An dieser Stelle ist zu betonen, dass die Unterscheidung zwischen «Natur» und «Wahrheit» – gerade, wenn sie als Fremdzuschreibung erfolgt – aus Sicht heutiger Queer-Diskurse Probleme mit sich bringt.⁴⁶ Doch wenn wir die spätantiken Quellen ernst nehmen, kann festgehalten werden, dass es beides gab: Personen, die als Männer gelesen wurden und das Attribut der Jungfräulichkeit als Ausdruck ihrer Reinheit und Vollkommenheit zugesprochen bekamen,

44 Hg. Guy 5,49 (SC 387, 302).

45 Hg. Guy 20,1 (SC 498, 156).

46 Zur Debatte zwischen Natur und Wahrheit siehe z. B. Tonstad, *Queer Theology*, 55–56: «Sensibilities of this kind express what theorists of sex and gender refer to as a process of naturalization, the way our organizing categories seem transparent to (what we call) nature, expressive simply of the way things are, not culturally determined. It is *natural* that humans are divided into men and women, and that social and sexual life reflects that division, we assume. But these binary division don't, and can't, fully encapsulate all of the reality. They are unstabled when pushed. Indeed, they are fundamentally unstable: they have to be produced, and reinforced, over and over again.» (Hervorhebung im Original).

und Personen, denen bei Geburt das weibliche Geschlecht zugesprochen wurde und die als männliche Asketen lebten⁴⁷ und – ohne ihr Einverständnis – beim Akt der Bestattung als trans geoutet wurden.⁴⁸

Während die *Apophthegmata Patrum* nur Halbsätze über jene Asket_innen verlieren, die keine eindeutige geschlechtliche Identität hatten, vertiefen spätere Quellen die Thematik eingehender: Vom 5. bis zum 9. Jahrhundert wuchs die Sammlung diverser Berichte über Mönche, denen bei Geburt das weibliche Geschlecht zugewiesen wurde und die dann, gekleidet wie ein Mann und mit uneindeutigen Äusserlichkeiten, als Eunuchen wahrgenommen wurden und in Männerklöstern lebten. Eine solche Geschichte wird in der anonymen, koptisch überlieferten *Vita Hilarionis*⁴⁹ überliefert. Hilaria, angeblich eine Tochter des Kaisers Zeno (reg. 474–491), verschafft sich darin als Mann verkleidet Zugang zu den Eremitenkolonien in der ägyptischen Wüste, wo ihre Mitasket_innen erst nach mehreren Jahren Verdacht schöpfen:

«Nach neun Jahren sahen sie, dass die Jungfrau bartlos war, und sie nannten sie Hilarion, den Eunuchen. Denn es gab viele (Eunuchen), die das Mönchs-

47 In gegenwärtigen Queer-Diskursen wird die Nichtübereinstimmung mit dem bei der Geburt zugewiesenen Geschlecht mit trans bezeichnet. Die Definition nach Tonstad, *Queer Theology*, 2 lautet: «Trans* can indicate someone who was assigned male at birth, but who is female or vice versa, or someone who identifies specifically as trans (without transitioning to a particular gender), or as gender-nonconforming. Trans* identification is possible regardless of whether or not one transitions socially or medically.» Wir wenden den modernen Begriff auf die Situation in der Spätantike an im Wissen darum, dass keine festen Aussagen darüber gemacht werden können, wie Geschlechtszuschreibungen bei Kindern in der Spätantike vorgenommen wurden – oder ob diese Frage überhaupt als relevant erachtet wurde.

48 Hier wird angespielt auf ein gegenwärtig als «Fremdouting» bezeichnetes Problem, das vielen queeren Menschen Leid zufügt. Ein Fremdouting besteht dann, wenn eine Person ohne Einverständnis der betroffenen Person diese gegenüber Dritten zum Beispiel als trans, schwul, lesbisch ... outet, vgl. Spencer-Hall/Gutt, *Trans and genderqueer*, 307. In einem inklusiven Verständnis von queer gilt es, die gewählte Lebensform als Selbstaussage ernst zu nehmen. Das heisst konkret: Wenn Mönche als Mönche leben und dafür viele Entbehungen auf sich genommen haben, kann heute nicht darüber geurteilt werden, ob sie modern gedacht als trans beschrieben werden können oder ob die Anpassung des Geschlechts als ein Ausdruck von besseren Chancen im herrschenden System verstanden werden soll.

49 Die *Vita Hilarionis* ist eine nur im Koptischen überlieferte Schrift, der vermutlich auch keine griechische Vorlage zugrunde liegt. Koptischer Text und englische Übersetzung bei James Drescher, *Three Coptic Legends*, Cairo 1947, 1–13 bzw. 69–82.

gewand trugen. Auch ihre Brüste waren nicht so wie die von Frauen. Vor allem aber war sie abgemagert wegen der asketischen Übungen, und auch ihre Blutungen blieben aus wegen der Entbehrung.»⁵⁰

Nicht einmal Hilarias leibliche Schwester, die auf der Suche nach Heilung für ihre Krankheit zu den Eremiten in die Wüste kommt, erkennt sie wieder:

«Als die heilige Hilaria ihre leibliche Schwester sah, erkannte sie sie. Aber ihre leibliche Schwester erkannte ihre Schwester, den Mönch, nicht. Wie konnte sie sie erkennen, da ihr Fleisch verdorrt war durch die Kasteiung und die Schönheit ihres Körpers verändert war, ihre Erscheinung nichts weiter als Haut und Knochen? Und zusätzlich zu alledem trug sie Männerkleidung.»⁵¹

Dieser Abschnitt birgt mindestens drei Erkenntnisse über die zeitgenössischen Vorstellungen von Geschlecht: Erstens wird Schönheit weiblichen Personen eher zugeschrieben als männlichen. Der Verlust seiner Schönheit zeichnet Hilarius als männlich aus – dahinter verbirgt sich die Idee des asketischen Ideals, wonach das Verstecken und Mindern der Schönheit angestrebt wird, um die Versuchung und das Begehren zu mindern. Zweitens führt die strenge Askese in Verbindung mit harter körperlicher Arbeit zu sichtbaren Veränderungen des Körpers: Lederne Haut, Fettverlust, kleinere Brüste und aussetzende Menstruation aufgrund der Mangelernährung sind mögliche Folgen. Drittens macht das Tragen von Männerkleidung das Aufbrechen aus der zugewiesenen geschlechtlichen Identität sichtbar.

Dieser Abschnitt aus der *Vita Hilarionis* verbleibt im deskriptiven Bereich und verzichtet auf eine explizite Wertung der Lebensform, wenngleich die Gattung der *Vita* eine Würdigung impliziert.

Die (vermeintliche) Freiheit, die zumindest in gewissen Bereichen dieser Erzählung begegnet, repräsentiert *eine* Perspektive auf das Leben der trans Mönche, stets gefärbt von den Autor_innen, die die Mönche als nachahmungswürdige Vorbilder würdigen: «The very fact that the lives of these transgender monks were written, compiled, and widely circulated underscores how positively these stories were viewed.»⁵²

50 Vita Hilarionis Drescher, *Three Coptic Legends*, 6 (dt. Übersetzung Katharina Heyden).

51 Drescher, *Three Coptic Legends*, 8 (dt. Übersetzung Katharina Heyden).

52 Betancourt, *Byzantine Intersectionality*, 98–99.

6. Normative Regulierung

Dass über die vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten von Geschlecht aber auch ganz anders gedacht werden konnte, zeigen andere Quellen. Wir verlassen die hagiographischen Viten und werfen einen Blick auf juristische Texte, konkret auf Canon 13 der Synode von Gangra in der Mitte des 4. Jahrhunderts.⁵³ Dieses Gesetz verbietet Frauen und weiblich gelesenen Personen, männliche Kleidung zu tragen oder sich die Haare zu schneiden:

«Wenn eine Frau unter dem Vorwand der Askese ihre Kleidung wechselt und statt der gewohnten Kleidung einer Frau die eines Mannes anlegt, so sei sie ausgeschlossen.

Εἴ τις γυνή διὰ νομιζομένην ἄσκησιν μεταβάλλοιτο ἀμφίασμα, καὶ ἀντὶ τοῦ εἰωθότος γυναικείου ἀμφιάσματος ἀνδρῶν ἀναλάβοι, ἀνάθεμα ἔστω.»⁵⁴

Noch deutlichere Worte finden sich im *Codex Theodosianus* Mitte des 5. Jahrhunderts. Dort wird Asket_innen mit geschnittenen Haaren und in Männerkleidern verboten, die Kirche zu betreten, an der Messe teilzunehmen oder sich auch nur dem Altar zu nähern. Als Begründung wird genannt, dass diese Frauen (feminae) gegen göttliche und menschliche Gesetze verstossen.⁵⁵ Die vom Kaiser codifizierte Verbote lassen vermuten, dass das Phänomen sehr viel weiter verbreitet war und dass männlich gekleidete Asketinnen nicht nur in

53 «Die Datierung der Synode ist umstritten; in jüngerer Zeit wird allerdings die Frühdatierung (340/341) der Spätdatierung (370–380) vorgezogen» (Müller, Zwingli und das Konzil von Gangra, 29). Barnes, *The date of the council of Gangra*, 124, schlägt eine Datierung dazwischen vor: «In the light of the available evidence, it may be suggested that the Council of Gangra probably met close to the year 355.» Hauschild hingegen plädiert für die Frühdatierung von 340/341, siehe dazu den Artikel in der TRE zu Eustathius von Sebaste, 547. Da es sich bei der Synode von Gangra um eine Versammlung von nur dreizehn Bischöfen handelt und zudem vermutlich nicht alle anwesend waren, darf die Bedeutung der Beschlüsse in ihrer Reichweite nicht überbewertet werden.

54 https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0340-0340,_Concilium_Gangrense,_Canones,_GR.pdf (Zugriff 28.12.2022). Eine deutsche Übersetzung findet sich bei Herbst, *Die Synode zu Gangra*, 179–192.

55 *Codex Theodosianus* XVI, 2.27 (Hgg. Delmaire/Richard/Rougé, SC 497, 174). *Feminae, quae crinem suum contra diuinas humanasque leges instinctu persuase professionis absciderint, ab ecclesiae foribus arceantur. Non illis fas sit sacra adire mysteria neque ullis supplicationibus mereantur ueneranda omnibus altari frequentare.*

wenigen Heiligenlegenden, sondern auch auf öffentlichen Strassen und Plätzen auftauchten.

Die beiden Dekrete weisen darauf hin, dass die Kirche und damit die institutionalisierte Form des Christentums in der Spätantike kein sicherer Ort war für Menschen, die den konventionellen Vorstellungen von Geschlecht nicht entsprochen haben. Räume für queere Lebensformen wurden von kirchlichen wie staatlichen Autoritäten tendenziell geschlossen oder unzugänglich gemacht. Das bedeutet im Umkehrschluss aber auch: Transmaskuline Personen waren sichtbar. So sichtbar, dass sie und ihre Lebensweise einerseits von weltlichen und kirchlichen Autoritäten reguliert werden «mussten» und dass sie andererseits in Heiligenlegenden dargestellt und gewürdigt werden konnten. Queere Lebensformen mussten sich selbst etablieren, sich ihren Raum in der christlichen Gemeinschaft erkämpfen, und die offizielle Kirche gab sich zumindest in ihren Gesetzestexten nicht einladend, sondern ausschliessend. Zugleich bezeugen die Gesetzestexte, dass die binäre Norm von den Autoritäten (immer wieder) behauptet und durchgesetzt werden musste – dass sie also ihrerseits in Spätantike und Mittelalter nicht einfach selbstverständlich war. Dies führt zurück zu unserer eingangs gestellten Frage, seit wann Heteronormativität der Normalfall in christlichen Gemeinschaften, kirchlichen Institutionen und christianisierten Gesellschaften war.

7. Cis-Heteronormativität: eine Erfindung der bürgerlichen Moderne? Oder: Eugenia_us – Transformationen einer Lebensgeschichte

In heutigen Debatten um Queerness spielt der Begriff der (cis-)Heteronormativität eine wichtige Rolle. In gewisser Hinsicht erscheint er sogar notwendig als Referenzbegriff, der die Rede von Queerness – zumindest in den relationalen Dimensionen des Begriffs – überhaupt erst möglich und sinnvoll macht. Schnell wird in der Hitzigkeit der Debatte der Eindruck erweckt, als sei (cis-)Heterosexualität nicht nur heute die gesellschaftliche Norm, sondern als sei sie es auch schon immer oder jedenfalls schon sehr, sehr lange gewesen. Vielleicht ist es aber gerade andersherum und die antike und mittelalterliche Mehrheitsgesellschaft war wesentlich vielfältiger und queeraffiner, als wir heute annehmen?

Der Begriff der «Heteronormativität» wird seit den 1990er Jahren als kritisches Bezugskonzept für Queerness verwendet.⁵⁶ Die historische Frage, seit wann es Heteronormativität als Phänomen gibt, wann sie sich in christlich geprägten Gesellschaften durchgesetzt hat, wurde bisher erstaunlicherweise kaum einmal gestellt.⁵⁷ Sie ist auch nicht leicht zu beantworten. Denn ein grundsätzliches Dilemma historischer Arbeit besteht darin, dass wir nie wissen, welchen Ausschnitt aus der Fülle der historischen Wirklichkeit uns die Quellen zeigen. Verantwortlich für dieses Problem sind Zufall und Steuerung der Überlieferung. Während das Bewusstsein für die Zufälligkeit der Überlieferung – also etwa die Zerstörung von Quellen durch Naturkatastrophen oder Kriege – zu keinerlei Erkenntnissen als der Einsicht in das Nichtwissen führen kann,⁵⁸ lassen sich im Nachdenken über die bewusste Steuerung zumindest plausible Szenarien und Gründe für Überlieferungsbestände rekonstruieren. Meist waren es Männer und Angehörige einer kleinen sozialen, gebildeten Elite, die in Spätantike und Mittelalter entscheiden konnten, welche Schriften und Bilder – und damit auch welche Vorstellungen und Geschichten – verfasst, kopiert und verbreitet wurden. Ob diese Elite im christlichen Mittelalter aber cis-heteronormativ war, ist gar nicht so leicht zu sagen. Häufig lebte sie zölibatär, und sie war jedenfalls nicht die Mehrheit, sondern eine – freilich höchst einflussreiche – Minderheit. Wie aber lebte die Mehrheit? Können wir mit Recht von einer heteronormativen Mehrheitsgesellschaft im christlichen Abendland ausgehen?

Auf der Suche nach queeren Personen könnten wir auf Dokumente aus dem Alltagsleben hoffen. Allerdings haben wir bei dieser Hoffnung dann noch mit dem Überlieferungszufall zu rechnen. Selbst wenn wir einzelne Hinweise auf queere Personen finden, was sagen sie aus? Wie eine Mehrheitsgesellschaft funktioniert und gedacht hat, lässt sich nur schwer aus historischen Quellenbeständen erheben – und zwar umso schwerer, je weiter die Zeit zurückliegt. Was wir aber mit den Werkzeugen historischer Wissenschaft tun können, ist, einzelne Überlieferungsvorgänge zu rekonstruieren und die Erkenntnisse auf

56 Siehe die umfassende Darstellung in Kerpen, *Heteronormativity*.

57 Eine Ausnahme stellt der im Jahr 2014 von Ana de Freitas Boe herausgegebene Aufsatzband *Heteronormativity in Eighteenth-Century Literature and Culture* dar.

58 Zu diesem methodischen Problem siehe Esch, *Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall*, 569. Der Historiker, so Esch, sei wie ein Dart spielendes Kind, das seinen Pfeil auf eine Wand schießt, dann einen Kreis um den in der Wand steckenden Pfeil zieht und stolz behauptet, genau in die Mitte getroffen zu haben.

unsere heutigen Fragen anzuwenden. Dies soll unser letztes Beispiel leisten, das eine Figur in den Blick nimmt, die in den antiken und mittelalterlichen Quellen deutlicher als alle bisher behandelten als queere Person beschrieben wird und daher im Folgenden mit den nichtbinären Personalpronomen *hen*, *hens*, *hem* benannt wird. *Eugenia_us* war und ist ein_e queere_r christliche_r Heilige_r, der_die erst im 19. Jahrhundert eine erstaunliche – aber vielleicht nicht verwunderliche und durchaus aufschlussreiche – literarische Karriere als bürgerliche Ehe- und Hausfrau in einem Landhaus machte.

Erstmals aufgeschrieben wurde *hens* Geschichte im 8. Jahrhundert von Johannes Stylites, aber die erzählte Zeit führt in die Mitte des 3. Jahrhunderts, in die Herrschaft des Kaisers Galienus.⁵⁹ Ebenfalls im 8. Jahrhundert wurde in der Catacomba Aproniana in Rom ein Grab der *Eugenia* verehrt, und bereits im 6. Jahrhundert finden wir *hen* in einem Medaillon in der Cappella Arcivescovile in Ravenna, zur selben Zeit wird *hen* literarisch als *dudum toto celeberrima mundo*, längst in der ganzen Welt verehrt, gepriesen.⁶⁰ Es besteht also kein Grund zum Zweifel an *hens* Bedeutung für christliche Frömmigkeit. Was an der Legende allerdings im Sinn der Ereignisgeschichte «wahr» sein mag, ist schwer zu sagen. Aber darauf kommt es auch gar nicht an. Wichtig ist vielmehr, dass und wie *Eugenia_us* als Heilige_r verehrt wurde – und dass an ihrer Figur geschlechtliche Identitäten literarisch, künstlerisch und liturgisch verhandelt wurden. Bis heute hat *Eugenia_us* *hens* Platz in den römisch-katholischen wie auch in den orthodoxen Heiligenkalendern.

Gemäss der spätantiken Legende wurde *Eugenia_us* als Tochter des römischen Präfekten Philippus geboren und wuchs in Alexandria auf, wo *hen* bei den Brüdern Protus und Hyacinthus Philosophie, aber auch die Paulusbriefe studierte. Um *hens* christlichen Glauben in klösterlicher Abgeschiedenheit leben zu können, kleidete *Eugenia* sich als Mann und trat gemeinsam mit zwei Vertrauten in ein Kloster ein. Dort tat *hen* sich hervor, sodass *hen* sehr bald zum Abt Eugenius gewählt wurde. Eine einflussreiche junge Frau verliebte sich in den «Abt Eugenius», wurde aber von *hen* zurückgewiesen. Wie der biblische Josef wegen angeblicher Unzucht angeklagt, musste *Eugenia_us* sich daraufhin vor *hens* Vater Philippus, dem Präfekten, verantworten. Diesem offenbarte *Eugenia* sich als seine Tochter, woraufhin sich auch Philippus zum Chris-

59 Siehe Bautz, *Eugenia*.

60 Alcimus Avitus *Poematum liber IV, De laude castitatis* (PL 59, 578); bei Simeon Metaphrastes (10. Jahrhundert): PG 66, 609–652. Zur Darstellung *Eugenia_us*' in der byzantinischen Kunst siehe Albani, *Beyond the Borders of Femininity*.

tentum bekehrte. Nach dem gewaltsamen Tod des Vaters kehrte Eugenia_us gemeinsam mit hens Mutter Claudia und Protus und Hyacinthus nach Rom zurück. Dort kümmerte hen sich um Witwen und bekehrte auch Angehörige des Kaiserhauses. Eugenia_us wurde gemeinsam mit hens Gefährt:innen als Christ:in verurteilt und enthauptet.



Abb. 1: Cappella Arcivescovile, Ravenna, 6. Jh., Bild kh



Abb. 2: Eugenia, griechische Ikone (Bild: wiki.commons)

Eine faszinierende Geschichte, in der die Verbergung geburtlich zugeschriebener geschlechtlicher Identität ebenso thematisiert wird wie eine unerkannte queere Liebe und vielleicht sogar Transgender.

Auch der Schweizer Schriftsteller Gottfried Keller war fasziniert von dieser Geschichte und verdichtete sie als erste seiner 1872 erschienenen «Sieben Legenden», Neufassungen von sieben christlichen Heiligentraditionen.⁶¹ Die Faszination zeigte in seinem Fall allerdings nur ihr abstossendes Gesicht, wie bereits an dem der Legende vorangestellten Bibelvers deutlich wird (Dtn 22,5,

61 Keller, Eugenia.

in der zeitgenössischen Übersetzung): «Ein Weib soll nicht Mannsgeräthe tragen, und ein Mann soll nicht Weiberkleider anthun; denn wer solches thut, ist dem Herrn, deinem Gott, ein Gräuel.»

Ganz im Geist dieses Bibelverses ändert Keller, der ein offener Gegner aller Emanzipationsbestrebungen von Frauen war, auch die Legende selbst ab zu einer Geschichte darüber, «wie die gründlich Verbildete allmählich zu ihrem natürlichen Empfinden zurückgeführt wird».⁶² Die queere Hagiographie wird zu einer anrührenden Liebesgeschichte zwischen der schönen und klugen Eugenia und dem jungen Römer Aquilinus, in der das Leben von Eugenia_us als Mönch nur eine vorübergehende Episode einer heranwachsenden jungen Frau ist. Bei Gottfried Keller endet die Geschichte der hochgebildeten und wunderschönen Frau im Mönchsgewand damit, dass der römische Präfekt Aquilinus sie in sein Landhaus bringt und heiratet – allerdings erst, nachdem ihr Haar wieder gewachsen ist! –, sodass sie dann als gute christliche Ehefrau ihr Martyrium erleiden kann. Erst kürzlich, so beendet Keller seine Legende, seien in Rom «in einem Sarkophag der Katakomben die Leiber der beiden vereinigt gefunden worden, gleich zwei Lämmchen in einer Bratpfanne».⁶³

Diese_r queere Heilige, hochpopulär in Spätantike und Mittelalter, hat es also am Ende des 19. Jahrhunderts in die bürgerlich-liberale Gesellschaft der Schweiz geschafft und ist dabei zu einer gutbürgerlichen Hausfrau geworden. Was lehrt uns diese eigentümliche Karriere?

Sie provoziert jedenfalls die Frage, warum das queere Leben von Eugenia_us ausgerechnet bei einem liberalen Politiker des 19. Jahrhunderts in der Bürgerlichkeit eines Landhauses und einer standesgemässen Ehe enden muss. Ist die Heteronormativität möglicherweise ein modernes, ein bürgerliches Phänomen? Tatsächlich spricht vieles dafür, dass unser heutiger Blick auf das Christentum in Spätantike und Mittelalter nicht nur in dieser Hinsicht stark durch das 19. Jahrhundert geprägt, vielleicht auch getrübt ist.

8. Fazit: Eine doppelte These und ein intersektionaler Ausblick

War also das spätantike und mittelalterliche Christentum möglicherweise doch wesentlich «queerer», als wir meist annehmen? Oder anders gefragt:

62 Keller, *Legenden*, 4.

63 Keller, *Legenden*, 28.

Waren die spätantiken und mittelalterlichen Gesellschaften wirklich so heteronormativ, wie wir annehmen? Wenn wir die eingangs dargelegten Überlegungen zu den Bedingungen historischer Erkenntnis ernst nehmen, müssen wir zugeben, dass diese Fragen sich nicht endgültig beantworten lassen.

Deutlich wird aber, dass und wie beide Fragen miteinander zusammenhängen. Denn wenn die antiken und mittelalterlichen Gesellschaften nicht so heteronormativ waren, wie wir heute annehmen, dann war wohl auch das Christentum nicht so *queer*, wie manche heute gern annehmen – sondern in dieser Hinsicht einfach Teil einer Gesellschaft, die sich mit modernen Kategorien nicht einfangen lässt. *Queer* ist eben zumindest *auch* eine relationale Vorstellung, die eine heteronormative Mehrheit als Folie und Gegenpart braucht. Die heteronormative Mehrheitsgesellschaft ist der Counterpart, damit aber auch der Boden oder, um es mit einer Kant'schen Wendung zu sagen: die Bedingung der Möglichkeit – von queerem Denken und somit auch von Queer Theology. Was also jeweils als *queer* gilt, hängt unmittelbar mit dem zusammen, was als mehrheitsnormativ angesehen und gelebt wird. Folglich ändert sich die Queerness mit der jeweiligen Wahrnehmung der Mehrheitsgesellschaft.

Was uns der Blick in die Geschichte lehren kann, ist vor diesem Hintergrund nicht zuletzt eine selbstkritische Rückfrage an uns selbst: Welche Sehnsüchte oder Ansprüche an das Christentum verbinden sich mit der Behauptung, dass das Christentum entweder schon immer oder im Gegenteil noch nie *queer* gewesen sei? Wir wagen eine doppelte These:

Wenn wir behaupten, dass das Christentum seit der Antike die heteronormative Mehrheitsgesellschaft geprägt und gestützt habe, wird die Geschichte als Negativfolie für heutige Innovationsansprüche gebraucht. Gerade protestantische Christ_innen haben bisweilen eine eigentümliche Lust daran, die Geschichte des mittelalterlichen Christentums in dieser Weise zu erzählen – und für die Konstruktion ihrer eigenen konfessionellen Identität (und Polemik) zu gebrauchen.

Wenn wir dagegen behaupten, das Christentum sei im Grunde schon immer *queer* gewesen, dann treffen wir damit möglicherweise einen richtigen und wichtigen Aspekt der Vergangenheit. Gleichzeitig steht diese Sicht auf die Geschichte aber auch im Verdacht, der Scham über die Macht- und Schuldgeschichte gerade des westlichen Christentums zu entspringen und die Sehnsucht nach einem guten, unschuldigen, postmodern affinen Christentum zu bedienen.

Die historische Wahrheit liegt vermutlich irgendwo dazwischen. Die Geschichte des Christentums birgt Potenzial für beides: die Kritik an der theologischen Festigung von Cis-Heteronormativität und die Entdeckung queerer Lebens- und Denkweisen. Der Blick in die Geschichte eignet sich auch in dieser Hinsicht nicht für absolute Aussagen – und ist damit ein wirksames Mittel gegen eine ideologische Überbetonung der einen oder der anderen Seite. Die Spätantike ist gerade als Zeit der Transformationen und Uneindeutigkeiten in dieser Hinsicht eine besonders lehrreiche Zeit.

Die Einsicht, dass die historische Wirklichkeit des vormodernen Christentums irgendwo zwischen den Polen von «immer schon queer» und «per se queerfeindlich» liegt, stützt sich auf die These, dass Heteronormativität, wie sie heute verstanden und kritisiert wird, sich erst mit der bürgerlichen Moderne in den christlich geprägten Gesellschaften des Westens durchgesetzt hat. Das bedeutet jedoch nicht, dass eine gendersensible historische Theologie ganz auf das Konzept der Heteronormativität verzichten sollte. Denn dieser Verzicht birgt die Gefahr, dass die hier betrachteten hagiographischen Quellen zu stark gewichtet werden als Positivbeispiele für eine diversere Gesellschaft. Ein weiteres, bisher noch nicht erwähntes Gesetz der Überlieferungsgeschichte besagt nämlich, dass das Ungewöhnliche eher überliefert wird als das Gewöhnliche.⁶⁴ Es ist zu bedenken, dass die von uns befragten Quellen allesamt von Angehörigen der Oberschicht verfasst wurden und Phänomene aus eben dieser Oberschicht beschreiben. Diese Quellen greifen also Erfahrungen und Sichtweisen von wenigen auf. Das wiegt die vielen, über die wir wenig wissen, nicht auf. Für ein ausgewogenes Bild ist es deshalb zentral, verschiedene sich überschneidende und miteinander verwobene Diskriminierungsfaktoren zu berücksichtigen, in diesem Fall die soziale Klasse. Ohne einen solchen intersektionalen Ansatz können weder spätantike⁶⁵ noch mittelalterliche⁶⁶ noch gegenwärtige Lebensformen auf ihr queeres Potenzial hin befragt und gelesen werden.

64 Siehe auch hierzu Esch, Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall.

65 Für die Spätantike und das Frühmittelalter sei hier erneut auf das bereits zitierte Werk von Roland Betancourt, *Byzantine Intersectionality*, hingewiesen.

66 Einer der wenigen Bände, die den intersektionalen Ansatz auf das Mittelalter angewendet haben, ist: Bennewitz/Eming/Traulsen (Hgg.), *Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität*.

Der intersektionale Ansatz, also die Kombination und Wahrnehmung unterschiedlicher Faktoren von Identität und Diskriminierung, schlägt die Brücke von der Spätantike in die Gegenwart: Intersektionalität zielt darauf ab, Analysen und Schlussfolgerungen nicht auf einen Aspekt der Identität engzuführen, sondern verschiedene Identitätsfaktoren wie Generation, Klasse, Gender, Genealogie einzubeziehen und in ihrer Verwobenheit zu verstehen.⁶⁷ Das bedeutet auch, dass Forschende – gerade dann, wenn sie sich einem Ansatz oder Aspekt besonders verpflichtet fühlen – sich selbst kritisch nach ihren eigenen blinden Flecken befragen sollten: Was drohe ich zu übersehen, wenn ich auf eine Quelle zugreife? Das Alter einer Person? Ihre Herkunft? Ihre Religionszugehörigkeit? Ihre Zugangsmöglichkeiten zu Bildung und medizinischer Versorgung? Was wird so eindeutig als Norm vorausgesetzt, dass die Existenz von Normen zu übersehen werden droht? Wer sich diesen Fragen stellt, kann aus dem Gespräch zwischen gegenwärtigen Diskursen und historischen Quellen sowohl Erkenntnis über die Vergangenheit als auch Impulse für die Gegenwart gewinnen.

Und dann gibt es noch eine letzte selbstkritische Frage, mit der wir den eigenen (nicht nur Hetero-)Normativitäten auf die Schliche kommen können: Gibt es Bereiche, in denen ich gar keine Erkenntnis gewinnen *will*, weil das Erkannte die internalisierten Denkweisen zu stark irritieren und verunsichern würde?

67 «Inzwischen gehört es auch zum guten Ton der Gender und Queer Studies, Ungleichheits- und Unterdrückungsverhältnisse nicht mehr auf die Kategorie Geschlecht zu reduzieren. Eindimensionale Modelle wie das Patriarchat haben zur Beschreibung und Erklärung von Ungleichheiten ausgedient. Geschlecht, Klasse und Rasse gelten in der Geschlechter-, Ungleichheits- und Migrationsforschung als zentrale Kategorien der Unterdrückung. Sexualität findet vor allem über die Queer Studies Berücksichtigung. Seit den 1990er Jahren interessieren allerdings zunehmend die Wechselwirkungen zwischen solchen ungleichheitsgenerierenden Dimensionen. Dafür hat sich der Begriff Intersektionalität durchgesetzt: Statt die Wirkungen von zwei, drei oder mehr Unterdrückungen lediglich zu addieren (was schon schwer genug ist), betonen die ProtagonistInnen des Konzepts, dass die Kategorien in verwobener Weise auftreten und sich wechselseitig verstärken, abschwächen oder auch verändern können.», in: Winker/Degele, *Intersektionalität*, 10. Einen aktuellen Überblick über intersektionale Ansätze in der alten Kirchengeschichte bietet Heil, *Intersektionalität in der Kirchengeschichte*.

Sina von Aesch (*1994), ist Doktorandin und Assistentin in der Abteilung Ältere Geschichte des Christentums und der interreligiösen Begegnungen an der Universität Bern.

Katharina Heyden (*1977), Dr. theol., ist Professorin für Ältere Geschichte des Christentums und der interreligiösen Begegnungen an der Universität Bern.

Literaturverzeichnis

Quellen

Acta Pauli et Theclae: Lipsius, Richard Adelbert: Acta apostolorum apocrypha, 1, Leipzig 1891 (repr. Hildesheim: Olms 1972). Deutsche Übersetzung: Wilhelm Schneemelcher, Taten des Paulus und der Thekla, in: Neutestamentliche Apokryphen, Bd. II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Paderborn ⁶1997, 193–243.

Alcimus Avitus: *Poematum liber IV*. De laude castitatis, PL 59, 578, bei Simeon Metaphrastes (10. Jh.), PG 66, 609–652.

Apophthegmata Patrum: Guy, Jean-Claude: Les Apophthegmes des Pères. Collection systématique (= Sources Chrétiennes 387, 474, 498, Paris 1993, 2003, 2005).

Codex Theodosianus: Delmaire, Roland/Richard, François/Rougé, Jean (Hgg.): Les Lois Religieuses des Empereurs Romains. De Constantin à Théodose II (312–438). (= Sources Chrétiennes 497, 531, Paris 2005, 2009).

Hieronymus: *Epistulae*. Ed. Isidor Hilberg, CSEL 54–56, Wien 1996 (erstmal: 1910, 1912, 1918).

Keller, Gottfried: *Eugenia*, in: Sieben Legenden, Stuttgart 1872, 1–28.

Palladius von Helenopolis: *Historia Lausiaca*. Hg. von Adelheid Hübner, Fontes Christiani 67, Freiburg/Basel/Wien 2016.

Paulinus von Nola: *Epistulae – Briefe*, hg. von Matthias Skeb, Fontes Christiani 25, Freiburg – Basel – Wien 1998.

Vita Hilariae: Drescher, James: Three Coptic Legends. Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo 1947, 1–13, 69–82.

Sekundärliteratur

- Albani, Jenny P.: «Beyond the Borders of Femininity: St. Eugenia and St. Athanasia in Byzantine and Post-Byzantine Art», in: Zakharova, A. V./Maltseva, S. V./Staniukovich-Denisova, E. Iu. (Hgg.): *Actual Problems of Theory and History of Art. Collection of Articles*, St. Petersburg 2019, 306–316.
- Althaus-Reid, Marcella/Isherwood, Lisa (Hgg.): *The Sexual Theologian. Essays on Sex, God and Politics*, London 2004.
- Alwis, A. P.: *Celibate Marriages in Late Antique and Byzantine Hagiography. The Lives of Saint Julian and Basilissa, Andronikos and Athanasia, and Galaktion and Episteme*, London/New York 2011.
- Barnes, Timothy David: «The date of the council of Gangra», in: *JThS* 40, 1989, 121–124.
- Barrier, Jeremy W.: *The Acts of Paul and Thecla. A critical Introduction and Commentary*, Tübingen 2009.
- Bautz, Friedrich Wilhelm: «Eugenia», in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon I*, Hamm 1990, 1555–1556.
- Bennewitz, Ingrid/Eming, Jutta/Traulsen, Johannes (Hgg.): *Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 25)*, Göttingen 2009.
- Betancourt, Roland: *Byzantine Intersectionality. Sexuality, Gender, and Race in the Middle Ages*, Princeton 2020.
- Blackmer, Corinne E.: «History of the term pinkwashing», in: *Israel Studies* 2019, 24, 171–173.
- Boe, Ana de Freitas: *Heteronormativity in Eighteenth-Century Literature and Culture*, Aldershot 2014.
- Bogaert, Anthony F.: *Understanding Asexuality*, Washington 2012.
- Boswell, John: *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, New York 1994.
- Brown, Peter: *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. Twentieth-anniversary edition with a new introduction. Columbia Classics in Religion*, New York 2008 (zuerst erschienen 1988).
- Butler, Judith: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1999.

- Chin, Catherine M./Schroeder, Caroline T. (Hgg.): *Melania. Early Christianity Through the Life of One Family (Christianity in Late Antiquity)*, Oakland 2019.
- Coon, Lynda L.: *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antique Antiquity*, Pennsylvania 1997.
- Davis, S. J.: *Crossed Texts, Crossed Sex. Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men*, in: *Journal of Early Christian Studies* 10, 2002, 1–36.
- Dunning, Benjamin H. (Hg.): *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*, New York 2019.
- Elm, Susanna: *Sexualität in der christlichen Spätantike (Transformationen der Antike 60)*, Berlin 2024.
- Elm, Susanna: *Syneisakten*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* online, verfügbar unter: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_025906 (28.12.2022).
- Esch, Arnold: *Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers*, in: *Historische Zeitschrift*, 1985, 240, 529–570.
- Esch-Wermeling, Elisabeth: *Thekla – Paulusschülerin wider Willen? Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten*, Münster 2008.
- Frank, Karl Suso: *Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 2010.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen⁷ 2010 (1. Aufl. 1960).
- Gärtner, Eva-Maria: *Heilig-Land-Pilgerinnen des lateinischen Westens im 4. Jahrhundert. Eine prosopographische Studie zu ihren Biographien, Itinerarien und Motiven (Jerusalem Theologisches Forum 34)*, Münster 2019.
- Gemeinhardt, Peter/Heyden, Katharina: *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 61)*, Berlin 2012.
- Gould, Graham: *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993.
- Gray, Christa/Corke-Webster, James: *The Hagiographical Experiment: Developing Discourses of Sainthood (Supplements to Vigiliae Christianae 158)*, Leiden 2020.
- Harmless, William S. J.: *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford² 2008.
- Harper, Kyle: *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Harvard 2013.

- Hauschild, Wolf-Dieter: Eustathius von Sebaste, in: *Theologische Realenzyklopädie* TRE 10, 1982, 547.
- Hayne, Léonie: Thecla and the Church fathers, in: *Vigiliae Christianae* 48, 1994, 209–218.
- Heil, Uta: Intersektionalität in der Kirchengeschichte, in: *Verkündigung und Forschung*, 67, Gütersloh 2022, 113–126.
- Herbst, Johann Georg: Die Synode zu Gangra, in: *Theologische Quartalschrift* 5, 1823, 179–192.
- Heyden, Katharina: «Western Christians in Palestine: Motivation, Integration and Repercussions of Migration in Late Antiquity», in: Burlacioiu, Ciprian (Hg.): *Migration and Diaspora Formation. New Perspectives on a Global History of Christianity (Arbeiten zur Kirchengeschichte 152)*, Berlin/New York 2022, 67–90.
- Holze, Heinrich: *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*, Göttingen 1992.
- Jagose, Annemarie: *Queer Theory. Eine Einführung*, Berlin² 2005.
- Jensen, Anne: *Thekla – Die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt*, Freiburg 1995.
- Jensen, Anne: *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?* Münster 2003.
- Johnson, Scott Fitzgerald: *The Life and Miracles of Thecla. A literary Study*, Harvard 2006.
- Käser, Matthias: *Für das Sagbare! Ein Plädoyer für das Ethos des Erzählens im Angesicht von Gewalt und Unrecht*, Bielefeld 2023.
- Kerpen, Scott/Marston, Kate: *Heteronormativity*, London 2019.
- Koselleck, Reinhart: «Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt», in: Koselleck, Reinhart/Mommsen, Wolfgang J./Rüsen, Jörn (Hgg.): *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, München 1977, 17–46.
- Lissek, Maria: «Anstoß – Geschlecht. Identitäten, Lebensformen und Vorstellungen in der älteren christlichen Geschichte», in: *Verkündigung und Forschung* 67, 137–146.
- Matthews, Shelly: «Thinking of Thecla», in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 17, 2001, 39–55.
- Müller, Barbara: *Der Weg des Weinens. Die Tradition des «penthos» in den Apophthegmata Patrum*, Göttingen 2000.
- Nussbaum, Martha C./Sihvola, Juha (Hgg.): *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago 2013.

- Ormand, Kirk: *Controlling Desires. Sexuality in Ancient Greece and Rome*, Westport 2009.
- Petersen-Szemerédy, Griet: *Zwischen Weltstadt und Wüste. Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund der Zeit (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 54)*, Göttingen 1993.
- Przybylo, Ela: «Asexuality», in: Chiang, Howard (Hg.): *Global Encyclopedia of Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender and Queer History*, 1, 2019, 134–141.
- Rich, Adrienne: «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», in: *Journal of Women in Culture and Society*, 5, 1980, 631–660.
- Spencer-Hall, Alicia/Gutt, Blake (Hgg.): *Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography (Hagiography beyond tradition 2)*, Amsterdam 2021.
- Tonstad, Linn Marie: *Queer Theology. Beyond Apologetics*, Oregon 2018.
- Trafford, L. J.: *Sex and Sexuality in Ancient Rome, Yorkshire* 2021.
- Warner, Michael: «Introduction: Fear of a Queer Planet», in: *Social Text*, 9, 1991, 3–17.
- Winkler, Gabriele/Degele, Nina: *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld² 2009.

Abbildungen

- Abb. 1: Apsisbogenmosaik der Cappella Arcivescovile, Ravenna, 6. Jh. Bildrechte: Katharina Heyden.
- Abb. 2: Eugenia, griechische Ikone (traditionell): http://www.heiligenlexikon.de/BiographienE/Eugenia_von_Rom.htm. Bildrechte: Joachim Schäfer gemeinfrei.

Queer Death – Queering Death – Queer by Death

HIV/AIDS, Eschatologie und die Identitätssuche der frühen Queer Theology

Ruth Heß

«And we'll go down to the post-
mortem bar [...]»
And we'll tell our stories»¹

1. Einleitung

Eine *queere* Vision von leiblicher Auferweckung – damit endet der 1989 uraufgeführte US-Spielfilm *«Longtime Companion»*.² Er erzählt die Geschichte einer Gruppe höchst unterschiedlicher schwuler Freunde, die im New York der frühen 1980er Jahre den Ausbruch der HIV/AIDS-Krise miterleben. Selbst tief berührt von den inneren und äusseren Ambivalenzen, die das tödliche Virus wachruft, stehen sie einander doch hingebungsvoll bei, ja politisieren sich zusehends, während ein Mann nach dem anderen stirbt. Die Schlusszene zeigt das einzig überlebende Liebespaar, Willy und Fuzzy, die mit ihrer Freundin Lisa einen leeren Strand entlangspazieren, an dem sie früher, gemeinsam feiernd, die Sommermonate verbrachten. Während sie darüber sprechen, wie tiefgreifend das Trauma der Pandemie sie selbst und die Welt verändert hat und ob es je enden wird, geschieht etwas Erstaunliches: Zu den anschwellenden Klängen des Country-Songs *«Post-Mortem Bar»* strömt eine riesige Menschenmenge fröhlich und ausgelassen über die Dünen auf die drei einsamen Gestalten zu. Mitten unter ihnen ihre verstorbenen Freunde –

1 Aus dem Refrain zu *«Post-Mortem Bar»* (Autor und Interpret: Zane Campbell).

2 Deutsch: *Freundschaft fürs Leben*. Drehbuch: Craig Lucas; Regie: Norman René.

so wie sie einstmals, vor ihrer Erkrankung, aussahen, kraftvoll und lebensfroh. Einander ungläubig wiedererkennend, nähern Tote und Lebende sich behutsam an, umarmen sich, küssen sich, scherzen schliesslich in altvertrauter Weise. Der Horror von Leid, Entfremdung und Verlust scheint für den Moment vergangen und hat zugleich eine neue, vertiefte Beziehungsqualität hinterlassen.

Die frühe Queer Theology hat diese berührende Szene fasziniert aufgegriffen.³ Das verwundert nicht. Denn das Ringen um ein neues Verständnis von Sterben, Tod und Trauer einerseits, Hoffnung und Erlösung andererseits, kurz: um eine *tragfähige Eschatologie angesichts der HIV/AIDS-Katastrophe*, prägte auch sie schon an ihrem Ursprung wie in ihren ersten programmatischen Ausdifferenzierungen.

Dass sich der Fokus dabei in Teilen von präsentischen auf futurisch-eschatologische Perspektiven verschob, ist alles andere als selbstverständlich. Standen doch gerade sie in den feministischen und lesbisch-schwulen Theologien der ersten und zweiten Generation, aus denen die Queer Theology selbst hervorging, unter einem ausgesprochen *kritischen* Vorbehalt. Im Kern lautete der Vorwurf dahin, dass das traditionelle Lehrstück «De Novissimis» für das Wohlergehen von Frauen* oder Homosexuellen negative Implikationen habe und ihrem Antrieb, die ungerechten Verhältnisse, unter denen sie leiden, zu verändern, im Wege stehe.⁴ In der Folge zogen sich progressive Stimmen, die «Frauenerfahrung» und sexuelle Vielfalt zu affirmieren suchten, mehrheitlich auf ein *schöpfungstheologisches* Paradigma zurück und wiesen (futurisch-)eschatologische Perspektiven, wo sie sie nicht schlicht übergingen, entschieden ab.⁵ Umso beeindruckender ist zu sehen, wie sich das Blatt nach und nach wendet und ein neuer Typus theologischer Reflexion auf Geschlechtlichkeit und Sexualität entsteht. Der Trend hat sich fortgesetzt. Inzwischen dominiert gar die Lesart, dass «[i]ronically, [...] the doctrine of last things may be the queerest doctrine of all»⁶.

Was das bedeutet und wie es dazu kam, ist der Gegenstand des folgenden Beitrags. Er führt zurück zur queertheologischen (Vor-)Geschichte im Gross-

3 Vgl. etwa Stuart, *Sex in Heaven*, 196f., die die Szene mit Joh 21 vergleicht.

4 Vgl. paradigmatisch Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, bes. 279–285, 290–295; Clark, *Defying the Darkness*, bes. 15–21, 92–96.

5 Ähnlich diagnostiziert Jung, *Sex on Earth as It Is in Heaven*, XX; vgl. auch Keller, *Art. Eschatology*, 87.

6 Cheng, *Radical Love*, 131.

britannien der 1990er und frühen 2000er Jahre. Im Mittelpunkt steht also ein *spezifisches* Moment und Segment des seit jeher vielstimmigen Diskursfeldes, das unter dem Namen ‚Queer Theology‘ firmiert.⁷ Anhand von drei Modellen und einem Ausblick werde ich den dortigen Bedeutungswandel der Eschatologie schrittweise nachzeichnen.⁸ Ihm korrespondiert eine zweite, nicht minder spannungsvolle Entwicklung, nämlich die von einer ausgesprochen identitäts*affirmativen* hin zu einer immer radikaler *transidentitären* Theologie des Geschlechtlichen. Tatsächlich haben beide Linien sich gegenseitig beeinflusst.⁹ Ihren Konnex wahrzunehmen, weist weit über materialdogmatische Präferenzen oder einen bestimmten historischen Kontext hinaus. Es berührt das fundamentaltheologische Problem, was Queer Theology überhaupt heißen kann und soll. In der deutschsprachigen Theologie steht sie noch relativ am Anfang.¹⁰ Insofern kann jener Blick zurück nicht nur historisch, sondern auch systematisch aufschlussreich sein.

Instrumentell ist dabei die Frage nach der Verbindung zwischen Tod und Erlösung einerseits, Geschlechtlichkeit andererseits sowie deren jeweilige Wandlungen, die ich textnah rekonstruiere: Wie werden beide Pole phänomenologisch und theologisch modelliert; wie werden sie aufeinander bezogen? Welche Bilder von Theologie und Kirche stehen im Hintergrund und welche Visionen eines christlichen Glaubens jenseits heteronormativer Verwerfungen? Und nicht zuletzt: Was davon lässt sich für progressive Theologien des Geschlechtlichen heute fruchtbar machen?

7 Vgl. für einen ersten Überblick über das Feld in deutscher Sprache Porsch, *Queer-Theologien*; ferner Cornwall, *Controversies in Queer Theology*.

8 Sie bilden insofern einen diskursiven Zusammenhang, als sie, wie wir sehen werden, miteinander verkettet sind, nicht zuletzt über die Person Elizabeth Stuarts, die eine Schlüsselfigur des Diskurssegments darstellt.

9 Relevante weitere inner- wie aussertheologische Faktoren werden wir im Fortgang jeweils nur kurz streifen können.

10 Vgl. aber bereits Brinkschröder u. a., *Queer Theory*; Fischer/Heß, *Theologische Männerforschung vs. theologische GeschlechterDeKonstruktion*, 173–185; Leidinger, *Queer-Theologie*, sowie jüngst Reichel, *Pia Conspiratio zur Befreiung Gottes*; Söderblom, *Queersensible Seelsorge*; Krebs, *Gott queer gedacht*.

2. Eschatologische Verdichtungen

2.1 Queer Death I: Lesbisch-schwule Erfahrungen von Tod und Trauer und die Hoffnung auf unsterbliche Freundschaft

Die erste eschatologische Verdichtung, die wir betrachten, datiert an den Anfang der 1990er Jahre und führt mitten hinein in die grossen Spannungen, die das Aufkommen der frühen Queer Theology (nicht nur) in Grossbritannien orchestrierten. 1992 erscheint in London unter einigem Aufsehen der Band *«Daring to Speak Love's Name. A Gay and Lesbian Prayer Book»*, auf Initiative des *«Lesbian and Gay Christian Movement»* (LGCM) herausgegeben von der offen lesbisch lebenden, ursprünglich römisch-katholischen Theologin Elizabeth Stuart.¹¹ Es ist das erste Brevier seiner Art ausserhalb der USA und zielt darauf, dass Homosexuelle ihre genuinen Erfahrungen vor Gott zur Sprache bringen und christliche Gemeinden sie authentisch willkommen heissen können.

Entsprechend versammelt der Band Texte und Rituale, die typisch schwul-lesbische Lebensereignisse aufgreifen, sie politisch-spirituell reflektieren und in einen liturgischen Rahmen stellen. Die Auswahl ist christlich-transdenominational geprägt und orientiert sich am Lebenszyklus der Zielgruppe: vom Coming-out über das Zusammenziehen eines gleichgeschlechtlichen Paares, seine Segnung und allfällige Trennung bis hin zur Trauer um verstorbene Freund_innen aus der Community. Basis des Ganzen ist eine an Relationalität und den Werten «equality and mutuality»¹² orientierte *«Theologie der Freundschaft»*.¹³

Der Veröffentlichung des Buches ging ein Skandal voran:¹⁴ Auf Druck des damaligen Erzbischofs von Canterbury George Carey konnte es nicht wie geplant im traditionsreichen anglikanischen Verlag SPCK erscheinen. Stattdessen wurde es von Hamish Hamilton herausgebracht, einem Londoner Verlag, der eigentlich auf englische Literatur spezialisiert war. Der

11 Vgl. Jones, *New Prayer Book Acknowledges Gay Sexuality*; zum Folgenden Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, XI–XVII, XXIIIff. Der Obertitel des Gebetbuches spielt auf die Umschreibung für Homosexualität an, die der britische Autor Alfred Douglas, ein Geliebter Oscar Wildes, in seinem Gedicht *«Two Loves»* (1892) prägte.

12 Vgl. Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 6, vgl. 2–9.

13 Sie wird Stuart wenige Jahre später weiter ausarbeiten: vgl. Stuart, *Just Good Friends*.

14 Vgl. hierzu auch das Vorwort von Bischof David Jenkins, in: Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, XIX–XXI.

Vorgang macht deutlich, was für ein Reizthema Homosexualität wie in anderen christlichen Denominationen, so auch in der Church of England zu diesem Zeitpunkt bereits war¹⁵ (und bis heute ist).

2.1.1 Tödliches Stigma – HIV/AIDS

In seinen letzten beiden Kapiteln geht ›Daring to Speak Love's Name‹ ausführlich auf schwul-lesbische Erfahrungen von Tod und Trauer und deren Bewältigung ein. Der tragischste Einschnitt in dieser Hinsicht war zweifellos die globale HIV/AIDS-Krise, die vor gut vierzig Jahren ihren Anfang nahm.¹⁶ Weniges hat so tiefe Spuren im Mindset der frühen Queer Theology hinterlassen wie diese in jeder Hinsicht existenzbedrohliche Katastrophe. Denn das Virus stellte von Anfang an nicht nur eine gesundheitliche Bedrohung dar,¹⁷ sondern auch ein extremes Politikum. Die homosexuelle Community traf beides mit voller Wucht – im Trauma der unzähligen Erkrankten und Toten besonders in den ersten Jahren wie durch das tödliche Stigma, das HIV/AIDS anhaftete.¹⁸

15 Dabei hatten die Zeichen in der anglikanischen Mutterkirche zunächst auf Progress gestanden. Ende der 1980er Jahre kam es jedoch zu einem konservativen Umschwung der Debatte, der sich 1991 mit dem bischöflichen Schreiben ›Issues in Human Sexuality‹ konsolidierte. Vgl. für einen ersten chronologischen Überblick Wyatt, *Sexuality Timeline in the Church of England*; im Detail und die Ambivalenzen der Debatte aufzeigend Ramsay, *The Church of England, Homosexual Law Reform, and the Shaping of the Permissive Society 1957–1979*; mit Blick auf die anglikanische Weltgemeinschaft als ganze Shaw, *Conflicts Within the Anglican Communion*, 340–356.

16 Vgl. die informative Zeittafel, die wissenschaftliche, politische und zivilgesellschaftliche Faktoren der Pandemie und ihrer Bewältigung berücksichtigt: HIV.gov, *A Timeline of HIV and AIDS*.

17 Vgl. hierzu das Verlaufsdiagramm ›New HIV and AIDS diagnoses and deaths since 1981‹ (Figure 1) unter: Select Committee on HIV and AIDS in the United Kingdom, *First Report*, Kap. 2. Nach ihrem Ausbruch in den USA 1981 erreichte die Pandemie bald auch das Vereinigte Königreich. Ab Mitte der 1980er Jahre steckten sich dort jährlich rund 3000 Menschen neu mit HIV an. Die Zahl der an den Folgen Verstorbenen, darunter Prominente wie Musiker Freddie Mercury und Eiskunstläufer John Curry, wuchs stetig an und erreichte ihren Höhepunkt mit knapp 2000 Toten 1995. Erst mit der Verfügbarkeit sogenannter Kombinationstherapien im Jahr darauf ging die Sterblichkeit signifikant zurück, während die Zahl der Neuinfektionen weiter in die Höhe schnellte, nun besonders unter Heterosexuellen.

18 Obwohl bald feststand, dass keineswegs nur Männer, die Sex mit Männern haben, von Ansteckung bedroht waren, galt die Immunschwächekrankheit weiter notorisch als ›Schwulenseuche‹. Ungemeines Aufsehen erregte Diana, Prinzessin von Wales und

Warum wirkte HIV/AIDS so provozierend? Das ist deshalb der Fall, so die These der Herausgeberin, weil hier die beiden grossen Tabus der westlichen Kultur zusammenfallen – «sexuality and death»¹⁹. Nicht nur von christlicher Seite wird die tödliche Krankheit gelegentlich als Strafe Gottes für ein sündhaftes Begehren gedeutet. Auch der säkulare politisch-gesellschaftliche Diskurs moralisiert sie, indem er die «devianten» Hochrisikogruppen, allen voran schwule Männer, selbst für ihr Schicksal, wenn nicht gar für die Pandemie als ganze verantwortlich macht.²⁰ In dieser Optik offenbart der von AIDS gezeichnete homosexuelle Körper die verdiente Konsequenz seines perversen Lebensstils. Statt Mitgefühl und Beistand auf sich zu ziehen, erscheint er als toxische Gefahr, vor der die Allgemeinheit geschützt werden muss, und zwar vorzugsweise durch Kontrolle und Aussonderung.²¹ Sein Tod wird nicht beklagt oder betrauert, sondern verbüsst die letzte Humanität in einer nackten Statistik oder einer hämischen Schlagzeile.²²

In solch abgründige Erfahrungen hinein spricht das fünfte Kapitel des «Gay and Lesbian Prayer Book».²³ Unter der Überschrift «Healing Liturgies for People Living with HIV and AIDS» fokussiert es allerdings primär auf die Anfechtungen des *Lebens* mit dem Virus. Die von Stuart ausgewählten Worte und Rituale wollen im Hier und Jetzt HIV-Infizierten und allen, die ihnen nahestehen, Würde zurückgeben, sie bestärken und Lebensmut wecken. Gegen Diskriminierungserfahrungen setzen sie die bedingungslose Liebe Gottes, gegen soziale Ausgrenzung die lebendige Verbundenheit des Leibes Christi.

Der Tod, genauer: die mit HIV/AIDS einbrechende Tragik eines massenhaften Sterbens zur Unzeit, oder gar Imaginationen einer Hoffnung über den

Ehefrau des britischen Thronfolgers, als sie 1987 begann, sich für die AIDS-Hilfe einzusetzen – ein Engagement, das sie zugleich zu einer Art queerer Ikone machte (vgl. Valentine/Butler, *The Alternative Fairy Story*, bes. 298f; Stuart, *A Queer Death*, bes. 80–82).

19 Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 107, vgl. 128. Diesen Konnex wird Michael Vasey später weiterverfolgen (siehe unten 2.3.2).

20 Dies schildert für das Vereinigte Königreich unter Margaret Thatcher eindrücklich der HIV/AIDS-Aktivist Simon Watney (vgl. zum Folgenden Watney, *The Spectacle of AIDS*).

21 Dieser Furor weitete sich rasch auf Homosexuelle generell aus. 1988 erliess die britische Regierung «Section 28», eine Gesetzeserweiterung, die es lokalen Behörden verbot, Homosexualität als akzeptable Lebensform zu «promoten», etwa in Schulen oder durch Publikationen (vgl. Legislation.gov.uk, *Local Government Act 1988, Section 28*). Erst 2003 wurde die Regelung wieder abgeschafft.

22 Vgl. zur Rolle der Boulevardpresse Beharrell, *AIDS and the British Press*.

23 Vgl. zum Folgenden Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 107–127.

Tod hinaus klingen allenfalls am Rand und formelhaft an.²⁴ Wo etwas davon doch expliziter zur Sprache kommt, dominieren bewusst *präsentische* Perspektiven und Sinndeutungen: So gilt Sterblichkeit vorderhand als *conditio humana* und eine existenzielle Herausforderung, die es lebensgeschichtlich zu bewältigen gilt.²⁵ ‚Heilung‘, um die gebetet wird, schenkt die Kraft zu akzeptieren, «that death must be faced up to and that God offers true health and the strength to live and die as well as possible»²⁶, wie es in Stuarts Einleitung heisst.

Ein als Lesung vorgeschlagener Text der lesbisch-feministischen Theologin Carter Heyward²⁷ stellt den Tod einerseits in eine Reihe mit anderen menschlich schwierigen Erfahrungen von Begrenzung und Abbruch, avisiert ihn aber zugleich als Durchgangspunkt ins Offene, «a passage – into what, we are not sure»²⁸. Hier deutet sich überraschend eine vage Hoffnung an, dass etwas vom verlorenen Leben bleiben könnte, die indes sofort an die Gegenwart zurückgebunden wird. Gründet sie doch laut Heyward in der Erfahrung und «capacity of undying friendship»²⁹, eine Beziehungsqualität, in der Menschen einander unverbrüchlich durch Freude und Leid hindurchtragen. In ihr manifestiert sich «the sacred power of the erotic», die die Autorin ‚Gott‘ nennt.³⁰ Ein einzelnes Ritual schliesslich ist den bereits an HIV/AIDS-Folgen Verstorbenen gewidmet. Es erinnert sie ebenfalls in den Beziehungsnetzen ihrer Lebenszeit – als Geliebte, Familienmitglieder, Freund_innen – und knüpft dabei an das säkulare Memorial-Quilt-Projekt an.³¹ Ganz am Ende werden die Toten knapp Gott anbefohlen, bevor der Fokus zu den Hinterbliebenen zurückkehrt.

24 Vgl. z. B. Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 108, 113.

25 Vgl. Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 115.

26 Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 109.

27 Vgl. Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 123f.

28 Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 123.

29 Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 124.

30 Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 123; vgl. zu diesem Gottesbild auch 124f.

31 Vgl. die Sektion ‚Remembering the Dead‘, in: Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 119f. Das NAMES Project AIDS Memorial Quilt nahm seinen Anfang Mitte der 1980er Jahre in San Francisco. Hinterbliebene gestalteten Patchwork-Quadrate, die individuell an das Leben ihrer an HIV/AIDS-Folgen verstorbenen Freund_innen erinnerten und nach und nach zu einem riesigen Quilt anwuchsen. Als das Original 1996 letztmalig ausgestellt wurde, bedeckte es die gesamte National Mall in Washington. Vgl. <https://www.aidsmemorial.org/quilt-history> (Zugriff 05.04.2023).

2.1.2 Trauern im Nirgendwo

«The Death of Friends» – unter dieser Überschrift widmet sich das sechste und letzte Kapitel des Gebetbuches der Trauer um Verstorbene aus der schwul-lesbischen Community.³² Auch über die HIV/AIDS-Katastrophe hinaus, so Stuart einleitend,³³ stellt der Tod diese vor spezifische Herausforderungen. Zwar beklagt sie eine generelle kulturelle Verleugnung des Sterbens. Es wird so weit als möglich unsichtbar gemacht, ja geradezu «sanitized»³⁴; Trauernde sehen sich gedrängt, so schnell als möglich zum Alltag zurückzukehren. Doch wo ein homosexueller Mensch stirbt, kommt ein Tabu zum anderen, was zu «a great deal of additional pain»³⁵ führen kann. Denn Konventionen und kirchliche Rituale fokussieren im Sterbefall auf den engsten Familienkreis, während Wahlverwandte kaum ein Recht auf Trauer haben. So kommt es in den frühen 1990er Jahren, in denen «Daring to Speak Love's Name» erscheint, neben Beerdigungen, in denen die sexuelle Identität der verstorbenen Person verschwiegen oder gar verurteilt wird, auch zu solchen, in denen geliebte Freund_innen und selbst Partner_innen unsichtbar bleiben. «The true family is excluded» und muss möglicherweise ein separates Abschiedsritual feiern.³⁶

Auf dieses schmerzliche Vakuum reagieren die von Stuart ausgewählten Texte. Sie versuchen beide Tabus – Homosexualität und Tod – aufzubrechen, indem sie den sonst verleugneten Beziehungsweisen am Sarg einen diskreten Sprachraum eröffnen und explizit zur Trauer ermutigen³⁷ – Letzteres etwa durch Aktualisierungen von Mt 5,4: «Blessed are we who mourn ...»³⁸. Dabei führen sie zunächst die bereits bekannten Bahnen weiter: Wieder stehen die Hinterbliebenen und ihre Gefühle im Zentrum.³⁹ Wieder erscheint der Tod als integrales Moment des Geschöpflichen, das es zu akzeptieren gilt.⁴⁰ Wie-

32 Vgl. zum Folgenden Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 128–145.

33 Vgl. hierzu Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 128–130 sowie 143–145.

34 Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 128. Auch dieses Motiv taucht bei Michael Vasey wieder auf (siehe unten 2.3.1).

35 Ebd.

36 Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 129, vgl. 130. Ganze 14 Jahre später schildert Folge 38 der US-amerikanischen Serie «The L-Word» eine nach wie vor analoge Situation.

37 Vgl. bes. Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 132, 141.

38 Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 136 (Hervorhebung von RH), vgl. 133.

39 Vgl. Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 132, 134f. u. ö.

40 Vgl. Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 131, 133 u. ö.

der nimmt die liebevolle Erinnerung breiten Raum ein, wobei stärker als zuvor der Dank für die Präsenz des_der Verstorbenen in den Blick rückt.⁴¹ Plastischer zeigt sich auch, inwiefern Freundschaft «unsterblich» genannt zu werden verdient: Die Qualität des zu Ende gegangenen Lebens wirkt weiter im Leben und Weben der geliebten Hinterbliebenen und trägt dort (politische) Früchte:⁴² «The love that was once born can never die, for it has become part of our life woven into every texture of our being.»⁴³ Ja, «a friend's memory can continue to encourage, support, sustain and inspire us.»⁴⁴ In dieser Perspektive verliert der physische Tod letztlich seine Bedeutung: «Death is nothing at all.»⁴⁵

Die Orientierung an präsentischen Sinndeutungen setzt sich also fort. Sie wird nur da vorsichtig überschritten, wo Stuart erstmals ein genuines Potenzial des Christlichen herausstellt, die Angst vor dem Tod, die sie als Grund seiner Verdrängung ausmacht, zu bewältigen: Es liegt zum einen im Bekenntnis zu einer Gottheit, die die Abgründe des Menschseins selbst erfahren hat, zum anderen in der Vision, dass der Tod nicht das letzte Wort hat, «that beyond death is the possibility of new life, new relationships, new being»⁴⁶ – eine Hoffnung, die, wie Stuart freilich sofort einschärft, Resonanz bereits in der Gegenwart finden soll. Diese leise Spur einer futurisch-eschatologischen Perspektive manifestiert sich weiter in einer Reihe an biblischen Reminiszenzen, die Auferstehung und ein finales Ende von Leiden, Tod und Trauer imaginieren (u. a. Jes 25,8f; Offb 21,1–4).⁴⁷ Wo sie auftauchen, schwindet indes vollständig der explizite Bezug auf die lesbisch-schwule Lebenswirklichkeit. Was am Ende bleibt, ist das kaum kontextualisierte Schriftzitat.

Ich bringe die erste Modellierung von Tod, Geschlechtlichkeit und Erlösung noch einmal auf den Punkt:

41 Vgl. Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 131, 135f.

42 Ein Lichtrituel macht diese Vorstellung sinnfällig: An einer Kerze, die die verstorbene Person symbolisiert, zünden die Trauernden eigene Kerzen an, die sie nach der Feier mitnehmen, «as a sign that they take something of the deceased with them back into their lives», während die zentrale Kerze gelöscht wird (Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 137).

43 Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 132, vgl. 133f.

44 Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 129, vgl. 136.

45 Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 141, vgl. 141f.

46 Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 128.

47 Vgl. bes. Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 135, 137–140.

(a) Im Angesicht der HIV/AIDS-Katastrophe hat ‹Daring to Speak Love's Name› mit Sterblichkeit, Tod und Trauer höchst *reale* Phänomene vor Augen, die der religiösen Praxis auf den Nägeln brennen. Ein Drittel des Buchmaterials ist mit ihnen befasst; selbst auf dem Cover findet sich eine (allerdings heitere) Friedhofsszene: ein Ausschnitt aus dem monumentalen Gemälde ‹Resurrection, Cookham› des britischen Malers Stanley Spencer (1891–1959).⁴⁸ Gleichwohl gilt der Tod, so schmerzlich er individuell empfunden werden mag, als ein ‹*natürliches*› *Faktum*, eine existenzielle Verlusterfahrung neben anderen, die das menschliche Leben mit sich bringt. Wo er liturgisch ausdrücklich zur Sprache kommt, geht es weniger um die Verstorbenen selbst als um die Trauernden.

(b) Eschatologie – das Stichwort fällt singular – reflektiert insofern nichts anderes als ‹how we experience endings.›⁴⁹ Wo eine Hoffnung über den Tod hinaus aufscheint, bewegt sie sich nahezu ausnahmslos auf präsentischen Bahnen. Dabei liegt der Ton ganz auf der *Kontinuität* diesseits und jenseits des Sterbens: Das vergangene Leben bleibt in seiner Eigenart aufbewahrt im Weiterleben der geliebten Freund_innen.

(c) Als geschlechtliche Existenzweisen fokussiert der Band zunächst auf *zwei* sexuelle Orientierungen – lesbisch und schwul. Sie zeichnen sich durch spezifische Erfahrungen aus, die die Betroffenen teilen: Homosexuell zu leben heisst demnach, Ausschluss und Diskriminierungen ausgesetzt zu sein, aber auch, einer tragenden Community anzugehören. Über diese soziopolitischen Faktoren hinaus versteht die Herausgeberin die sexuelle Prägung aber zugleich als eine Art *essenziellen Fixpunkt*, der alle Beziehungshaftigkeit einschliesslich der Gottesbeziehung vermittelt und zutiefst bestimmt: ‹[O]ur sexuality is the seat of our relationality, the part of ourselves which *enables* us to relate to the rest of the world. It *determines* how we relate to God, friends, lovers, art, animals, nature and so on.›⁵⁰

(d) Bemerkenswert scheint, wie wenig Tod und Erlösung einerseits, Geschlechtlichkeit andererseits reflexiv aufeinander bezogen sind. Zwar betont Stuart wiederholt deren Gemeinsamkeit als kulturelle Tabus, doch wirken sie in der Materialauswahl selbst eigenartig *isoliert*. Wo mit HIV/AIDS spezifische Erfahrungen der lesbisch-schwulen Community virulent werden, kommt das

48 Vgl. für eine kundige Bildbesprechung, die reich an biographischen Details ist, Pople, *The Art and Vision of Stanley Spencer*.

49 Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 124.

50 Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 8 (Hervorhebungen von RH).

skandalöse Sterben kaum vor. Wo sich Visionen von Erlösung andeuten, geraten Sexualität und Geschlechtlichkeit aus dem Blick.

(e) Kirche erscheint durchweg als kalte, autoritäre Institution, die Homosexuellen keine geistliche Heimat bietet, ja sie eigener Ausdrucksmöglichkeiten nachgerade beraubt. Die Konsequenz aus dieser Enttäuschung lautet: «But now we are doing it for ourselves.»⁵¹ Demnach liegt die theologische Herausforderung just darin, in Wort und Symbol liturgische Alternativen zu entwickeln, die den genuinen Erfahrungen lesbisch-schwuler Christ_innen entsprechen. Sie finden ihren Ort *am Rand* der verfassten Kirche, können von dort aber durchaus in die Breite wirken, wo sie sich mit dem Leben der unzähligen Heterosexuellen berühren, die ebenfalls marginalisiert werden: Unverheiratete, Singles, Adoleszente. Konfessionelle und selbst weltanschauliche⁵² Differenzen spielen dagegen keine Rolle mehr.



Abb. 3: Stanley Spencer: Resurrection Cookham (1924–27)

51 Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, XV, vgl. hierzu und zum Folgenden auch XI–XVII,10–15, 124f.

52 So kann Stuart als «best and most practical guide» zur Gestaltung von Trauerfeiern die Broschüre «Funerals without God» des Britischen Humanistischen Bundes empfehlen: vgl. Stuart, *Daring to Speak Love's Name*, 130.

2.2 Queer Death II: Tanzen mit dem Tod, Balanceakte und die Auferstehung ins Nürrische

Fünf Jahre später, 1997, folgt die nächste eschatologische Verdichtung, und zwar in einer erneut von Elizabeth Stuart federführend herausgegebenen Publikation. Es handelt sich um ein didaktisch aufbereitetes Studienbuch für theologische Lai_innen, das aus der Sicht einer «first wave of queer theology»⁵³ in die zentralen Topoi des christlichen Glaubens einführen will – von den sogenannten Prolegomena bis zur Ethik. Sein selbstbewusster Titel: «Religion Is a Queer Thing. A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered People». Das schillernde Label «queer», dem Stuart kurz zuvor noch skeptisch begegnet war,⁵⁴ wird nun erstmals emphatisch angeeignet. Es steht zunächst für zweierlei: zum einen für ein erweitertes Spektrum an Geschlechtlichkeiten, welche eine »coalition of solidarity« bilden, die doch differenzsensibel bleibt und die eigene Machtverstrickung reflektiert; zum anderen für einen neuen, offensiven Typ von Theologie, der die festgefahrene Debatte um Homosexualität und Kirche nicht mehr «mitspielt», sondern in ihren Grundfesten erschüttern will.⁵⁵

53 Stuart, Introduction, 4.

54 Vgl. Stuart, Just Good Friends, 22f. Stuarts Sorge ging dahin, dass sich unter dem Label «queer» faktisch ein männlich-schwuler Standpunkt verbergen könnte, der die radikalere Agenda des «lesbian feminism», den sie selbst vertrat, verdrängen könnte. Mit dieser Problemanzeige stand sie durchaus nicht allein da (vgl. Hunt, Art. Theology, Queer).

55 Vgl. Stuart, Introduction, 1,3f. Damit knüpft der Band an den radikalisierten Queer-Aktivismus an, wie er sich Ende der 1980er Jahre als Widerstand gegen die Agonie in der HIV/AIDS-Krise formierte (vgl. exemplarisch Saalfeld/Navarro, Shocking Pink Praxis; Laufenberg, Queere Theorien, 78–87). Neben der praktischen Fürsorge für Erkrankte und ersten Bemühungen um Aufklärung und Prävention zeichnete auch er sich vor allem durch neue Bündnispolitiken und einen bewusst konfrontativen Politikstil aus. «We Die – They Do Nothing!» Mit öffentlichkeitswirksamen Aktionen wie sogenannten Die-Ins oder Nights-Out im öffentlichen Raum prangerten Initiativen wie ACT UP auch in Grossbritannien den HIV/AIDS-Notstand und die grassierende Homophobie an und bauten durch erhöhte Sichtbarkeit politischen Druck auf. Die strategische Umwidmung des Begriffs «queer» vom Schimpfwort für Homosexuelle zur kämpferischen Selbstbezeichnung verschiedener sexueller und geschlechtlicher Minderheiten gehört just in diesen Zusammenhang (vgl. ikonisch das sogenannte Queer Nation Manifesto: Anonym, Read This Queers; zur Genealogie und den vielfältigen Verwendungsweisen des Terminus immer noch instruktiv Sullivan, A Critical Introduction to Queer Theory, 37–56).

Auf dem Weg durch die dogmatischen Lehrstücke kommt ‹Religion is a Queer Thing› auch auf Sterben, Tod und Auferstehung zu sprechen. Freilich werden sie von vornherein im Zusammenhang mit dem ‹Geborenwerden› zum wahren Selbst durch das Coming-out und einem daraus folgenden ganzheitlich-erotischen Leben in Übereinstimmung mit sich und in Solidarität mit anderen thematisch. Verfasser des Kapitels ‹Bodies, Sex, Wholeness and Death› ist der britische, anglikanische Theologe und HIV/AIDS-Aktivist Tim Morrison.

2.2.1 Ernstfall Sterben, Tod und Trauer

Morrison's Überlegungen knüpfen in manchem an ‹Daring to Speak Love's Name› an, spitzen es im Fahrwasser des Queer-Aktivismus aber zu und justieren zum Teil neu. Auch sie sind zutiefst geprägt von den Erfahrungen der HIV/AIDS-Krise. Im Abschnitt ‹Dying›⁵⁶ erscheinen das Virus und seine desaströsen Folgen erneut als Gipfel einer Fülle an Verlusten, von denen die Queer-Community bedroht ist: Ablehnung durch die Familie, Einbüßen des Arbeitsplatzes oder der Wohnung, homophobe Gewalt. ‹We are surrounded by loss.›⁵⁷ Im Vergleich zu den Texten des Gebetbuches werden sie nun aber klarer von all-gemein-menschlichen Grenzsituationen unterschieden und unmissverständlich als Ausdruck von Diskriminierung und Hass apostrophiert.

Gegen die toxische Moralisierung der Pandemie betont Morrison deren tragischen Charakter, der jede Frage nach einem Warum obsolet macht: ‹A virus is a virus is a virus. It has no implications. It exists and it spreads. And that is all.›⁵⁸ Stattdessen muss es theologisch-ethisch darum gehen, mit der Erfahrung von permanentem Leid und Schmerz einen lebensförderlichen Umgang zu finden. Doch was genau macht einen solchen aus? Hier deutet sich ein weiterer Kontrapunkt zum ‹Gay and Lesbian Prayer Book› an: Zwar begrüsst auch Morrison den aktivistischen Perspektivwechsel, von einem ‹Leben mit HIV/AIDS› zu sprechen, gibt er den Betroffenen doch ihre Individualität und Autonomie zurück, statt sie auf die hilflose Rolle des todgeweihten Opfers zu reduzieren. Die Emphase auf dem Leben darf jedoch nicht dazu führen, so seine Warnung, das *Abgründige* des physischen Sterbens und der Trauer zu überspringen, wie es im Gebetbuch den Anschein hat. Denn: ‹If we are unable

56 Vgl. zum Folgenden Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 121f.

57 Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 121.

58 Ebd.

to accept the reality of death we will deny the possibility of resurrection.»⁵⁹ Erst wenn das Sinnlose nicht länger oberflächlich mit Sinn aufgeladen wird, kann der Durchbruch zu seiner Bewältigung gelingen. HIV/AIDS nötigt die Queer-Community zu einem solchen «dance with death»⁶⁰ und just aus dieser Erfahrung erwächst ihr Kampf für ein Leben und Sterben in Würde.

2.2.2 We Shall Overcome – Today!

Soweit Morrisons erste Akzentuierung des Phänomens <Tod>. Eine zweite, die in gewisser Spannung dazu steht, folgt im Abschnitt <The Resurrection>.⁶¹ Wie schon zuvor bringt der Autor nun die destruktiven «forces of non-being», die an der <Geburt> zu vollem Leben hindern, mit dem Tod in Verbindung.⁶² Hegt er mit dieser Wendung ins Symbolische den Schrecken des realen Sterbens, den ernst zu nehmen er eben noch einforderte, nicht sofort wieder ein, indem er ihn in gegenwärtige negative Erfahrungen sublimiert? Dem entspricht Morrisons gegenüber <Daring to Speak Love's Name> noch radikaler *präsen-tisches* Verständnis von Auferstehung. Es setzt seine Hoffnung nicht mehr auf ein verschobenes Weiterleben in den Hinterbliebenen, sondern ganz auf die Ermächtigung und Erfüllung der je eigenen Existenz im Hier und Jetzt. Konkret scheint sie in zweierlei Richtungen auf: einmal da, wo jene vernichtenden Kräfte des Nicht-seins, Heterosexismus, Homophobie und die Ideologien, die sie legitimieren,⁶³ *überwunden* werden können; zum anderen in Erfahrungen *diesseitiger Freude*, die der Autor als Menschenrecht und biblischen Wert versteht.⁶⁴

Entsprechend uninteressiert zeigt er sich an allfälligen futuristisch-eschatologischen Interpretamenten: «The possibility of life after death is almost irrelevant. If it happens it is a bonus. If it doesn't then we will have lived every moment of our physical lives to the full.»⁶⁵ Freilich bleibt der Selbstzweifel, ob eine solche «nonchalant attitude»⁶⁶, die jedes konkretere Hoffen über den

59 Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 122.

60 Ebd.

61 Vgl. zum Folgenden Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 122f.

62 Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 122, vgl. 117f., 123.

63 Vgl. Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 117, 118f.

64 Vgl. Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 122, vgl. 123.

65 Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 122.

66 Ebd.

Tod hinaus abtut, womöglich nur für jene erschwinglich ist, deren privilegiertes Leben überhaupt Raum für immanente Glücksmomente lässt. Auch nimmt der Autor sowohl in der Popkultur (erwähnt wird auch hier der Film *Longtime Companion*) als auch biblisch durchaus «images of *life-after*»⁶⁷ wahr, die dem queeren Empowerment dienen und heteronormativitätskritisch wirken können. Letztlich gilt es daher, so Morrisons Fazit, beide Perspektiven, die präsentische und die futurische, *auszubalancieren*.

Doch die trotzige Bejahung des diesseitigen Lebens bleibt klar tonangebend. Der so sehr von destruktiven Mächten bedrängten Queer-Community verlangt sie eine bewusste Entscheidung ab: «Celebration is a choice, although it might not always be a simple one to make.»⁶⁸ Im Auge der HIV/AIDS-Katastrophe trägt dem für Morrison am besten eine schnodderige Haltung Rechnung, die es darauf ankommen lässt, für verrückt gehalten zu werden: «Sometimes the only sane response to horror is flippancy»⁶⁹. Verkörpert sieht er sie in der Figur des *Närrischen*, «the holy innocent»⁷⁰, wie das klassische Tarot sie als Joker zeigt.⁷¹ Befreit von den Fesseln der Normalität, kann «s/he»⁷² vollkommen authentisch bei sich selbst sein. Über dem Abgrund des Unwägbaren, ja Gefährlichen bewahrt er_sie sich doch kindliche Offenheit, Unbekümmertheit und Witz: «To be foolish is to live in the reality of the resurrection.»⁷³

Wie stellt sich die zweite Modellierung von Tod, Geschlechtlichkeit und Erlösung im Zusammenhang dar?

(a) Unter dem Sammelbegriff *queer* kommen neben schwul-lesbischen nun auch bisexuelle und transgeschlechtliche Existenzweisen, mithin zusätzlich zur sexuellen Orientierung erstmals auch die *geschlechtliche Identität* in den Blick.⁷⁴ Dies freilich eher nominell: Denn in Morrisons weiterer Analyse verschmelzen sie allesamt zu *einer* verfolgten Minderheit, für die seine eigene

67 Ebd.

68 Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 123.

69 Ebd.

70 Ebd.

71 Morrisons Beschreibung der Tarot-Karte entspricht dem von Pamela Colman Smith illustrierten Rider-Waite-Deck von 1910.

72 Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 123.

73 Ebd.

74 Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 117.

schwule Erfahrung Patin steht.⁷⁵ Allein die archetypische Figur des NÄrrischen, immerhin der Fluchtpunkt des Modells, transzendiert die Grenzen der Zweigeschlechtlichkeit. Weit programmatischer noch als das *Gay and Lesbian Prayer Book* stellt Morrison Queerness ins *Zentrum* der individuellen Existenz.⁷⁶ Wo sie durch das Coming-out hindurch zur Welt kommt, prägt sie *alles* innere und äussere Erleben und hat auch religiöse Signifikanz: «[O]ur identity is delightful in the sight of God and [...] the sexual experiences that we have enrich the divine.»⁷⁷

(b) Morrisons Sicht auf den Tod *schillert*. Neben die prononcierte Deutung als unausweichliches physisches Sterben tritt eine symbolische Deutung als lebensfeindliche Macht, die es in der Gegenwart zu überwinden gilt. Die Spannung könnte sich durch implizite Anleihen an Existenzphilosophischem erklären, wofür auch die Terminologie des Kapitels spricht. Möglicherweise meint der Autor, die unbedingte Akzeptanz des Lebensabbruchs werfe so auf das Leben zurück, dass dieses durch das Todesbewusstsein hindurch «from inauthenticity to authenticity»⁷⁸ durchdringe.

(c) Einem gewissen *Balanceakt* gleicht auch sein Konzept von Auferstehung. Zunächst ostentativ präsentisch gefasst, handelt sie nicht von «something after the grave»⁷⁹, sondern von Empowerment, Genuss und der Intensivierung des Lebens im Hier und Jetzt, mitsamt seinen Zumutungen. Beides bleibt prozesshaft und fragmentarisch. Eine Hoffnung auf definitive «salvation»⁸⁰ lehnt der Autor ab. Zugleich lässt ihn die Frage, ob dies allein im Leben und im Sterben tragfähig sein kann, nicht los. Sie bleibt aber offen.

(d) Deutlicher als im *Gay and Lesbian Prayer Book* werden Geschlechtlichkeit einerseits, Eschatologie andererseits aufeinander bezogen, freilich nur in *eine* Richtung: Es ist der Erfahrungshorizont der queeren Identität, der dem Verständnis von Tod und Auferstehung seine Kontur gibt.

75 Vgl. Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 119. Insofern scheint Stuarts frühere Skepsis nicht unbegründet (siehe oben Anm. 54).

76 Stuart als Herausgeberin relativiert dagegen ihre frühere, milde essenzialisierende Position, indem sie sie historisiert. Erst das 19. Jahrhundert, so die Einsicht jetzt, «placed sexuality at the heart and root of human personhood» (Stuart, *Introduction*, 1). Womöglich macht sich hier schon ein Einfluss Michael Vaseys bemerkbar (siehe unten 2.3).

77 Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 118.

78 Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 117.

79 Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 122.

80 Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 123.

(e) Eine Kirche⁸¹, die Menschen missbräuchlich vom Ausdruck ihres Selbst abhält, betreibt letztlich das Geschäft des Todes. Morrison hat jedes Interesse an ihr verloren. Neue spirituelle Heimat findet sich *ausserhalb* der Institution, in religiösen Kreisen im queeraktivistischen Kontext. Zu ihrer besonderen Berufung gehört es, ein förderliches Umfeld für die so dringend notwendigen Trauerprozesse rund um HIV/AIDS anzubieten und Solidarität unter den Betroffenen zu stärken. Um Spiritualität individuell zum Ausdruck zu bringen, scheint neben der queeren Aneignung traditioneller Elemente wie Sakrament und Schriftelektüre auch *Esoterisches* wie das Tarot geeignet.



Abb. 4: The Fool, aus: Pamela Colman Smith/ Arthur E. Waite: Tarot Deck (1910)

81 Vgl. hierzu Morrison, *Bodies, Sex, Wholeness and Death*, 117f., 120, 121.

2.3 Queering Death: Schwule Ars Moriendi und der traditionelle Himmel als ‹Camp›

Da, wo Morrisons Entwurf schillert oder schwankt, im Ringen um den Charakter des Todes und die Grenzen einer rein präsentischen Eschatologie, verdankt sich dies der Irritation durch eine wiederkehrende Referenz: das 1995 erschienene Buch ‹Strangers and Friends. A New Exploration of Homosexuality and the Bible›. Mit ihm kommen wir zur dritten eschatologischen Verdichtung.⁸² Der Autor Michael Vasey, ein schwuler Theologe mit ausgewiesenen evangelikalem Hintergrund, lehrte als Tutor für Liturgik am St. John's College Durham. Von 1985 bis 1998 gehörte er der Liturgischen Kommission der Church of England an, deren Gottesdienstreform er massgeblich prägte.⁸³ 1998 starb er 52-jährig an den Folgen einer HIV-Infektion.⁸⁴

Mit ‹Strangers and Friends› investiert Vasey in eine Debatte, die Stuart 1992 so sehr enttäuscht und Morrison 1997 bereits hinter sich gelassen hat: das Reizthema ‹Homosexualität und Kirche›. Seinen neuerlichen Anlauf zeichnet aus, dass er dies in progressiver Absicht und zugleich aus dem Inneren des *evangelikalen* Denkens heraus tut.⁸⁵ Was heisst das?

Im Kern zielt Vaseys Buch darauf, die grassierende Polarisierung der kirchlichen Debatte⁸⁶ aufzubrechen, indem es festgefahrene Perspektiven ‹fromm› irritiert und damit öffnet und erweitert. Auf dieser Linie präsentiert es keine Instant-Position, sondern eine komplexe Landkarte, die sich simplen Klassifizierungen bewusst entzieht.⁸⁷ So plädiert der Autor gleich eingangs dafür, jenseits der Alternative konservativ vs. liberal *Gott selbst* ins Zentrum der Auseinandersetzung zu rücken: ‹We may argue and fight but we have to leave space for God to speak to his own›⁸⁸. Seine evangelikale Verwurzelung zeigt sich

82 Chronologisch datiert sie vor der zweiten, sachlich steht sie aber an letzter Stelle unserer Dreierkette im Übergang zum Ausblick.

83 Vgl. Stancliff, Commentary by the Liturgical Commission, Abschn. Michael Vasey.

84 Vgl. Stringer, In Memoriam Michael Vasey.

85 Vgl. Vasey, Strangers and Friends, IX, 4, 11–13.

86 Siehe oben 2.1 Anm. 15. Neben anderen Eskalationen innerhalb der Church of England wird auch der Veröffentlichungsskandal um das ‹Gay and Lesbian Prayer Book› erwähnt (vgl. Vasey, Strangers and Friends, 6–8).

87 Vgl. Vasey, Strangers and Friends, XI.

88 Vasey, Strangers and Friends, 13, vgl. 5, 17f.

auch in einer intensiven Jesusfrömmigkeit⁸⁹ und dem Zutrauen auf die lebendige Kraft der Bibel⁹⁰. Vor allem aber kombiniert Vasey eine konsequent *historische* Rekonstruktion der Konzepte, um die sich die Kontroverse dreht, allen voran «(Homo-)Sexualität»,⁹¹ mit einer robusten Wiederaneignung der christlichen *Tradition*.

Beide Akzente berühren auch seine Eschatologie, die, wie wir sehen werden, erstmals eine diskursstrategische Rolle einnimmt. Im Unterschied zu den

89 Vgl. Vasey, *Strangers and Friends*, 12, 17, 62, 160 u. ö.; im Zusammenhang der Eschatologie 243, 249f. Auftrag der Kirche ist es demnach, Menschen in der Gebrochenheit ihrer Existenz eine persönliche Beziehung zu Jesus zu eröffnen, der sich vorzugsweise bei den Ausgeschlossenen aufhielt und nicht moralisiert, sondern eine neue Identität schenkt.

90 Operationalisiert wird dieses durch eine pneumatologisch grundierte Schrifthermeneutik, die bibelfundamentalistische Standardverfahren durch Komplexitätssteigerung zu unterlaufen versucht. Die Heilige Schrift kann demnach nicht eklektisch auf feststehende Phänomene «angewendet», sondern nur als ganze in einem geistgewirkten Gemeinschaftsprozess verstanden werden, dessen Methode Gottes neuschöpferische Gnade ist. «If the Bible becomes a weapon, used by one group of believers against another, the process of discernment is inevitably distorted» (Vasey, *Strangers and Friends*, 52, vgl. 51–53, 58–63, 112–115, ferner 12f., 113–140).

91 Im Anschluss an Michel Foucault schreibt Vasey: «Sexuality is not a term used in the Bible; it is an overarching interpretive concept that has arisen in modern culture and serves to organize human experience in a particular way» (Vasey, *Strangers and Friends*, 25). – Mit seinen Arbeiten zur Geschichte der Geschlechtlichkeit hat Foucault die queere Theoriebildung massgeblich beeinflusst (vgl. als Überblick Laufenberg, *Queere Theorien*, 67–78; zur theologischen Rezeption Bernauer/Carrette, *Michel Foucault and Theology*, bes. 19–74, 217–266). Die Programmschrift «Der Wille zum Wissen» von 1976, der erste einer ursprünglich auf sechs Bände angelegten, jedoch fragment gebliebenen Reihe zu «Sexualität und Wahrheit», setzte den konzeptuellen Rahmen für unzählige historische Einzelstudien (vgl. Halperin, *Is There a History of Sexuality?*). Produktiv wurden u. a. Foucaults Periodisierung, seine Kritik an der sogenannten Repressionshypothese, die einen neuen, nicht juristischen, sondern produktiven Machtbegriff freisetzte, sowie die Skizzen zur explodierenden Verwissenschaftlichung vom Sex und zur Biopolitik (vgl. Foucault, *Der Wille zum Wissen*; zusammenfassend Foucault, *Das Abendland und die Wahrheit des Sexes*). – Für Vaseys eigene Rekonstruktion des gleichgeschlechtlichen Verhaltens unter Männern von der Antike bis in die Gegenwart vgl. Vasey, *Strangers and Friends*, 71–112. Auch sie dient der strategischen Komplexitätssteigerung: Die Einsicht in die historische und kulturelle Diversität und Spezifität des Geschlechtlichen erschwert es, Homosexualität als universalen Personentypus zu behandeln, der mit einem vermeintlich ebenso universalen Familienideal kontrastiert (vgl. Vasey, *Strangers and Friends*, 115 u. ö.).

ersten beiden Modellen affirmiert ‹Strangers and Friends› dabei ausgerechnet ihre klassisch *futurischen* Motive. Die Überzeugung, dass ‹heaven [is] the goal and touchstone of Christian life and doctrine›, blitzt im Durchgang des Buches immer wieder auf und wird an dessen Ende unter dem Titel ‹Over the Rainbow› dicht entfaltet.⁹²

Wenig überraschend setzt auch Vasey bei den Erfahrungen von HIV/AIDS an.⁹³ Ohne die Verheerungen der Krise zu unterschlagen, zeigt er jedoch, wie sie die schwule Kultur gleichzeitig aus Scham und Verborgenheit herauskapultierte und damit deren personale und soziale Begabungen ans Licht der Öffentlichkeit brachte: darunter (männliche) Sensibilität, Fürsorglichkeit und Respekt vor Andersheit, aber auch ‹sense of irony› oder ‹genius of celebration›⁹⁴, die an Morrisons Auferstehungsvision erinnern. Dieser Prozess führte zu einem integrierteren Selbstbild der Community wie zu ihrer differenzierten Wahrnehmung von aussen, ein Potenzial, das Vasey theologisch fruchtbar zu machen versucht.

2.3.1 Des Todes neue Stimme

Mit seiner Reflexion von Tod und Erlösung nimmt der Autor stillschweigend zwei Fäden aus dem ‹Lesbian and Gay Prayer Book› auf, spinnst sie jedoch in neue Richtungen weiter. Unter der Überschrift ‹Wrestling with Death› leuchtet er zunächst Stuarts Diagnose einer kulturellen Verdrängung von Sterben und Trauer historisch aus.⁹⁵

Während der biblische Kanon und die religiöse Imagination des Mittelalters den Tod noch in seiner ganzen Ambivalenz – ‹as both natural and terrible›⁹⁶ – zum Tragen bringen, so Vasey, geht der Moderne das Moment des Abgründigen fast vollständig verloren. Unter der Ägide von Medizin und Ökonomie gilt Sterben seither als zwar bedauerliches, doch rein ‹natürliches› Faktum, das meist in ‹angemessen› hohem Alter eintritt und so diskret wie möglich bewältigt werden soll. Mit ihren verarmten Bestattungsritualen – ‹a twenty-minute religious slot to keep things ‹decent››⁹⁷ – hat nach Vaseys Urteil auch

92 Vasey, *Strangers and Friends*, XI, vgl. 33, 35, 57, 63, 238–250.

93 Vgl. hierzu Vasey, *Strangers and Friends*, 238–240.

94 Vasey, *Strangers and Friends*, 239.

95 Siehe oben 2.1.2; zum Folgenden Vasey, *Strangers and Friends*, 240–244.

96 Vasey, *Strangers and Friends*, 240.

97 Vasey, *Strangers and Friends*, 242.

die zeitgenössische kirchliche Praxis Anteil an jenen «modern attempts to contain and sanitize death.»⁹⁸ Der Reichtum der christlichen Tradition ist der Kirche abhandengekommen und so steht sie ratlos vor einer Gegenwart, welche ihr religiöses Deutungsmonopol nicht länger unhinterfragt akzeptiert, sondern nach einer Neufassung von Sterben und Tod verlangt, die der Ambivalenz des Lebens standhält. «In the end, death may be too powerful for people to trust a church that is afraid of reality and mess in human life.»⁹⁹

Ganz anders die schwule Community: Mitten in der HIV/AIDS-Katastrophe findet sie neue, kreative Wege, sich dem massenhaften Einbruch des Todes mit Kampfgeist, Würde und Stil zu stellen. In ihrem Engagement für einen humanen Umgang mit Kranken und Sterbenden wie in ihrer Ästhetik des Trauerns kann sie laut Vasey zu einer Avantgarde jener kulturellen Sinnsuche werden: «Gay skills in art, in celebration, and in the voicing of anger, love and pain mean that the gay movement is well placed to play some part in articulating death's new voice.»¹⁰⁰

Verdichtet sieht der Autor dieses Potenzial im Spielfilm «Four Weddings and a Funeral».¹⁰¹ Die britische Komödie von 1994 begleitet einen Londoner Freund_innenkreis auf seiner Suche nach romantischer Liebe. In allem Klammauk – Hochzeitsfeiern laufen aus dem Ruder, werden anberaumt, wieder abgesagt und immer kommt irgendjemand zu spät – markiert der plötzliche Herztod von Gareth, einem der Freunde, eine existenzielle Zäsur. In einer der Schlüsselszenen des Films hält Mathew, sein «bester Freund», die Totenklage auf den Verstorbenen, für die er sich Worte des schwulen Literaten W. H. Auden ausleiht. Und während der unermessliche Schmerz über Gareth' Verlust im «Funeral Blues» Raum und Ausdruck findet, offenbart sich, dass die beiden Männer die grosse Liebe längst gefunden hatten – beieinander. In der enormen Popularität des Films sieht Vasey seine These bestätigt, «that people detect more authenticity in the face of death from gay people than from conventional

98 Vasey, *Strangers and Friends*, 243. Vgl. die wörtliche Übereinstimmung zu Stuart, in: *Daring to Speak Love's Name*, 128.

99 Vasey, *Strangers and Friends*, 244.

100 Vasey, *Strangers and Friends*, 243.

101 Deutsch: *Vier Hochzeiten und ein Todesfall*. Drehbuch: Richard Curtis; Regie: Mike Newell. Hier zeigt sich erneut der Einfluss der zeitgenössischen Populärkultur auf die frühe Queer Theology. Die Überschrift des Kapitels «Over the Rainbow» spielt auf die Musik zum Musicalfilm «The Wizard of Oz» (USA 1939) an.

religion.»¹⁰² Die Kirche könnte von diesem Schatz lernen, wenn sie sich denn im Geist Jesu mit der schwulen Community versöhnte.

W. H. Auden: Funeral Blues¹⁰³

«Stop all the clocks, cut off the telephone,
Prevent the dog from barking with a juicy bone,
Silence the pianos and with muffled drum
Bring out the coffin, let the mourners come.
Let aeroplanes circle moaning overhead
Scribbling on the sky the message He is Dead.
Put crêpe bows round the white necks of the public doves,
Let the traffic policemen wear black cotton gloves.
He was my North, my South, my East and West,
My working week and my Sunday rest,
My noon, my midnight, my talk, my song;
I thought that love would last forever: I was wrong.
The stars are not wanted now: put out every one,
Pack up the moon and dismantle the sun,
Pour away the ocean and sweep up the wood;
For nothing now can ever come to any good.»

2.3.2 Verlangen nach Unsterblichkeit

«Gay Paradise» – unter dieser Überschrift nimmt Vasey seine zweite, noch folgenreichere Weichenstellung rund um Tod und Erlösung vor: eine schwule Rehabilitierung futurischer Eschatologie.¹⁰⁴ Wieder knüpft der Autor unausgesprochen an «Daring to Speak Love's Name» an, dieses Mal an Stuarts These, das besondere Skandalon von HIV/AIDS liege im «link between sex and death»¹⁰⁵. Wieder differenziert er sie historisch, um sie auf dieser Basis in eine theologisch konstruktive Richtung zu wenden. Tod und Sexualität erscheinen darin nicht mehr bloss als zwei kulturelle Tabus, die sich unter HIV/AIDS toxisch potenzieren, sondern ihr Konnex hat laut Vasey viel ältere Wurzeln, die es unbedingt wiederzugewinnen gilt.

102 Vasey, *Strangers and Friends*, 244.

103 Auden, *Another Time*, 91. Vgl. zur Person Audens Beachy, «Ich bin schwul».

104 Vgl. zum Folgenden Vasey, *Strangers and Friends*, 244–249.

105 Vasey, *Strangers and Friends*, 244. Siehe oben 2.1.1.

Wieder argumentiert der Autor mit einem Epochenbruch: Bibel und frühes Christentum verstanden die diversen Facetten des erotischen Begehrens als einen bruchstückhaften Vorgeschmack von Glück und Unsterblichkeit. «The true and lasting fulfillment of these hopes lay in heaven.»¹⁰⁶ Denn: «Human desire is primarily for God» und schliesst eine polymorphe Fülle an (zwischen)menschlichen Leidenschaften, Beziehungsweisen und Gemeinschaftsformen ein, sexuelle wie nichtsexuelle.¹⁰⁷ Mit dem Zerrinnen eschatologischer Imagination in der Moderne geht dieser Fluchtpunkt allerdings verloren. Das breitgefächerte Verlangen, das sich ultimativ nach Schönheit und der Vereinigung mit Gott sehnt, kollabiert ins Private einer idealisierten Heterosexualität: «[H]uman beings abandon their intuition of God and settle for pleasure and «relationship»»¹⁰⁸. Die zutiefst menschliche Sehnsucht nach Letztgültigkeit vagabundiert in der Immanenz und klammert sich dort an eine «isolated personal identity and [...] the direction of history»¹⁰⁹.

So rekonstruiert, offenbart die evangelikale Fixierung auf «Ehe und Familie» weniger eine Treue zu Schrift und Tradition als die insgeheime Assimilation an die Moderne. In den klassischen futuristisch-eschatologischen Visionen der Christenheit erkennt «Strangers and Friends» dagegen einen anderen Tenor: Das Neue Testament entkoppelt Erlösung von Heteronormativität: «In heaven there is no marriage [Mt 22,30 parr.]; gay people will not find themselves on the margins of heaven because they are excluded from the socially validated institution of marriage.»¹¹⁰ Die extravaganten Himmelsbilder des Mittelalters bilden gar eine politisch-ästhetische Brücke zur schwulen Kultur. Gespeist aus biblischen Motiven, die zutiefst in der Verfolgungserfahrung der ersten Christ_innen wurzeln, borden sie zugleich über «with style and public celebration as to be almost camp»¹¹¹. Insofern haben auch sie, wie Vasey fes-

106 Vasey, *Strangers and Friends*, 245.

107 Vasey, *Strangers and Friends*, 64, vgl. 64–66. Beispielhaft nennt Vasey künstlerischen Ausdruck, Mahlgemeinschaft, Ritual und Gottesdienst, aber auch gleichgeschlechtliche Intimität wie die zwischen David und Jonathan, Ruth und Naomi.

108 Vasey, *Strangers and Friends*, 245.

109 Vasey, *Strangers and Friends*, 246.

110 Ebd.

111 Vasey, *Strangers and Friends*, 248. Das Stichwort «Camp» steht für eine ästhetische Haltung, die sich nah am Kitsch bewegt, Künstlichkeit, Übertreibung und Ironie zelebriert und oft mit dem Androgynen und Perversen assoziiert wird (vgl. Sontag, *Notes on «Camp»*).

thält, «more in common with a Gay Pride event than with the sobriety of English political life or the leisurewear informality of evangelical Christian life.»¹¹²

Wie lassen sich die Umriss der dritten Modellierung von Tod, Geschlechtlichkeit und Erlösung fassen?

(a) Ihr Autor Michael Vasey schreibt nicht aus einer Queer-, auch nicht aus einer schwul-lesbischen, sondern bewusst aus einer dezidiert *männlich-homosexuellen* Perspektive.¹¹³ Ausdrücklich warnt er davor, andere Minderheiten zu vereinnahmen und die Differenzen zu ihnen vorschnell einzuebnen. Schwul zu sein bedeutet, ein komplexes kulturelles Muster zu bewohnen, dessen Konzept sozialer Identität sich erst ab dem 18. Jahrhundert herausgebildet hat.¹¹⁴ Die letzten essenzialisierenden Eierschalen sind hier abgestreift. Insofern Homosexualität mit Aspekten nicht-hegemonialer Männlichkeit assoziiert ist, mag ihre Emanzipation sich auch auf andere unterdrückte Gruppen positiv auswirken.¹¹⁵ In gewisser Spannung hierzu hält Vasey an der Binarität und Komplementarität der Geschlechter fest, die für ihn Elemente der «Schöpfungsordnung» sind, die es zu respektieren, aber auch auszuloten gilt.¹¹⁶

(b) Tod und Erlösung will «Strangers and Friends» *realistisch* verstanden wissen. Will heißen: «Auferweckung» meint «*not* simply a vivid metaphor for affirming all that is good in life», wie es bei Morrison den Anschein hat, sondern «a *real* conviction that there is *another* world of beauty and life which has broken into history and of which they already had a taste».¹¹⁷ Sterben und Trauer müssen in ihrer auch abgründigen Seite wiederentdeckt werden. Beide Stossrichtungen meint der Autor in biblischen sowie vormodernen, vorzugsweise mittelalterlichen, christlichen Quellen zu finden. In scharfem Kontrast dazu sieht er die Moderne in einem phänomenologischen wie theologischen Reduktionismus gefangen, der weder dem Reichtum der Tradition noch der Komplexität menschlichen Lebens gerecht wird.

(c) Geschlechtlichkeit einerseits, Tod und Erlösung andererseits sind in «Strangers and Friends» eng aufeinander bezogen, und zwar *wechselseitig*. Die Tragödie des Massensterbens unter HIV/AIDS verändert die Identität der

112 Vasey, *Strangers and Friends*, 248.

113 Vgl. hierzu Vasey, *Strangers and Friends*, 14–16.

114 Vgl. hierzu Vasey, *Strangers and Friends*, 72.

115 Vgl. hierzu Vasey, *Strangers and Friends*, 139, 217, 249 u. ö.

116 Vgl. hierzu Vasey, *Strangers and Friends*, 34, 58.

117 Vasey, *Strangers and Friends*, 241 (Hervorhebungen von RH).

homosexuellen Community, während umgekehrt deren Flair Tod und Trauer neu artikulieren hilft. Im Licht der schwulen Kultur werden die Himmelsbilder der Tradition wieder lebendig, während umgekehrt diese Resonanz die schwule Kultur rehabilitiert. Damit dienen eschatologische Motive erstmals nicht mehr nur als materiales Medium, in dem queere Erfahrungen verhandelt werden, sondern als *Indikator* für eine fundamentale theologische Diskursverschiebung.

(d) Vasey argumentiert aus moderat evangelikaler Perspektive ins Innerste der verfassten Kirche hinein. Mit deren ureigenen Ressourcen, Schrift und Tradition, (und mit intellektueller Differenzierung) will er die kirchliche Haltung zu Homosexualität so verschieben, dass Raum für *alle* entsteht. So konziliant sein Ton, so subversiv das Ergebnis: Tatsächlich bringt seine eschatologische Reflexion am Ende einen grundstürzenden *Rollentausch* zum Vorschein, in dem ›Strangers‹ sich als ›Friends‹ erweisen und umgekehrt. Die als sündhaft stigmatisierte sexuelle Minderheit verkörpert demnach authentisch das lebendig Christliche, während jene, die Rechtgläubigkeit beanspruchen, dessen Schatz an die Moderne verraten haben. Vasey resümiert:

«[The] recurrent anxiety [sc. des Evangelikalismus] over ›family issues‹ is a measure of how deeply it has sold its soul to the destructive idols of Western culture: the reduction of the sense of beauty to ›heterosexual love‹ and the alienation of bonds of affection in the search of prosperity through the market. Its hostility to gay people is not so much a sign of its loyalty to scripture as the mark of the extent to which it has not heeded St. John's advice: ›Little children, keep yourselves from idols‹ (1 John 5:21).»¹¹⁸

3. Queer by Death: Zum Schluss

Wie viel Eschatologie braucht eine progressive Theologie des Geschlechtlichen? Wie viel verträgt sie? Und vor allem: Welche Eschatologie? Dazu drei abschliessende Überlegungen:

(a) Queer Theology, die auf Eschatologisches eintritt, sollte nicht aus den Augen verlieren, wovor die progressiv-theologischen Generationen vor ihr warnten – dass nämlich das christliche Endzeitdenken, speziell in seiner

118 Vasey, *Strangers and Friends*, 248f.

fundamentalistisch-apokalyptischen Fassung, zur ‹Doctrine of Terror› für lesbische, schwule, bisexuelle, trans-, intergeschlechtliche und queere Menschen werden kann, bis heute. Über kulturelle Kontexte hinweg werden sie dämonisiert, zum schlechthin Bösen, ja zur ultimativen Gefahr für Leib und Leben, Glaube, Nation oder Zivilisation erklärt und mit Ausschluss vom Himmel respektive ewiger Höllenqual bedroht, wenn nicht gar mit dem Tod.¹¹⁹ Kirchen, die sich der Vielfalt des Geschlechtlichen zaghaft öffnen, sehen sich als ‹Hure Babylon› gebrandmarkt, der Einsatz für sexuelle und reproduktive Freiheit als ‹Kultur des Todes›, Gender als ‹satanisch›. Am Ende wird so der gesamte Diskurs um Geschlechterpolitik, lokal wie global, vergiftet. Vor diesem Hintergrund tut es not, die eschatologischen ‹Geister› sorgfältig zu unterscheiden¹²⁰ und den menschenfeindlichen unter ihnen theologisch gehaltvoll die Stirn zu bieten.¹²¹

(b) Die Theologin, die den Bedeutungswandel von Eschatologie in der frühen Queer Theologie, wie wir ihn bis hierher rekonstruiert haben, am konsequentesten weiter vorangetrieben hat, ist Elizabeth Stuart. Sie vollzog den definitiven Schritt im Übergang von einer ausgesprochen identitätsaffirmativen hin zu einer radikal *transidentitären* Theologie des Geschlechtlichen.

«What Happens to Lesbians When They Die?»¹²² Mit dieser Frage eröffnet Stuart ihre wohl bekannteste Publikation – die 2003 bei Ashgate erschienenene Monographie ‹Gay and Lesbian Theologies. Repetitions with Critical Difference›. Gut zehn Jahre nach ‹Daring to Speak Love's Name› nimmt sie also erneut den Konnex von Tod, Geschlechtlichkeit und Erlösung in den Fokus ihrer Theologie. So sehr die Überschrift an Früheres anzuknüpfen scheint, so frappierend anders ist, was nun folgt. Stuart verweist weder auf ein Versagen der Kirche noch auf genuin schwul-lesbische Erfahrungen, die nach neuen religiösen Formen verlangen, sondern auf die Eschatologie der *offiziellen, römisch-katholischen Bestattungsordnung* für die Diözesen Grossbritanniens. Ausgerechnet dort meint sie eine bahnbrechende theologische Lektion in Sachen Geschlechtlichkeit zu finden. Inwiefern?

119 Vgl. exemplarisch Klinken, *Gay Rights, the Devil and the End Times*; Ong, *Gay Eschatology*.

120 Vgl. Schieder, *The Political Theology of the New Right in Germany*, bes. 224–226, 231.

121 Meyer, *Abendland und Apokalypse*, bes. 435f. Gleiches gilt für schöpfungstheologisch eingefrorene Ansätze (vgl. hierzu Heß, *Zurück zur ‹natürlichen› Geschlechterordnung?*, bes. 187–191).

122 Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 1.

Die laut jener Ordnung vorgesehenen liturgischen Elemente zeichnen sich, so Stuart, durch eine überwältigende *Erlösungshoffnung* aus, die in einer strikten Konzentration auf die «ecclesial personhood»¹²³ der Verstorbenen wurzelt. Sie selbst, die Toten, stehen im Zentrum und werden dabei genuin als «baptized member[s] of the body of Christ»¹²⁴ adressiert. Wort und Symbolik erinnern an ihre Taufe, das Hineingenommen-Sein in Tod und Auferweckung Jesu Christi, als den einzig tragfähigen Grund dessen, worauf sie hoffen dürfen. Einzig wesentlicher Bezugsrahmen ist die christliche Gemeinde, der gegenüber alle weltlichen Zugehörigkeiten, selbst die zur trauernden Familie, vollständig zurücktreten.

Diesen liturgischen Befund baut Stuart sodann zu einer *programmatischen These* aus, die die Motive Tod, Geschlechtlichkeit und Erlösung ganz neu verknüpft. Sie schreibt:

«At death the Church teaches that all secular identities are placed under «eschatological erasure» [...]. [A]ll that has been written on my body will be once again overwritten by my baptism as it was a few weeks after my birth when I was immersed in the waters of death and rebirth and a new character was given to me which nothing can ever destroy. In the end, before the throne of grace, everything will dissolve except that identity. Gender, race, sexual orientation, family, nationality and all other culturally constructed identities will not survive the grave; they will pass away.»¹²⁵

Angesichts des Todes tritt demnach eine definitive Erlösung von soziokulturellen Zuschreibungen zutage, zu denen auch Geschlecht und sexuelle Orientierung zählen. Dabei aktualisiert sich, was in der Taufe längst geschah: ein Mitsterben mit und vollständiges Neuwerden in Christus. In ihrem eschatologischen Licht erweist sich die menschliche Geschlechtlichkeit als blosses Oberflächenphänomen mit allenfalls relativer Signifikanz. Was am Ende allein zählt und bleibt, ist die von Gott selbst ein für alle Mal verliehene Identität als Getaufte, eben jene «ecclesial personhood»¹²⁶.

123 Ebd.

124 Ebd.

125 Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 2.

126 Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 1.

Stuart sieht sehr klar, dass sie mit dieser neuen Figur nichts Geringeres als eine *Retractatio* ihrer früheren Modellierungen vornimmt.¹²⁷ Wie kommt es dazu?¹²⁸ 1998 wird sie auf die Professur für Christliche Theologie am traditionell anglikanisch geprägten King Alfred's College in Winchester (und also ins Establishment) berufen. Im selben Jahr eskaliert die kirchliche Kontroverse um Homosexualität auch international, als Bischof Emmanuel Chukwuma während der Lambeth Conference den Generalsekretär des LGCM Richard Kirker vor den Augen der Presse exorzieren will.¹²⁹ Jedenfalls sieht die Autorin die Debatte nun endgültig an einem theologisch toten Punkt¹³⁰ und zugleich wächst offenbar ihr Impuls, sich nicht mit den Rändern der Kirche oder einem Exodus zu begnügen, sondern in ihr Inneres zurückzukehren – wengleich unter anderen Vorzeichen. Der meines Erachtens entscheidende Einfluss geht dabei von *«Strangers and Friends»* aus.¹³¹ Schon kurz nach *«Religion is a Queer Thing»* beginnt Stuart, Vaseys eschatologische Impulse enthusiastisch aufzugreifen,¹³² und führt sie in drei Hinsichten fort: Erstens wendet sie Vaseys Kritik an seinen *«fellow evangelicals»*¹³³ auf sich selbst und ihre Queer Fellows an. *Alle* Parteien – konservative wie liberale – haben sich demnach in jene Blockade manövriert, nicht aufgrund ihrer Differenzen, sondern weil sie dieselbe inadäquate Grundlage teilen: den Geschlechterfundamentalismus der Moderne. Es gilt zu realisieren, *«that we have all put our faith in the wrong thing, in sexuality rather than God.»*¹³⁴ Zweitens weitet Stuart die

127 Vgl. Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 4, 11, 89 u. ö.

128 Vgl. zum Folgenden Stuart, *Sexuality*. Die Antrittsvorlesung der Autorin eignet sich als Einstieg in ihr transidentitäres Denken, weil sie noch weit weniger hermetisch angelegt ist als spätere Arbeiten. Ähnliches gilt für den zweiten *«Übergangstext»*: Stuart, *Sex in Heaven*, der noch breit (und interessant) auf queere Lebenswelten rekurriert.

129 Vgl. zu diesem *«turning point»* auch Shaw, *Conflicts Within the Anglican Communion*, 348.

130 Vgl. dazu die Beschreibung als quälenden Ringkampf, in dem beide Parteien weder gewinnen noch, wiewohl vollkommen erschöpft, aufgeben können: Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 105.

131 Als weitere Faktoren kommen hinzu (a) die Entfremdung von liberalen und auf *«Erfahrung»* aufbauenden Theologien unter dem Einfluss postliberaler und radikal-orthodoxer Ansätze sowie (b) die Anknüpfung an Michel Foucault (siehe oben 2.3 Anm. 91) und Judith Butler, insbesondere deren frühe Arbeiten zur Performativität von Geschlecht (vgl. Stuart, *Sexuality*, 10–12; Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 89).

132 Vgl. exemplarisch Stuart, *Sex in Heaven*, 196, 202; Stuart, *Sexuality*, 13, 18.

133 Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 90, vgl. 90–92.

134 Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 115, vgl. 105f. u. ö.

Analyse über (männliche) Homosexualität, wie bei Vasey, hinaus auf *Geschlechtlichkeit als Ganze* aus. Die eschatische Verwandlung, die sie erhofft, betrifft *alle* Geschlechtskörper, -identitäten und sexuellen Orientierungen, inklusive der heterosexuellen. «[I]n the end gay is not good, straight is not good, no one is good but God alone and redemption does not come through gender or sexuality, rather these are taken up into the process of redemption.»¹³⁵ Drittens – und hier fallen diskursstrategisch die Würfel – prinzipialisiert sie Vaseys eschatologischen Vorstoß, insofern die Motive Tod und Erlösung nicht mehr nur Indikator für ein neues Verständnis von Geschlechtlichkeit sind, sondern deren *Katalysator*. Nach «Queer Death» I und II, der eschatologischen Reflexion schwul-lesbischer bzw. LGBT- Erfahrungen von Tod und Erlösung, und «Queering Death», der Wiedergewinnung der christlichen Traditionen um Tod und Erlösung durch schwule Erfahrung, könnte man Stuarts Neueinsatz auf die Formel «Queer by Death» bringen, die *fundamentale Transformation alles Geschlechtlichen durch Tod und Erlösung*.

Terminologisch wie konzeptuell macht Stuart diesen Umbruch am Label «queer» fest. Es tritt nun nicht mehr als Sammelbegriff für LGBT-Personen, auch nicht mehr nur als ästhetisch-aktivistischer Gestus, sondern als theoretisch informierte radikale Identitätskritik auf. «Queer theology is not an identity-based theology, indeed it is an anti-identity-based theology.»¹³⁶ Der Ort, an dem diese zu sich selbst kommt und materialisiert, ist für Stuart die *Kirche*, insbesondere ihre, wie wir sahen, traditionelle Liturgie.¹³⁷ Ja, tatsächlich gilt ihr die «One, Holy, Catholic and Apostolic» nun als die *einzig*e Gemeinschaft, die zur Queerness berufen ist.¹³⁸ Das finale Credo lautet: «Christianity is a queer thing.»¹³⁹

135 Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 114, vgl. 1, 89.

136 Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 8–10, 89. Stuart bezieht sich hier explizit auf Foucault und Butler. Vgl. auch nochmals Sullivan, *A Critical Introduction to Queer Theory*, 37–56.

137 Vgl. Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 114 u. ö. Mit dem liturgischen Fokus bleibt die spätere Stuart ihren Wurzeln aus «Daring to Speak Love's Name» in gewisser Weise auch treu.

138 Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 112, vgl. 106 u. ö.

139 Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 105.

Stuarts queertheologische Kehre ist zustimmend rezipiert,¹⁴⁰ aber auch vielfach kritisiert worden.¹⁴¹ Die Einwände machen sich meist an der zuletzt genannten Wendung, ihrer ebenso ostentativen wie unkritischen Repristination von Kirchlich-Traditionellem noch in seinen besonders konservativen Elementen (Zölibat, Zelebration ad orientem, Bezüge auf die Kirchenväter, Johannes Paul II., Joseph Ratzinger etc.) fest, die die Autorin im Handstreich als «queer» ausgibt. Andreas Krebs spricht zugespitzt von «Retro-Chic»¹⁴². Der Vorwurf der Kritiker_innen lautet dahin, die Autorin unterschätze symbolisch die zutiefst patriarchale Grundierung des Christentums und ignoriere die reale Unterdrückungsgeschichte der Kirche gegenüber sexuellen und geschlechtlichen Minderheiten.¹⁴³ Sie pflege mit Blick auf Kirche und Theologie einen ambivalenzfreien christlichen Überlegenheitsanspruch mit gar antisemitischer Schlagseite und nähere auf den Spuren der sogenannten Radical Orthodoxy ein womöglich demokratiegefährdendes antimodernes Ressentiment.¹⁴⁴

Einiges davon trifft zu und in der Tat hat sich der hermetische Ton in Stuarts Schriften im Laufe der Jahre eher verstärkt. Gleichwohl stellt ihr transidentitärer Durchbruch zweifellos einen der bislang bedeutendsten und originellsten Ansätze der Queer Theology dar.¹⁴⁵ Denn tatsächlich führt er ja tief in Schrift und Tradition hinein, um dort überraschend subversive Potenziale aufzuspüren, und eröffnet zugleich ein fruchtbares Gespräch mit aussertheologischer Queer Theory.¹⁴⁶ In Stuarts Durch- und Weiterführung

140 Vgl. Lavignotte, *Au-delà du lesbien et du mâle*; Buechel, *That We Might Become God*, bes. 58–76, 94–96.

141 Vgl. zum Folgenden Brinkschröder, *Queer Theory*, 125–131; Krebs, *Queere Theologien zwischen radikaler Orthodoxie und radikaler Kritik*, 214–218; Tonstad, *The Limits of Inclusion*, 3f., 6f., 13.

142 Krebs, *Queere Theologien zwischen radikaler Orthodoxie und radikaler Kritik*, 218.

143 Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 10, 109, 110, benennt diese Probleme immerhin, ohne sie aber weiter zu diskutieren.

144 Letztere Kritik müsste sich auch an Vaseys Narrativ richten. – Tatsächlich wird Stuart häufig der sogenannten Radical Orthodoxy zugeordnet, wenngleich sie sich selbst, soweit ich sehe, nirgends explizit mit der Bewegung identifiziert hat (vgl. Shakespeare, *Radical Orthodoxy*, 132–134).

145 Nicht umsonst wird er häufig als zweiter queertheologischer Klassiker neben Marcella Althaus-Reid genannt.

146 Vgl. für ein solches Experiment anhand der *Acta Pauli et Theclae* im Gespräch mit der Queer-Theoretikerin Teresa de Lauretis Heß/Aberle, *Paul_us.Thek_la – and beyond*, bes. 135–153.

zeigen sich aber eben diverse nicht unproblematische Unwuchten. Neben der erwähnten Kritik, die ihren eigenwilligen Rekurs auf *Kirche* und *Theologie* anbelangt, scheinen mir in unserem Zusammenhang noch zwei weitere Punkte wichtig:¹⁴⁷ Andy Buechel hat zu Recht bemerkt, dass der *Tod* im Werk der späteren Stuart als eine Art «*ur-sacrament*»¹⁴⁸ fungiert, das die beiden anderen Sakramente – Taufe und Eucharistie – aufhebt. Tatsächlich rückt er nach «*Gay and Lesbian Theologies*» immer stärker in den Fokus. Im Folgejahr schreibt Stuart unter der Überschrift «*Queering Death*» programmatisch: «*Death is essential to the queer project.*»¹⁴⁹ Dies ist deshalb der Fall, so die Autorin, weil ohne die Idee eines Lebens nach dem Tod kein imaginativer Raum *jenseits* heteronormativer Geschlechtlichkeit offenbleibt. Allerdings werden in dem, was folgt, die Motive Tod, Geschlechtlichkeit und Erlösung vollkommen bruchlos ineinandergeschoben. Ersterer gilt allenfalls noch als *Schwelle*, «*the threshold onto the life beyond gender, the life of resurrection*», oder als *Funktion* von Erlösung: «*We die to live and to live more fully than we do now.*»¹⁵⁰ Ja, statt Trennung bringt der Tod, so Stuart, «*physical experience/encounter with the divine*» mit sich.¹⁵¹ Zwar räumt sie ein, dass das Sterben einen «klebrigen» Eindruck hinterlassen kann, doch gehört es zum Leben.¹⁵² Auch getaufte Christ_innen verschleissen durch Alter oder werden von Krankheit oder Gewalt getroffen. Ihr Tod hat aber keine echte Signifikanz mehr, weil er durch Gott bereits überwunden ist; ebenso wenig die Trauer: «*Death is dead. Grief is not part of the Christian performance.*»¹⁵³ Kurzum: Die Unterbrechung und das Skandalon des realen Sterbens und Trauerns, das bei Morrison seinen (begrenzten) Platz hatte und Vasey so sehr am Herzen lag, wird hier wieder genauso übersprungen wie im «*Gay and Lesbian Prayer Book*» – statt präsentisch- nun futurisch-eschatologisch (vom kreuzestheologischen

147 Sie berühren sich mit der Kritik, Stuart unterbestimme die «Korporealität» Christi und der Getauften mitsamt ihrer alltäglichen Verstricktheit und essenzialisiere gleichsam die neue «baptismal identity» (vgl. Bieler, *A Susceptible Practice*, bes. 3f.).

148 Buechel, *That We Might Become God*, 94 (Hervorhebung im Original), vgl. 94–96.

149 Stuart, *Queering Death*, 61. In diesem Text kehren interessanterweise aber auch Motive von Morrison wieder, freilich in signifikant abgewandelter Form: der Heilige Narr der Ostkirche und das Tanzen mit Leben und Tod (vgl. 62, 64f.).

150 Stuart, *Queering Death*, 61, 63.

151 Stuart, *Queering Death*, 63.

152 Zum Folgenden Stuart, *Queering Death*, 62, 64.

153 Stuart, *Queering Death*, 64.

Defizit ganz zu schweigen). Die konkrete Erfahrung der HIV/AIDS-Krise scheint für die spätere Stuart bereits weit weggerückt.

Unter der Übermacht des Motivs ›Tod‹ verliert Stuart aber auch den *zweiten* Pol unseres Spannungsfeldes, eine lebendige Geschlechtlichkeit, ohne die Queer Theology ihren Sinn verspielt.¹⁵⁴ In ›Gay and Lesbian Theologies‹ konzediert sie noch, dass wir den soziokulturellen Kategorien, die auf uns einwirken, nicht einfach entrinnen können, ja dass sie sogar einen vorläufigen persönlichen oder politischen Wert behalten.¹⁵⁵ Geschlechtlichkeit muss freilich durch Parodie und ›Camp‹ so zur Darstellung kommen, dass ihre Performativität und Nicht-Ultimativität zutage tritt und damit auch die neue, von ihr erlöste Taufidentität – schon hier und jetzt.¹⁵⁶

2015, in einem der letzten ihrer selten gewordenen Texte, ist davon nichts mehr zu spüren.¹⁵⁷ Die Autorin sieht die Aufgabe christlicher Theologie nun darin, ihr Reden über Geschlechtlichkeit *einzustellen* und stattdessen zu entwickeln, wie menschliches Begehren auf *Gott*, sein wahres Telos, auszurichten ist.¹⁵⁸ Sexualität – Geschlechtsidentität kommt nur noch am Rande vor – wirkt dabei als *Hindernis* und wird entsprechend düster gezeichnet. Wo sie nicht gar von Gewalt und Ausbeutung geprägt ist, bleibt sie im besten Fall ambivalent. Themen wie der Zölibat und Asexualität rücken verstärkt in den Blick. Es scheint, als habe Thanatos zwischen den Zeilen Eros final konsumiert. Statt nach Anerkennung und offenem Raum für lebbares geschlechtliches Leben strebt Stuart nun danach, just im *Überdruss* am Sex die Sehnsucht nach jenem Ort zu kultivieren, der mit Gott vereint – dem Tod. Sie schliesst: «Christian theology [... must] move into the dissatisfaction, disappointment, and boredom because it is these experiences that point us beyond a pleasure anticipated

154 Vgl. hierzu auch Krebs, *Gott queer gedacht*, 142–147.

155 Vgl. Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 2, 108.

156 Vgl. Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 114 u. ö. – Siehe hierzu bereits oben Anm. 111, 131. Kennzeichen eines solchen Ausspielens von Gender-Scripts ist im Anschluss an Butler eine «repetition with critical difference» (Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 11 u. ö., vgl. 89).

157 2005 wechselte sie in die Hochschulleitung der University of Winchester. Seither ist es theologisch immer ruhiger um sie geworden. 2019 liess sie sich ehrenamtlich in den kirchlichen Dienst ordinieren und trat dem ›Single Consecrated Life‹, einer von der Church of England offiziell anerkannten Lebensform des geweihten Zölibats, bei. Vgl. zum Folgenden Stuart, *The Theological Study of Sexuality*, 27–30.

158 Stuart, *The Theological Study of Sexuality*, 27f.

and even experienced [!] in sex, to the joy of death, in which we will be making love with God.»¹⁵⁹

Damit hat die «eschatological erasure»¹⁶⁰ des Geschlechtlichen die Wissensproduktion der frühen Queer Theology selbst erreicht und setzt ihrem Denkweg (in diesem Segment) ein vorläufiges Ende.

Eine Queer Theology, die auf Eschatologisches eintritt, sollte auch solche Unwuchten nicht aus dem Blick verlieren. Vielmehr gilt es, die mancherlei Spannungen von Tod und Erlösung einerseits, Geschlechtlichkeit andererseits nicht aufzulösen, sondern auszuhalten, zusammenzuhalten und ebenso lustvoll wie realistisch auszuspielen. Spannungen zwischen «schon jetzt» und «noch nicht»; zwischen futurischer, präsentischer und futurischer als präsentischer Eschatologie; zwischen erlebter Geschlechtlichkeit, ihren Versehrungen, dem Sehnen nach Anerkennung, das manchen so viel mehr abverlangt als anderen,¹⁶¹ und der erhofften Erlösung des Geschlechtlichen, die auf uns alle wartet. «Eschatologische Imagination umschließt beides: die Realität des Gebrochenseins und eine Hoffnung auf Ganzheit.»¹⁶² Sie vagabundiert in «diese[r] besondere[n] Wirklichkeit des Dazwischen»¹⁶³, in der wir schon jetzt Kinder Gottes sind – und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden (1Joh 3,2).

(c) In einer Zeit wie der unseren, in der ein Kulturkampf um «Identität» Feuilletons und Talkshows unterhält;¹⁶⁴ einer Zeit, in der Identitätspolitik «von rechts» als projektive Waffe dient, die Wahlen entscheidet und geopolitisch eskaliert,¹⁶⁵ und «von links» in einem «positionalen Fundamentalismus»¹⁶⁶ erstarren kann, der strukturelle Problemlagen individualisiert und progressive Bündnisse verhindert; in einer solchen Zeit könnte das transidentitäre Potenzial der christlichen Tradition aber auch zum *prophetischen Wort* werden. Sorgfältig differenziert, eröffnet es einen Raum, Identitäten zur Sprache zu bringen, und wehrt doch ihrer Verabsolutierung, indem es sie unter eschatologischen Vorbehalt stellt.

159 Stuart, *The Theological Study of Sexuality*, 30.

160 Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 107 u. ö.

161 Vgl. hierzu Wirth, «Der dich erhält, wie es dir selber gefällt».

162 Bieler/Schottroff, *Das Abendmahl*, 21; vgl. bes. 16–51.

163 Bieler/Schottroff, *Das Abendmahl*, 35.

164 Vgl. Vennemann, *In der Nähe sprechen*.

165 Vgl. Stoeckl/Uzlaner, *The Moralist International*.

166 Villa, *Identitätspolitik*, 74.

Mit den Gender Studies und erst recht mit der Queer Theory teilt evangelische Theologie eine ähnlich «kontingente Fundierung»¹⁶⁷, die anstelle von symbolischer oder gar realer Gewalt auf epistemische Bescheidenheit, Mut zur Komplexität und Achtung für Vielfalt und das konkrete, verletzte Leben setzt. Vielleicht bleibt vom eschatologischen Denkweg der frühen Queer Theology eine zweifache Erinnerung – die «memoria passionis» von HIV/AIDS und der fundamentaltheologische «Reminder»: Wir sollen als Theolog_innen (auch) von «Geschlechtlichkeit» reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht (einfach) von «Geschlechtlichkeit» reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können wissen, und eben damit GOTT, uns selbst und den Anderen die Ehre geben.¹⁶⁸

Ruth Heß (*1975), Evangelische Theologin, ist Theologische Studienleitung und Geschäftsführung am Studienzentrum der EKD für Genderfragen in Hannover.

Literaturverzeichnis

Anonym: Queer Nation Manifesto 1990, verfügbar unter: <https://www.history.isaweapon.com/defcon1/queernation.html> (Zugriff 05.04.2023).

Auden, Wystan H.: *Another Time. Poems*, London 1940.

Balboa, Jamie R.: «Church Dogmatics», *Natural Theology, and the Slippery Slope of «Geschlecht»*. A Constructivist-Gay Liberationist Reading of Barth, in: *JAAAR* 66 (1998), 771–789.

Beachy, Robert: «Ich bin schwul». W. H. Auden im Berlin der Weimarer Republik (Hirschfeld Lectures 6), Göttingen 2014.

Beharrell, Peter: *AIDS and the British Press*, in: Eldridge, John (Hg.): *Getting the Message. News, Truth, and Power*, London 1993, 210–247.

167 Vgl. Hark, *Kontingente Fundierung*, bes. 63–72. Villa spricht treffend von «Prekarität der Kernkategorie» (Villa/Speck, *Das Unbehagen mit den Gender Studies*, 13).

168 Formulierung im Anschluss an ein berühmtes Bonmot Karl Barths von 1922. Barth, der für seine spätere extreme Fundamentalisierung der Geschlechterdifferenz berüchtigt ist, betrieb zugleich zeitlebens eine derart durchdringende De-Fundamentalisierung der epistemischen Grundlagen seiner Theologie, dass sich ein Vergleich mit Queer-Theologischem lohnen könnte. Vgl. Janowski, *Zur paradigmatischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz in Karl Barths «Kirchlicher Dogmatik»*; Balboa, «Church Dogmatics», *Natural Theology, and the Slippery Slope of «Geschlecht»*.

- Bernauer, James/Carrette, Jeremy (Hgg.): Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience, Aldershot/Burlington 2004.
- Bieler, Andrea/Schottroff, Luise: Das Abendmahl. Essen, um zu leben, Gütersloh 2007.
- Bieler, Andrea: A Susceptible Place. Performing Baptismal Identity, in: Liew, Tat-siong Benny (Hg.): Reading Ideologies. Essays on the Bible & Interpretation (FS Mary Ann Tolbert), Sheffield 2011, 332–347.
- Brinkschröder, Michael u. a.: Queer Theory. Ein Gespräch zwischen Theorie und Praxis, in: Plüss, David/Walz, Heike (Hgg.): Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet (Theologie und Geschlecht 1), Münster 2008, 103–133.
- Buechel, Andy: That We Might Become God. The Queerness of Creedal Christianity, Eugene 2015.
- Cheng, Patrick S.: Radical Love. An Introduction to Queer Theology, New York 2011.
- Clark, J. Michael: Defying the Darkness. Gay Theology in the Shadows, Eugene 1997.
- Cornwall, Susannah: Controversies in Queer Theology, London 2011.
- Fischer, Martin/Heß, Ruth: Theologische Männerforschung vs. theologische GeschlechterDeKonstruktion. Ein Wortwechsel, in: Plüss, David/Walz, Heike (Hgg.): Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet (Theologie und Geschlecht 1), Münster 2008, 158–190.
- Foucault, Michel: Das Abendland und die Wahrheit des Sexes, in: ders.: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 96–103.
- Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1, Frankfurt am Main 1979.
- Halperin, David M.: Is There a History of Sexuality (1989), in: Ablove, Henry u. a. (Hgg.): The Lesbian and Gay Studies Reader, New York/London 1993, 416–431.
- Hark, Sabine: Kontingente Fundierungen. Über Feminismus, Gender und die Zukunft der Geschlechterforschung, in: Fleig, Anne (Hg.): Die Zukunft von Gender. Begriff und Diagnose (Politik der Geschlechterverhältnisse 53), Frankfurt am Main/New York 2014, 51–75.
- Heß, Ruth/Aberle, Christian: Paul_us.Thek_la – and beyond. Queer-Interventionen in Theologie und Kunst: Ein mehrstimmiges Gespräch, in: Reiche, Claudia (Hg.): quite queer, Bremen 2014, 131–162.
- Heß, Ruth: Zurück zur «natürlichen» Geschlechterordnung? Theologische und theopolitische Motive im Anti-Gender-Diskurs, in: Lämmlein, Georg u. a.

- (Hgg.): Religion – Kirche – Vorurteil. Diskussion eines Forschungsprojektes zu Kirchenmitgliedschaft und politischer Kultur, Baden-Baden 2023, 151–187.
- HIV.gov: A Timeline of HIV and AIDS, verfügbar unter: <https://www.hiv.gov/hiv-basics/overview/history/hiv-and-aids-timeline> (Zugriff 05.04.2023).
- Hunt, Mary E.: Art. Theology, Queer, in: Clarkson, J. Shannon/Russell, Letty M. (Hgg.): Dictionary of Feminist Theologies, Louisville 1996, 298f.
- Janowski, J. Christine: Zur paradigmatischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz in Karl Barths ›Kirchlicher Dogmatik‹, in: Kuhlmann, Helga (Hg.): Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 1995, 140–186.
- Jones, Abbie: New Prayer Book Acknowledges Gay Sexuality (1992), verfügbar unter: <https://www.chicagotribune.com/news/ct-xpm-1992-12-13-9204230315-story.html> (Zugriff 05.04.2023).
- Jung, Patricia B.: Sex on Earth as It Is in Heaven. A Christian Eschatology of Desire, Albany 2017.
- Keller, Catherine: Art. Eschatology, in: Dictionary of Feminist Theologies, Louisville 1996, 86f.
- Klinken, Adriaan S. van: Gay Rights, the Devil and the End Times. Public Religion and the Enchantment of the Homosexuality Debate in Zambia, in: Religion 43 (2013), 519–540.
- Krebs, Andreas: Queere Theologien zwischen radikaler Orthodoxie und radikaler Kritik, in: Heimbach-Steins, Marianne u. a. (Hgg.): Gender (Studies) in der Theologie. Begründungen und Perspektiven (MBT N. F. 4), Münster 2021, 213–223.
- Krebs, Andreas: Gott queer gedacht, Würzburg 2023.
- Laufenberg, Mike: Queere Theorien zur Einführung, Hamburg 2022.
- Lavignotte, Stéphane: Au-delà du lesbien et du mâle. La subversion des identités dans la théologie ›queer‹ d'Elizabeth Stuart, Paris 2008.
- Legislation.gov.uk: Local Government Act 1988, Section 28, verfügbar unter: <https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1988/9/section/28/enacted> (Zugriff 05.04.2023).
- Leidinger, Miriam: Queer-Theologie. Eine Annäherung, in: Eckholt, Margit/Wendel, Saskia (Hgg.): Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt, Ostfildern 2012, 246–267.
- Meyer, Lukas D.: Abendland und Apokalypse. Die ›Ökumene des Hasses‹ und das Verhältnis der letzten zu den vorletzten Dingen, in: EvTh 79 (2019), 424–436.

- Morrison, Tim: Bodies, Sex, Wholeness and Death, in: Stuart, Elizabeth u. a. (Hgg.): Religion is a Queer Thing. A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered People, Cleveland 1997, 114–124.
- Ong, Agnes Hanying: Gay Eschatology. A Postsecular Rethinking of Christian and ‹Asian Values› Metanarratives in Singapore's Context, in: Shore-Goss, Robert E./Goh, Joseph N. (Hgg.): Unlocking Orthodoxies for Inclusive Theologies, London/New York 2020, 195–214.
- Pople, Kenneth: The Art and Vision of Stanley Spencer. Recovery from the Second Peril: The Cookham Resurrection, verfügbar unter: <http://www.stanleyspencer.co.uk/cookres.htm> (Zugriff 05.04.2023).
- Porsch, Hedi: Queer-Theologie. Geschichte – Themen – Chancen, in: Schürger, Wolfgang u. a. (Hgg.): Schwule Theologie. Identität – Spiritualität – Kontexte (Forum Systematik 23), Stuttgart 2007, 86–101.
- Ramsay, Laura M.: The Church of England, Homosexual Law Reform, and the Shaping of the Permissive Society 1957–1979, in: Journal of British Studies 57 (2018), 108–137.
- Reichel, Hanna: Pia Conspiratio zur Befreiung Gottes. Von Calvins reformatorischer Bilderkritik zur queeren Verunanständigung der Gottesproduktion, in: Evers, Dirk u. a. (Hgg.): Menschenbilder und Gottesbilder. Geschlecht in theologischer Reflexion, Leipzig 2019, 15–42.
- Ruether, Rosemary R.: Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh ²1990.
- Saalfeld, Catherine/Navarro, Ray: Shocking Pink Praxis. Race and Gender on the ACT UP Frontlines, in: Fuss, Diana (Hg.): inside/out. Lesbian Theories, Gay Theories, New York/London 1991, 341–369.
- Schieder, Rolf: The Political Theology of the New Right in Germany, in: Höhne, Florian/Meireis, Torsten (Hgg.): Religion and Neo-Nationalism in Europe (ethik und gesellschaft 7), Baden-Baden 2020, 217–232.
- Select Committee on HIV and AIDS in the United Kingdom: First Report. No Vaccine, No Cure: HIV and AIDS in the United Kingdom, Kap. 2, verfügbar unter: <https://publications.parliament.uk/pa/ld201012/ldselect/ldaids/188/18805.htm> (Zugriff 05.04.2023).
- Shakespeare, Stephen: Radical Orthodoxy. A Critical Introduction, London 2007.
- Shaw, Jane: Conflicts Within the Anglican Communion, in: Thatcher, Adrian (Hg.): The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender, Oxford 2017, 340–356.
- Söderblom, Kerstin: Queersensible Seelsorge, Göttingen 2023.

- Sontag, Susan: Notes on «Camp» (1964), in: dies.: *Against Interpretation and Other Essays*, London u. a. 2009, 275–292.
- Stancliff, David: Commentary by the Liturgical Commission, verfügbar unter: <https://www.churchofengland.org/prayer-and-worship/worship-texts-and-resources/common-worship/christian-initiation/commentary> (Zugriff 05.04.2023).
- Stoeckl, Kristina/Uzlaner, Dmitry: *The Moralists International. Russia in the Global Culture Wars*, New York 2022.
- Stringer, Martin: In Memoriam Michael Vasey, in: *Theology & Sexuality* 6 (2000), 9–14.
- Stuart, Elizabeth (Hg.): *Daring to Speak Love's Name. A Lesbian and Gay Prayer Book*, London 1992.
- Stuart, Elizabeth: *Just Good Friends. Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships*, London/New York 1995.
- Stuart, Elizabeth: Introduction, in: dies. u. a. (Hgg.): *Religion Is a Queer Thing. A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered People*, Cleveland 1997, 1–5.
- Stuart, Elizabeth: *Sex in Heaven. The Queering of Theological Discourse on Sexuality*, in: Davies, Jon/Loughlin, Gerard (Hgg.): *Sex These Days. Essays on Theology, Sexuality and Society (Studies in Theology and Sexuality 1)*, Sheffield 1997, 184–204.
- Stuart, Elizabeth: *Sexuality. The View from the Font (the Body and the Ecclesial Self)*, in: *Theology and Sexuality* 5 (1999), 9–20.
- Stuart, Elizabeth: *A Queer Death. The Funeral of Diana, Princess of Wales*, in: *Theology & Sexuality* 6 (2000), 77–91.
- Stuart, Elizabeth: *Gay and Lesbian Theologies. Repetitions with Critical Difference*, Aldershot/Burlington 2003.
- Stuart, Elizabeth: *Queering Death*, in: Althaus-Reid, Marcella/Isherwood, Lisa (Hgg.): *The Sexual Theologian. Essays on Sex, God and Politics*, London/New York 2004, 58–70.
- Stuart, Elizabeth: *The Theological Study of Sexuality*, in: Thatcher, Adrian (Hg.): *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality and Gender*, Oxford 2017, 18–31.
- Sullivan, Nikki: *A Critical Introduction to Queer Theory*, New York 2003.
- Tonstad, Linn M.: *The Limits of Inclusion. Queer Theology and Its Others*, in: *Theology & Sexuality* 21 (2015), 1–19.
- Valentine, Gill/Butler, Ruth: *The Alternative Fairy Story. Diana and the Sexual Dissidents*, in: *Journal of Gender Studies* 8 (1999), 295–302.

- Vennemann, Kevin: In der Nähe sprechen, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 75 (2021), 19–31.
- Villa, Paula-Irene: Identitätspolitik, in: *POP. Kultur und Kritik* (2020/16), 70–76.
- Villa, Paula-Irene/Speck, Sarah: Das Unbehagen mit den Gender Studies. Ein Gespräch zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik, in: *Open Gender Journal* (2020), 1–26, verfügbar unter: <https://opengenderjournal.de/article/view/141> (Zugriff 05.04.2023).
- Watney, Simon: *The Spectacle of AIDS* (1987), in: Abelove, Henry u. a. (Hgg.): *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York/London 1993, 202–211.
- Wirth, Mathias: «Der dich erhält, wie es dir selber gefällt». Transidentität als Ernstfall Systematischer Theologie, in: Schreiber, Gerhard (Hg.): *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*, Berlin/Boston 2016, 483–502.
- Wyatt, Tim: *Sexuality Timeline in the Church of England*, verfügbar unter: <https://religionmediacentre.org.uk/factsheets/factsheet-sexuality-timeline-in-the-church-of-england/> (Zugriff 05.04.2023).

Abbildungen

- Abb. 3: Stanley Spencer: *Resurrection Cookham* (1924–27), <https://www.tate.org.uk/art/artworks/spencer-the-resurrection-cookham-no4239>. Bildrechte: Tate Museum.
- Abb. 4: *The Fool*, aus: Pamela Colman Smith/Arthur E. Waite: *Tarot Deck* (1910), https://en.wikipedia.org/wiki/Pamela_Colman_Smith#/media/File:RWS_Tarot_00_Fool.jpg. Bildrechte: wikicommons.

Von irdischer zu himmlischer zu irdischer Sexualität

Luana Sara Hauenstein

«Einige Sadduzäer kamen hinzu, die bestreiten, dass es Auferstehung gebe. Sie fragten ihn: «Lehrer, Mose hat uns geschrieben: wenn der Bruder eines Mannes stirbt, der eine Frau hatte, aber kinderlos war, soll sein Bruder die Frau heiraten und seinem Bruder Samen auferstehen lassen. Es waren nun sieben Brüder. Der erste heiratete eine Frau und starb kinderlos. Der zweite und der dritte heiratete dieselbe, so taten alle sieben, und sie hinterließen kein Kind und starben. Am Schluss starb auch die Frau. Die Frau nun, welchem von ihnen soll sie bei der Auferstehung als Frau gehören? Denn die sieben haben diese ja alle zur Frau gehabt!»¹

Wessen Frau wird eine siebenfache Ehefrau im Eschaton sein? Welche Rolle spielen unsere diesseitig gelebten Beziehungen im Eschaton? Und welche Gestalt haben eschatische Beziehungen? Im Anschluss an die Überlegungen zu eschatischer Geschlechtsidentität, welcher sich Ruth Heß in ihrem Beitrag widmet,² beschäftige ich mich mit Beziehungen und Sexualität aus einer queereschatologischen Perspektive. Über einen langen Zeitraum der Geschichte des Christ_innentums wurde Sexualität als Notwendigkeit zur Fortpflanzung und nur in ehelichen Grenzen geduldet. Queertheologische Ansätze *queeren*³ die Sexuallehre und setzen dafür mitunter eine eschatologische Brille auf. Im folgenden Beitrag stelle ich drei verwegen anmutende Entwürfe vor, welche auf diesseitige sexuelle Erfahrungen zurückgreifen, um

1 Lk 20,27–33 (BigS).

2 Vgl. den Artikel von Ruth Heß in diesem Band.

3 Queer als Verb verstehe ich im Sinne von Méndez-Montoya, *Love in the Last Days*, 91: «Used as a verb, «to queer» means to resist, tweak, resignify and subvert expressions and acts of hatred, abuse, exploitation, discrimination and violence to those «others» invented by dominant societies.».

über jenseitige Sexualität zu spekulieren und wiederum Überlegungen zum gegenwärtigen (Nicht-)Ausleben von Sexualität anzustellen. Die drei Ansätze haben gemein, dass sie ein polyamouröses oder promiskuitives Eschaton imaginieren. Diese eschatologischen Vorstellungen lassen sie jedoch unterschiedlich in Überlegungen zu gegenwärtigen Beziehungsformen einfließen. Mit Ansätzen, die sich an gelebter und praktizierter Sexualität zu orientieren versuchen, sind Vor- und Nachteile verbunden. Zum einen kann den Lebensrealitäten von häufig übersehenen und marginalisierten Menschengruppen Beachtung geschenkt werden. Zum anderen sind sexuelle Realitäten oft von menschlicher Schwäche und von menschlichem Versagen durchzogen.⁴ Aber: «If bodies are to be thought of in Gods presence in heaven, the desires of those bodies would presumable be holy – including sexual desires.»⁵

1. Von menschlichem und göttlichem Verlangen

Sexuelles Verlangen (*desire*) ist in Patricia Beattie Jungs Werk *Sex on Earth as It Is in Heaven. A Christian Eschatology of Desire* von zentraler Bedeutung. Sie definiert das sexuelle Verlangen wie folgt:

«Sexual desire is a visceral attraction to and longing for the specific delicious pleasures and exquisite delights associated with sexual, including genital, touch. It is that feeling, that energy and excitement, elicited by what turns us on. [...] For my purpose I suggest we focus on sexual desire's relationship to erotic touch in general and to genital touch in particular.»⁶

Das sexuelle Verlangen strebe dabei nicht nur nach eigenem Vergnügen, sondern auch nach gegenseitiger Erwidern dieses Begehrens. Es sei selbstreferenziell und beziehe sich zugleich auf etwas ausserhalb des Selbst. Diese

4 Vgl. Kamitsuka, *Sexual Pleasure*, 517: «[...] no one would deny that human sexual intimacy can be a site of great pleasure and also of anxiety, betrayal, heartbreak, exploitation, an many other painful experiences.»

5 Kamitsuka, *Sexual Pleasure*, 518.

6 Jung, *Sex on Earth as It Is in Heaven*, xiv. Jung vertritt damit ein Verständnis, nach welchem Sexualität auf ein Gegenüber angewiesen ist. Ich präferiere ein weiteres Verständnis, denn Sexualität ist nicht zwingend auf ein Gegenüber angewiesen und bedarf nicht unbedingt einer «genitalen» Interaktion.

Reziprozität mache menschliches Verlangen vulnerabel, weshalb gegenseitige Rücksichtnahme und Anpassung erforderlich seien. Finden die Körper allerdings einen gemeinsamen Rhythmus, intensivieren sich Verlangen und Vergnügen aller Beteiligten. Jung bezeichnet das sexuelle Verlangen als einen Ausdruck von *Eros*. *Eros* sei wiederum eine Energie, welche die Menschen zum Schönen hinziehe. Sexuelles Verlangen fühle sich von der Schönheit der/des Anderen angezogen. Gleichzeitig könne nicht genug betont werden, dass Sexualität häufig mit Unterdrückung, Ungerechtigkeit, Sklaverei, Verrat, Enttäuschung und Scham verbunden war und ist. Deswegen sei es nicht zielführend, die ungebrochene Gutartigkeit von Sexualität zu proklamieren. «Although we may *already* taste of its goodness and grace here on earth, we know all too well that our body, including our sexuality, is *not yet* glorious!»⁷

Jung knüpft ihre Überlegungen zu einer Theologie des Verlangens an die Gotteslehre. Gottes Verlangen entspringe nicht einem Mangel, vielmehr gründe es in *ihrer* Liebe für alles Seiende. Gott wolle alle(s) in *seiner* grenzenlose Liebe aufnehmen, welche aus der sich nie erschöpfenden trinitarischen Quelle sprudle.⁸ Die göttliche Liebe sei reziprok und werde von Gott in Form von Verlangen nach einer Verbindung mit *ihr* und allem Guten und Schönen in die Menschen gepflanzt. Dieses Verlangen habe seinen Ausgangs- und Zielpunkt in Gott, weil *er* nach Gemeinschaft trachte.⁹ Obwohl sexuelles Verlangen immer wieder grossen Schaden anrichte, bringe die nach Schönheit suchende Liebe (*Eros*) die Kinder Gottes in eine Gemeinschaft, in welcher sie sich gegenseitig als Geliebte erkennen.¹⁰ Jungs Überlegungen gehen von der Geschichte im Johannesevangelium aus, in der Jesus am Brunnen einer Samaritanerin begegnet und ihr vom lebendigen Wasser erzählt.¹¹ Jung ist der Ansicht, dass dieses lebendige Wasser Bedürfnisse und Mängel auslöschen werde, welche unter anderem für das Entstehen von Verlangen verantwortlich seien. Jung plädiert jedoch dafür, dass nicht jegliches Verlangen ausgelöscht werde, sondern

7 Jung, *Sex on Earth as It Is in Heaven*, xxi (Hervorhebung im Original).

8 Vgl. Jung, *Sex on Earth as It Is in Heaven*, 101–104.

9 Vgl. Jung, *Sex on Earth as It Is in Heaven*, 104f.

10 Vgl. Jung, *Sex on Earth as It Is in Heaven*, 106–109.

11 Vgl. Joh 4,14f (BigS): «Alle dagegen, die von dem Wasser trinken, das ich ihnen gebe, werden bis in Ewigkeit nicht mehr durstig sein, sondern das Wasser, das ich ihnen geben werde, wird in ihnen zu einer Quelle sprudelnden Wassers für das ewige Leben werden.» Die Frau sagte zu ihm: «Rabbi, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht mehr durstig werde und nicht zum Schöpfen hierher kommen muss!».

nur dasjenige, welches tatsächlich in einem Mangel wurzle. *Sexuelles* Verlangen entspringe – wie Gottes Verlangen – nicht einem Mangel, sondern einem kreativen Impuls, nach welchem mensch sich in Gemeinschaft begeben und dabei das Gegenüber wirklich kennenlernen und selbst kennengelernt werden will. Diese Art von Verlangen bezeichnet Jung als lebendige, selbsterneuernde Kraft.¹²

«Delight further enflames the desire that invigorates it. [...] We sometimes get glimpses of this pattern; have you ever been drawn toward someone and find that attraction growing even stronger the closer you get? Attraction to what is beautiful [...] often grows as we come to «know» them better.»¹³

Ausgehend von der Erkenntnis, dass aus der grenzenlosen Liebe Gottes das sexuelle Verlangen der Menschen sprudle, begründet Jung den eschatologischen und eschatischen Wert dieses Verlangens. Sie geht davon aus, dass Gott alles und damit auch das sexuelle Verlangen vervollkommne, was eschatische Sexualität zu einer grenzspregenden Erfahrung machen werde. Dieses grenzspregende Moment bezieht Jung auch auf die Geschlechterbinarität und soziale Beziehungsformen. Sie spekuliert auf eine eschatische Polyamorie, welche nicht mit irdischen Vorstellungen von Polyamorie verglichen werden dürfe, weil sie häufig mit Promiskuität, Inzest und Pädophilie in Verbindung gebracht werde.¹⁴ Vielmehr sei diese eschatische Polyamorie eine Imitation der radikal inklusivierenden Liebe Gottes, die ausserdem uner-schütterlich und fürsorglich sei. Dennoch sei denkbar, dass die Liebe einiger Ehepaare im Eschaton nicht nur fortbestehe, sondern gar verstärkt werde. Was sie allerdings bezweifelt, ist die Exklusivität dieser ehelichen Verbindungen.¹⁵ Jung interessiert sich weniger für die konkrete Ausgestaltung der himmlischen Sexualität, weil diese spekulativ bleibe, und betont dagegen:

12 Vgl. Jung, *Sex on Earth as It Is in Heaven*, 67, 105f.

13 Jung, *Sex on Earth as It Is in Heaven*, 106.

14 Die Verbindung von Polyamorie mit Inzest und Pädophilie ist irreführend, weil diese Verbindung vor allem wegen bekannt gewordenen Missbrauchsfällen in Sekten hergestellt wird. Die missbräuchliche Praxis von Sektenführer_innen hat allerdings nichts mit *Polyamorie* zu tun, sondern mit Machtmissbrauch und sexueller*sexualisierter Gewalt.

15 Vgl. Jung, *Sex on Earth as It Is in Heaven*, 113–117.

«My aim has been to convince you that we may taste and glimpse now, through God's grace, in some of our experiences of sexual desire and delight, what we will enjoy in full in the life of the world to come. [...] What precise shape sexual desire will take and how we will come to such delights might well prove quite surprising, as is often the case even now.»¹⁶

Aus Jungs eschatologischem Entwurf folgen schliesslich Überlegungen zur irdischen Sexualität. Grundsätzlich geht sie davon aus, dass die Menschen von Gott berufen sind, ihr sexuelles Verlangen (neu) zu formen.¹⁷ Sie führt diese Berufung Gottes dahingehend fort, dass sexuelles Verlangen kultiviert werden solle und nicht – wie in der christlichen Tradition für eine lange Zeit gelehrt wurde – eingedämmt.¹⁸ Dabei betont sie, dass Sexualität bereits gegenwärtig segenvoll erlebt werden könne, und wenn dies möglich sei, mache es keinen Sinn, sich das Eschaton ohne Sexualität vorzustellen.¹⁹

2. Von himmlischen Orgien und tiefgründigen Paarbeziehungen

Provokativerer – vor allem sprachlich – und klarere Vorstellungen der eschatischen Sexualität sind in Ronald Longs Aufsatz *Heavenly Sex: The Moral Authority of an Impossible Dream* vorzufinden. Grundsätzlich geht Long davon aus, dass eschatologische Vorstellungen aus den Tiefen der menschlichen Herzen kommen und (nur) deshalb das Handeln beeinflussen können.²⁰ «The dream of heaven is born of our struggles with earth, and then returns to us as a dream that can orient us in our discernment of the good.»²¹

Long macht deutlich, dass für ihn als schwuler Mann Sexualität einen essenziellen Bestandteil der persönlichen Integrität darstelle und er sich aus dieser Perspektive mit der Frage beschäftige, ob es im Eschaton Sexualität und Gender gebe.²² Die Frage ist von der anfangs zitierten Bibelstelle motiviert, in

16 Jung, *Sex on Earth as It Is in Heaven*, 117f.

17 Vgl. Jung, *Sex on Earth as It Is in Heaven*, 123–127.

18 Vgl. Jung, *Sex on Earth as It Is in Heaven*, 142–147.

19 Vgl. Jung, *Sex on Earth as It Is in Heaven*, 150f.

20 Vgl. Long, *Heavenly Sex*, 32–34.

21 Long, *Heavenly Sex*, 33.

22 Damit nimmt Long eine sehr spezifische Perspektive ein, welche dahingehend zu kritisieren ist, dass er sich einerseits sehr einseitig auf schwule Männer bzw. penetrative Sexualität bezieht und er andererseits nicht für alle schwulen Männer sprechen kann.

welcher Jesus gefragt wird, wessen Frau eine siebenfache Ehefrau im Eschaton sein wird. Jesus antwortet auf die Frage wie folgt:

«Und Jesus sagte zu ihnen: «Die Kinder dieser Welt heiraten und werden verheiratet, jene aber, die würdig sein werden, jener Welt anzugehören und der Auferstehung von den Toten: die heiraten nicht und werden nicht verheiratet. Auch sterben können sie dann nicht mehr, denn sie sind engelgleich, und als Kinder Gottes haben sie Teil an der Auferstehung. Dass die Toten aber auferweckt werden, hat doch auch Mose beim Dornbusch angedeutet: Wie er die Lebendige nennt: Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs. Gott aber ist nicht Gott von Toten, sondern von Lebenden: für ihn sind alle lebendig.»²³

Long fragt sich, was es bedeute, dass die Menschen im Himmel nicht heiraten oder verheiratet werden: «If there is no marriage, is there sex? If sex, is there gender?»²⁴ Er deklariert, dass für ihn – als schwulen Mann – das Eschaton kaum frei von Sexualität vorstellbar sei. Lieber stelle er sich den Himmel als einen Ort der sexuellen Erfüllung vor. Er bezieht sich dabei auf Jeffrey Russell, welcher in *A History of Heaven. The Singing Silence* eschatische Liebe als grenzenlos und sich vervielfältigend beschreibt.²⁵ In Russells Beschreibung des himmlischen Lebens entdeckt Long die Vorstellung einer Orgie, zu welcher alle eingeladen seien. Orgien stellen für Long den Inbegriff eines weiten und offenen Verständnisses von Sexualität dar. Allerdings gibt er zu bedenken, dass die Grenzen dieses Bildes gerade in der Universalität liegen, da sich die meisten wohl nicht in einer Orgie mit den eigenen Eltern vorstellen wollen. Deshalb schlussfolgert er: «[...] we might legitimately say that the life of heaven both is

23 Lk 20,34–38 (BigS).

24 Long, *Heavenly Sex*, 23.

25 Long bezieht sich auf Russell, *A History of Heaven*, 188: «Suppose that when we go to heaven, we first encounter those whom we have loved. We enter with each of them into the totality of the love between us that we had wished for on earth but had never fulfilled. Now suppose that a third person, [...] observes the absorption of our love for A and A's corresponding love for us. Then that third person is drawn into the perfect love between us and A. So that relationship is perfect love as was the first, and by extension the love of every lover touches the love of every other [...].».

and is not sexual, just as we ought to say that God's love both is *and* is not sexual.»²⁶

Die Liebe Gottes stellt für Long einen wesentlichen Bestandteil des Eschatons dar. Dabei fragt er sich, ob diese Liebe individuell gedacht werden müsse, sodass Gott die Menschen nicht gleich, sondern ihren Bedürfnissen entsprechend liebe.²⁷ In diesem individuellen Sinn ist wohl auch die Aussage zu verstehen, dass Gottes Liebe und das himmlische Leben sexuell *und* nicht sexuell seien. Der Himmel stellt für Long einen Ort der Erfüllung tiefsten menschlichen Verlangens dar, «[...] and if sex is one of the deepest and most profound motivations, then it stands to reason that the end for which we seem to made is a sexual one.»²⁸ Die Erfüllung des sexuellen Verlangens und die damit verbundene sexuelle Liebe versteht Long als überschwänglich und inklusivierend, was er im Bild der beschriebenen Orgie wiederfindet.²⁹

Bei anschliessenden Überlegungen zu gegenwärtiger Sexualität weicht Long von der himmlischen Idealvorstellung der Orgie ab und erklärt stattdessen die Intimität in Paarbeziehungen zum Ideal. Long gibt zu bedenken, dass polyamouröse Verbindungen diesseitig mit grossen Schwierigkeiten verbunden zu sein scheinen. Allgemein denkt Long Sexualität innerhalb von Beziehungen, weshalb er Sex von nicht verpartnerten Menschen – selbst bei einem One-Night-Stand – nur als eine Art von Kennenlernen denken kann. Die Beziehung von längerfristigen und insbesondere verheirateten Paaren werde tiefgründiger, indem sie sich auch sexuell immer besser kennenlernen. Dies führe dazu, dass auch der Sex immer besser werde.³⁰ «Thus, it is the sexually intimate couple which extends, and thereby represents the social institution which complements, the eschatological ideal most transparently.»³¹

26 Long, *Heavenly Sex*, 36 (Hervorhebung im Original). Im Anschluss merkt Long an, dass der eschatische Körper kaum geschlechtlos vorstellbar sei, wenn es im Eschaton Sexualität gebe (vgl. Long, *Heavenly Sex*, 35–38).

27 Vgl. Long, *Heavenly Sex*, 38.

28 Long, *Heavenly Sex*, 39.

29 Vgl. Long, *Heavenly Sex*, 38f.

30 Vgl. Long, *Heavenly Sex*, 40–45.

31 Long, *Heavenly Sex*, 42.

3. Von himmlischer und irdischer Promiskuität

In Richard McCartys Beitrag *Eschatological Sex* ist Promiskuität mehr als eine eschatische Idealvorstellung. Vielmehr hält er Promiskuität – unter bestimmten Aspekten – für fähig, Gottes Reich zu offenbaren. Gleichwohl sei Promiskuität nur *eine* nicht abschliessend zu betrachtende Metapher, welche zwar die theologische Imagination erhellen könne, aber ihre Grenzen habe: «For far too many people, sex and sexuality have been locations of violence, abuse, and shame. Where sex has been experienced in such negative ways, the thought of eternal asexuality (i. e., a sexless heaven) may be a preferred option.»³² Den Vorbehalten zu einem promiskuitiven Himmel begegnet McCarty mit der Hoffnung auf Heilung durch die göttliche Liebe.³³

Als sich das Christentum herauszubilden begann, entwickelte sich – geprägt von hellenistischen, gnostischen und jüdischen Praxen von Askese – eine Idealvorstellung von sexueller Abstinenz.³⁴ Sexuelles Verlangen wurde unter anderem mit tierischen Neigungen oder dämonischen Einflüssen verbunden. So wurde in der christlichen Tradition über einen langen Zeitraum nur ehelicher Sex geduldet, weil und wenn dieser der Fortpflanzung diene. Das hing auch mit dem Glauben zusammen, dass Christus bald zurückkehren würde. Daher wäre das Nachdenken über Familie, Ehe und Sexualität eine Zeitverschwendung gewesen. Aber auch im frühen Christentum seien materielle Metaphern verwendet worden, um über das Eschaton zu sprechen:³⁵

«The early Christians even got close to one sexual metaphor, insofar as some early Christians described heaven as a wedding banquet [...]. However, Christianity never fully extended that metaphor to marital consummation. [...] To that end, the marital metaphor has often been desexualized, leading many Christians to imagine the eternal marriage as one that is sexless.»³⁶

32 McCarty, *Eschatological Sex*, 166.

33 Vgl. McCarty, *Eschatological Sex*, 166f., 177.

34 Vgl. Shore-Goss, *Jesus Acted Up*, 63–69. Shore-Goss bietet einen hilfreichen Überblick über die Entwicklung des Ideals von sexueller Abstinenz mit Fokus auf das Zölibat im Christentum.

35 Vgl. McCarty, *Eschatological Sex*, 167f.

36 McCarty, *Eschatological Sex*, 168f. (vgl. zur Metapher des himmlischen Hochzeitsfestes Offb 19,7; 21,2.9; 22,17).

Ausgehend von der bereits zitierten Geschichte aus Lukas 20 entwirft McCarty eine Alternative zu dieser desexualisierten Eschatologie. McCarty merkt an, dass Jesu Antwort auf die Frage der Sadduzäer zum einen den Glauben an die Auferstehung bekräftigt und zum anderen die ehelichen Normen des antiken Judentums unterläuft. Das Lukasevangelium kritisiere damit nicht nur die Idee einer eschatischen Ehe, sondern vielmehr das Heiraten – der zur Auferstehung Bestimmten – an sich. Gleichzeitig erwähne das Lukasevangelium mit keinem Wort, dass damit auch jegliche sexuelle Aktivität ausgelöscht werde. Die Interpretation, dass Sexualität im Eschaton nicht existiere, sei eine Engführung des Textes. Diese Auffassung sei dadurch begründet worden, dass Ehen im Eschaton nicht fortbestehen und die Auferstandenen *wie* Engel sein werden. Das *Sein wie Engel* sei mit dem Gedanken von sexueller Askese verbunden worden. Dem begegnet McCarty unter anderem mit Genesis 6,1–4, wonach die göttlichen Wesen mit den Menschen verkehrten und Kinder mit ihnen zeugten.³⁷ Daraus folgert McCarty, dass eschatisches Leben nicht zwingend ein asexuelles oder sexuell asketisches Leben sein müsse. Er bezieht sich schliesslich auf Raymond Lawrence, der anregt, die Lukasperikope so zu verstehen, dass sich im eschatischen Reich Gottes Promiskuität durchsetzen werde.³⁸ McCarty versteht Promiskuität als Metapher für eschatische Grenzenlosigkeit: «The eradication of marriage invites us to consider the eschatological life as one in which redeemed human beings are not limited by exclusionary relational boundaries.»³⁹ Traditioneller Eschatologie fehle es an sexuellen Metaphern, um diese Grenzenlosigkeit zum Ausdruck zu bringen. Was traditionelle Eschatologie allerdings bieten könne, sind sinnliche, grosszügige – geradezu verschwenderische – Metaphern. Promiskuität wiederum sei verschwenderisch im sexuellen Sinn. Dabei bezieht sich McCarty auf Laurel Schneider, welche diese verschwenderische Promiskuität auf Jesus selbst zurückführt und ihn als «promiscuous boy» bezeichnet. Gemäss Schneider

37 Gen 6,1–4 (BigS): «Es geschah nun, als sich die Menschheit zu vermehren begann auf dem Erdboden und ihnen Töchter geboren wurden, da sahen die Gottessöhne die Töchter der Menschen, dass sie gut für sie waren. Und sie nahmen sich Frauen von allen, die sie auswählten. Da sagte Adonaj: «Meine Geistkraft soll nicht auf Dauer in den Menschen stark sein, sind sie doch Fleisch. Und so soll ihre Lebenszeit 120 Jahre betragen.» Die Riesen waren in jener Zeit auf der Erde, und auch noch nachdem die Gottessöhne zu den Menschentöchtern gegangen waren und diese ihnen Kinder geboren hatten. Das sind die Helden der Vorzeit, die berühmten Namen.»

38 Vgl. Lawrence, *Sexual Liberation*, 21.

39 McCarty, *Eschatological Sex*, 170.

deuten die neutestamentlichen Erzählungen an, dass die in der Inkarnation offenbar werdende Göttlichkeit radikal offen sei, mit allen zu «verkehren», und dieser «Verkehr» durch keine moralisierenden Regeln eingeschränkt werde.⁴⁰

Daher ist Promiskuität gemäss Richard McCarty zumindest *eine* geeignete Metapher, um über das Eschaton zu sprechen. Das eschatische Leben könnte demnach ein Leben in sexueller Freiheit sein; ein Leben, in dem diesseitig Liebende sich weiterhin wertschätzen, ohne dabei Tod, Distanz oder Trennung fürchten zu müssen; und ein Leben, in dem sie sich ungehindert ihren sexuellen Vorlieben widmen könnten. Eschatische Promiskuität wäre befreit von aller Komplexität und Endlichkeit, welche gegenwärtig und diesseitig zu Verletzungen führen können. In der Gegenwart seien sexuelle Beziehungen komplex und Promiskuität werde nicht von allen Menschen angestrebt. Dass Promiskuität in einer unperfekten Welt nie perfekt sein und potenziell negative Folgen nach sich ziehen könne, heisst für McCarty aber noch lange nicht, dass sie kategorisch zu verurteilen sei. Ausserdem könne Promiskuität auch diesseitig eine positive Erfahrung darstellen, indem sie die Möglichkeit bietet, Freiheit, dynamische Beziehungsgrenzen, tiefe menschliche Verbindung und Freund_innenschaft, Vergnügen und erfüllte Fantasien zu erleben. McCarty nennt schliesslich einige Orientierungspunkte für gegenwärtig gelebte Promiskuität. *Reziprozität* sei die Basis, welche jede (sexuelle) Beziehung tragen sollte, um beispielsweise «blindem Hedonismus» entgegenzuwirken. Promiskuität sei eine *anmutige Normabweichung*, welche zur Aufweichung oder Überschreitung von (sexuellen) Normen im Allgemeinen beitragen könne. In Bezug auf sexuelle Interaktion sei *ein achtsamer Umgang* zentral, um gesundheitlichen Risiken oder ungewollten Schwangerschaften vorzubeugen. Einer so ausgelebten promiskuitiven Sexualität spricht McCarty schliesslich einen gewissen Erkenntnischarakter zu.⁴¹ «[...] such intentional acts of sexual promiscuity would not only confront artificial codes of sexual morality, but would also incarnate grace – expressing the joy, pleasures, and prodigal nature of the reign of God as eschatologically imagined.»⁴²

40 Vgl. Schneider, *Promiscuous Incarnation*, 244: «This kind of excess of intimacy and disregard for propriety is the definition of promiscuity in sexual terms.»

41 Vgl. McCarty, *Eschatological Sex*, 171–175.

42 McCarty, *Eschatological Sex*, 175f.

4. Von unfertigen Ansätzen und beziehungsanarchischen Vorgeschmäckern

Wenn queere Eschatologien nach sexuellen Metaphern suchen, dann sollten deren Schwächen ebenso wie deren Stärken hervorgehoben werden. Im Folgenden werde ich diese daher in aller Kürze benennen und mit einer weiteren Metapher ergänzen, um die Vielfalt menschlicher Lebensrealitäten hervorzuheben und in meine eschatologischen Überlegungen einzubeziehen.

Es darf nicht ausser Acht bleiben, dass gegenwärtig sexuelle Erfahrungen auch von Verletzungen und Gewalt geprägt sind. Und ich will mir schlichtweg keinen Himmel vorstellen, in dem der Traum der einen zum endlosen Albtraum der anderen wird. McCarty räumt zwar ein, dass auch Asexualität *eine* eschatologische Metapher darstellen könne, die von ihm präferierte Metapher bleibt aber Promiskuität.⁴³ Insgesamt schenken die vorgestellten Entwürfe sexuellen*sexualisierten Gewalterfahrungen⁴⁴ wenig Beachtung oder handeln sie mit der Hoffnung auf Heilung vorschnell ab. Das kritisiert beispielsweise auch Lisa Cahill in einer Buchrezension zu Jungs *Sex on Earth as It Is in Heaven* und stellt abschliessend die Frage: «Should sexual suffering have a larger profile in a theology of eschatological transformation of human sexual embodiment?»⁴⁵

Alle Ansätze tendieren zu einer promiskuitiven Vorstellung eschatischer Sexualität, zumindest wird in allen Ansätzen Sexualität fernab von binären Normen und Heteronormativität gedacht. Dabei wird sexuelles Verlangen von Gottes *erotischer* Liebe her begründet, welche nach dem Schönen und Guten strebt, sich nicht begrenzen lässt und sich damit auch nicht von Beziehungsgrenzen abhalten lässt. Sich dabei Gott nicht als asexuelles Wesen zu denken und *sie* an den Anfang sexuellen Verlangens zu stellen, plausibilisiert die Auffassung, dass Sexualität mehr als ein Akt der Fortpflanzung ist. Und dass se-

43 Vgl. McCarty, *Eschatological Sex*, 177.

44 Vgl. zum Begriff von sexueller*sexualisierter Gewalterfahrung: Schreiber, *Begriffe vom Unbegreiflichen*.

45 Cahill, *Sex on earth as it is in heaven* (Book Reviews), 228. Ein erster und vorläufiger Antwortversuch auf diese Frage liesse sich mit Bezug auf Mark D. Jordan wagen, der von Jesu Körper als einem geschundenen, vernarbten, ausgepeitschten Körper schreibt. Gerade in seinen Narben erkennt Jordan aber die Schönheit Jesu. Er erkennt eine Schönheit, welche die irdische Ästhetik verkehrt. Der Auferstandene begegnet seinen Jünger_innen in einem neuen Körper und doch sind seine Wunden noch sichtbar. Vgl. Jordan, *God's Body*, 288f.

xuelles Verlangen nach mehr strebt als Bedürfnisbefriedigung und reziprok zu verstehen ist, scheint mir ein fruchtbarer Beitrag zum gegenwärtigen Verständnis zu sein. Gerade deshalb müssen sexuelle*sexualisierte Gewalterfahrungen thematisiert werden, ohne dabei Sexualität von Neuem zu skandalisieren. Die Gewalterfahrungen können dazu verleiten, Sexualität aus dem Eschaton wegzudenken und die eschatologischen Metaphern für gegenwartsfern zu halten. Der Gewalt zum Trotz sollten eschatologische Bilder meines Erachtens aber die Möglichkeit nach gegenwärtigem Vorgeschmack offenhalten, indem Gewalterfahrungen thematisiert und Sexualität durch eine spielerische Auseinandersetzung weiter entkandalisiert wird. Denn besonders im christlichen Diskurs bedarf es einer Entkandalisierung der Sexualität im Allgemeinen – auch innerhalb der Eschatologie. Dass Patricia Beattie Jung und Ronald Long ihren eschatologischen Metaphern der Orgie und der Polyamorie wenig Gegenwartsrelevanz zutrauen, ist einer Entkandalisierung wenig zuträglich. Zumal die von Long starkgemachten monogamen (ehelichen) Paarbeziehungen ebenso von menschlicher Schwäche durchzogen und von missbräuchlichem Charakter sein können wie polyamouröse Verbindungen.⁴⁶ Sexuelle Metaphern haben unabhängig von der behandelten Beziehungsform ihre Grenzen, wenn sie in der Realität betrachtet werden. Auch wenn Promiskuität und Polyamorie Konzepte sind, denen mit viel Kritik begegnet wird, als eschatologische Metaphern werfen sie einen grenzüberschreitenden Blick auf das Eschaton. Ich möchte eine ergänzende Metapher einführen, welche der Grenzenlosigkeit der göttlichen Liebe möglicherweise gerechter wird als Promiskuität und Polyamorie.

Beziehungsanarchie denkt Beziehungen jenseits von traditionellen Beziehungsformen und -normen. Beziehungskonzepte werden dabei nicht kategorisiert, sie werden vielmehr dekonstruiert beziehungsweise *gequeert*⁴⁷. Das Verständnis und der Begriff der Beziehungsanarchie wurden von der schwedischen Journalistin Andie Nordgren geprägt.⁴⁸ In ihrem englischen Überblicksartikel *The short instructional manifesto for relationship anarchy* fasst

46 So werden sexuelle*sexualisierte Gewalterfahrungen deutlicher häufiger im häuslichen Umfeld gemacht (vgl. EBC, Zahlen zu häuslicher Gewalt in der Schweiz, 10) und laut Kennzahlen aus dem Jahr 2022 rund 40 % der Ehen geschieden (vgl. BFS, Scheidungshäufigkeit).

47 Vgl. Fussnote 3 in diesem Beitrag.

48 Andie Nordgren hat vor allem in Schwedisch veröffentlicht. Eine hilfreiche Einführung ins Verständnis von Beziehungsanarchie liefert aber der von ihr in Englisch veröffentlichte Artikel: Nordgren, *The short instructional manifesto*.

Nordgren Beziehungsanarchie in neun Grundsätzen zusammen: 1) Liebe ist vielfältig und nicht auf eine Person begrenzt. Beziehungen sind einzigartig und nicht zu vergleichen. 2) Ansprüche und Kompromisse machen Beziehungen nicht tragfähiger. «Explore how you can engage without stepping over boundaries and personal beliefs. Rather than looking for compromises in every situation [...]»⁴⁹ 3) Elementare Werte sollten *alle* Beziehungen prägen und nicht nur so etwas wie Kernbeziehungen, weil grundsätzlich nicht zwischen Beziehungsformen unterschieden wird. 4) Heteronormativität ist prägend und wird viele Menschen dazu veranlassen, anarchisch gelebte Beziehungen zu kritisieren. «Work with the people you love to find escapes and tricks to counter the worst of the problematic norms. Find positive counter spells and don't let fear drive your relationships.»⁵⁰ 5) Spontaneität und Freiheit gegenüber Normen und vermeintlichen Pflichten beleben Beziehungen. 6) Ein supportives Netzwerk und einfach gehaltene, individuelle Grundlinien helfen, Herausforderungen durchzustehen: «Fake it till you make it». 7) Vertrauen ist eine wichtige Grundlage, um nicht gleich davon auszugehen, dass andere Menschen immer nur egoistisch handeln. 8) Offene und vertrauensvolle Kommunikation ist wesentlich, um Beziehungen anarchisch und losgelöst von Normen leben zu können. 9) Ein beziehungsanarchischer Lebensstil bedeutet nicht, sich nicht zu verpflichten, sondern diese Verpflichtungen selbstbestimmt und unabhängig von Normen einzugehen.

Ich möchte insbesondere drei Aspekte betonen: die vielfältigen Ausdrucksweisen von Liebe, die Betonung von grundsätzlichen Werten für *alle* Beziehungen und die Wahrung von persönlichen Grenzen. Das Verständnis einer Liebe, die sich vielfältig ausdrückt und nicht auf eine oder einzelne Personen begrenzt ist, verbindet gewissermassen die Positionen Jungs und Longs, welche sich beide auf Gottes Liebe beziehen. Jung betont die Grenzenlosigkeit der Liebe Gottes und Long, dass die göttliche Liebe individuell gedacht werden müsse. In Verbindung der beiden Positionen könnte mensch sagen, dass die göttliche Liebe, welche unsere Liebe trägt und prägt, von beziehungsanarchischer Gestalt ist. Die fundamentale Nicht-Begrenztheit der Liebe prägt Beziehungsanarchist_innen auch dahingehend, dass sie nicht zwischen unterschiedlichen Beziehungsformen unterscheiden. Das heisst, dass kein qualitativer Unterschied zwischen sexuellen Beziehungen und Freund_innenschaffen gemacht wird. Beziehungsanarchie wendet sich zwar gegen heteronorma-

49 Nordgren, The short instructional manifesto.

50 Ebd.

tive Beziehungskonzepte, ich verstehe dies aber so, dass es weniger um die Kritik von zwei einander liebenden Personen geht, sondern darum, diese Partnerschaft als absolute Norm zu kritisieren. Auffallend ist ausserdem, dass Andie Nordgren in ihren Grundsätzen nicht auf Sexualität eingeht. So ist es zumeist gerade die Sexualität, welche unterschiedliche Beziehungen qualitativ zu unterscheiden scheint. Viele Beziehungsanarchist_innen würden sich zwar als polyamourös bezeichnen, grundsätzlich werden jedoch Beziehungen nicht über die Sexualität definiert. Dieses Beziehungsverständnis könnte auch zum eschatologischen Diskurs eine Erweiterung beitragen. In einem beziehungsanarchischen Eschaton hätte Sexualität genauso Raum wie Asexualität, weil Beziehungen eben weiter oder umfassender definiert werden. Dies würde schliesslich auch menschliche Grenzen wahren, denn das Wahren und Kommunizieren von Grenzen scheint mir für (sexuelle) Beziehungen essenziell. Gerade weil und wenn Liebe individuell ist und (sexuelle) Beziehungen gegenwärtig von Grenzverletzungen und Gewalterfahrungen durchzogen sein können, ist es wesentlich, eigene und fremde Grenzen zu kennen und zu wahren. Dafür bedarf es einer offenen Kommunikation, die endskandalisiert über Beziehungen und Sexualität spricht.

Die Metapher des beziehungsanarchischen Eschatons stellt dabei *einen* Beitrag zum queereschatologischen Diskurs dar, welcher zum entskandalisierten Sprechen über Beziehungen und Sexualität motivieren will. Oder mit den Worten der US-amerikanischen R&B- und Hip-Hop-Band Salt-N-Pepa in ihrem Hit von 1990 *Let's talk about sex*:

«Let's talk about sex, baby.
 Let's talk about you and me.
 Let's talk about all the good things
 and the bad things that may be.
 [...]
 Let's tell it how it is and how it could be.
 How it was and of course how it should be.»⁵¹

Luana Sara Hauenstein (sie/ihr) (*1994), ist Assistentin und Doktorandin am Institut für Systematische Theologie an der Universität Bern.

51 Salt-N-Pepa: Let's Talk About Sex, von: Azor, Hurby (Komponist/Produzent): Blacks' Magic, London Records 1990.

Literaturverzeichnis

- Bibel in gerechter Sprache [BigS], Gütersloh 2006.
- Bundesamt für Statistik (BFS): Scheidungshäufigkeit, 2023, verfügbar unter: <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/heiraten-eingetragene-partnerschaften-scheidungen/scheidungshaeufigkeit.html> (Zugriff 30.09.2023).
- Cahill, Lisa: «Sex on earth as it is in heaven: a Christian eschatology of desire, by Patricia Bettie Jung» (Book Reviews), in: *Theology & Sexuality* 25/3 (2019), 227–229.
- Eidgenössisches Büro für die Gleichstellung von Frau und Mann (EBG): Zahlen zu häuslicher Gewalt in der Schweiz, 2023, verfügbar unter: <https://www.ebg.admin.ch/ebg/de/home/dokumentation/publikationen-allgemein/publikationen-gewalt.html> (Zugriff 30.09.2023).
- Jordan, Mark D.: «God's Body», in: Loughlin, Gerard (Hg.): *Queer Theology. Rethinking the Western Body*, Malden/Oxford/Victoria 2007, 281–292.
- Jung, Patricia Beattie: *Sex on Earth as It Is in Heaven. A Christian Eschatology of Desire*, New York 2017.
- Kamitsuka, Margaret D.: «Sexual Pleasure», in: Thatcher, Adrian (Hg.): *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*, Oxford 2015, 505–522.
- Lawrence, Raymond J.: *Sexual Liberation. The Scandal of Christendom*, Westport 2007.
- Long, Ronald E.: «Heavenly Sex: The Moral Authority of an Impossible Dream», in: *Theology & Sexuality* 11/3 (2005), 31–46.
- McCarty, Richard W.: «Eschatological Sex», in: *Theology & Sexuality* 19/2 (2013), 163–178.
- Méndez-Montoya, Ángel F.: «Love in the Last Days: The Eschatological Marking of Bodies Resembling an Infinitely Queer Desire», in: *Queer Theologies: Becoming the Queer Body of Christ* (Concilium 2019/5), 91–99.
- Nordgren, Andie: The short instructional manifesto for relationship anarchy, 2012, verfügbar unter: <https://log.andie.se/post/26652940513/the-short-instructional-manifesto-for-relationship> (Zugriff 30.09.2023).
- Russell, Jeffrey Burton: *A History of Heaven. The Singing Silence*, Princeton 1997.
- Schneider, Laurel C.: «Promiscuous Incarnation», in: Kamitsuka, Margaret D. (Hg.): *The Embrace of Eros. Bodies, Desires, and Sexuality in Christianity*, Minneapolis 2010, 231–246.

Schreiber, Gerhard: «Begriffe vom Unbegreiflichen. Beobachtungen zur Rede von ‹sexueller Gewalt› und ‹sexualisierter Gewalt›», in: Wirth, Mathias/Noth, Isabelle/Schroer, Silvia (Hgg.): *Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten/Sexual Violence in the Context of the Church. Neue interdisziplinäre Perspektiven/New Interdisciplinary Perspectives*, Berlin/Boston 2022, 123–145.

Shore-Goss, Robert: *Jesus Acted Up. A Gay and Lesbian Manifesto*, New York 1993.

Dekonstruktion durch Inversion oder Inklusion?

Das Verhältnis von Queer Theology und Befreiungstheologie nach Marcella Althaus-Reid

Mathias Wirth

Es gibt ein Verstehen von Wirklichkeit, das erst durch Kontakt mit Andersheit möglich wird.¹ Dies gilt ebenfalls für die Welt negativer Glaubenssätze, die in verschiedene Formationen des Christlichen eingesickert sind und die Berücksichtigung von Personen aus dem Spektrum intersektionaler Vulnerabilität betreffen.² Gemeint sind Personen, deren Lebensrealität durch mangelnden Schutz oder ausbleibende Anerkennung aufgrund körperlicher, psychischer, ökonomischer, sexueller oder geschlechtlicher Darstellungen tendenziell herabgesetzt wird. Glaubenssätze über konforme Körper und Handlungen sowie alle damit verbundenen Kontrastbildungen werden nicht ausschliesslich, aber regelmässig mit Vorlagen aus dem Christentum zu einem Affront gegen prekarisierte Personen.³

Die britisch-argentinische Theologin und Ethikerin Marcella Althaus-Reid hat negative Glaubenssätze über marginalisierte Personen mit LGBTIQ-Bezügen mit Hilfe befreiungstheologischer Erkenntnisse herausgearbeitet. So kann sie gemeinsame Strukturen abbilden, die das Format ihrer Queer Theology ausmachen.⁴ Wie keine theologische Arbeit zuvor hat Althaus-Reid

1 Vgl. Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 27; Butler, *Undoing Gender*, 148.

2 Vgl. Althaus-Reid, *Doing a Theology*, 443.

3 Vgl. Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 139, mit dem Beispiel der Betrachtung von ökonomischer Armut als anerkanntem Zustand im Christentum: «My life as a poor Christian woman was reduced to my meals; any extra, such as love, was superfluous». Vgl. weiter Althaus-Reid, *The Queer God*, 113, 115, sowie Wirth, Art. Althaus-Reid, 66.

4 Vgl. Althaus-Reid, *Doing a Theology*, 445. Eine kurze Einführung in das Denken von Althaus-Reid bietet Wirth, Art. Althaus-Reid, 63–67.

eine völlig eigenständige Perspektive vor dem Hintergrund infauster Diskriminierungserfahrungen in Einflussbereichen der christlichen Religion entworfen. Ein solches Verstehen im Sinneethisch geforderter Anerkennung, ohne die Queer Theology zur blossen Aussenansicht des unbeteiligten Erklärens und Definierens würde,⁵ hat für viele Personen aus Kirchen sowie theologischen Wissenschaften einen positiven Kontakt zu (eigenen) Körpern und Biographien geebnet.

Im Folgenden geht es um eine exemplarische Auseinandersetzung mit einem Thema der Queer Theology und mit Althaus-Reid um eine Verhältnisbestimmung der Bewegungsrichtungen sozialer Inversion und Inklusion. Gemeint sind Optionen der starken Transformation des *status quo* oder der Integration in einen *status quo*. Dies wird verknüpft mit der Rückfrage, ob Klärungen dazu einen Beitrag für den Umgang mit dem Darstellungsproblem der ethisch unklaren Zielrichtung der Queer Theology leisten. Denn es macht einen Unterschied, ob Dekonstruktionen maligner sozialer Zustände durch Inversion oder Inklusion erfolgen. Schon ein erster ungenauer Blick auf diese Terminologie deutet einen Unterschied in der Tiefe der anvisierten Transformationen an.

Um diese Diskussion innerhalb der Arbeit von Althaus-Reid verfolgen zu können, wird nach einer genaueren Entwicklung der Fragestellung im ersten Abschnitt im zweiten Kapitel die Verhältnisbestimmung von Queer Theology und Befreiungstheologie gemäss (*secundum*) Althaus-Reid als besonders eloquentes Areal ihrer Theoriebildung rekonstruiert. Im dritten Kapitel wird der Frage nachgegangen, ob eher Inklusion oder Inversion zum Programm der Befreiungstheologie gehören. Im vierten und abschliessenden Kapitel wird ein Umgang mit dieser Kontrastbildung gesucht. Dabei soll eine Perspektive nach (*post*) Althaus-Reid gefunden werden. Das Ziel ist, ethische Klarheit über die Bedeutung der Inversion im Unterschied zur Inklusion und über ihre jeweilige Verbindung zur Dekonstruktion hegemonialer Strukturen zu gewinnen.

1. Fragehorizont und Definitionen

In diesem Beitrag soll der für die Queer Theology zentrale Ansatz von Althaus-Reid und der doppelte Richtungssinn von Inversion sowie Inklusion gegen die Gefahr einer Differenztilgung thematisch werden. Damit wird

5 Vgl. Adorno, Kulturkritik, 741–742.

keine Spezialfrage behandelt, vielmehr wird dem normativen Ansatz von Althaus-Reid Ausdruck verliehen. Zwar halten viele Konzepte aus dem Bereich politischer Theologien und theologischer Ethik mit feministischer, befreiungs- oder queertheologischer Legierung die Dekonstruktionen hegemonialer Effekte im Kontext des Christentums für relevant.⁶ Ob dazu Praxen der Inversion (wörtlich Umstellung), also eine Absage an bestimmte Sinngehalte und Wahrheitsansprüche im Christentum⁷ oder der Inklusion (wörtlich Einschliessung), also eine semantische und moralische Öffnung dieser Sinngehalte und Wahrheitsansprüche helfen, ist in theologischer und ethischer Hinsicht unklar. Die Inversions-Hypothese handelt sich den Vorwurf ein, aufgrund spezieller Transformationen rehabilitierbare Lehrgestalten in der christlichen Religion zu übersehen und damit Einsamkeit durch das Aufgeben gemeinsamer Bezugnahmen zu verursachen. Im Gegensatz dazu wird der Inklusions-Hypothese, mit der ebenfalls erhebliche Dekonstruktionen des sexuellen und geschlechtlichen *status quo* verbunden sein können, eine semantische Überdehnung bestimmter Lehrgestalten vorgeworfen, sodass sie weiterhin Gewaltförmigkeit effektuiert. Das könnte passieren, indem nicht nur am Exklusions-Inklusions-Differential festgehalten wird, sondern ebenso an Sinnbedingungen, die zwar mobilisiert werden, aber autoritative Geltung im Gegenüber zum Subjekt und seinen höchstpersönlichen Angelegenheiten beanspruchen.

Welche Funktionen Inversion und Inklusion bei Althaus-Reid haben, ist bisher unterschiedlich beantwortet worden. Wird sie eher queertheoretisch gelesen, finden in den Interpretationen eher inverse Elemente Beachtung. Ein befreiungstheologischer Fokus hingegen bringt vorrangig inklusive Anlagerungen hervor. Könnte darin und gegen den manchmal erbitterten Streit in der Queer Theology über diese beiden Optionen eine dritte Option bestehen? Dafür spricht, dass sich fast alle Ansätze in der Queer Theology auf Althaus-Reid beziehen, obwohl sonst konträre Positionen über den Modus der Dekonstruktion vorgetragen werden.

6 Vgl. Althaus-Reid, *Queer-Theorie*, 92.

7 Mit Umstellung sind harte Schnitte gemeint, zum Beispiel der, wonach bestimmte Vorstellungen über das Geschlechtliche nicht einfach eine natürliche oder soziale Wahrheit bilden, sondern erst dazu gemacht werden, etwa durch notorische Repräsentation, vgl. z. B. Mevissen, *Normativität*, 112, und besonders Althaus-Reid, *Queer-Theorie*, 87, 93.

2. Queer Theology und Befreiungstheologie *secundum* Althaus-Reid

In mit hegemonialen Effekten okkupierten sozialen Räumen zeigt sich bei Althaus-Reid Befreiungstheologie durch Resonanzen («acts of disturbance»), deren kritischer Impetus als subversiv charakterisiert wird.⁸ Zur Normgestalt dieser Art Opposition gehört in Althaus-Reids Verständnis der feministischen Befreiungstheologie mit lateinamerikanischer Provenienz Orientierung am Freiheitshandeln Gottes, das in der Optik der Befreiungstheologie Gott und Mensch aus hegemonialen Diskursen löst.⁹ Als Movens damit verbundener «acts of disturbance» sieht Althaus-Reid transgressive Liebe, die den Grund für die Subversion bestehender Trassen des approbierten Liebens und Berücksichtigens bildet.¹⁰

Bereits durch die Thematisierung von Armut, einschliesslich ihrer Entstehungsbedingungen, habe die Befreiungstheologie den Rekurs auf das Etablierte und vermeintlich Normale verlassen:¹¹ «The seeing moment was always very important, and very sensual, that is informed by the concreteness of the conditions of life amongst the poor»¹². Befreiungstheologische Hinsichten und Argumente haben, so Althaus-Reid, einer unangepassten Theologie zur Geltung verholfen.¹³ Ihre Unangepasstheit besteht genauer im Prozess der Zuwendung zum konkreten Subjekt und einer hiermit verbundenen Be-

8 Vgl. Althaus-Reid, *From Liberation Theology*, 21. Althaus-Reid stellt Verbindungen zu anderen Formen der Kritik in der Theologie vor, die ebenfalls durch einen deutlichen Zäsurcharakter geprägt sind, sich dabei aber, anders als ihr Entwurf, meist nicht auf konkrete Körper beziehen. Als Beispiele führt sie Karl Barths Begriff der Krise und des Urteils Gottes an, jedoch auch etablierte Korrektive wie die Rede vom Reich Gottes oder von der anderen Gerechtigkeit Gottes, vgl. ebd., 31–32, sowie Gutiérrez, *Der Gott des Lebens*, 176. Insofern verwundert die Anlehnung der Queer Theology an die Queer Theory nicht, weil Nonkonformität vor dem Etablierten Ausdruck findet, vgl. Althaus-Reid, *Queer-Theorie*, 89–90.

9 Vgl. Althaus-Reid, *Doing a Theology*, 451; Althaus-Reid, *From Liberation Theology*, 36; Althaus-Reid, *Queer-Theorie*, 94.

10 Vgl. Althaus-Reid, *From Liberation Theology*, 21; Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 131; Althaus-Reid, *The Queer God*, 113–114.

11 Vgl. Althaus-Reid, *From Liberation Theology*, 21.

12 Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 126.

13 Vgl. Althaus-Reid, *From Liberation Theology*, 22.

rücksichtigung materialer Bedingtheit. Althaus-Reid nennt Queer Theologies daher «materialist theologies»¹⁴.

Es ist ein positiv-bilanzierender Duktus bei Althaus-Reid über «the indecent past of liberation theology»¹⁵, der eine gewisse Loslösung der Befreiungstheologie aus der Kategorie minorisierter Zugänge in der Theologie markiert.¹⁶ Wenig kontrovers dürfte sein, dass es andere Arten der Theologie gibt, die ebenfalls als «indecent» aufgefasst werden, zu denen sich die Befreiungstheologie und ihre «Option für die Armen»¹⁷ propädeutisch verhält.¹⁸ Für die Frage nach dem Verhältnis von Inversion und Inklusion deutet sich bereits eine Neigung zur Dekonstruktion durch Inversion an,¹⁹ wenn Althaus-Reid die bisherige Theologie mit einem Differenzpostulat belegt: «If patriarchy

14 Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 146. Vgl. weiter Althaus-Reid, *The Queer God*, 114, und dazu Petrella, *Liberation Theology*, 203.

15 Althaus-Reid, *From Liberation Theology*, 212.

16 Eine bei Althaus-Reid erfolgende Transposition der «indecency» von der Befreiungstheologie hin zur Queer Theology verwundert, da die moralischen Anliegen der Befreiungstheologie keinesfalls als eingelöst gelten. Es macht den Eindruck, als ginge es ihr nicht um eine intersektionale Erweiterung von Problemen aus den Bereichen «class» und «race» um den Bezirk Sexualität und Gender. Besonders die intersektionale Verwicklung, die sie in Vergangenheitsformen aufruft, weckt Zweifel am Interesse, nun mehrere Dimensionen zusammenschauen, vgl. Althaus-Reid, *Doing a Theology*, 445; Althaus-Reid, *From Liberation Theology*, 29. Gegen diese Kritik kann eingewendet werden, Intersektionalität erlaube überhaupt nicht, einen Problembezirk ohne den anderen zu denken. Tatsächlich ist auch Diskriminierung im Bereich der Sexualität und von Gender mit sozioökonomischer Prekarität verbunden, worauf sich Althaus-Reid deutlich bezieht, vgl. ebd. 36 und Althaus-Reid, *The Queer God*, 114. Früh hat Althaus-Reid ausserdem postkoloniale Kritik in ihre Theologie eingehegt und die Frage gestellt, ob das Woraufhin der Befreiungstheologie nicht wesentlich durch koloniale Perspektiven konturiert sei, vgl. Althaus-Reid, *From Liberation Theology*, 32. Die Wendung bei Althaus-Reid zur Queer Theology mit ihrem weiten Winkel, der «class» und «race» als Hinsichten nicht ausschliesst, könnte mit diesem Vorbehalt zusammenhängen. Expliziter weist Althaus-Reid das Übersehen der heteronormativen und nicht selten patriarchalen Grundierung in befreiungstheologischen Arbeiten zurück, vgl. Althaus-Reid, *From Liberation Theology*, 35. Ihre Queer Theology könnte sich dann, wie sich noch zeigen wird, als umfassende Korrektur dieser Neigung früherer Ansätze herausstellen.

17 Gutiérrez, *Der Gott des Lebens*, 184, und dazu Schulz, *Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?*, 98.

18 Vgl. Althaus-Reid, *From Liberation Theology*, 27; Althaus-Reid, *Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt?*, 216.

19 Vgl. Cornwall, *Controversies*, 12.

[stands for] the structures of sin, as liberationists have argued, then theology needs to dismantle itself as announce a new way of doing theology»²⁰.

Einen Konnex zwischen Befreiungstheologie und Queer Theology stellt Althaus-Reid durch die Konstruktion einer Brücke zwischen der «Option der Armen» und einer «option for the right to come out of the closet»²¹ her. Damit verknüpft Althaus-Reid in Anlehnung an die oben eingeführte Unterscheidung von Dekonstruktionen durch Inversion oder Inklusion die erste Variante. Die Funktion des Heraustretens von LGBTIQ-Personen und ihr Outing bestehe nicht in Anbindung an heteronormative und binär-essentialistische Vorstellungen, so als komme eine queere Person ohne den Preis kontinuierlichen Nichtsagens in die Sphären der Toleranz von normierten Welten. Gewisse Restriktionen müssten im inklusiven Ansatz vom Subjekt weiter akzeptiert werden,²² will sich das System, in das hinein Integration erfolgt, als solches weiter erhalten.²³ Dazu gehört ausserdem das Problem, wenn Grenzen immer wieder neu, aber dennoch gesetzt werden und stets weitere Arten von Ausschlüssen drohen, wie Althaus-Reid betont.²⁴

Der Raum jedoch, der sich öffnet, wenn ein Hervortreten als LGBTIQ-Person geschieht, ist bei Althaus-Reid, jedenfalls im Idealfall, ein gänzlich anderer als zuvor. Plastischer gesagt: Die Expropriation des queeren Körpers durch negierende Normsetzungen wird zurückgewiesen, wenn Türen des Verstecks nicht mehr verschlossen bleiben und das Comingout in eine andere Welt führt. Explizit geht es also nur bedingt um Inklusion, deutlich jedoch um Inversion im Sinne einer markanten Umstellung, die alle Diskursteilnehmenden betrifft:

«The agenda of indecent theology is not the incorporation of non-heterosexual lives into heterosexual ideologies. We must pursue a revolutionary, not a neoliberal agenda. Indecent theology is concerned with sexual modes of thinking, or sexual epistemologies and how they understand critical reality.»²⁵

20 Althaus-Reid, *Doing a Theology*, 443. Vgl. auch Althaus-Reid, *The Bi/girl Writings*, 111.

21 Althaus-Reid, *From Liberation Theology*, 27. Vgl. dazu Petrella, *Liberation Theology*, 202.

22 Vgl. Althaus-Reid, *From Liberation Theology*, 34.

23 Vgl. Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 131.

24 Vgl. Ebd., und Althaus-Reid, *Queer-Theorie*, 84.

25 Althaus-Reid, *From Liberation Theology*, 28. Neoliberale Kritik, die hier anklingt, bezieht sich wiederum auf das bereits genannte *Movens* der Queer Theology, das mit

Die Veränderung im Sinne von Inversion besteht hier präzise im Austreten aus der Logik einer bestimmten Ideologie, die durch eben diesen Ausstieg als unzulässige Vereinheitlichung des Denkens und Fühlens markiert wird.²⁶ Der von Althaus-Reid genannte «sexual mode of thinking» und «sexual epistemologies» stellen Praktiken der Kritik dar, die mit spezifischen Strukturen des Denkens brechen und zum Beispiel Homosexualität nicht als rekursive Variante verstehen, sodass der heteronormative Appeal aufrechterhalten bleiben könnte.

Ein unmittelbar anschliessendes althaus-reidsches Plädoyer für das Ende eines dualistischen Denkens in der Theologie,²⁷ das zwischen Normalität und Anormalität unterscheidet,²⁸ legt das Gegenteil, nämlich monistisches Denken nahe. Diese Art der Vermittlung von Andersheit muss nicht notwendig, aber kann mit dem Modell der Dekonstruktion durch Inklusion in einem Einheitssystem verbunden sein. Bei genauem Hinsehen wäre die Art von Integration, die Althaus-Reid reflektiert, idiosynkratisch, denn es wird ein Anschmiegen an bestehende Kategorien kategorisch abgelehnt, ohne dabei den Wert der Gemeinschaft zu negieren.²⁹ Es verfestigt sich also der Verdacht, zum queeren Format dieser Theologie gehöre, eine klare Unterscheidung zwischen Inversion und Inklusion zu unterlaufen: «Das liegt daran, dass der Durchbruch des Anderen jedermanns Leben verkompliziert: das Leben der Theologie, der Theologen und der Kirche. Warum? Weil das Anderssein mit an Bord zu nehmen sehr viel mehr heißt, als das Andersartige in einen vertrauten Diskurs zu integrieren [...]»³⁰.

Eine Vermittlungsfigur zwischen Inversion und Inklusion könnte in Lernprozessen liegen. Sie bieten die Chance, Alterität in einem transformativen Sinn auf Vorhandenes zu beziehen, ohne es negieren zu müssen. Die Gefahr von Inversionen im Gegensatz zu Inklusionen besteht offensichtlich darin, das berüchtigte Kind mit dem Bade auszuschütten, also Optionen eines Konsenses und der Sozialität auszuschlagen. Im Zentrum möglicher Aneignungspro-

Althaus-Reid bei einem positiven und transgressiven Affekt zugunsten von Andersheit ansetzt. Ein Wert, der damit in enger Verbindung steht, ist Solidarität, die, so Althaus-Reid, ein Störfaktor für die ökonomische Logik sei, vgl. ebd., 33, und weiter Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 89.

26 Vgl. Cornwall, *Apophysis*, 34–35.

27 Vgl. Althaus-Reid, *Queer I Stand*, 108.

28 Vgl. Althaus-Reid, *From Liberation Theology*, 232.

29 Vgl. Althaus-Reid, *The Queer God*, 122–123, und weiter Moltmann, *Erfahrungen*, 290.

30 Althaus-Reid, *Queer-Theorie*, 88. Vgl. auch Althaus-Reid, «Let Them Talk...!», 11.

zesse für die Theologie befinden sich bei Althaus-Reid bisher gemiedene konstruktive Kontakte, um etwas aus sexuellen und geschlechtlichen Erfahrungen zu lernen, die sich bestimmten bürgerlichen Normen entziehen.³¹ Derartige Lernprozesse verhalten sich invers, insofern sie bestehende Anschauungen und Narrative stark modifizieren oder sogar zurückweisen.³² Inklusive Wirkungen zeigen sie, weil sie kohäsiv der Realität zur Geltung verhelfen können, insofern die Bezüglichkeit in Dynamiken des Lernens konstitutiv ist.

Der Konnex zwischen Befreiungstheologie und Queer Theology, den Althaus-Reid ausdrücklich konsolidiert, ist gegeben, wenn Letztere eine nötige Weiterentwicklung der Ersteren sein könnte.³³ Ein Fortschritt in der Perspektive Althaus-Reids liegt vor, wenn Queer Theology Hinsichten auf ideologische Essentialisierungen pluralisiert,³⁴ die der Befreiungstheologie isolierter als Grund sozioökonomischer Prekarität aufgefallen sind:

«Queer-Theologie [ist] eine Befreiungstheologie [...], die auf einer kritischen Reflexion über vielfältige Identitätskonstruktionen basiert. Sie ist eine kritische Theologie, die das Element zur Sprache bringt, das alle Diskurse und öffentlichen Schlachten der Kirche beherrscht: die Sexualität. Sie sollte keine Theologie der sexuellen Inklusivität, sondern der Unterschiedlichkeit sein.»³⁵

Diese knappe Inblicknahme eines definitiven Assimilationsversuchs von Queer Theology und Befreiungstheologie macht eine analogische Verbindung sichtbar. Neben der Kritik eines bestimmten identifikatorischen Denkens, das Entfaltungsräume verweigert, während es das Bestehen stabiler Möglichkeiten suggeriert, fehlt der Befreiungstheologie eine Erschütterung durch das Faktum des Sexuellen und Geschlechtlichen.³⁶ Weil Tabuisierungen des sexuellen Körpers ausgeprägt sind, votiert Althaus-Reid an diesem Punkt nicht

31 Vgl. Althaus-Reid, *Queer-Theorie*, 88.

32 Vgl. Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 130: «That is the point of telling sexual stories: they are always tentative, unfinished, as is sexual Jesus». Zum nicht vollständig narrativierten Jesus, dessen gesamte Geschichte selbst im Buch der Bücher aus zum Beispiel epistemischen Gründen nicht auserzählt werden kann, vgl. Jordan, *The Silence of Sodom*, 8.

33 Vgl. Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 5.

34 Vgl. Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 6.

35 Althaus-Reid, *Queer-Theorie*, 95.

36 Vgl. Althaus-Reid, «Let Them Talk...!», 14: «The interesting thing is that Liberation Theology failed to recognize something that queers and revolutionaries have in

für Inklusion in vorhandene Deutungen und Gebrauchsweisen, sondern für Inversion.³⁷ Längst hat eine beachtliche Inversion sexueller und geschlechtlicher Praxen in verschiedenen christlich geprägten Institutionen eingesetzt, sodass die kritische Rückfrage an die biographische Frakturierung invertierter sexueller und geschlechtlicher Nonkonformität *via facti* beantwortet scheint. Personen aus dem LGBTIQ-Spektrum bleiben in einem positiven wie negativen Sinn mit einer umgebenden Gesellschaft verbunden. Inversion führt im Bereich sexueller und geschlechtlicher Unterschiedlichkeit, wie Althaus-Reid sagt, nicht notwendig in soziale Isolation.

3. Dekonstruktion durch Inversion oder Inklusion in der Befreiungstheologie?

Befreiungstheologie lässt sich in einer kolonial-hegemonialen Sicht als Erschütterung durch die Situation der anderen verstehen.³⁸ Damit soll faktische Not in ihren endemischen Ausmassen keineswegs geleugnet werden,³⁹ sondern «otherness of the poor in their own liberation»⁴⁰ thematisch werden. Befreiungstheologie will, analog zur Queer Theology, kontextuelle Theologie sein, wenn sie ihren Ansatzpunkt strikt auf das einzelne Subjekt bezieht.⁴¹ Befreiungstheologie würde die hegemonialen Strukturen, die sie kritisiert, chronifizieren, wenn sie bereits mit ausgeformten Begriffen und Programmen auftreten würde. Anliegen der Befreiungstheologie wird die «[B]erücksichtigung [der] tiefsten Bedürfnisse der einzelnen Person»⁴². Eine Nuance konkreter und im Sinne von Dekonstruktion als Inklusion geht es um den Umstand der faktischen Rechtlosigkeit.⁴³ Insofern diese kritisiert und politische Abhilfe mobilisiert wird, erfolgt eine erhebliche Anpassung an ein System

common, that is a resistance to products of historical naturalization processes, such as sexual and class divisions». Vgl. dazu Petrella, *Liberation Theology*, 203.

37 Vgl. Althaus-Reid, *Doing a Theology*, 453.

38 Vgl. Moltmann, *Politische Theologie*, 5.

39 Vgl. Schulz, *Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?*, 99.

40 Dussel, *Beyond Philosophy*, 114. Vgl. weiter Moltmann, *Politische Theologie*, 10.

41 Vgl. Gutiérrez, *Der Gott des Lebens*, 180.

42 Gutiérrez, *Der Gott des Lebens*, 176. Vgl. dazu weiter Moltmann, *Politische Theologie*, 5.

43 Vgl. Gutiérrez, *Der Gott des Lebens*, 185.

der Rechte,⁴⁴ von dem nun Personen profitieren, die bisher nicht als Subjekte des Rechts aufgefasst wurden. Dabei geht es nicht immer darum, dass Personen zuvor bestimmte Rechte nicht trugen. Oft werden ihre Möglichkeiten, diese geltend zu machen, erheblich restringiert.⁴⁵

Ähnlich wie in der Queer Theory sind in der Befreiungstheologie biblische Bezüge als Ausweis einer inversen, jedoch hierdurch erst möglichen inklusiven Bezugnahme fast obligatorisch.⁴⁶ Neben vielen Effekten dieser Anbindung hat Befreiungstheologie zur Betonung sogenannter «Strukturen der Schuld» beigetragen.⁴⁷ Obwohl diese Formel mit der Gefahr verknüpft ist, persönliche Verantwortung zu negieren, weil politische Strukturen zwar eigendynamisch, allerdings nicht autopoetisch sind, macht Befreiungstheologie auf das Desiderat alternativen Nachdenkens über soziale Räume aufmerksam.⁴⁸ Anders als im Fall der Rechte deutet sich hier im Bereich der Befreiungstheologie die Dekonstruktion durch Inversion an. Diese Blickrichtung widerstrebt einem Einheitsdenken, das zur Position der Rechte, jedenfalls formal, gehört. Der Rekurs auf Strukturen der Schuld verlangt mehr als Inklusion und verweist auf die Option einer «anderen Wirklichkeit»⁴⁹. Eine Umstellung, die hier trotz der insgesamt eher inklusiv denkenden Befreiungstheologie mit dem Programm einer Dekonstruktion der Verursachung von Verarmung verbunden ist, verlangt etwa vom globalen Norden das Reflektieren einer Zukunft ohne eigenen Einfluss, was Judith Butler als Voraussetzung für Anerkennungsdiskurse in einem anderen Zusammenhang hervorgehoben hat.⁵⁰ Die eigene Welt nicht mehr als obligates Zentrum zu verstehen, korreliert mit dem Desiderat nach völlig neuen Raumarrangements. Sowohl in der Befreiungstheologie, wie hier cursorisch skizziert, und in der Queer Theory wird dies mit Mitteln der Inversion sowie dann der Inklusion anvisiert.

44 Vgl. Fitzgerald, *The economics*, 221.

45 Vgl. Gutiérrez, *Der Gott des Lebens*, 271.

46 Vgl. Fitzgerald, *The economics*, 219.

47 Vgl. Fitzgerald, *The economics*, 224.

48 Vgl. Silber, *Christus*, 121.

49 Plonz, *Christus*, 156.

50 Vgl. Butler, *Undoing Gender*, 146.

4. Queer Theology und Befreiungstheologie post Althaus-Reid

Dekonstruktionen sind ein mehr oder weniger aufgeregtes Feld in Abhängigkeit von den mit ihnen verknüpften Differenzpostulaten. In Auseinandersetzung mit der Arbeit von Althaus-Reid hat sich gezeigt, dass die Unterscheidung zwischen Dekonstruktionen durch Inversion oder Inklusion und ihre Zuordnung zur Queer Theology oder zur Befreiungstheologie immer wieder abhandenkommt.⁵¹ Da normativ relevante Transformationen durch beide Modale der Dekonstruktion bewirkt werden, wäre ein offenes Dekonstruktionskonzept zu favorisieren. Dazu würden substantiell-inverse und eher funktional-inklusive Elemente gehören.⁵² Dieser Balancierungsversuch basiert auf der Beobachtung, wonach im Fall einer präzisen Fassung des Dekonstruktiven in der Arbeit Althaus-Reids jede Reduktion etwas offenlegt und anderes verbirgt.

Gemeinsam ist beiden Formen der Dekonstruktion ein Interesse an zum Teil erheblichen Repositionierungen materialer Körper und ihrer Darstellungen im sozialen Raum. Gegen religiöse und gesellschaftliche Autoritäten zeigt sich die christliche Religion, in durchaus relevanten Ausprägungen, als offen für queere Körper und Lebensformen.⁵³ Mit dieser Beobachtung sollen kirchliche Einrichtungen nicht umstandslos als *safe space* behauptet werden. Davon ist es in LGBTIQ-Perspektive in dieser konkreten Allgemeinheit weit entfernt. Das Christentum kann aber, und dafür steht die Theologie Althaus-Reids, anders fokussiert werden. Ein hiermit verbundener substantiell-inverser Erkenntniswert thematisiert willkürliche Zurücksetzungen, sodass bisherige Möglichkeiten nicht bloss auf Assimilation, sondern auf Alterität eingestellt werden können. Nicht eine benevolente Anpassung, jedoch Subjektformationen der Differenz erlauben verschiedene Formen der Sozialität.

51 Der Befund einer unklaren Verteilung von Inversions- und Inklusionselementen verwundert wenig, denn es gehört zum Charakter des queeren Ansatzes von Althaus-Reid, den Ort des Dazwischen als Ort der Theologie zu reklamieren, vgl. Cornwall, *Apophysis*, 37, und Althaus-Reid, *The Bi/girl Writings*, 107–109. Das geht einher mit der hier ethisch begründeten Absage an Festlegungsinteressen in Gesellschaft und Theologie, vgl. ebd. 115: «In queer theology the lack of interest in unifying the theological subject has worried theologians and activists alike. [...] [W]e cannot define the queer subject (otherwise it would not be queer) [...]». Vgl. dazu Cornwall, *Controversies*, 9, und weiter Butler, *Undoing Gender*, 142.

52 Vgl. Schulz, *Art. Religion*, 1458.

53 Vgl. Althaus-Reid, *The Queer God*, 117.

In der Queer Theology bei Althaus-Reid sind sowohl Inversionen wie Inklusionen sinngenerierend. Vielleicht sind aber die Kaskaden, die von einer Dekonstruktion durch Inversion ausgehen, logisch dort der Inklusion vorgeordnet, wo hegemoniale Strukturen eine Kompilation des Differenten (noch) nicht möglich machen. Für Althaus-Reid jedenfalls gilt: Inklusion nach Inversion, mit der eine Reduktion von Herrschaft assoziiert ist,⁵⁴ darf nicht disproportional nachteilig auf die wirken, deren Teilhabe beschränkt war. Queer Theology und Befreiungstheologie verstehen sich an diesem Punkt konfrontiert mit einer *viva vox evangelii*, denn es sind stets andere Verhältnisse denkbar.

Reformierte Theologie, mit der sich Althaus-Reid zum Beispiel durch ihre Karl-Barth-Lektüre,⁵⁵ inklusive dem starken Monitum der Differenz zwischen Gottheit und Welt, auseinandergesetzt hat, versucht Essentialisierungen zu vermeiden.⁵⁶ So wird eine Denk- und Praxisform relevant, in der notorisch Inversionen des Bestehenden als Grund für die Berücksichtigung von Andersheit passieren.⁵⁷ Der Unterschiede nivellierende Ton der Integration bleibt provoziert, wo theologisch-epistemisch durch Inversionen die Gegenwart mit einer Zukunft für alle verknüpft wird.⁵⁸

Paradigmatisch dafür ist bei Althaus-Reid die Auferstehung, die formal eine erhebliche Umstellung bisheriger Positionierungen im Sinne der Inversion meint. Material und als Sinngehalt entspricht Auferstehung der Integration in einen *modus vivendi*. Althaus-Reids queere Position setzt hierbei nicht auf den singulären Charakter von Auferstehung, sondern erkennt sie formal in biographischen Kontexten von LGBTIQ-Personen und konkret im Auftreten bisher verborgener Körper, Praxen und Beziehungen.⁵⁹ «Queer Theology may be a call

54 Vgl. Althaus-Reid, *The Queer God*, 123, und weiter Moltmann, *Erfahrungen*, 278–279.

55 Vgl. z. B. Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 146.

56 Vgl. Wirth, *Auf queer kann man sich beziehen*, 192.

57 Vgl. Althaus-Reid, *Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt?*, 215. Eine antimimetische Pointe, die Althaus-Reid mit der Lehrgestalt des reformierten Christentums teilt, ist die Zurückweisung von Dogmen, und das aus ethischen Gründen, vgl. Althaus-Reid, *Doing a Theology*, 445: «I have said [...] that one of the characteristics of ideologies is to exalt ideas to the point of making dogmas almost living things with ruling values and powers, while people tend to become insignificant». Vgl. weiter, mit Bezug zu sexuellen und geschlechtlichen Dogmatisierungen, Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 87.

58 Vgl. Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 126.

59 Vgl. Althaus-Reid, *Doing a Theology*, 443–444, und Althaus-Reid, *The Queer God*, 115, sowie dazu Wirth, *Art. Althaus-Reid*, 63.

to reflect one day on a theology of mistresses and hidden lovers who are also the aliens of theology and Christian ethics»⁶⁰.

Wird Inversion als Voraussetzung für Inklusion verstanden,⁶¹ was den Streit in der Queer Theology zwischen der Position der Inversion und der Inklusion kommentieren würde,⁶² findet die befreiungstheologische Situiertheit der Queer Theology von Althaus-Reid präzisen Ausdruck. Bedingung wäre ein durch Inversion so umgestellter Begriff der Inklusion, der, was eine begrifflich-dialektische Herausforderung ist, ohne Exklusion auskommt.⁶³ Es ist ein Modell denkbar, das komplexere soziale Strukturen ausbildet, als es die gewöhnliche In-Out-Logik der Inklusion nahelegt.⁶⁴ Inklusion könnte in einem basalen ethischen Sinn so etwas bedeuten wie positive Berücksichtigung körperlicher, sexueller und geschlechtlicher Devianzlosigkeit. Formaler gesagt könnte auf etwas wie «unity-in-disunity» abgezielt werden.⁶⁵

Schliesslich besteht kein Zweifel an einer spezifischen Inklusions-Trajektorie des Inversionsdenkens in der Theologie und Ethik Althaus-Reids.⁶⁶ Das ist für den genannten Streit in der Queer Theology deshalb signifikant, weil Althaus-Reid stark mit der Inversions-Position in Verbindung gebracht wird. Die bei ihr vorgeschlagenen Repositionierungen führen selbst dann, wenn ihr

60 Althaus-Reid, *The Queer God*, 133. Vgl. dazu weiter Cornwall, *Controversies*, 23.

61 Vgl. als Beispiel Althaus-Reid, *The Queer God*, 123: «The church's sexual spaces might become de-sacralized by producing a re-positioning of the different in the discourse of normalcy of theology». In abstrakterer Form hat Althaus-Reid dies ebenfalls betont und die Vorordnung der Inversion vor der Inklusion nochmals pointiert, vgl. ebd., 148: «What is urgently required is not the improvement of a current theology through some addenda such as gender and sexual equality, but a theology with a serious Queer materialist revision of its methods and doctrines». Vgl. weiter Wirth, «Der dich erhält, wie es dir selber gefällt», 486.

62 Vgl. Cornwall, *Controversies*, 11.

63 Vgl. Kee, *Queer Ontologies*, 140.

64 Vgl. Althaus-Reid, *Queer I Stand*, 106: «Queer Theology is a theology of loose alliances among sexual dissidents which reconfigures different spaces of thinking and relating to each other». Vgl. weiter Wirth, Art. Althaus-Reid, 66; Cornwall, *Apo-physis*, 34; Moltmann, *Erfahrungen*, 277.

65 Vgl. Cornwall, *Controversies*, 31.

66 Hier kann so argumentiert werden, dass es ein Zugleich an Bezug zu etwas Allgemeinem wie zu etwas Besonderem geben kann, wenn sich das Eigene gerade vor dem Hintergrund des Allgemeinen zum Ausdruck bringt, vgl. Klinger, *Viel erreicht*, 15. Dies setzt im Sinne einer der Inklusion vorangehenden Inversion voraus, Allgemeines von einer hegemonialen Drift zu lösen.

favorisierter sozialer Raum die *margins* einer Gesellschaft sind,⁶⁷ was übrigens nicht heisst, dass ein Zentrum hegemonial okkupiert bleiben muss,⁶⁸ keineswegs in ein Niemandland («[d]econstruction is not destruction»⁶⁹). Vielmehr ermöglichen bestimmte Dekonstruktionen nicht-kontrastive Inklusionen,⁷⁰ die Althaus-Reid emphatisch ausgemalt hat, um im Sinne des Konnexes zwischen ihrer feministischen Befreiungstheologie und Queer Theology die Notwendigkeit intersektionaler Dekonstruktionen aufzuzeigen: «The fact that poor heterosexual families and transvestites sit together to break the bread of the poor in solidarity is a deeply spiritual gesture in itself»⁷¹.

Mathias Wirth (*1984), Dr. phil., ist Professor für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Ethik an der Universität Bern.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft II (Gesammelte Schriften Bd. 10, Teilband 2), Frankfurt am Main 1977.
- Althaus-Reid, Marcella: Doing a Theology from Disappeared Bodies: Theology, Sexuality, and the Excluded Bodies of the Discourses of Latin American Liberation Theology, in: Briggs, Sheila/McClintock Fulkerson, Mary (Hgg.): The Oxford Handbook of Feminist Theology, Oxford 2012, 441–455.
- Althaus-Reid, Marcella: From Liberation Theology to Indecent Theology. The Trouble with Normality in Theology, in: Petrella, Ivan (Hg.): Latin American Liberation Theology. The Next Generation, Maryknoll 2005, 20–38.
- Althaus-Reid, Marcella: Indecent Theology. Theological perversions in sex, gender and politics, London/New York 2000.
- Althaus-Reid, Marcella: ««Let Them Talk...!». Doing Liberation Theology from Latin American Closets», in: dies. (Hg.): Liberation Theology and Sexuality, Aldershot/Burlington 2006, 5–17.

67 Vgl. Althaus-Reid, Doing a Theology, 450, und weiter Wirth, «Der dich erhält, wie es dir selber gefällt», 489.

68 Vgl. Althaus-Reid, Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt?, 215, und weiter Klinger, Viel erreicht, 34, sowie Wirth, Transgender und Ethik [in Vorbereitung].

69 Althaus-Reid, Indecent Theology, 174. Vgl. dazu Kee, Queer Ontologies, 124.

70 Vgl. Kee, Queer Ontologies, 139.

71 Althaus-Reid, Doing a Theology, 445. Vgl. auch Althaus-Reid, The Bi/girl Writings, 116.

- Althaus-Reid, Marcella: *Queer I Stand: Lifting the Skirts of God*, in: dies./Isherwood, Lisa (Hgg.): *The Sexual Theologian. Essays on Sex, God and Politics*, London/New York 2004, 99–109.
- Althaus-Reid, Marcella: *Queer-Theorie und Befreiungstheologie. Der Durchbruch des sexuellen Subjekts in der Theologie*, in: *Concilium* 44/1, 2008, 83–97.
- Althaus-Reid, Marcella: *The Bi/girl Writings: From Feminist Theology to Queer Theologies*, in: Isherwood, Lisa/McPhillips, Kathleen (Hgg.): *Post-Christian Feminism. A Critical Approach*, Aldershot/Burlington 2008, 105–116.
- Althaus-Reid, Marcella: *The Queer God*, London/New York 2003.
- Althaus-Reid, Marcella: *Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt? Die «Genitivtheologien» aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts*, in: *Concilium* 42/2, 2006, 210–218.
- Butler, Judith: *Undoing Gender*, New York 2004.
- Cornwall, Susannah: *Apophasis and Ambiguity: The «Unknowingness» of Transgender*, in: Isherwood, Lisa/Althaus-Reid, Marcella (Hgg.): *Trans/formations*, London 2009, 13–40.
- Cornwall, Susannah: *Controversies in Queer Theology*, London 2011.
- Dussel, Enrique: *Beyond Philosophy. Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*, Oxford 2003.
- Fitzgerald, Valpy: *The economics of liberation theology*, in: Rowland, Christopher (Hg.): *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge 1999, 218–234.
- Jordan, Mark D.: *The Silence of Sodom: Homosexuality in Modern Catholicism*, Chicago 2000.
- Kee, Alistair: *Queering Ontologies: A Critique of Three Liberation Theologies*, in: Isherwood, Lisa/Jordan, Mark D. (Hgg.): *Dancing Theology in Fetish Boots. Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid*, London 2010, 124–140.
- Klinger, Cornelia: *Viel erreicht und nicht(s) gewonnen? Gleichheit und Differenz zwischen Mainstreaming und Diversity*, in: Günter, Manuela/Keck, Annette (Hgg.): *Kulturwissenschaftliche Perspektiven der Gender Studies*, Berlin 2018, 11–36.
- Mevisen, Natalie: *Normativität und Wertneutralität. Grundlegung zu einer Wissenschaftssoziologie der Soziologie*, Bielefeld 2019.
- Moltmann, Jürgen: *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh 1999.
- Moltmann, Jürgen: *Politische Theologie in ökumenischen Kontexten*, in: Schüssler Fiorenza, Francis/Tanner, Klaus/Welker, Michael (Hgg.): *Politi-*

- sche Theologie. Neuere Geschichte und Potenziale (Theologische Anstöße 1), Neukirchen-Vluyn 2011, 1–10.
- Petrella, Ivan: Liberation Theology after Marcella, in: Isherwood, Lisa/Jordan, Mark D. (Hgg.): *Dancing Theology in Fetish Boots. Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid*, London 2010, 200–206.
- Plonz, Sabine: «Christus» ohne Herrschaftsanspruch? Christologie feministisch, interkulturell, befreiend denken, in: von Stosch, Klaus/Tatari, Muna (Hgg.): *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum* (Beiträge zur Komparativen Theologie 5), Paderborn 2012, 155–167.
- Schulz, Michael: Art. Religion, in: Kühnhardt, Ludger/Mayer, Tilman (Hgg.): *Bonner Enzyklopädie der Globalität*, Wiesbaden 2017, 1447–1460.
- Schulz, Michael: Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden? Alttestamentliche Erinnerung in der Befreiungstheologie von Gustavo Gutiérrez, in: Boschki, Reinhard/Gerhards, Albert (Hgg.): *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog*, Paderborn 2010, 97–109.
- Silber, Stefan: Christus im Antlitz der Armen. Entwicklung und Aktualität der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, in: von Stosch, Klaus/Tatari, Muna (Hgg.): *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum* (Beiträge zur Komparativen Theologie 5), Paderborn 2012, 115–126.
- Tamayo, Juan José: Herausforderungen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung für die erste Welt, in: von Stosch, Klaus/Tatari, Muna (Hgg.): *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum* (Beiträge zur Komparativen Theologie 5), Paderborn 2012, 127–146.
- Wirth, Mathias: Art. Althaus-Reid, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 67/1, 2023, 63–67.
- Wirth, Mathias: «Der dich erhält, wie es dir selber gefällt». Transidentität als Ernstfall Systematischer Theologie, in: Schreiber, Gerhard (Hg.): *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*, Berlin/Boston 2016, 483–502.
- Wirth, Mathias: Auf «queer» kann man sich beziehen wie auf «protestantisch». Zur ethischen Bedeutung des q-p-Bezugs für familiale Praxen. In: König, Bastian/Kreft, Marcel (Hgg.): *Protestantisches Familienbild? Theologische und sozialphilosophische Reflexionen auf ein strittiges Konzept*, Leipzig 2021, 173–194.

Wirth, Mathias: Transgender und Ethik. Über Formen von Kontraktionen in theologischer Perspektive [in Vorbereitung].

Quid Credo?

Linn Marie Tonstads Beitrag zur (queeren) Trinitätstheologie in *God and Difference*

Lara A. Kneubühler

«If you are the dealer
I'm out of the game
If you are the healer
It means I'm broken and lame
If thine is the glory then
Mine must be the shame»

Leonard Cohen, *You Want It Darker*

1. «If you are the dealer ...» – Einleitung

«Wenn Du Kartengeber_in bist / bin ich raus aus der Partie / Wenn Du Heiler_In bist / dann bedeutet es, dass ich gebrochen und lahm bin / Wenn Dein die Herrlichkeit ist, dann / Muss mir die Schande sein.»¹ Mit diesen Worten eröffnet Leonard Cohen gleichzeitig sein Lied *You Want It Darker* und sein ebenso betiteltes letztes Album.² Wenn es bei manchen oder gar den meisten Texten von Cohen nicht eindeutig ist, ob er zu einer Liebhaberin oder zu Gott spricht,³ ist der Bezug zu Gott in *You Want It Darker* unmissverständlich düster. Der_die

1 Dt. Übersetzung von LK.

2 Vgl. Cohen, *You Want It Darker*.

3 Vgl. Pally, Leonard Cohen's Jewish Theodicy, 133, 135–138. Pally liest Cohens Auseinandersetzung mit Gott als Scheitern des Bundes. Diese Metapher braucht sie allerdings ebenso für Cohens Verhältnis zu Frauen. Daher ergibt sich eine Bildersprache auf zwei Ebenen. Vgl. auch Pally, *From This Broken Hill I Sing To You*, 103–127.

Gott von *You Want It Darker* ist «evil-minded [...] or at best, an inscrutable one»⁴. Wie unbarmherzig ist die Allmächtigkeit, die Cohen mit seinen Worten und seiner Musik schildert. Doch hinter dieser Provokation kann ein tieferes Anliegen entdeckt werden, welches durchaus als theologisch gelten kann und welches Cohen schon 1963 äusserte: «I believe that the God worshipped in our synagogues is a hideous distortion of a supreme idea – and deserves to be attacked and destroyed. [...] I consider it one of my duties to expose the platitude which we have created.»⁵ In dieser Äusserung kann die Herzensangelegenheit der Queer Theology gefunden werden: theologische Normalitäten, Selbstverständlichkeiten und Binaritäten zu hinterfragen.⁶ In diesem Sinne ist Queer Theology «queer talk about God»⁷. Cohen spricht also queer von Gott, insofern er Ihn_Sie auch als böse und unterdrückend darstellt.⁸

Im zweiten Vers von *You Want It Darker* stellt Cohen einen innertrinitarischen Bezug her: «Magnified, sanctified / Be thy holy name / Vilified, crucified / In the human frame / A million candles burning / For the help that never came / You want it darker.» Cohen wird hier sarkastisch,⁹ doch hinter seinem Ton spitzt sich die Frage nach Gottes Gerechtigkeit und Liebe, die im ersten Vers schon thematisiert wurde, zu: Was ist Er_Sie denn für ein_e Gott, der_die Schmähung erlaubt – oder gar ... braucht? In der christlichen feministischen Theologie hat diese Frage hohe Wellen geschlagen.¹⁰ Wie es im

4 Pally, Leonard Cohen's Jewish Theodicy, 140.

5 Zitiert gemäss Adams, Leonard Cohen, verfügbar unter: <https://www.theguardian.com/books/2021/nov/07/leonard-cohen-the-mystical-roots-of-genius-by-harry-freedman-review> (Zugriff 29.01.2024).

6 Vgl. Cornwall, Controversies, 38–39. Patrick S. Cheng übernimmt vier Merkmale der Queer Theory für die Queer Theology: Identität ohne Essenz, Transgression, Binaritäten widerstehen, soziales Konstrukt (Cheng, Contributions, 159–164). Letzteres klingt in Cohens Zitat stark nach. Für *You Want It Darker* sind Transgression sowie das Spiel mit Binaritäten zwischen Gott und Mensch, aber auch Mann und Frau von grosser Bedeutung.

7 Cheng, Contributions, 159.

8 Ein weiteres «queeres Potenzial», das in seiner Ausrichtung den Rahmen dieser Arbeit sprengt, ist die Zusammenführung von Gott und Eros. Babette Babich zeigt dies exemplarisch anhand von einem anderen Cohen-Lied, *Hallelujah*, vgl. Babich, Heidegger and Leonard Cohen, 5–9.

9 Vgl. Pally, Leonard Cohen's Jewish Theodicy, 140.

10 Während ein Strang der Bewegung die Vorstellung der Selbsterniedrigung Jesu Christi gegenüber dem Vater verwarf (vgl. Isherwood, Feminist Christologies, 429–430, 435; Schumacher, Feminist Christologies, 417), beharrte ein anderer darauf, dass Jesus

Lied von Cohen anklingt, ist das in der Perspektive der Unterwerfung gewollte Leiden und Sterben Jesu Christi angesichts der in der Trinität angenommenen Egalität brisant. Will Gott Vater es düsterer haben – ebenso mit dem eigenen Sohn?

Ein Werk, das die innertrinitarischen Beziehungen in Hinsicht auf diese Querlage untersucht, ist Linn Marie Tonstads *God and Difference* (2016). Tonstad beschreibt, wie sie der Annahme gegenüber – die Trinität berge ein Potenzial für das Wertschätzen von Differenz – immer skeptischer wurde, da diese Wertschätzung auf sexueller Differenz beruht, die sich in gegenderter und gesexter Sprache ausdrückt. Diese Schieflage entsteht durch das Übertragen von Denkfiguren der asymmetrischen Gott-Mensch-Beziehung auf eine egalitäre innertrinitarische Gottes-Beziehung.¹¹ «It [sc. trinitarian theology] has become [...] a way to enjoy practices of sacrifice and submission [...]. The accompanying articulations of trinitarian personhood reflect deeply gendered and I argue, misguided assumptions about human and divine personhood.»¹² In ihrem Buch wagt Tonstad daher ein Experiment, nämlich Trinitätslehren anhand queerer Strategien auf ihre impliziten Aussagen hin zu prüfen.¹³ Im Folgenden soll es darum gehen, Tonstads Beitrag zum Diskurs zu untersuchen. Dabei konzentriere ich mich insbesondere auf die Beziehung Vater-Sohn. In einem ersten Schritt gilt es darzustellen, wogegen sich Tonstads Kritik richtet, dann wird Tonstads eigener Beitrag untersucht, um schliesslich zu eruieren, was daraus gewonnen werden kann.

2. «There's a lover in the story / but the story's still the same»¹⁴ – Tonstads Schilderung der Probleme nicht-queerer Trinitäten

Tonstads fundamentales Problem mit Trinitätsentwürfen ist das Beibehalten einer Subordination, die in einem Subordinationismus mündet – dies, obwohl manche Trinitätslehren aktiv dagegenwirken wollen.¹⁵ Durch ihre

Christus gerade als Mann die Gendererwartungen unterminiert (vgl. Isherwood, *Feminist Christologies*, 428; Schumacher, *Feminist Christologies*, 417; siehe auch aus einer exegetischen Perspektive: Moore, *A Godly Man and a Manly God*).

11 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 4.

12 Tonstad, *God and Difference*, 1.

13 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 2–3.

14 Die Kapitel werden jeweils mit Versen aus dem Lied *You Want It Darker* betitelt.

15 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 18.

Destabilisierung untermauern sie vielmehr das System. Tonstad untersucht sechs Trinitätslehren: zunächst die von Hans Urs von Balthasar, Sarah Coakley und Graham Ward, die alle drei bewusst Gender, Sexualität und Begehren mit ihren Überlegungen zu Trinitätsdiskursen verknüpft haben. In einem zweiten Schritt beleuchtet sie die Trinitätsentwürfe von Jürgen Moltmann, Wolfgang Pannenberg und Kathryn Tanner. Diese, so Tonstad, haben die Probleme, die mit ersterem Vorgehen verbunden sind, erkannt und versuchen daher explizit, Trinität umzudenken. Doch auch sie können sich nicht von einer hierarchisch gedachten Beziehung zwischen Vater und Sohn lösen.

Es wäre im Rahmen dieser Studie zu umfassend, Tonstads Untersuchungen aller Autor_innen wiederzugeben. Ihr Hauptargument ist jedoch, dass alle in die Falle einer gegenderten Auffassung der Vater-Sohn-Beziehung tappen. Dabei spielen drei Motive und deren Aufbau aufeinander eine grosse Rolle: Platzmachung¹⁶ (*space-making*) als Weichung vor einer Durchdringung, Unterwerfung und spontaner Gehorsam der Personen untereinander sowie die Leichtigkeit, mit welcher der Sohn untergeordnet wird.¹⁷ Das Gendern der Trinität geschieht laut Tonstad in einem weiteren Schritt durch die Überschneidung von zwei Aspekten. Erstens gendern die Platzmachung, Unterwerfung und Unterordnung die Vater-Sohn-Beziehung, weil sie sie

16 Ich wähle hier den nicht ganz eleganten Begriff «Platzmachung», um das Phänomen von Zurücknahme einer Person zugunsten einer anderen zu beschreiben. Tonstad verwendet als Ausdrücke sowohl *space making* als auch *room making*. Auf Deutsch käme eventuell der Begriff der Raumgebung in Frage, wobei damit impliziert wäre, dass die sich zurückziehende Person dem Vorgehen zustimmt. Selbst wenn dies der Fall wäre, würde Tonstad den Prozess wahrscheinlich trotzdem kritisieren, da es kein Beisammensein ohne den Rückzug einer Person ermöglicht, wie am Beispiel der männlichen und weiblichen Klimax deutlich wird. Um diesen offensiven Charakter der Raumeinnehmung zu kennzeichnen, wird der eventuell skurril wirkende Begriff der Platzmachung gebraucht; dabei hat dieser eine eigene Tradition im Konzept von Geselligkeit als einer auf Gleichheit und Anerkennung beruhenden Kultur des Umgangs im philosophisch-literarischen Denken des 18. Jahrhunderts. Friedrich Schiller beschreibt am 23. Februar 1793 in seinem Brief an Gottfried Körner jene Form und Dynamik der Freiheit mit dem Bild des englischen Tanzes: «Alles ist so geordnet, dass der eine schon Platz gemacht hat, wenn der andere kommt, alles fügt sich so geschickt und doch wieder so kunstlos ineinander, dass jeder nur seinem eigenen Kopf zu folgen scheint, und doch nie dem andern in den Weg tritt. Es ist das treffendste Sinnbild der behaupteten eigenen Freiheit und der geschonten Freiheit des andern.» Schiller: Briefwechsel mit Körner, 40 (III/72).

17 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 47.

«into gendered versions of death, wounding, space-making, self-emptying, and eternal sacrifice»¹⁸ übersetzen. Zweitens wird die Trennung zwischen der spezifischen Form der Offenbarung des Sohnes in der Geschichte und seiner ewigen Beziehung zum Vater nicht durchgeführt.¹⁹ Für Tonstad ist das Kreuz nämlich ganz auf der Seite der Offenbarung in der Geschichte zu verorten, was keine Rückschlüsse vom Kreuz auf die Beziehung zwischen Vater und Sohn ermöglicht. Wenn diese nämlich gezogen werden, kommt es zu drastischen Konsequenzen, die den Tod selbst in die Trinität setzen.

«In receiving himself from the Father, the Son receives the possibility – indeed, the reality, the *Voropfer*, the eucharist – of death. [...] So, God contains within Godself the possibility, indeed the reality [...] of death. And death is at the moment of distinction. [...] For death belongs to the Son and not the Father: to be begotten ultimately contains death within itself. To beget another is to give that one death. [...] Exchange rate: difference equals death.»²⁰

Die *kenosis* Jesu wird in dieser räumlich verstandenen Interpretation als weibliche²¹ Platzmachung gedeutet, die zum immer schon herausstehenden Tod führt. Der weiblich gekennzeichnete Sohn stirbt an seiner Differenz zum männlich gegenderten Vater. *Kenosis* versteht Tonstad vor dem Hintergrund der Verknüpfung von Selbstgabe Gottes am Kreuz und Selbstgabe der innertrinitarischen Ursprungsbeziehungen als Selbstentleeren des Sohnes.²² Das Selbstentleeren ermöglicht seinen Gehorsam und seinen selbstopfernden Tod am Kreuz, welcher wiederum das innertrinitarische Drama zu Lichte trägt.²³ Erst die Überlappung dieser beiden Ebenen führt zum Gendern der innertrinitarischen Beziehungen.

18 Tonstad, *God and Difference*, 147.

19 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 135.

20 Tonstad, *God and Difference*, 136 (Hervorhebung im Original).

21 Ohne es explizit zu machen, reiht sich Tonstad hier offensichtlich in die feministische Richtung ein, die *kenosis* aufgrund der in ihr vertretenen Ideale – Unterwerfung, Gehorsam, Opfer, Selbstzurücknahme – ablehnt. Diese Attribute führen nämlich zur Unterdrückung von Frauen, vgl. Schumacher, *Feminist Christologies*, 417. Siehe z. B. Radford Ruether, *God-Talk*, insbesondere 137–138.

22 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 11. In Anlehnung an Sara Coakleys viertes Modell, vgl. Coakley, *Kenosis and subversion*, 6–19.

23 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 11.

Das eben angesprochene innertrinitarische Drama wird nicht selten räumlich gedacht: Der Sohn steigt in die Hölle hinunter, was die Distanz zwischen Vater und Sohn kennzeichnet – so auch das Schweigen des Vaters am Kreuz. Dies begünstigt aber Vorstellungen von Interpenetration, Entleeren und räumlichem (Aus-)Füllen. Eben jene sind Projektionen, welche die göttlichen Beziehungen gendern, weil sie davon ausgehen, dass Differenz Platzmachung erfordert.²⁴ Das ist der Grund, warum Tonstad die Rede der Perichorese verwirft; sie meint immer zugleich Durchdringung.²⁵ Auf der Ebene der symbolischen Ordnung verweist dies auf die männliche Klimax – etwas muss weichen, um von etwas anderem/einem anderen gefüllt zu werden: «the self must move aside to make room for the other, [...] for self and other cannot be in the same place at the same time».²⁶ Der klitorische Orgasmus bzw. klitorisches Begehren bedarf dagegen keines Weichens, keiner Zurücknahme und keiner Penetration – von keinen der Beteiligten.²⁷

Ein weiteres Zeichen, dass die herkömmliche Trinitätsprache nicht aufgeht bzw. dem Subordinationismus und damit einer gegenderten Gottesvorstellung verschuldet bleibt, findet Tonstad in den «obwohls» (*even thoughts*) des trinitarischen Denkens. Eines der prägnantesten *even thoughts* ist der Begriff «Vater» bzw. die Vaterschaft Gottes. Dies führt Tonstad anhand Judith Butlers Uminterpretation von Jacques Lacan aus. Lacan, ein französischer Psychoanalytiker, der unter anderem eine erneuerte Interpretation von Freuds Werk begründete, unterscheidet zwischen Phallus und Penis, indem er den Phallus als privilegierten Signifikanten versteht.²⁸ Butler unterstreicht, dass das Deklarieren eines Privilegs des Phallus eben dieses in Kraft setzt: «To claim for the phallus the status of privileged signifier performatively produces and effects this privilege.»²⁹ Der Phallus ist also ein privilegierter, weil symbolisch aufge-

24 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 11, 133.

25 Tonstad tut dies unter anderem in Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann, vgl. Tonstad, *God and Difference*, 149–159, insbesondere 156–157.

26 Tonstad, *God and Difference*, 136.

27 Dies erlaubt auch die Darstellung einer Beziehungskonstellation zwischen zwei Frauen, was in den Symbolen der sexuell differenzierten Theologie – Vater-Sohn, Gott-Welt, Christus-Kirche, YHWH-Israel – nicht zutage tritt. Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 136.

28 Vgl. Lacan, *La signification du phallus*, 689. Vgl. Butler, *Bodies that matter*, 60.

29 Butler, *Bodies that matter*, 83.

ladener Signifikant.³⁰ Wer ihn kontrolliert, kontrolliert auch das Signifikat,³¹ weshalb der Phallus begehrt wird.

Der springende Punkt ist aber laut Butler – und Tonstad, die sie rezipiert –, dass der Phallus, indem er als Nicht-Penis gesetzt wird, sich trotzdem, und zwar negativ, auf ihn bezieht. «The phallus symbolizes the penis; and insofar as it symbolizes the penis, retains the penis as that which it symbolizes; it is not the penis.»³² Dies bindet den Phallus in einer unauflösbaren Weise an den Penis: «If the phallus *must* negate the penis in order to symbolize and signify in its privileged way, then the phallus is bound to the penis, not through simple identity, but through determinate negation.»³³

Der Phallus bedarf also des Penis, nicht als Identifikationsmarker, sondern als Negativfolie. Damit wird eine Art mimetische Struktur etabliert. Diese kann auf die Vaterschaft Gottes übertragen werden: Die göttliche Vaterschaft ist der Phallus, der alle Bedeutung zugrunde liegt,³⁴ und die menschliche Vaterschaft wäre der Penis, das, was als nicht-göttliche, nicht gottesähnliche Vaterschaft behauptet wird.³⁵ In Tonstads Worten: «So although the believer may not know just what it means to call God Father, the believer must learn what it does not mean [...].»³⁶

Göttliche und menschliche Vaterschaft werden als ungleich und verschiedenen gesetzt, doch, wie es beim Phallus und Penis geschieht, wird durch den Nachdruck, der auf diese Ungleichheit gelegt wird, Ähnlichkeit generiert.³⁷ Obgleich die eine Vaterschaft ›phallisch perfekt‹ ist, d. h. die andere vulnerable, sexuelle, menschliche Vaterschaft in allem übersteigt, kann die erste ohne letztere gar nicht gedacht werden. Dies schreibt sich ebenso in der Vater-Sohn-Beziehung nieder: Der Vater ist nur Vater durch den Sohn, der er nicht ist. Weil

30 Siehe Butler, *Bodies that matter*, 83: «Indeed, the phallus is not a body part (but the whole), is not an imaginary effect (but the origin of all imaginary effects).».

31 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 194.

32 Butler, *Bodies that matter*, 83. Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 194.

33 Butler, *Bodies that matter*, 84 (Hervorhebung im Original). Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 194.

34 Zum Beispiel in dem Argument, das stipuliert, menschliche Vaterschaft käme aus der göttlichen und müsste an ihr gemessen werden. So Torrance, *The Christian Apprehension*, 129–130.

35 Eine andere Variation ist die Interpretation des Sohnes als Phallus des Vaters, da er das Zeichen für den Vater ist, vgl. Tonstad, *God and Difference*, 205.

36 Tonstad, *God and Difference*, 198.

37 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 198.

die inneren trinitarischen Beziehungen Gottes aber wesensgleich sind, bedarf die Vater-Sohn-Beziehung eines ‹Obwohls›: «*Even though* he has come forth from the Father, the Son is not less than the Father. [...] Such ‹even though› continually generate the very positions they intend to reject.»³⁸

Auch wenn Gott Vater als gebärender Vater gedeutet, d. h. mit weiblichen Zügen beschmückt wird, bleibt das Maskulin als Referenz stehen.³⁹ «While masculinity can move around, it does not disappear nor does its relation to femininity, and their ordering in relation to each other cannot be dissolved, for it is the content of what they are when fully abstracted from any particular instantiation. That is the mechanism of their stabilization not their undoing.»⁴⁰ Sobald dies konsequent Berücksichtigung findet, sollte die Begrifflichkeit Vater und Sohn aufgegeben werden.⁴¹ Damit ist ein Aspekt im Blick, der immer wieder für kontroverse Diskussionen sorgt, nicht zuletzt in kirchlichen Räumen, wie zum Beispiel im Gottesdienst. Die Frage, wie die Personen dann zu benennen sind, wenn nicht Vater, Sohn und Geist, beantwortet Tonstad nicht.

3. «Magnified, sanctified / be thy holy name» – Mit dem Geist anfangen, aber nicht so wie man(n) denkt: Tonstads Trinitätsentwurf

Tonstad schlägt einen Paradigmenwechsel vor, den sie in Marcella Althaus-Reids Denken antrifft. Dieser basiert auf der ‹both-and›-Struktur,⁴² was zu ei-

38 Tonstad, *God and Difference*, 204 (Hervorhebung im Original).

39 «Each of these overliteral readings [...] show how many permutations of sex, gender, and sexuality the persons of the trinity can move around without dissolving their protean masculinity.» Tonstad, *God and Difference*, 209.

40 Tonstad, *God and Difference*, 210.

41 Magdalene L. Frettlöh kommt ebenfalls zum Schluss, die Appellation Vater sei nicht mehr gewinnbringend. Dazu gelangt sie allerdings nicht über die Kritik der Hierarchie, sondern über die Definition der Metapher, welche über die Spannung der Verfremdung und Vertrautheit entsteht. Wenn es eine Gewichtung auf das eine gibt, so handelt es sich nicht mehr um eine Metapher, daher der Schluss: «Erst wenn es uns befremdet, Gott Vater zu nennen, kann das Reden von Gott als Vater wieder beredt werden.» Frettlöh, *Gottes «Mutterschösslichkeit»*, 165.

42 Vgl. Althaus-Reid, *Queer God*, 14–19; Tonstad, *God and Difference*, 137. Dies lässt Tonstads Vergleich der männlichen und weiblichen Klimax anklängen, da nur Letztere ‹both-and› ermöglichen würde.

ner Vorstellung der Personen «side-by-side» führt. Diesen Paradigmenwechsel übernimmt Tonstad für die Trinität durch ein Modell von Kathryn Tanner, welche die Beziehungen zwischen den Personen als triadische Ursprungsbeziehungen bezeichnet.⁴³ Von Althaus-Reid greift Tonstad ferner zwei Regeln auf: «First, never repeat and second, keep decency at bay [...]».⁴⁴ Insbesondere der erste Punkt reibt sich laut Tonstad mit trinitarischer Theologie, weil ihre «rule-bound invocation»⁴⁵ die Trinitätssprache wiederholt und normalisiert.⁴⁶ Daher muss der_die nomadische queere Theolog_in die Trinität verraten.⁴⁷ Gott selbst wird zu ein_er Nomad_in, Der_Die zu vielfältigen «nonfidelities» fähig ist,⁴⁸ welche sogar den trinitarischen Duktus transzendieren können. Mit welcher oder welchen «nonfidelities» queert Tonstad dann die Trinität?

«Within a community of perfect love between persons who share all the divine attributes, a notion of hierarchy and subordination is inconceivable.»⁴⁹ Dieses Zitat von Miroslav Volf geht Tonstads Eigenentwurf voraus. Darin wird prägnant sichtbar, wogegen sich Tonstad richtet. Subordination, auch wenn sie nicht als Subordinationismus verstanden werden möchte, bleibt eine hierarchische Konstellation, und diese darf innerhalb der Trinität nicht sein: «[...] the language of sonship and begetting, procession and origin serves as a potent-enough inflammation toward subordination that hierarchies are projected into the being of God [...]».⁵⁰ Deshalb möchte Tonstad eine Trinität ohne Ursprungsrelationen denken.⁵¹

Die Grundannahme Tonstads in diesem Unterfangen ist, die Trinität bzw. Gottesrede allgemein apophatisch zu verstehen. Die Kriterien für eine adäquate trinitarische Theologie sind zweifach. Das eine Kriterium ist eng mit der

43 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 228; siehe auch die folgenden Ausführungen, 229–230. Vgl. Tanner, *Christ the Key*, 145. Allerdings spricht Tanner ebenso noch von «carving out a room» und bleibt damit Mustern verhaftet, die Tonstad vermeiden möchte.

44 Althaus-Reid, *Queer God*, 51.

45 Tonstad, *God and Difference*, 139.

46 Althaus-Reid queert die Trinität, indem sie erstens die Vorstellung eines polyamorösen Gottes, Der_Die in Seiner_Ihrer Triade mehr als drei ist, annimmt und zweitens Kenosis als omnisexuell versteht, was zur Ablehnung einer Genealogie patriarchaler und sexueller Differenz führt, vgl. Althaus-Reid, *Queer God*, 46–59.

47 Vgl. Althaus-Reid, *Queer God*, 49–52; Tonstad, *God and Difference*, 139.

48 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 140.

49 Volf, *After Our Likeness* 1998, 217.

50 Tonstad, *God and Difference*, 222.

51 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 222.

apophatischen Grundannahme verbunden: Nur Gott kann Gottselbst⁵² offenbaren.⁵³ Das Ziel dieser Offenbarung liegt in Gottes Liebe zur Welt, in ihrem «für uns»-Charakter.⁵⁴ Das zweite Kriterium, das aus den oben ausgeführten Überlegungen Tonstads folgt, ist die volle Gottheit des Sohnes und des Geistes.⁵⁵ Um beiden Kriterien gerecht werden zu können, insbesondere letzterem, beginnt Tonstad weder beim Vater noch beim Sohn, sondern beim Geist – aber nicht so, wie man(n) denkt. Tonstad queert das trinitarische Gefüge in der Weise, dass der Geist nicht «auf das Niveau» von Vater und Sohn *erhoben* werden soll, sondern im Gegenteil Vater und Sohn ähnlich dem Geist *vernachlässigt* werden müssen.⁵⁶ Dies vermeide eine Überpersonifikation von Vater und Sohn. «Person» sei schliesslich ein Platzhalter, etwas, was wir sagen müssen, jedoch nicht können,⁵⁷ auch wenn «Person» auf die Trinität umgedeutet wird.⁵⁸

Tonstad versteht die Beziehungen zwischen den trinitarischen Personen daher nicht als Ursprungsbeziehungen, sondern in Anlehnung an – und Überbietung von – Tanner als triadische Beziehungen⁵⁹ von Gabenintensifikationen (*intensification of gift*).⁶⁰ In diesem Modell sind die Personen voneinander abhängig, sie sind nichts ausserhalb ihrer Beziehungen zueinander. Ein weiteres Charakteristikum ist die Passivität und Aktivität aller Personen. Der springende Punkt dieses Trinitätsentwurfes ist, dass jede Person *dasselbe gibt*, nur in unterschiedlichen Modi, welche die Personen ausmachen.⁶¹ In diesem Sinne sind die Personen irreduzibel, da sie die Gabe mitformen, und doch «we can never have one without the others»⁶². Was Gott gibt, sagt Tonstad an die-

52 Tonstad spricht von Gottes Wesen als *Godself*.

53 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 226.

54 «What we learn about God from the economy of salvation, first and foremost, the kind of God that God is: God is the sort of God who does for us what this God does.», Tonstad, *God and Difference*, 226.

55 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 226.

56 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 227.

57 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 228.

58 Tonstad erklärt in ihrem *Prelude*, dass «Person» nicht «an independent center of self-consciousness and action» meint, sondern Relation. Damit ist zugleich die dialogphilosophische Tradition Martin Bubers im Blick: Nur durch die anderen, das Du, wird die Person in der Begegnung konstituiert. Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 8.

59 Hier wird der oben benannte Einfluss von Tanner sichtbar.

60 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 228.

61 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 229. Vgl. Tanner, *Jesus, Humanity, and the Trinity* 40.

62 Barth, *CD II/1*, 660; vgl. Barth, *KD II/1*, 744. Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 231.

ser Stelle nicht explizit, allerdings in ihren vorangehenden Überlegungen ist entsprechend herauszulesen, dass das, was Gott gibt, Gottselbst ist. Gottselbst gibt sich aber je nach Person unterschiedlich. Der Geist gewährt dem Vater und Sohn Macht (*power*), jedoch auch dies nicht in gleicher Weise, weil er ihnen die Macht verleiht, in ihrem Modus zu geben. Konkret heisst das, der Geist gibt dem Sohn die Macht, den Vater zu preisen (*glorify*), und dem Vater die Macht, den Sohn sowie den Geist zu benennen.⁶³

Diese Gaben werden nicht einseitig gewährt, sondern kommen in einer ewigen kreisläufigen Bewegung zu den Sender_innen zurück. Die Preisung des Sohnes illustriert dies pointiert, da es sich sowohl um einen *genitivus subjectivus* als auch um einen *genitivus objectivus* handelt. Der Sohn preist einerseits den Vater, er lässt ihn erscheinen. Doch ebenso der Vater wird vom Geist ermächtigt, den Sohn zu preisen, d. h. dem Sohn das zurückzugeben, was er dem Vater gibt. Die Monarchie der Trinität wird folglich aufgehoben. «The suggestion of subordination simply doesn't arise when epistemic and doxological priority is given to the fullness of God in Christ and Spirit.»⁶⁴

Damit wurde aber nur die immanente Trinität angesprochen. Eines der von Tonstad eingeführten Kriterien ist jedoch der «für uns»-Charakter der Offenbarung durch Gottselbst. Die Verbindung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität sieht Tonstad in der Einrichtung (*establishment*) von Gemeinschaft. Gott, Der_Die in sich gesellig ist, «unites Godself intimately with material creation through a hypostatic union that transforms the nature of material limitations without abolishing matter [...]».⁶⁵ Es geht also darum, verkörperte Materialität zu transformieren, und zwar so, dass Menschen von Sklav_innen zu Erb_innen Gottes werden.⁶⁶

4. «But it's written in the scriptures / And it's not some idle claim» - Auseinandersetzung mit Tonstads Trinitätsentwurf

Dieser Abschnitt bietet eine Reprise des entwickelten Trinitätsentwurfs in Auseinandersetzung mit drei Motiven oder *Topoi* der Materialdogmatik: das

63 «So the Spirit is the Power of God, the Son is the Glory of God, and the Father is the Name of God, which is Love», Tonstad, *God and Difference*, 229.

64 Tonstad, *God and Difference*, 235.

65 Tonstad, *God and Difference*, 232.

66 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 235.

Axiom der ökonomischen und immanenten Trinität von Karl Rahner, die Inkarnation sowie das Bilderverbot.

4.1 Das Verhältnis der immanenten zur ökonomischen Trinität – und umgekehrt

Tonstad verhält sich kritisch gegenüber Karl Rahners Axiom, welches besagt, die immanente Trinität sei die ökonomische.⁶⁷ Auf diese Weise soll zum Ausdruck gebracht werden, dass die immanente Trinität nur über die ökonomische, d. h. über das den Menschen offenbarte Heilswerk Gottes zugänglich ist.⁶⁸ Damit wäre laut Tonstad zu viel von der Geschichte Jesu in die immanente Trinität importiert worden.⁶⁹ Sie besteht im Gegenteil darauf, dass beide zwar verbunden, aber nicht gleichzusetzen sind. Entsprechend möchte sie mehreres verhindern.

Erstens möchte sie so Gottes Freiheit bewahren und die Abhängigkeit der Schöpfung sicherstellen.⁷⁰ Zweitens möchte sie das Kreuz nicht zulasten der Auferstehung ins Zentrum der ökonomischen Trinität rücken. Dies führt zur kenotischen Theologie, die sie aufgrund ihrer implizierten Subordination verwirft. Da dieser Aspekt in den ersten Abschnitten umfassend thematisiert wurde, ist an dieser Stelle auf ihre Ausführungen zu Gottes Freiheit ausführlich einzugehen.

Was Tonstad vorrangig bewahren möchte, scheint den Kern ihrer Theologie auszumachen: Gottes absolute Andersheit und Freiheit. Gott ist von der Schöpfung unabhängig, sodass jedes Sprechen Ihn_Sie verfehlt – und doch müssen Gläubige von ihm reden.⁷¹ Dies lässt die Trinität als Grammatik aufkommen.⁷² Sie ist ein Hilfskonstrukt. Ulrike Link-Wieczorek spricht von einer Sprachregel, «eine[r] Formel, die helfen soll, die biblisch bezeugten Gotteserfahrungen

67 Rahner, *Schriften zur Theologie*, 115.

68 Tonstad vertritt die Ansicht, dass Rahners Axiom nur in eine Richtung wirkt, Tonstad, *God and Difference*, 20, Fussnote 14. Wilfried Härle bemüht sich dagegen in seiner Dogmatik, die Reziprozität aufzuzeigen, Härle, *Dogmatik*, 392–405.

69 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 9–10.

70 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 9.

71 Es ist nahezu unmöglich, dahinter nicht Barth zu hören: «Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können wissen und eben damit Gott die Ehre geben.» Barth, *Das Wort Gottes*, 151.

72 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 225–226.

richtig zu verklammern. Ohne inhaltliche Füllung aus der ökonomischen Ebene bleibt sie abstrakt, und ohne die formalen Klarstellungen der immanenten Ebene würde die ökonomische nicht von einem Gott reden können». ⁷³

Diese Wechselbeziehung der immanenten und ökonomischen Trinität macht in der Auslegung als Semantik, Sprachregel oder Grammatik durchaus Sinn. Doch, so wäre mit Tonstad nachzufragen, woher kommen die «formalen Klarstellungen» der immanenten Ebene? Woher können Menschen wissen, was immanent in Gott «abgeht»? Prämisse des Rahner'schen Axioms scheint in diesem Zusammenhang die Offenbarungstheologie zu sein: Wie Gott sich in der Geschichte Jesu Christi zeigt, so ist Gott auch in sich selbst. Tonstad ist hier vorsichtiger: Wie Gott sich in der Geschichte Jesu Christi zeigt, so ist Gott auch in sich selbst – aber nicht nur. «The relation between God and God's self-revelation in history is not one of total identity.» ⁷⁴ Daher soll Jesu Christi Geschichte nicht als unmittelbarer Einblick in die innertrinitarischen Beziehungen gelesen werden.

Bei dieser Perspektive drängen sich mehrere Fragen auf: Wird die Offenbarung bzw. Inkarnation dann nicht zu stark relativiert? Lässt Tonstad das biblische Zeugnis zu sehr ausser Acht? In den Schriften wird nämlich die Nomenklatur von Vater und Sohn gebraucht sowie der Sohn als zentral für das Verständnis Gottes dargestellt. Leider thematisiert Tonstad ihre Bibelhermeneutik nicht. Dies bleibt eine Lücke, die eine Flanke zur Kritik bietet, insbesondere weil Queer Theology oft der Vorwurf gemacht wird, leichtfertig mit der Bibel umzugehen. Dass Tonstad dieses Thema in einem Werk, welches eine andere Fragestellung hat, nicht tiefgründig bearbeitet hat, kann ihr jedoch kaum vorgeworfen werden.

Einige Spuren ihres Verhältnisses zur Schrift lassen sich allerdings in ihrer Lektüre des Sohnes finden. Jesus Christus ist inkarnierte göttliche Person, die im und durch das Wechselspiel der Beziehungen mit seinen Mitbewohner_innen Gottes Gaben mitteilt. Die Inkarnation ist also für die Beziehung Gott-Mensch unabdinglich und zentral. Gottes Gaben umformen die Gläubigen, die ermächtigt werden, Seite an Seite – im Gegensatz zur Ergreifung von Raum – zu leben. ⁷⁵ Durch diese Akzentsetzung auf den «für uns»-Charakter legt Tonstad einen stärkeren Fokus auf die ökonomische Trinität, sprich auf die Offenbarung: «God is as God does. What God does is establish communion, giving

73 Link-Wieczorek, Warum trinitarisch von Gott reden?, 16 (Hervorhebung im Original).

74 Tonstad, God and Difference, 9.

75 Vgl. Tonstad, God and Difference, 237.

us God's friendship, making us God's children and God's siblings, and doing so in a way that demonstrates the very nature of God's power.»⁷⁶

Dies rückt Gottes Werk für die Schöpfung – und nicht Gottes Wesen – in den Vordergrund. Eine Konsequenz, die Tonstad daraus zu ziehen scheint, ist der Vorrang der Einheit Gottes gegenüber seiner Dreieinigkeit. Ein Axiom aus der Tradition, das Tonstads Theologie hier untermauern kann, ist *opera trinitatis ad extra sunt indivisa*. Aus menschlicher Perspektive ist das Handeln der Personen nicht auseinanderzuhalten. Die Personen wirken immer zusammen auch in Handlungen, die der einen oder anderen zugesprochen werden. Eine angebrachte Differenzierung ist zwar in mancher Hinsicht notwendig, doch diese soll zu keiner starken Teilung führen. Hier lässt sich vielleicht die Antwort auf die Frage finden, wie Tonstad Offenbarung versteht. Offenbarung hat nämlich zunächst wenig mit der Offenbarung von Gottes metaphysischem Wesen zu tun, sondern Offenbarung ist Mitteilung Gottes zu und in Seiner_Ihrer Schöpfung.

Offenbarungstheologie wäre demnach eine Theologie, welche Offenbarung als von Gott initiierten Begegnungsort zwischen Gott und Geschöpf versteht und von da aus theologische Sätze denkt und überprüft. Die ist eine Aufrechterhaltung der Offenbarungstheologie, die aber durch eine Umformung geschieht und in diesem Sinne als Relativierung der klassischen Offenbarungstheologie gedeutet werden kann. Karl Rahners Axiom wird dadurch zu einer reinen methodologischen Regel, die einen «Minimum-Standard»⁷⁷ der trinitarischen Theologie bietet. Darüber hinaus jedoch tritt die ökonomische Trinität für die Gott-Mensch-Beziehung in den Vordergrund.

4.2 Inkarnation und Schöpfung

Gott nimmt sich der Kreatürlichkeit an, im Fleisch, ein ihm entgegengesetztes Medium, das unter der Macht der Sünde steht. Tonstad unterscheidet zwischen der Endlichkeit an sich und der von der Sünde verderbten.⁷⁸

«But once finitude is marred by sin, sin introduces the self-consciousness of <this-or-that> and even <this and-that>. Rather than responding to whatever particularity presents itself, sin-marred finitude invents a

76 Tonstad, *God and Difference*, 237.

77 Tonstad, *God and Difference*, 8.

78 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 241.

neutral and apparently blank background against which particularities may be measured and evaluated – against each other and against nothing(ness).»⁷⁹

Dies bedeutet zunächst, dass Endlichkeit, daher zugleich Kreatürlichkeit, nicht an und für sich böse oder verdammt ist.⁸⁰ Die Inkarnation ist entsprechend genauso Würdigung des Geschaffenen wie auch Errettung dessen.⁸¹ In Tonstads Verständnis verändert Sünde das Verhältnis der Menschen zur Partikularität: «[...] simple ›thisness‹ [...] cannot be enjoyed for what it is». ⁸² Partikularität wird in einer Welt, in der es Sünde gibt, immer gegenüber einer erstellten Norm oder einer anderen Partikularität bemessen. Die Haltung gegenüber Partikularität wird also verändert. Dies verhindert das Auskosten der Schöpfung in ihrer Güte mit ihren Gaben, weil Partikularitäten in ein Konkurrenzverhältnis zueinander gebracht werden.

Mit dieser Definition von sündengeplagter Endlichkeit ist es nicht erstaunlich, dass Tonstad sich gegen die Sprache des *credo* wendet, untermauert sie doch den leeren und scheinbar neutralen «background» – heterosexuell, cisgender und maskulin. Jener Hintergrund, d. h. die angenommene Norm zu benennen und als diese abzubauen, würde es jedoch ermöglichen, jedem Menschen in seiner_ihrer Partikularität zu begegnen und ihn_sie zu würdigen.

4.3 Das Bilderverbot

Das Bilderverbot in Ex 20,4 und in Dtn 5,⁸³ weist darauf hin, dass das menschliche Bildmachen Gottes zu einer Ver-*ding*-lichung führen kann. Sich ein Bild machen hiesse dann, sich Gott verfügbar machen, weil mensch Ihn_Sie bis auf die letzte Falte, die letzte Pore zu kennen meint.⁸⁴ Gott bleibt aber immer an-

79 Tonstad, *God and Difference*, 241.

80 Vgl. Frettlöh, «Gott ist im Fleische ...», 206, für eine Variation dieses Gedankens: «In der sündlosen Menschlichkeit Jesu dokumentiert Gott, dass das *faktische* Menschsein, nicht das *wahre* Menschsein ist» (Hervorhebung im Original).

81 Vgl. Frettlöh, «Gott ist im Fleische ...», 192.

82 Tonstad, *God and Difference*, 241.

83 «Du sollst dir kein Gottesbild machen noch irgendein Abbild von etwas, was oben im Himmel, was unten auf der Erde oder was im Wasser unter der Erde ist.» Zürcher Bibel-Übersetzung.

84 Vgl. Frettlöh, Gottes «Mutterschösslichkeit», 160–162 in Anlehnung an Link, *Das Bilderverbot*, 3–35.

ders als die Bilder, die wir von *Ihr_Ihm* machen.⁸⁵ Daher ist festzuhalten, dass ein Verdienst der These Tonstads die Ausweitung des Bilderverbots auf die Bilder, die als *«natürlich»* und *«normal»* angenommen werden, ist, wie zum Beispiel die sexuelle oder Gender-Binarität oder die Organisation von scheinbar gemeinschaftlichen Strukturen in Hierarchien. Implizit kritisiert sie hiermit die Imagination und das Sozial(isierungs)vermögen der menschlichen Gesellschaft, die immer dieselben Bilder in bloss unterschiedlichen Variationen reproduziert. In diesem Sinne reicht ein Zugang innerhalb des Systems nicht, sondern das ganze System muss quergestellt werden. Genau darum geht es der Queer Theology. Was diese leistet, ist die Aufhebung von Binaritäten zugunsten von Komplexität(en).⁸⁶

Die inhaltliche Ausgestaltung der Grammatik von Trinität ist stets neu zu erfinden.⁸⁷ *K-ein* Bild sollen wir uns machen, das heisst auch: kein einziges Bild. *«Nur die Vielfalt von Gottesbildern kann davor bewahren, Gott in ein Bild zu zwingen, auf eine Rolle festzulegen.»*⁸⁸ Oder mit Ex 3, 14: Gottes Eigenname ist fortwährend neu auszulegen, Rufnamen sind neu auszudenken.

5. «Hineni, hineni» – quid credo?

«Wir glauben an einen Gott, Vater, Allherrscher, alles Sichtbaren und Unsichtbaren Schöpfer.

Und an einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, geboren aus dem Vater als Eingeborener das heißt aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht

85 Eine weitere biblische Stelle, welche dies veranschaulichen kann, ist die Reise der Jünger nach Emmaus. Der bekannte Gott ist plötzlich ganz anders.

86 Hier könnten sich Trinität und Queere Theologie finden, da die Trinitätslehre laut Link-Wieczorek *«zur Entwicklung einer Sensibilität für die Wahrnehmung von Komplexität»* führt. Link-Wieczorek, *Warum trinitarisch von Gott reden?*, 17. Dies geschieht zum Teil durch eine Verdichtung der Glaubensinhalte. In der Appellation Vater, Sohn und Heiliger Geist wird etwas zur Sprache gebracht, was ansonsten langwierig erklärt werden muss. Andererseits besteht die Gefahr der Überforderung angesichts der Unverständlichkeit und Komplexität. Ausserdem sagt diese Sprache vielleicht mehr über die Menschen als über Gott aus. Daher ist Link-Wieczoreks Aussage nur unter bestimmten Vorbehalten zutreffend. Allerdings ist einzugestehen, dass dies womöglich auch für die Queere Theologie gilt.

87 Vgl. Link-Wieczorek, *Warum trinitarisch von Gott reden?*, 19.

88 Frettlöh, *Gottes «Mutterschösslichkeit»*, 161.

aus Licht, wahren Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesenseins mit dem Vater durch den alles geworden ist sowohl das im Himmel als auch das auf der Erde der wegen uns Menschen und wegen unserer Erlösung hinabgekommen ist und inkarniert worden ist, Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstanden ist am dritten Tag, aufgestiegen ist in die Himmel, der kommt, zu richten Lebende und Tote.
Und an den Heiligen Geist.»⁸⁹

Mit dem nizänischen Glaubensbekenntnis beginnt Tonstad ihr Kapitel, welches Kritik an den traditionellen Trinitätslehren äussert.⁹⁰ Im Unterschied zu Link-Wieczorek, die ähnlich wie Sarah Coakley die Trinität als Kontemplation verstehen möchte und deshalb traditionelle Gottesbezeichnungen beibehält,⁹¹ spricht sich Tonstad gegen ihre Weitertradierung aus. Dies ist nicht ohne eine gewisse Provokation, weil die Glaubensbekenntnisse keine unwesentliche Rolle bei der Ausprägung der Trinitätslehre spielten und daher heute immer noch von Wichtigkeit für die Erklärung sowie Vergegenwärtigung des Dogmas sind.

Wie ist mit der Gattung *credo* umzugehen? Soll der die Gläubige mit Cohen in eine pessimistische Trotzigkeit versinken: Es gibt nur dieses Du, das ich ansprechen kann, egal wie abstossend es ist?⁹² Oder könnte das *credo* in einem Weiterdenken des Experimentes, das Tonstad mit ihrem Werk anregen wollte, neuformuliert werden? Ein queeres *credo*, wie könnte das klingen? Dieser abschliessende Abschnitt versucht sich im Sprachspiel.

Im Folgenden unternehme ich zwei Neubuchstabierungen des *credos*. Diese verstehen sich als von Tonstad inspiriert, doch es sind meine Worte. Die Übereinstimmung mit ihrer Theologie ist also nicht gewährleistet. Weil Tonstad auf Englisch schreibt und daher die Begrifflichkeit, mit der ich mich auseinandergesetzt habe, englischsprachig ist, soll das *credo* sowohl auf Deutsch als auch auf Englisch formuliert werden. Weil Übersetzungen nie perfekte Wiedergaben sind, habe ich mir an manchen Stellen Freiheiten erlaubt, die nicht mit der anderen Version identisch sind.

89 Nizänisches Glaubensbekenntnis in der Übersetzung von Rochus Leonhardt: Leonhardt, Dogmatik, 223–244.

90 Siehe Abschnitt 2: «There's a lover in the story / but the story's still the same» – Tonstads Schilderung der Probleme nicht-queerer Trinitäten.

91 Vgl. Link-Wieczorek, Warum trinitarisch von Gott reden?, 27–30; Coakley, God, Sexuality and the Self, insbesondere 1–32, 308–344.

92 Vgl. Pally, From This Broken Hill, 156.

Der erste Versuch orientiert sich sowohl an den theologischen Inhalten des nizanischen Glaubensbekenntnisses sowie an seiner Form. Ein zweiter Schritt wagt Weiteres, indem er die Form ebenso ‹verrät› und das Bekenntnis frei(er) formuliert. Die Überlegungen, die zu den gewählten Wendungen geführt haben, folgen den Bekenntnisentwürfen.

5.1 Erstes Bekenntnis

Wir glauben an G-tt,
frei und liebend.
der_die Nennende, Lobende, Ermächtigende,
Sie frohlocken Schulter an Schulter in Vergnügen
und Gemeinschaft.

We believe in G-d,
free and loving,
The Empowerer, the Praisers, the Namer,
they exult side-by-side in pleasure and
communion.

Wir glauben an G-tt
Welche_r die Schöpfung als geschaffen wür-
digt
Welche_r in die Endlichkeit und in die Sünde
kam, uns zu befreien,
Welche_r lebte, nachdem er_sie litt und starb.

We believe in G-d
Who dignifies Creation as created,
Who came into finitude and sin to free
us,
Who lived, after having suffered and
died.

Wir glauben an G-tt
Welche_r uns zu Erb_innen macht
Welche_r uns ermächtigt, eine partikularvolle
Welt zu schaffen,
Welche_r uns zu erfüllten Menschen macht.

We believe in G-d
Who constitutes us as heirs,
Who empowers us to create a world full
of particularities,
Who transforms us into full humans.

Wir glauben an G-tt
G-tt wird kommen, um uns an einem partiku-
laren Fest voll Leben einzuladen.
G-tt wird kommen, um uns zu richten, unsere
Idole und Gewissheiten.
Im Glauben vertrauen wir G-ttes Gnade.

We believe in G-d.
G-d will come to invite us to a particular
world to a feast full of life.
G-d will come to judge us, our idols and
our certitudes.
In faith we trust G-d's grace.

Wie oben schon erwähnt, macht Tonstad keine Vorschläge, wie die Personen der Trinität zu benennen sind, wenn nicht Vater, Sohn und Geist.

Eine Möglichkeit wäre, sie nach ihren Aufgaben zu bezeichnen. Dies gelingt auf Englisch besser als auf Deutsch: the Namer, the Praiser, the Empowerer, der_die Nennende, der_die Lobende, der_die Ermächtigende.⁹³ Doch ist daran zu erinnern, dass Tonstad mit ihrer Theologie die Einheit Gottes in den Vordergrund stellt und die Dreiheit als Einladung zu einem blossen Zahlenspiel sieht. Infolgedessen sollte der Akzent weniger auf die Personen gesetzt werden.

Dies lässt die Frage aufkommen, ob die Dreiteilung der Gattung *credo* – ich glaube an einen Gott ... Vater ... Sohn ... Heiliger Geist... – letztlich trügerisch ist, weil die inhaltliche Teilung durch die Form dann doch herbeigeführt wird. Das *credo* treibt dies sogar ins Extreme, weil das, was nicht gemeint ist, immer auch gesagt wird – gezeugt, *nicht* geschaffen. «Remember to forget the patriarchal father.»⁹⁴ Das Wort «Vater» kann sich daher weder von menschlichen Vorstellungen lösen, obgleich der göttliche Vater sie übersteigen soll, noch von der Binarität des Männlichen und Weiblichen. Das Nicht-Gemeinte schwingt mit und konstituiert die Aussage. Weil die oben vorgeschlagenen Anreden (Namer, Praiser, Empowerer) neutraler ausgerichtet sind, das soll heissen nicht gesext sind,⁹⁵ behalte ich die Dreiheit in der Erstnennung bei. Um den Fokus aber nicht zu stark auf sie zu legen, rede ich im Weiteren nur von Gott. Dass ich «Gott» im Bekenntnis «G-tt» schreibe, ist eine Übernahme aus der jüdischen Theologie, die damit die Ersatzlesung bzw. die Nicht-Lesung des Gottesnamens im Deutschen transkribiert. So entlehnt wähle ich es hier ausserdem als Zeichen der apophatischen Theologie. Auf diese Weise wird ebenso im Text markiert, dass wir G-tt nicht erfassen können.

Die meisten anderen Ausdrücke finden sich bei Tonstad:

- Der Ausdruck «side-by-side», der anstelle einer sexuellen und penetrativen Sprache steht,
- die beiden Sätze, die G-ttes Verhältnis zur Schöpfung beschreiben, die auf Tonstads Würdigung des Geschaffenen basieren,

93 Härle nennt die Seinsweisen Gottes Ermöglichung, Konkretisierung, Vermittlung. Härle, Dogmatik, 405. Allerdings schwingt bei dem Begriff der Ermöglichung das Ursprungsdenken mit.

94 Tonstad, God and Difference, 200.

95 Der Vater ist nur Vater, weil er einen Sohn gezeugt hat, was meist durch Sexakte geschieht.

- das Wort ›lived‹, das dem Tod in einem Versuch, den Fokus auf die Auferstehung anstatt des Kreuzes zu lenken, vorgestellt wird,
- der Ausdruck ›heirs‹, der die Gläubigen bezeichnet,
- das Wort ›particularity‹, das von der Sünde verdorben wurde und in einer versöhnten Welt anerkannt werden kann.

Zusätzlich habe ich die ebenfalls bei Tonstad bedeutsame Metapher des Festes im Blick,⁹⁶ ohne diese jedoch im Rahmen der Studie näher beleuchten zu können. Der letzte Satz orientiert sich an dem nizänischen Motiv des Richtens und verbindet es mit den Überlegungen zum Bilderverbot.

5.2 Zweites Bekenntnis

Elbows touching, sitting at the table of the feast.

No one is too close or too far. Everyone is just right.

We rejoice next-with each other.

Mouths moist from gulping,

Tongues are licking

The food that nourishes.

The one is with us, everyone's friend at once, dancing on the table, consoling with a hug, asking the difficult questions.

In the one's love we can be,

At a loud or silent feast,

Flesh meeting,

Caressing, allowing, relishing.

A crowd of sinners, the one has let in.

A crowd of graced people transformed into full humans.

This (one) I put my trust in.

Ellbogen berühren sich, sitzend am gedeckten Tisch.

Niemand ist zu nahe oder zu entfernt. Jede_r geht es gut.

Wir frohlocken neben-miteinander.

Munde wässrig gemacht vom (be)trinken, Zungen lecken,

Die Nahrung, die sättigt.

Einheit ist bei uns, freundlich mit allen, Auf der Tafel tanzend, tröstend mit einer Umarmung, die schwierigen Fragen stellend.

In der Einheits-Liebe können wir sein,

An einem lauten oder stillen Fest,

Fleisch begegnet sich,

Streicheln, ermöglichend, (ver)genügsam.

Eine Sünder_innenmenge, die Einheit hingelassen hat.

Eine Begnadigtenmenge in erfüllte Menschen verwandelt.

In dies(e)r/m vertraue ich.

96 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 238–246.

An jener Stelle stosse ich auf Hindernisse und Beschränkungen. Zunächst gelange ich bei dieser Version an grössere sprachliche Grenzen, da das Englische nicht gegenderte Sprache viel leichter ermöglicht. Ich habe hier ausserdem, um Tonstads Akzentsetzung auf die Einheit Gottes aufzunehmen, den Ausdruck *«the one»* ausgewählt. Erneut lässt sich feststellen, dass die Wiedergabe ins Deutsche nicht ganz leicht ist. Um den Versuch auf die Spitze zu treiben, habe ich mich für den Ausdruck *«Einheit»* entschieden.

Drei Motive sind im Text miteinander verflochten: das Motiv des Festes, das Motiv des Beisammen-Seins (*side-by-side*) und das Motiv der Leiblichkeit. Ersteres betont eine eschatologische Hoffnung, wie Tonstad sie teilweise in *God and Difference* reflektiert.⁹⁷ Dieses Bild kommt des Weiteren öfter in Abendmahliturgien vor,⁹⁸ was den gemeinschaftlichen Charakter hervorhebt. Die Anerkennung der jeweiligen Partikularitäten und der sündenfreie Umgang mit ihr sind meines Erachtens im Subtext präsent. Diese Partikularitäten existieren co-präsent, es gibt keine räumliche Durchdringung. Das letzte Motiv ist wahrscheinlich das kontroverseste, und ich bin nicht ganz sicher, ob ich hier bei Tonstad bleibe. Was mich dazu geführt hat, ist die Kombination aus Tonstads Votum, keine Rückprojektionen in die Trinität zu erlauben und ihrer Würdigung der Endlichkeit als solche. Infolgedessen sind nämlich Körper sowie Leiblichkeit an und für sich gut. Diese Würdigung des leiblichen Geschaffenen wollte ich ernst nehmen: Menschen sind schliesslich leibliche, sinnlich-physische Wesen. Allerdings bringt mich dieser Gedankengang vielleicht doch eher zu Marcella Althaus-Reid, welche die Existenz *in carne* stark in den Vordergrund rückt. Sie schreibt zahlreiche provokative Statements, die eben nicht ent-sexualisiert sind, sondern im Gegenteil sexuell aufgeladen, nur anders, als die gesellschaftlichen Normen es erwarten lassen.⁹⁹ Der spielerische und suggestive Charakter mancher poetischen Wendung im *credo* scheint vielmehr an diesem Entwurf Orientierung zu suchen und entfernt sich somit zugleich von Tonstad. Nehmen die sexuellen Töne zu sehr Platz ein? Hat Sexualität überhaupt einen «richtigen» Platz? Diese Fragen möchte

97 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 238–246.

98 Vgl. z. B. die Taschenliturgie der Deutschschweizerischen Liturgiekommission, 43.

99 Ein Blick in die Inhaltsverzeichnisse ihrer Werke reicht aus, um ein Gefühl für Althaus-Reids Sprachspiele zu bekommen: *Sexual positions: locating the G(od) spot of virginal reflections, talking obscenities to theology: theology as sexual act, french kissing God: the sexual hermeneutic circle of interpretation (Indecent Theology), God the orgy (The Queer God)*. Vgl. Althaus-Reid, *Indecent Theology*; Althaus-Reid, *The Queer God*.

ich offenlassen. Meine behutsamen, bewusst fragmentarischen Entwürfe sind weniger als Antworten denn als Einladungen zum Weiterdenken zu verstehen.

Lara A. Kneubühler (*1994) ist Doktorandin in der Abteilung Dogmatik und Religionsphilosophie am Institut für Systematische Theologie an der Universität Bern.

Literaturverzeichnis

- Adams, Tim: «Leonard Cohen: The Mystical Roots of Genius. Review – the God behind the guy», in: *The Observer*, verfügbar unter: <https://www.theguardian.com/books/2021/nov/07/leonard-cohen-the-mystical-roots-of-genius-by-harry-freedman-review> (Zugriff 29.01.2024).
- Althaus-Reid, Marcella: *The Queer God*, New York 2003.
- Althaus-Reid, Marcella: *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London 2000.
- Babich, Babette: «Heidegger and Leonard Cohen: You Want It Darker», in: *Religions* 12 (488) 2021, verfügbar unter: <https://doi.org/10.3390/rel12070488> (Zugriff 13.12.2022).
- Barth, Karl: «Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie», in: Finze, Holger (Hg.): *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925. Gesamtausgabe* (3), Zürich 1990, 144–179.
- Barth, Karl: *Church Dogmatics. The Doctrine of God* (1) II/1, 1957, verfügbar unter: <http://www.aspresolver.com/aspresolver.asp?BART;CDO201> (Zugriff 24.01.2023).
- Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik II* (1) §31. *Die Wirklichkeit Gottes II*. Studienausgabe Bd. 9, Zürich 1987.
- Birmelé, André/Bühler, Pierre/Causse, Jean-Daniel/Kaennel, Lucie (Hgg.): *Introduction à la théologie systématique*, Genève 2008.
- Cheng, Patrick S.: «Contributions from Queer Theory», in: Thatcher, Adrian (Hg.): *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*, Oxford 2014, 153–170.
- Coakley, Sarah: «Kenosis and subversion. On the Repression of Vulnerability in Christian Feminist Writing», in: dies. (Hg.): *Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender*, Oxford/Malden 2002, 3–39.
- Cohen, Leonhard: *You Want It Darker*, in: *You Want It Darker*, Sony Music Entertainment 2016.

- Cornwall, Susannah: *Controversies in Queer Theology*, London 2011.
- Deutscheschweizerische Liturgiekommission: *Liturgie Taschenausgabe*, Zürich 2011.
- Frettlöh, Magdalene L.: «Gottes «Mutterschöflichkeit» – ein weibliches Gottesbild? Zur möglichen Unmöglichkeit geschlechtsspezifischer Rede von Gott», in: dies./Ebach, Jürgen/Gutmann, Hans-Martin/Weinrich, Michael (Hgg.): «Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie? Band II». Jabboq (3), Gütersloh 2002, 135–217.
- Frettlöh, Magdalene L.: ««Gott ist im Fleische ...». Die Inkarnation Gottes in ihrer leibeigenen Dimension beim Wort genommen», in: dies./Ebach, Jürgen/Gutmann, Hans-Martin/Weinrich, Michael (Hgg.): «Dies ist mein Leib. Leibliches, Leib eigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen». Jabboq (6), Gütersloh 2006, 186–229.
- Härle, Wilfried: *Dogmatik³*, Berlin 2007.
- Isherwood, Lisa: «Feminist Christologies», in: Burkett, Delbert (Hg.): *The Blackwell Companion to Jesus*, Somerset 2011, 427–442.
- Lacan, Jacques: «La signification du phallus», in: ders.: *Les Écrits* (22) 1958, verfügbar unter: http://www.gnpl.fr/Recherche_Lacan/2015/07/05/les-ecrits-la-signification-du-phallus-1958/ (Zugriff 10.01.2023).
- Leonhardt, Rochus: *Grundinformation Dogmatik⁴*, Göttingen 2009.
- Link, Christian: «Das Bilderverbot als Kriterium theologischen Redens von Gott», in: ders. (Hg.): *Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung. Theologische Studien*, Neukirchen-Vluyn 1997, 3–35.
- Link-Wieczorek, Ulrike: «Warum trinitarisch von Gott reden? Zur Neuentdeckung, der Trinitätslehre in der heutigen Theologie», in: Werth, Rudolf (Hg.): *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen-Vluyn 2005, 11–30.
- Moore, Will: «A Godly Man and a Manly God: Resolving the Tension of Divine Masculinities in the Bible», in: *Journal for Interdisciplinary Biblical Studies* 2 (2), 2021, 71–94.
- Pascoe, C. J.: «What to Do with Actual People? Thinking Through a Queer Social Science Method», in: Compton, D'Lane/Meadow, Tey/Schilt, Kristen (Hgg.): *Other, Please Specify. Queer Methods in Sociology*, California 2018, 291–303.
- Pally, Marcia: «Leonard Cohen's Jewish Theodicy: We Are Waiting for Godot, But It Is We Who May Never Arrive», in: *Journal of Religion and Popular Culture* 32 (2), 2020, 121–143.

- Pally, Marcia: *From This Broken Hill, I Sing To You. God, sex, and politics in the work of Leonard Cohen*, London 2021.
- Radford Ruether, Rosemary: *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Boston 1983.
- Rahner, Karl: «Bemerkungen zum Traktat ‹De Trinitate›», in: ders.: *Schriften zur Theologie* (Bd. IV). *Neuere Schriften*⁵, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 103–133.
- Schiller, Friedrich/ Körner, Christian Gottfried: *Schillers Briefwechsel mit Körner. Teil 3: 1793–1796*. Berlin 2019.
- Schumacher, Michele M.: «Feminist Christologies», in: Murphy, Francesca Aran (Hg.): *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford 2015, 408–424.
- Tanner, Kathryn: *Jesus, Humanity, and the Trinity. A Brief Systematic Theology*, Minneapolis 2001.
- Tanner, Kathryn: *Christ the Key*, Cambridge 2010.
- Tonstad, Linn Marie: *God and Difference*, New York 2016.
- Torrance, Thomas F.: «The Christian Apprehension of God the Father», in: Kimmel, Alvin F. Junior (Hg.): *Speaking the Christian God. The Holy Trinity and The Challenge of Feminism*, Grand Rapids 1992, 120–143.
- Volf, Miroslav: *After Our Likeness*, Grand Rapids/Cambridge 1998.
- Zürcher Bibel. Theologischer Verlag, Zürich.