

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

„Queerness und Spiritualität als Reise - Eine vergleichend-systematische Analyse der Theorien von John J. McNeill, Elizabeth Stuart und Hans-Georg Wiedemann“

verfasst von | submitted by

Jeannine Gubi BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 800

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Religionswissenschaft

Betreut von | Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Birgit Heller

Danksagung

Allen voran möchte ich meiner Ehefrau Mélina danken, die mit ihrer liebevollen und einfühlsamen Art immer für mich da ist, felsenfest an meiner Seite steht und mir stets den Rücken stärkt. Deine Empathie und dein Humor haben mir geholfen, wenn es nur schleppend mit der Masterarbeit voranging. Danke für deine Unterstützung und deine aufmunternden Worte.

Ich möchte gerne meinem Vater herzlich danken, der mich während meiner Studienjahre in Wien unterstützte und sich die Zeit genommen hat meine Masterarbeit Korrektur zu lesen. Danke für dein Feedback!

Ein Dankeschön geht an meine Freunde, insbesondere an Elizabeth, dein Weitblick, unser Austausch und dein Motivationsschub haben mir geholfen diese Arbeit endlich fertigzustellen.

Zu guter Letzt möchte ich mich von ganzem Herzen bei meiner Betreuerin Frau Prof.in Heller für Ihre wertvollen Hilfestellungen, Ihre Zeit und Ihr Verständnis bedanken, dass die Abgabe der Arbeit, aufgrund diverser Umstände, doch mehr Zeit in Anspruch genommen hat als ursprünglich erwartet.

Vorwort

Dieser Masterarbeit liegt die Überzeugung zugrunde, dass das 21. Jahrhundert für queere christliche Subjekte nach wie vor kein Befreiungsschlag bedeutet, sondern ein anhaltender erbitterter, verzweifelter Kampf für Akzeptanz, Anerkennung und Toleranz. Mit den Worten der argentinisch-britischen Theologin Marcella Althaus-Reid gesprochen, besteht die Realität von queeren, christlichen Subjekten oftmals in *einem permanenten Hin- und Hergerissen-Sein zwischen dem Rosenkranz und der Liebe*. Dabei gerät in Vergessenheit: Liebe ist Liebe und muss Privatsache sein. Gleichzeitig ist diese Arbeit von der Idee getragen, dass es einen Ausweg und einen Auftrag gibt: Das moderne, aufgeklärte Subjekt ist aufgefordert als aktiver Gestalter das eigene Leben selbst in die Hand zu nehmen, sich direkt auf Gott auszurichten und das queere Dasein mit Stolz und Würde zu zelebrieren.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	9
1.1	Forschungszugang	11
1.2	Hinführung zur Thematik	14
1.3	Klärung der Begrifflichkeiten	16
1.3.1	Queerness	16
1.3.2	Spiritualität	19
1.3.2.1	Queer Theory	23
1.3.3	Definition der Queer Theology	26
1.3.3.1	Historische Entwicklung	30
1.3.3.2	Auslöser für diese Bewegung	33
1.3.3.3	Theorie der Queer Theology	34
1.4	Neue Forschungsansätze	38
2	Die Verknüpfung von Queerness und Spiritualität bei drei christlichen Theolog*innen	49
2.1	John J. McNeill	49
2.1.1	Begriffe	51
2.1.2	Haltung und Menschenbild	52
2.1.3	Theologische Überzeugungen	54
2.1.4	Spirituelle Reise des Subjekts	58
2.1.5	Relektüre des Christentums	63
2.2	Elizabeth Stuart	64
2.2.1	Auseinandersetzung mit der historischen Entwicklung	66
2.2.2	Begrifflichkeiten	69
2.2.3	Theologische Überzeugungen	72
2.2.4	Queere Spiritualität	80
2.3	Hans-Georg Wiedemann	83
2.3.1	Begrifflichkeiten	84
2.3.2	Theologische Überzeugungen	84
2.3.3	Sehnsucht als existentielles Grundbedürfnis	91
2.3.4	Facetten des queeren Spiritualitätsbegriffs	92
2.3.5	Zeitgenössische Interpretation des Christentums	95
3	Eine vergleichend-systematische Analyse der drei Protagonist*innen	96
3.1	Überlappungen und gemeinsame Schnittmengen	96

3.2	Theologische Unterschiede	103
3.3	Ergebnisse und Schlussfolgerungen	106
4	Ausblick.....	109
4.1	Aktuelle Weiterentwicklungen und Tendenzen in diesem Feld	109
4.2	Bedeutung der queeren Spiritualität im 21. Jahrhundert	109
5	Resümee	111
6	Literaturverzeichnis	117
7	Abstract.....	124

*But God had the final word and raised up Jesus
as the queer Christ, a symbol of dissidence and
hope for all queers*

(Robert Goss, Jesus ACTED UP, 180)

1 Einleitung

Eine Reihe von wissenschaftlichen Erkenntnissen liefern ein eindeutiges Bild – Homosexualität existiert in jeder Gesellschaft auf diesem Planeten. Zudem zeigen profunde Statistiken, dass in etwa jede zehnte Person eine homosexuelle Orientierung aufweist. Überdies betonen diverse Psycholog*innen, dass homosexuelle Menschen, aufgrund der oftmals erlebten Ablehnung und Stigmatisierung, verstärkt an Depression, Angststörungen und Mobbing leiden sowie ein signifikant höheres Suizidrisiko aufweisen. Angesichts dieser Erkenntnisse ist es zutiefst verwunderlich und erschütternd zu wissen, dass lediglich ein paar Flugstunden von Wien entfernt, queere Subjekte ihrer Rechte entzogen und menschenwürdig behandelt werden, in manchen Erdteilen droht sogar aufgrund der sexuellen Orientierung die Todesstrafe.

In diesem Zusammenhang tauchen folgende Fragestellungen auf: Wie ist es um die katholische Kirche bestellt? Wie sieht die Kompatibilität der katholischen Glaubensüberzeugungen und eines queeren Lebensentwurfs aus? Wie geht die katholische Kirche mit queeren Subjekten um? Bietet sie eine Außenperspektive für alle *Kinder Gottes* und stellt einen Zufluchtsort dar, in welchem Akzeptanz, Toleranz und gelebte Diversität walten?

An dieser Stelle kann auf die Pressekonferenz von Papst Franziskus am 28. Weltjugendtag am 28. Juli 2013 verwiesen werden. In diesem Rahmen wurde er um Stellungnahme und Darstellung seiner Einstellung gegenüber queeren Subjekten befragt, er konstatiert: „Who am I to judge.“¹ Die Frage, die sich stellt, ist jene, ob diese Haltung mit entsprechendem Einsatz und Bemühungen die Realität widerspiegelt oder ist es vielmehr eine Worthülse? Kritisch wurde die Stellungnahme der vatikanischen Glaubenskongregation zur Thematik der Segnung homosexueller Paare in der Kirche im Jahr 2021 gesehen. Erneut betonte Papst Franziskus die vehemente Ablehnung gegenüber einer möglichen Öffnung bezüglich einer Segnung von homosexuellen Paaren. Das Argument der fehlenden Vollmacht der Kirche wird mit der Begründung ins Feld geführt,

¹ Papst Franziskus, Pressekonferenz am 28. Weltjugendtag, 28. Juli 2013.

dass homosexuelle Beziehungen nicht dem göttlichen Plan entsprechen.² Eine Kehrtwende wird mit dem Dokument „*fiducia supplicans* über die pastorale Sinngebung von Segnungen“ von Papst Franziskus eingeläutet, welches am 18. Dezember 2023 vorgelegt wurde.³ Diese Erklärung wird als eine gewisse Erweiterung von Segnungen gesehen, aber die katholische Lehrmeinung über queere Subjekte bleibt unverändert und diese Art von Segnung geht mit 15 strikten Konditionen einher.

Angesichts dieser langsamen Entwicklung in der katholischen Kirche spiegelt die Ansicht der argentinisch-britischen Theologin Marcella Althaus-Reid in ihrem Werk *Queer God*, eine äußerst polemische Abhandlung, angereichert mit einer bildhaften Sprache, die Realität vieler queerer Subjekte wider. Sie schreibt von einem angespannten Verhältnis zwischen einem queeren Lebensentwurf und dem christlichen Glauben, präziser von einem „Hin- und Hergerissen-Sein zwischen dem Rosenkranz und der Liebe“.⁴

In der vorliegenden Masterarbeit werden den vertretenen Auffassungen der katholischen Kirche moderne, aufgeklärte Thesen entgegengesetzt, die das traditionelle Christentum in seinen Grundfesten erschüttern und es mit dem Erbe der Homophobie, der sexuellen Phobie sowie der Misogynie konfrontieren. In diesem Zusammenhang ist die Auffassung des US-amerikanischen Professors Robert Goss erwähnenswert, weil diese Arbeit auf seiner Überzeugung fußt. Er betont, dass endlich die Zeit für einen positiven Zugang zum Körper, zur Sexualität und zur Sensualität gekommen ist. Seine These basiert auf der Annahme, dass Subjekte mittels ihrer Leiblichkeit und ihrer Sexualität Gott erfahren. Allerdings besteht die Problematik darin, dass sich queere Christ*innen in der katholischen Kirche, durch das vermittelte Gottesbild und ihre restriktiven Lehren stets mit einer negativen *basileia* konfrontiert sehen, präziser die Kirche als *locus* der negativen *basileia*.⁵ Aus diesem Grund haben sich alle in dieser Arbeit erwähnten Autor*innen, getragen von der Überzeugung, dass im Diskurs eine Hinzunahme der Religion unumgänglich ist, um eine soziale Veränderung einzuleiten, die Befreiung der queeren Gemeinschaft von diesen Irrlehren zur Aufgabe gemacht. Die genannten Gründe zeigen die Notwendigkeit einer tiefgehenden Auseinandersetzung und Beschäftigung mit

² Vgl. Papst Franziskus, Responsum ad dubium der Kongregation für die Glaubenslehre über die Segnung von Verbindungen von Personen gleichen Geschlechts, 22.02.2021.

³ Vgl. Papst Franziskus, Dikasterium für die Glaubenslehre. *Fiducia supplicans* über die pastorale Sinngebung, 18. Dezember 2023.

⁴ Althaus-Reid, *Queer God*, 1.

⁵ Goss, *Jesus Acted Up*, 119-121.

der Thematik Queerness und Spiritualität auf.

1.1 Forschungszugang

Vorab sei erwähnt, dass in dieser Arbeit die spannungsgeladene Beziehung zwischen Queerness und Spiritualität im christlichen Kontext analysiert wird. Allerdings muss aus einem religionswissenschaftlichen Blickwinkel festgehalten werden, dass sich keineswegs ausschließlich christliche Theolog*innen mit dieser Beziehung auseinandersetzen, sondern eine Beschäftigung mit den Queer Studies in einer Reihe von Religionen gefunden werden kann. Ausschlaggebend für die Entwicklung der Queer Studies in den Religionen war die Konferenz der italienisch-amerikanischen Literaturwissenschaftlerin Teresa de Lauretis im Jahr 1990. Ein Durchbruch in diesem Feld war die Veröffentlichung des Werkes *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism* (1994) von Howard Eilberg-Schwartz. In diesem Werk hat sich der Autor anhand der *close-reading* Methode mit der hebräischen Bibel auseinandergesetzt. Im selben Maße hat sich der amerikanische Religionsphilosoph Daniel Boyarin in seinen Werken *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man* (1997) sowie *Queer Theory and the Jewish Question* (2003) mit den Queer Studies in Bezug auf das Judentum beschäftigt. In diesem Zusammenhang kann auf den Autor und Rabbiner Steven Greenberg und sein Werk *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition* (2005) verwiesen werden.

Im christlichen Kontext haben die beiden Werke: *Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto* (1993) vorgelegt vom US-amerikanischen Theologen Robert Goss und *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender, and Politics* (2000) sowie *The Queer God* (2003) von Marcella Althaus-Reid entscheidend zur Beschäftigung mit den Queer Studies in den Religionen beigetragen. Nicht unerwähnt darf in diesem Kontext der Verdienst sowohl des Wissenschaftlers Mark Jordan *The Invention of Sodomy in Christian Theology* (1997) und *The Silence of Sodom* (2000) als auch der Religionswissenschaftlerin Janet Jakobson und der Wissenschaftlerin Ann Pellegrini *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance* (2003) bleiben. Diese drei Wissenschaftler*innen haben dazu beigetragen, dass die Queer Studies im Christentum behandelt werden.⁶

Der Autor Richard Harold hat sich in seinem Werk *My Buddha Is Pink: Buddhism from*

⁶ Vgl. Wilcox, *Queer Religiosities*, 31.

a *LGBTQI perspective* (2019) mit der Kompatibilität zwischen einem queeren Lebensentwurf und dem buddhistischen Pfad auseinandergesetzt. Zu nennen ist ebenfalls das Werk *Transcending: Trans Buddhist Voices* (2019) von den beiden Herausgebern Kevin Manders und Elizabeth Marston. In über 30 Beiträgen werden die Erfahrungen von transgender, genderqueeren und nicht-binären Buddhisten, die der Mahāyāna- und Theravāda-Tradition angehören, vorgestellt.

Nach jahrelanger Forschung hat der Autor Amara Das Wilhelm das Werk *Tritiya-Prakriti: People of the Third Sex: Understanding Homosexuality, Transgender Identity and Intersex Conditions Through Hinduism* (2008) präsentiert. Der indische Mythologe und Autor Devdutt Pattanaik hat sich mit dem Themenbereich Queerness und Hinduismus in seinem Werk *The Man Who Was a Woman and Other Queer Tales of Hindu Lore* (2001) befasst.

Zu guter Letzt kann auf eine Reihe von Autor*innen recurriert werden, die im muslimischen Kontext angesiedelt sind und sich mit dem Verhältnis von Queerness und Glaubensfragen befassen: Die iranisch-amerikanische Historikerin und Gender-Theoretikerin Afsanah Nahmabadi legte das Werk *Professing Selves: Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran* (2013) vor. Ein weiteres Werk, welches im muslimischen Kontext verortet ist, trägt den Titel *Living Out Islam: Voices of Gay, Lesbian, and Transgender Muslims* (2013) vom Aktivisten Scott Siraj al-Haqq Kugle. Seine Bemühungen waren es aufzuzeigen, dass ein queerer Lebensentwurf durchaus mit einer muslimischen Glaubenshaltung vereinbar ist.

Das Fundament der Queer Studies ist die Intersektionalität. Dieser Begriff beschreibt einen analytischen Zugang basierend auf der Vorstellung, dass diverse soziale Kategorien, wie beispielsweise Geschlecht, sexuelle Orientierung, Nationalität etc., weder separat voneinander noch parallel gedacht werden können. Vielmehr weisen die genannten Kategorien die Merkmale der Überschneidung, der gegenseitigen Beeinflussung und der Verwobenheit auf. Auf der Basis dieser Kategorien kommt es zum Machtmissbrauch und zur Unterdrückung. Der Terminus Intersektionalität wurde von der US-amerikanischen Juristin und Wissenschaftlerin Kimberlé Crenshaw⁷ geprägt und hat zum ersten Mal im Jahr 1989 Erwähnung gefunden. Dieses Konzept stellt eine Art Prisma dar, dergestalt, dass Diskriminierung, soziale Ungleichheiten und Ungerechtigkeit aufgezeigt werden, mit dem Ziel den Machtmissbrauch abzubauen und die

⁷ Vgl. Crenshaw, On Intersectionality, 2017.

Chancengleichheit zu ermöglichen.

In diesem Zusammenhang plädiert die US-amerikanische Religionswissenschaftlerin Melissa W. Wilcox dafür, dass ein kritischer Umgang mit religiösen Textstellen geübt wird mit der Begründung, dass diese Narrative kulturelle und historische Produkte von religiösen Subjekten und Gemeinschaften darstellen. Mit Nachdruck betont sie die Wirkkraft und die Auswirkungen von Geschichten:

„Stories [...] can make the world, unmake it, and remake it in a different form. They can erase people, places, and events or add them in, elevate or downplay their importance, retell or reinterpret them. We all know this, or we wouldn't speak up so loudly – sometimes – when someone gets a story about us wrong.“⁸

Auf dieser Grundlage formuliert die Melissa W. Wilcox ihre Argumente und postuliert einen Forschungszugang, der auf ein *tiefes Verstehen* ausgerichtet ist. Entscheidend ist die Bedeutung der Sexualität, Religion und Genderidentität im Leben eines queeren Subjekts.

Die prinzipielle angewandte Methode in der Queer Theology ist die Methode des *theologischen Queering*. Der Auffassung von Robert Goss zufolge wird der Terminus *Queering* auf folgende Weise definiert: im Kern bedeutet *Queering* als Methode eine Dekonstruktion der Homophobie und angestrebt wird eine Rekonstruktion der christlichen Theologie, Spiritualität und Praxis im Sinne von neuen, modernen und inklusiven Konfigurationen. Diese Vorgehensweise bedeutet Befreiung und Empowerment der queeren Gemeinschaft.⁹ In der Historie des Christentums wurde die Heterosexualität als Norm betrachtet. Die Folge war, dass das christliche, heterosexuelle Subjekt als Idealbild stilisiert wurde und dieses Verständnis Einfluss auf das theologische Gedankengebäude hatte. Aus diesem Grund bedeutet das *theologische Queering* das radikale Hinterfragen dieses heterosexuellen Verständnisrahmen und erfordert diese Haltung laut Marcella Althaus-Reid eine kritische Auseinandersetzung mit der Queer Theory, eine heterosexuellen-kritischen Theologie sowie eine Portion Mut, denn diese Herangehensweise entspricht nicht der gängigen Lesart. Die Bemühungen resultieren nicht nur in der Befreiung der queeren, christlichen Subjekte, sondern auch die Befreiung des Göttlichen vom hegemonischen sexuellen System in der christlichen Theologie.¹⁰

⁸ Wilcox, *Queer Religiosities*, 1.

⁹ Vgl. Goss, *Queering Christ*, 250-251.

¹⁰ Vgl. Althaus-Reid, *The Queer God*, 2-4.

1.2 Hinführung zur Thematik

Robert Goss ist der Begründer der queeren Befreiungstheologie, sein Anliegen ist es die postulierten homophoben Wahrheiten vonseiten der katholischen Kirche aufzuzeigen und sich für die christliche Wahrheit und sexuelle Gerechtigkeit einzusetzen. Er vertritt in seinem Werk *Jesus Acted Up* die These, dass die queere Befreiungstheologie als kritische und politische Praxis die verkündeten Wahrheiten der katholischen Kirche, deren Praxis der Unterdrückung von marginalisierten Gruppen sowie deren heterosexistischen, homophoben Diskurs herausfordert, mit dem Ziel eine nachhaltige Veränderung in den Bereichen der Sprache, der homophoben Diskurse und der oppressiven Praxis zu erzielen.¹¹

In den Augen von Robert Goss ist das Legitimationsmittel zur Unterdrückung die Heranziehung von Bibelstellen, die als *texts of terror* gesehen werden. In diesem Zusammenhang wird der Begriff *Terror* von Robert Goss bewusst mit der Begründung eingesetzt, dass im Christentum die Bibel als *weapon of terror* gegen queere Subjekte missbräuchlich verwendet wird: „The Bible has been used as a weapon of terror against gay men und lesbians.“¹² Die Problematik besteht ihm zufolge darin, dass sich fundamentalistische, autoritäre und traditionelle Strömungen auf Bibelstellen, wie Genesis 19, Levitikus 18,22 und 20,13, Deuteronomium 23,13, die paulinischen Briefe, allen voran der Römerbrief 1,26-27 und den Korintherbrief 6,9 sowie auf den 1. Timotheusbrief 1,10, 2 Petrusbrief 1,10 und Judasbrief 7 berufen.¹³ Der Auffassung von Robert Goss zufolge werden die homophobe Gewalt und die Verurteilung von homosexuellen Praktiken durch die Heranziehung der aufgelisteten biblischen Texte und die Hinzunahme einer konstruierten heterosexistischen Schöpfungsperspektive im Sinne eines Naturrechts legitimiert. In den ersten Jahrhunderten hatte diese Denkweise Einfluss auf christliche Autoren mit dem Resultat, dass eine Art ängstliche Beziehung zu den körperlichen Bedürfnissen, insbesondere der Sexualität, aufgebaut wurde. In diesem Zusammenhang merkt Robert Goss an, dass eine *asexuelle* Lesart der biblischen Traditionen zur Misogynie und Homophobie führen. Überdies hat die Entwicklung einer sexuellen Negativität die Befürwortung des Zölibats zur Folge, einhergehend mit der Stilisierung eines perfekten, zölibatär lebenden Jesus als Sinnbild für einen idealisierten

¹¹ Vgl. Goss, *Jesus Acted Up*, 18.

¹² Ebd., 90.

¹³ Vgl. ebd., 91.

Menschen basierend auf der fatalen Gleichsetzung: „A sinless Jesus is a sexless Jesus.“¹⁴ Die Folge ist, dass in diesem Zusammenhang konservative christliche Gruppierungen stets das biologische Argument ins Spiel bringen, die Sexualität wird auf den ehelichen Geschlechtsverkehr reduziert, mit der alleinigen Funktion der Reproduktion. Eine moderne Sichtweise repräsentieren progressive, christliche Ethiker*innen. Sie verweisen auf die mannigfaltigen Elemente der Sexualität, wie Liebe, Intimität, Spiritualität, Kommunikation, Kreativität, Fruchtbarkeit und Vergnügen.¹⁵

Das Konzept des Naturrechts basiert auf der Überzeugung, dass Gott in seinem Schöpfungsplan lediglich Heterosexualität vorgesehen hat. Demnach bedeutet jegliche Normabweichung Sünde und der Fall der Menschheit. Im Grunde ist das Naturrecht aus einem androzentristischen Standpunkt formuliert und mit Homophobie, Misogynie sowie Heterosexismus durchwoben. Das Hochhalten dieses konstruierten Gesetzes signalisiert männliche Dominanz und hat die weibliche Unterwerfung zur Folge. Aus diesem Grund setzt er sich für eine Revision dieses Gesetzes ein. Die Prämissen hierfür sind eine positive Beziehung zum Körper und zur Erotik. Weiters ist die Hinzunahme einer queeren Perspektive und das Ablegen des Erbes der Misogynie vonnöten. Eine Analyse der vorgebrachten Argumentation vonseiten der fundamentalistischen Strömungen, die den Literalsinn befürworten, gibt Aufschluss darüber, dass die These vertreten wird, Queerness werde in erster Linie als systemgemacht und keineswegs als angeborenes Merkmal gedacht. Folglich legte diese Auffassung nahe, dass es als veränderbares Konstrukt gesehen wird und in diesem Geschehen kommt Jesus Christus die Rolle des Heilbringers zu.¹⁶ Die Problematik besteht darin, mit dem Verweis auf christliche Psycholog*Innen, allen voran Elizabeth Moberly, dass das traditionelle Christentum und die Anwendung von aversiven Praxen von der folgenden Denkweise durchdrungen ist: Dem rigiden Festhalten an der Idee, dass Homosexualität geheilt werden kann und dem Streben nach dem Herstellen der Heterosexualität in der Persönlichkeit.¹⁷

¹⁴ Goss, *Quering Christ*, 114.

¹⁵ Vgl. Goss, *Jesus Acted Up*, 116.

¹⁶ Vgl. ebd., 11.

¹⁷ Vgl. Moberly, *Homosexuality*, 12.

1.3 Klärung der Begrifflichkeiten

Im Allgemeinen muss gesagt werden, dass sich eine präzise Bestimmung der Begrifflichkeiten schwierig gestaltet, die Worte von Judith Butler, bekannt als eine der wichtigen Stimmen der Queer Theory, paraphrasiert: Etwaige Definitionsversuche und die Herausbildung von Kategorien stellen aufgrund ihres ausschließenden Charakters eine gewisse Schwierigkeit dar. Nichtsdestotrotz muss in der vorliegenden Arbeit der Versuch unternommen werden, die verwendeten Termini, wie Queerness und Spiritualität zu definieren mit der Begründung, dass diese Art von Kategorien sowohl für das Denken als auch für die Kommunikation unerlässlich sind und politische, ethnische, kulturelle und intellektuelle Diskurse ermöglichen. Die Herausforderung besteht darin, erstens auf ihren instabilen und provisorischen Charakter hinzuweisen und zweitens mit diesen Kategorien weitgehend offen und dynamisch umzugehen.¹⁸

1.3.1 Queerness

Historisch betrachtet haftet dem Terminus queer eine negative Konnotation an. Auf folgende Weise wird im Oxford English Dictionary Online der Terminus queer definiert: „Seltsam, eigenartig, sonderbar und exzentrisch, betreffend Homosexuelle und Homosexualität.“¹⁹ Das Oxford English Dictionary Online datiert den Begriff queer auf das Jahr 1513, zurückgehend auf Virgils Aeneid Übersetzung. Es steht die Spekulation im Raum, dass das Wort ursprünglich deutsche Wurzeln hat, abgeleitet vom Wort quer, es bedeutet so viel wie „querlaufend, schräg, kreuzweise, im rechten Winkel und hinderlich.“²⁰

Der US-amerikanische Priester Patrick Cheng macht in seinem Werk *Radical Love: An Introduction To Queer Theology* (2011) auf die unterschiedlichen Bedeutungsebenen des Terminus *queer* aufmerksam: Erstens als *umbrella term*, zweitens als *transgressive* Aktion und drittens als Ausradieren von Grenzen. Es ist *common sense*, dass dieser Begriff als *umbrella term* Verwendung findet, weil er marginalisierte Sexualitäten und Genderidentitäten beschreibt und mit dieser Begrifflichkeit identifizieren sich LGBT Subjekte mit nicht-normativen Sexualitäten und/oder Genderidentitäten.²¹

¹⁸ Vgl. Butler, *Imitation and Gender Insubordination* 14-19.

¹⁹ Oxford English Dictionary Online. Anm.: „strange, odd, peculiar, eccentric“.

²⁰ Ebd. Anm.: „transverse, oblique, crosswise, at right angles, obstructive“.

²¹ Vgl. Cheng, *Radical Love*, 3-5.

Zur Vollständigkeit muss auf die Begriffsgeschichte von LGBT hingewiesen werden. In ihrem Artikel *Outlaws or In-Laws? Queer Theory, LGBT Studies, and Religious Studies* (2006) skizziert Melissa M. Wilcox die Entwicklung der Begriffsgeschichte und konstatiert, dass in der Historie eine terminologische Verschiebung zu beobachten ist. Zuallererst war die Rede ausschließlich von gay, im Laufe der Zeit hat peu à peu eine Öffnung und eine Hinzunahme stattgefunden: Lesbian/gay, weiters lesbian/gay/bisexual, hin zu LGBT und schließlich das Hantieren mit dem Terminus queer.²² Mit dem notwendigen Zusatz, dass das ursprüngliche Akronym LGBT, im Laufe der Zeit, ständig Modifizierungen und Erweiterungen erfahren hat. Mit dem heutigen Wissensstand ist die korrekte Bezeichnung: LGBTQIP2SAA, dieses Akronym repräsentiert diverse sexuelle Orientierungen und Genderidentitäten. Aufgeschlüsselt bedeutet es: Lesbian, gay, bisexual, transgender, questioning, queer, intersex, pansexual, two-spirit (2S)²³, androgynous, asexual.

Es liegt dem Terminus *queer* die Auffassung zugrunde, dass dieser Terminus eine inklusive Haltung ausdrückt und folglich der Diversität der Lebensentwürfe innerhalb der Gemeinschaft gerecht wird. Im selben Atemzug streicht Melissa Wilcox die Tatsache hervor, dass diese Bemühungen, die Realität mithilfe von präzisen Begrifflichkeiten - angefangen von der rein exklusiven Verwendung des Terminus gay und den begrifflichen Erweiterungen hin zum Begriff queer – abzubilden, gescheitert seien und folglich sei auch das Ziel eine inklusivere Welt zu kreieren nicht eingetreten.²⁴

Der Auffassung von Robert Goss zufolge, wird die Begrifflichkeit *queer* als Pendant zur Heteronormativität und Homonormativität aufgefasst. Es haftet dem Terminus ein transgressives Merkmal an. Eine etymologische Betrachtung gibt Aufschluss, dass der Begriff Transgression lateinische Wurzel hat. Das lateinische Wort *transgredior* bedeutet: Übertreten, jenseits von, respektive vordringen/voranschreiten, im Sinne einer Handlung eines Individuums, welches sich zur Aufgabe gemacht hat, die systemstarken Grenzen und etablierten Paradigmen zu dekonstruieren und ihre Fragilität und Instabilität aufzuzeigen. Die Anwendung der Methode der Transgression im theologischen Diskurs fordert gängige, regulierende Modi heraus, mit den Worten von Robert Goss: „Who is canonically allowed to speak? Who is allowed entry? Who is denied access? Who can

²² Vgl. Wilcox, *Outlaws or In-Laws?*, 75.

²³ Anm.: *Two-spirit*: rekuriert auf indigene Gemeinschaften, umfasst den femininen und maskulinen Anteil einer Person und bezeichnet die sexuelle, Gender- und spirituelle Identität.

²⁴ Vgl. Wilcox, *Outlaws or In-Laws?* 75.

speak for me?“²⁵ In den Abhandlungen von Robert Goss wird der Begriff *queer* nicht nur als Identitätskategorie, sondern auch als Tool bewusst zur theologischen Dekonstruktion eingesetzt. Der Begriff *queer* weist folgende drei Spezifika auf: Er dient als Selbstbezeichnung der Gemeinschaft, fungiert als Symbol für Empowerment und drückt Inklusivität im Sinne eines Sammelbegriffs für die mannigfaltigen Lebensentwürfe aus: Bisexualität, Transsexualität etc. Seinem Verständnis nach stellt Queerness das *a priori* dar, es ist der Ausgangspunkt seiner Überlegungen, ausgehend von diesem queeren *locus* taucht er in den biblischen Text ein und gleicht ihn an seine queere Erfahrungswelt an.²⁶ Ein ähnlicher Zugang liegt bei der britischen, christlichen Theologin Elizabeth Stuart vor, sie plädiert dafür die Bibel mit queeren Augen zu lesen, diese Perspektive verwandelt die Heilige Schrift zu einem Freund.²⁷ Das zweite von Robert Goss herausgearbeitete Merkmal ist die Betonung der sexuellen Diversität und das Dritte der Ausdruck der politischen Dissidenz.²⁸ Weiters greift er auf *Queering* im Sinne einer theologischen Methode zurück und verweist auf den Bedeutungskern des Begriffes *queer*: Es bedeutet *to spoil* und *interfere with*.²⁹

Ein interessanter Definitionsversuch wurde vom amerikanischen Wissenschaftler Lee Edelman vorgelegt: In seinen Augen bedeutet Queerness, dass diese keineswegs eine Identität definiert, sondern diese lediglich stören kann. Er ergänzt, dass dem Begriff der Queerness ein disruptiver Impuls inhärent ist, um die Falschheit kultureller Versprechen nach Zufriedenheit und Vollkommenheit zu entlarven.³⁰ In eine andere Stoßrichtung weist der Definitionsversuch des amerikanischen Literaturwissenschaftler David Halperin. Er definiert den Begriff *queer* hinsichtlich seiner Positionierung, präziser begreift er den Terminus queer in der oppositionären Relation zum Normbegriff.³¹ Eine Zusammenschau dieser beiden Definitionsversuche von Lee Edelman und David Halperin legt der Wissenschaftler Kent Brintnall vor. Mit Nachdruck betont er, dass dem Begriff *queer* die Wirkkraft inhärent ist: „To question, to interrogate, to trouble“. ³² Im Diskurs fordert der Begriff *queer* das Gewöhnliche, das Dominante und Kohärente heraus.

²⁵ Goss, *Queering Christ*, 229.

²⁶ Vgl. ebd., 215.

²⁷ Vgl. Stuart, *Prophets, Patrichats, and Pains in the Neck*, 45.

²⁸ Vgl. Goss, *Jesus Acted Up*, 19.

²⁹ Goss, *Queering Christ*, xiv.

³⁰ Vgl. Edelman, *No Future*, 17.

³¹ Vgl. Halperin, *Saint Foucault*, 62.

³² Brintnall, *Queer Studies and Religion*, 53.

1.3.2 Spiritualität

In der Religionssoziologie wurde lange Zeit propagiert, dass mit der Moderne zwangsläufig die Säkularisierung und der Bedeutungsverlust der Kirchen einhergehen werden. Die Schlagwörter: Plurireligiöse Gesellschaften, Entinstitutionalisierung, Individualisierung und Subjektivierung wurden zur Rechtfertigung der These herangezogen.³³ Allerdings zeigen die Forschungsergebnisse, dass diese Beschreibung etwas verkürzt ist. Vielmehr ist zu beobachten, dass seit den 1970er Jahren ausgelöst durch die Globalisierung und die Migrationsbewegungen weltweit Transformationsprozesse im Gange sind, die zu einer religiösen Vielfalt beitragen. Im Hinblick auf Europa kann gesagt werden, dass keineswegs der Untergang der Religiosität verkündet werden kann, sondern das Aufkommen einer mannigfaltigen *Spiritualitätskultur* und die voranschreitende Entkirchlichung.

Die Begriffsgeschichte zeigt, dass der Begriff Spiritualität tief im christlichen Kontext verankert ist und im Laufe der Zeit auf nichtchristliche Religionen angewandt wurde. Die Wurzeln der modernen Spiritualität liegen in der christlichen Mystik und im Protestantismus. Eine etymologische Betrachtung gibt Aufschluss über den Begriff Spiritualität: Das lateinische Wort *spiritus* kann mit dem Heiligen Geist übersetzt werden. Im christlich geprägten europäischen Mittelalter wurde der lateinische Begriff *spiritualis* zur Beschreibung geistlicher Dinge verwendet. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts wird der Begriff Spiritualität in der christlichen Ordenstheologie in Frankreich eingesetzt und mit der Frömmigkeit, Askese und Mystik assoziiert. Erstmals wird der Begriff Spiritualität zur Beschreibung des christlichen Glaubenslebens in die deutsche Sprache um 1940 eingeführt. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive wird konstatiert, dass die Spiritualität durchaus als Kern jeder religiösen Tradition bestimmt werden kann, mit der Begründung, dass jedes religiöse Glaubenssystem zuallererst auf den mystischen Erfahrungen und Offenbarungen von Stifterfiguren und Prophet*innen begründet ist. Ein weiterer Punkt ist das Naheverhältnis der Spiritualität zur Mystik, denn im Prinzip handelt es sich bei der Spiritualität um eine persönliche Religiosität: Ausgehend von der religiösen Erfahrung gestaltet das spirituelle Subjekt sein Leben und leitet Handlungsprinzipien ab.³⁴

Die moderne Spiritualitätskultur basiert auf den Vorstellungen der neuen religiösen

³³ Vgl. Heller, *Spiritualität und Spiritual Care*, 55.

³⁴ Vgl. ebd., 49.

Bewegungen im angelsächsischen Raum, die im 19. Jahrhundert entstanden sind sowie der Rückgriff auf asiatische Religionen und deren Rezeption. In den 1970er Jahren haben alternativ-religiöse Strömungen wie die New-Age Bewegung wesentlich zur Verbreitung des Spiritualitätsbegriffes beigetragen. Es ist wichtig festzuhalten, dass diese Spiritualität keineswegs unreligiös ist, allerdings ist sie unkirchlich und grenzt sich von den institutionalisierten Formen der Religion ab. Ausgehend von Erneuerungsversuchen und der Kritik am System der Kirche führt die Spiritualitätskultur verstärkt zur Individualisierung und Demokratisierungsprozessen, mit dem Streben nach der spirituellen Emanzipation. Überdies weist sie folgende Merkmale auf: Erfahrungs- und erlebnisorientiert, subjektiv und plural. Außerdem haftet dieser Spiritualitätskultur die Vorstellung an, dass es einen universalen und traditionsübergreifenden Kern in allen Religionen gibt. Auf diesen universalen Kern richtet sich das spirituelle Subjekt in seiner Praxis aus. In diesem Zusammenhang ist es notwendig darauf aufmerksam zu machen, dass Spiritualität nicht Privatsache, sondern mittlerweile zum Mainstream geworden ist und damit einhergehend das Aufkommen von diversen Schulen.³⁵

Es hat den Anschein, dass der Begriff Spiritualität omnipräsent ist und sich das moderne, aufgeklärte und weltoffene Subjekt zur Selbstbeschreibung tendenziell mit diesem Begriff identifiziert. Diesem Begriff haften eine Reihe von Weltanschauungen an: Konfessionelle, transkonfessionelle, religiöse, anthropologische und existenziell-psychologische Perspektiven.³⁶ In der Literatur werden die beiden Begrifflichkeiten Spiritualität und Religion oftmals als austauschbar betrachtet und folglich wird aufgrund ihrer Überschneidungen keine feine Distinktion, vorgenommen. Im Unterschied dazu gibt es auch Bemühungen diese beiden Begriffe klar voneinander abzugrenzen: Auf der einen Seite die Spiritualität, die durch ihre Offenheit und Anschlussfähigkeit als Alternativangebot und Gegenbegriff zur Religion gesehen wird. Auf der anderen Seite die Religion, die oftmals als dogmatisch, rigide-strukturiertes und veraltetes Glaubenssystem betrachtet wird. Gleichzeitig muss festgehalten werden, dass die Spiritualität aufgrund der diversen semantischen Ebenen als Sammelbehälter fungiert. In diesem Zusammenhang kann der deutsche Religionssoziologie Hubert Knoblauch erwähnt werden. In seinen Schriften hält er fest, dass die moderne Spiritualität als Ausdruck einer populären Religion gesehen werden kann und weitete somit das

³⁵ Vgl. ebd., 50-52.

³⁶ Vgl. ebd., 45.

Begriffsverständnis von Spiritualität aus: Die Spiritualität umfasst den gesamten Lebensalltag. Ausgehend von diesem Standpunkt leitet sich ab, dass der Spiritualitätstrend die Religionen sukzessive ersetzt.³⁷ Diese These ist insofern problematisch, weil sie nicht die Tatsache, dass die Religionen seit jeher diversen Wandlungsprozessen ausgesetzt sind, in die Betrachtung einbezieht. Nichtsdestotrotz teilen einige Religionssoziologen die Auffassung, dass die moderne Spiritualität einen Typus der Religiosität darstellt und im Laufe der Zeit den religiösen Bereich erweitert hat. Außerdem werden in der modernen Spiritualitätskultur religiöse Elemente in unterschiedlichen weltlichen Bereichen ausgemacht wie beispielsweise im Sport, Wellness, Musik, Politik, Wirtschaft, etc.³⁸

Die aktuelle Debatte kreist der Auffassung von der US-amerikanischen Psychologin Susan McFadden zufolge um die Fragestellung, ob eine humanistische Spiritualität existiert oder ob sie notgedrungen ein transzendentes Objekt beinhalten muss.³⁹ Diese Fragestellung zeigt den Versuch eine Definition von Spiritualität vorzulegen. In der Tradition wird die Religion zumeist in der Verbundenheit mit dem Heiligen und Formalen sowie mit kultischen Formen in Verbindung gebracht: Gottesdienst, Rituale und Gebet. Hingegen wird die moderne Spiritualität oftmals mit den *großen Fragen des Lebens* assoziiert: Der Sinn des Lebens, Werte, Transzendenz, Vergebung, etc.⁴⁰ In der Religionswissenschaft wird ein integratives Verständnis von Religion und Spiritualität vertreten und mit einer sogenannten Mischdefinition mit der Betonung, dass ein Bezug zu einer Transzendenz vorliegen muss, gearbeitet. Der Ausgangspunkt der Forschung ist die Tatsache, dass die Religion eine Art Sinngebungssystem für das Subjekt bedeutet.

Ein weiterer Diskurs dreht sich um die Fragestellung, ob die moderne Spiritualität moderne oder postmoderne Elemente beinhaltet. Ein Spezifikum der Postmoderne ist, dass sie vielfältige Wahrheitsansprüche und Weltanschauungen toleriert und mit dem Anspruch der Gleichberechtigung behandelt. Im Rahmen dieser Überlegungen streichen soziologische Untersuchungen hervor, dass die Entwicklungen als eine *religiös-spirituelle Bastelexistenz* in der westlichen Welt beschrieben werden können. Zur Beschreibung dieses Phänomens werden unterschiedliche Begrifflichkeiten angeführt: „Bastelreligiosität, Patchwork-Religiosität, Religions-Bricolage, „Do-it-yourself“-

³⁷ Vgl. Knoblauch, Populäre Religion, 38ff.

³⁸ Vgl. Heller, Spiritualität und Spiritual Care, 55.

³⁹ Vgl. Kreutzner, Nachgefragt, 52ff.

⁴⁰ Vgl. Heller, Spiritualität und Spiritual Care, 56.

Religion, spirituelle HeimwerkerInnen.“⁴¹ Inhärent ist dieser modernen Spiritualität der holistische Ansatz und sie ist insofern postmodern, weil sie die rigide Logik von Entweder-Oder transzendiert und die Struktur der Mehrdeutigkeit zulässt. Im Grunde versucht sie das von René Descartes gepriesene dualistische Weltbild zu überschreiten und die Ganzheitlichkeit des Menschen anzusprechen. Unleugbar ist, dass der modernen Spiritualität das Image der Beliebigkeit und Selbstbezogenheit anhaftet, einhergehend mit der potenziellen *Schrumpfung der Transzendenz*.⁴² Die Egozentrik drückt sich dadurch aus, dass sich das spirituelle Subjekt auf die innere Reise hin zur Selbstaktualisierung begibt. Im Zentrum der Bemühungen steht der eigene Mikrokosmos, nämlich die persönliche Heilung und die Ganzwerdung. Dieser Trend wird äußerst kritisch gesehen: Auf der einen Seite gibt es kritische Stimmen, die von einem *Health-Shopping* sprechen und den daraus resultierenden oberflächlichen, konsumorientierten Markt anprangern. Auf der anderen Seite zeigt eine Analyse der mystischen Traditionen, dass eine individualisierte Haltung und eine eigenverantwortliche Reise ins Innere gutgeheißen werden. Demnach ist das Subjekt aufgerufen aktiver Baumeister seines eigenen Lebens zu sein und dessen Gestaltung selbst in die Hand zu nehmen. Oftmals wird mit dem Begriff der Spiritualität eine Art Lebenshaltung in Verbindung gebracht:

„Häufig gilt jedoch Spiritualität als der weitere Begriff und meint dann so etwas wie eine zentrale, Sinn stiftende Lebenseinstellung, die sich sowohl auf eine überweltliche (göttliche) Dimension als auch auf nichtmaterielle Dimensionen (wie Humanität, Familie, Freundschaft, Natur, Kunst, Arbeit, Selbstentfaltung), die die empirische Wirklichkeit nicht transzendieren müssen, beziehen kann.“⁴³

In seinem Artikel „*Queerituality*“: *Reforming What it Means to be a Religious Queer* macht der Autor Sean R. Smallwood auf den Unterschied aufmerksam, dass spirituelle Praktiken oftmals in strukturierte, religiöse Settings eingebettet sind, allerdings sei diese Einbettung nicht zwingend notwendig. Im Allgemeinen betont er, dass sowohl die Religion als auch die Spiritualität eine menschliche Ausdrucksform auf der Suche nach Sinn und Authentizität im Leben sowie die Verbindung mit der Welt darstellen.⁴⁴ Hingegen gehen die Autor*innen Patrick Love, Marianne Bock, Annie Jannarone und Paul Richardson in ihrem Artikel *Identity interaction: Exploring the spiritual experiences of lesbian and gay college Students* noch einen Schritt weiter und akzentuieren beim

⁴¹ Ebd., 59.

⁴² Luckmann, *Shrinking Transcendence*, 127-138.

⁴³ Heller, *Spiritualität und Spiritual Care*, 47.

⁴⁴ Vgl. Smallwood, *Queerituality*, 75.

Begriff der Spiritualität die Selbsttätigkeit des Subjekts, mit anderen Worten: „Our working definition of spirituality is that it is our drive for meaning, authenticity, purpose, wholeness, and self-transcendence. It involves our self-awareness and the desire to connect with others.“⁴⁵

1.3.2.1 Queer Theory

Historisch betrachtet, kristallisierte sich bereits in der Philosophie, beginnend in den 1940er Jahren, das Interesse und die kritische Beschäftigung mit der Fragestellung der Konstituierung des rationalen Selbst, heraus. Im Jahr 1991 verwendet Teresa de Lauretis in ihrem Artikel *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities* den Terminus Queer Theory zum ersten Mal.⁴⁶ Die Queer Theory als eine akademische Disziplin ist im Kern ein Abkömmling dieser philosophischen Tradition, beeinflusst durch diverse Bereiche wie beispielsweise: Philosophie, Feminismus, Gleichheitsideen, befreiende politische Bewegungen sowie Psychoanalyse und Poststrukturalismus, angetrieben von der Fragestellung nach identitätsstiftenden Kategorien und dem Machtverhältnis. Die Kernleistung der Queer Theory besteht darin, dass sie die Verbindung zwischen Diskurs und Identität herstellt und die Macht des Diskurses thematisiert. Die Problematik besteht darin, dass der Diskurs per se eine artifizielle Einheit zwischen dem Objekt und dem Subjekt herstellt, die Existenz der Subjekte und Objekte hängt vom Diskurs ab. In diesem Kontext ist es, laut der Autorin Katherine Watson, notwendig auf den französischen Philosophen Michel Foucault zu rekurrieren, der in ihren Augen mit seinen Erkenntnissen wesentlich zur Entstehung der Queer Theory beigetragen hat und den theoretischen Rahmen bildet. Seine genealogische Methode veranschaulicht, dass bestimmte Erfahrungen wie die Sexualität, Objekt einer Institution wurden. Übertragen auf das Subjekt mit einer homosexuellen Orientierung bedeutet das, dass eine Gleichsetzung von Individuum und Homosexualität stattfindet. Katherine Watson hebt hervor, dass Michel Foucault mit seinen Schriften in Bezug auf die künstliche Konstituierung von Identitäten, einen wesentlichen Beitrag geleistet hat, indem er darauf rekurriert, dass Identitäten kulturell und historisch gebildet werden.⁴⁷

Katherine Watson verweist auf zwei weitere bekannte Theoretikerinnen der Queer Theory: die US-amerikanische Philosophin Judith Butler und die US-amerikanische

⁴⁵ Love/Bock/Jannarone, Identity interaction, 197.

⁴⁶ Vgl. De Lauretis, Queer Theory, iv.

⁴⁷ Vgl. Watson, Queer Theory, 70.

Theoretikerin Eve Sedgwick. Katherine Watson macht darauf aufmerksam, dass ähnlich wie Michel Foucault, Judith Butler die Auffassung vertritt, dass in der Konstituierung einer Identität die Kategorie der Kultur eine wesentliche Rolle spielt und argumentiert für die Materialität des Körpers, in diesem Geschehen der Konstituierung ist die Sprache beteiligt. Sie unterstreicht den Performancecharakter bei der Herstellung von Genderidentitäten im Sinne einer Konstruktion, eine Auffassung, die der Debatte des Essentialismus diametral gegenübersteht.⁴⁸

In ihrem Artikel *Queer Theory* hebt Katherine Watson hervor, dass die Queer Theory prinzipiell einen dynamischen Prozess darstellt, präziser ein Ineinandergreifen von Theorie und Praxis und die Beschäftigung mit der Fragestellung der Konstituierung von Identitäten.⁴⁹ Es wird die Auffassung vertreten, dass die Konstituierung von Subjekten in sozialen Kontexten vonstattengeht und folgende Charakteristika aufweist: Produktion, Reproduktion und Performativität in Relation. Aus diesem Grund haben sich die Vertreter*innen der Queer Theory zur Aufgabe gemacht, das Alltägliche und Selbstverständliche wie die Normativität der Heterosexualität und das binäre Geschlechtersystem und damit die geteilte Weltauffassung durch die Anwendung des Prinzips der radikalen Hinterfragung und Dekonstruktion zu unterminieren. Die Erkenntnis, dass das Subjekt nicht in bestimmten fixierten Kategorien gedacht werden kann, hatte zur Folge, dass ein Denkprozess eingeleitet wurde und jeglicher Versuch die Identität, mithilfe von Kategorien wie Singularität, Fixierung und Normalität, einzugrenzen, abgelehnt wird. Im Grunde hat eine konstruktivistische Perspektive dazu beigetragen, dass der Irrtum die *gay identity* als stabil und fixiert zu sehen, erkannt wurde und vielmehr die Sichtweise vertreten wird, die Sexualität stelle eine Reihe von Bedeutungen, die mit dem Körper und den unterschiedlichen menschlichen Begierden verbunden sind, dar.⁵⁰

Die Autorin Claudia Schippert verweist in ihrem Artikel *Implications of Queer Theory for the Study of Religion and Gender: Entering the Third Decade* (2011) auf die Tatsache, dass sich die Queer Theory in den frühen 1990er Jahren mit dem Ziel die problematischen normativen Kategorien der Sexualität zu thematisieren entwickelt hat. In ihren Augen hat die Verschiebung von *der identitätsbasierenden Analyse hin zur queeren Positionierung* und im Widerstand zur vorherrschenden gesellschaftlichen Heteronormativität

⁴⁸ Vgl. ebd., 73.

⁴⁹ Vgl. ebd., 68.

⁵⁰ Vgl. ebd., 74.

beigetragen, das Subjekt in das Zentrum des wissenschaftlichen Fokus zwischen Religion und Gender zu rücken. Von Bedeutung ist der inhärente disruptive Charakter der Queer Theory und die Anwendung subversiver Intentionen, die es ermöglichen neue Perspektiven zu generieren. Der Dreh- und Angelpunkt der Diskurse waren: Erstens die Zusammenschau der christlichen Theologie und der queeren Gemeinschaft. Zweitens die Relektüre der Heiligen Schrift, hervorgebracht wurden sogenannte *Queer Readings*. Drittens die Thematisierung der Intersektionalität zwischen sexuellen und religiösen Identitäten.⁵¹

Die US-amerikanische Professorin für Frauenforschung und Ethik Kathy Rudy argumentiert, dass die Queer Theory, begriffen als *Werkzeug*, die Aufmerksamkeit auf den konstruierten Charakter der sexuellen Präferenz und der Genderidentität richtet und hilfreich ist, um erstens jenseits dieser kategorialen Gebilde zu denken und zweitens ermöglicht queere Lebensausdrücke die Verengung der Ethik zu hinterfragen.⁵²

Der Auffassung von Robert Goss zufolge hat die Queer Theory richtigerweise die Fluidität der postmodernen sexuellen Identitäten konstatiert und damit einhergehend die Dekonstruktion eines binären Geschlechtersystems.⁵³

Im Laufe der Zeit hat eine Verschiebung des Forschungsinteresses stattgefunden. Im 21. Jahrhundert ist erkennbar, dass die Studien zur Behinderungsforschung den Forschungsschwerpunkt der Queer Theory beeinflussen. Der Fokus verschiebt sich von der kritischen Analyse der Sexualität und den Machtstrukturen hin zur unterschiedlichen Leseweise von queerer Körperlichkeit im Allgemeinen. Die queere Körperlichkeit wird als Topos von pejorativen Zuschreibungen und als Mittel zur Unterdrückung gesehen. Im selben Maße ermöglicht die Thematisierung von Körperlichkeit, im Sinne von Diversität, Aktivismus. Der US-amerikanische Wissenschaftler Robert McRuer leistet mit seiner Konstatierung einen wichtigen Beitrag, indem er queere Körper und physisch beeinträchtigte Körper zusammendenkt und darauf aufmerksam macht, dass beide Ausdrucksformen durch die Linse der Körperlichkeit beleuchtet und bewertet werden.⁵⁴

⁵¹ Vgl. Schippert, *Implications of Queer Theory for the Study of Religion and Gender*, 68.

⁵² Vgl. Rudy, *Sex and the Church*, 123.

⁵³ Vgl. Goss, *Quering Christ*, xviii.

⁵⁴ Vgl. McRuer, *Desiring disability*, 1-13.

1.3.3 Definition der Queer Theology

In ihrem Werk *The Queer God* streicht Marcella Althaus-Reid hervor, dass eine historische Betrachtung zeigt, dass es sich bei der Queer Theology um eine kritische Weiterentwicklung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie handelt. Sukzessive haben Befreiungstheolog*innen, angetrieben vom Ideal eine soziale Transformation in der Gesellschaft einzuleiten, versucht, die verwendeten deterministischen Definitionen in der Theologie zu dekonstruieren und die Präsenz Gottes in einer politisch und ökonomisch unterdrückten Welt aufzuzeigen. Übersehen wurde die Notwendigkeit die Sexualität in der Theologie zu thematisieren und sich für die Diversität in der christlichen Kirche einzusetzen mit der Konsequenz, dass Gott künstlich in seinem eigenen *Closet* festgehalten wurde. Inspiriert von der Befreiungstheologie ist der Queer Theology ein Anliegen, dass die Theologie zur sozialen Transformation beiträgt, indem sie die Möglichkeit schafft *das wahre Gesicht Gottes* als Teil der queeren theologischen Suche zu enthüllen und das Christentum neu zu entdecken.⁵⁵

Der Begründer der Queer Theology ist der Religionswissenschaftler und Jesuit Robert Goss, der mit seinem Werk *Jesus ACTED UP* im Jahr 1993 versucht hat, die Theologie auf eine radikale queere Weise zu denken und eine soziale Transformation einzuleiten. In seiner Abhandlung ist ersichtlich, dass der französische Philosoph Michel Foucault enormen Einfluss auf sein Theoriegebäude hat. Er greift auf seine Darstellungen hinsichtlich der Analyse von sozialen Machtbeziehungen und dessen Begrifflichkeit *insurrection of subjugated knowledge*⁵⁶ zurück und wendet diese Theorie an die queere Gemeinschaft an. Robert Goss vertritt die Auffassung, dass es sich in diesem Kontext um das unterjochte Wissen der queeren Subjekte handelt. Präziser, er verwendet den Terminus *queeres Wissen* als Sammelbegriff für Schriften und Praktiken, die aufgrund der heterosexistischen und homophoben Strukturen in der westlichen Gesellschaft verschüttet wurden. In seinen Ausführungen geht er noch einen Schritt weiter und setzt die *insurrection of queer knowledge* mit der Begründung der queeren Theologie gleich.

Das Hauptanliegen der Queer Theology besteht darin ins Bewusstsein zu führen, dass im Kern der christlichen Narrative bereits queere Züge angelegt sind und diese im weiteren

⁵⁵ Vgl. Althaus-Reid, *The Queer God*, 2.

⁵⁶ Goss, *Jesus Acted Up*, 181.

Schritt sukzessive ans Licht kommen. Hierfür sind notwendige Prämissen: Eine anti-homophobe Haltung sowie das Ablegen einer heteronormativen Sichtweise. An dieser Stelle rekurriert Claudia Schippert auf eine Reihe von relevanten Autor*innen, die sich zur Aufgabe gemacht haben, das Christentum auf eine queere Weise zu interpretieren: Der Autor David Matzko McCarthy hat die christlichen Heiligen, hinsichtlich ihrer queeren Sehnsüchte untersucht und die Abhandlungen der britisch römisch-katholischen Theologin Tina Beattie, die sich intensiv mit der Figur der Maria, im Hinblick auf Queerness, beschäftigt hat.⁵⁷

In den Darstellungen von Robert Goss wird seine Argumentationslinie ersichtlich: Sein Ausgangspunkt ist ein queerer Jesus Christus. Basierend auf dem überlieferten Osterereignis, interpretiert er das Osterfest mithilfe einer queeren Linse. In seinen Augen bedeutet das Osterfest per se Jesus Christus der Sohn Gottes verkörpert Solidarität, Liebe und Freiheit mit den Unterdrückten und Ausgestoßenen. In diesem Ostergeschehnis spielt der Begriff der *basileia* eine wichtige Rolle. Der Prozess von der Hinrichtung Jesus Christus bis hin zur Auferstehung wird auf folgende Weise gedeutet: Ein Ausdruck der *basileia* Praxis im Sinne der Solidarität und Gerechtigkeit für die marginalisierten Gruppen. Robert Goss Verdienst besteht darin, dass er die Befreiungstheologie um die queere Perspektive erweitert hat. Das bedeutet, dass queere Christ*innen den auferstandenen Jesus Christus als Zeichen der Solidarität mit den unterdrückten queeren Subjekten sehen und Jesus Christus als Symbol für Hoffnung und Gerechtigkeit deuten. Der griechische Begriff *basileia* wird als Reich Gottes, Königsherrschaft Gottes oder Gottesherrschaft übersetzt. Die Bibel bezeichnet mit diesem Terminus das Wirken Gottes in der Welt, in welcher sich Gottes Wille durchsetzt. Er streicht die Spezifika des *basileia* Diskurses hervor, dieser queere Diskurs ist politisch und transgressiv.⁵⁸

Im Hinblick auf das Postulat einer kritischen Relektüre des Christentums rekurriert Robert Goss auf die Bewegung der feministischen Befreiungstheolog*innen und deren angewandte Methode der *hermeneutics of suspicion*. Diese Methode findet in der kritischen Auseinandersetzung mit theologischen und biblischen Interpretationen ihre Anwendung und fußt auf der Begründung, dass die biblischen Schriften und die institutionellen Interpretationen als soziales Konstrukt gesehen werden. Die Stärke dieser

⁵⁷ Vgl. Matzko, *Desirous Saints*, 9-10. Vgl. Beattie, *Queen of Heaven*, 9-10.

⁵⁸ Vgl. Goss, *Jesus Acted Up*, 109.

Methodik liegt darin, dass die vorgelegten patriarchalen Interpretationen der biblischen Texte einer gründlichen Dekonstruktion und Rekonstruktion unterzogen werden, indem eine queere Interpretation, die sich durch einen inklusiven Zugang auszeichnet, vorgelegt wurde. Die Konsequenz ist, dass die Queer Theology mit ihrem biblischen Diskurs gekennzeichnet durch Diversität und Inklusion die fundamentalistische Weltauffassung in ihren Grundfesten erschüttert und zugleich mit der Komplexität und Ambiguität in einer multipluralistischen Realität konfrontiert. Seit jeher wurde Gott der Befreier, der *justice-doer* und der *lover* als heterosexistische und homophobe Waffe gegen die queere Gemeinschaft eingesetzt. Aus diesem Grund inkludiert der queere Kampf die Befreiung Gottes von den hervorgebrachten, konstruierten Zuschreibungen vonseiten der katholischen Kirche.⁵⁹ In seiner Nachschrift konstatiert Robert Goss, dass die sexuelle und Gendervielfalt ein neues Paradigma für das Entdecken der toten Doktrinen und Praktiken bedeuten, die ein Resultat des erotophoben und gender-rigiden Christentums sind. Eine aktive Auseinandersetzung und Beschäftigung der Queer Theologie mit den folgenden Themenbereichen hat bereits stattgefunden: Sexualität und Spiritualität, die Fluidität der sexuellen Identität und des gender-konstruktiven Charakters sowie die kritische Relektüre des Christentums mit dem Zusatz, dass es weiterhin wichtig ist eine kritische Analyse des sozialen Kontexts vorzunehmen und eine offene Haltung zu bewahren.⁶⁰

In ihrer Abhandlung greift Marcella Althaus-Reid auf eine metaphorische Sprache zurück, behauptet Queer Theology bedeute mehrere *Reisepässe* zu haben und argumentiert, dass ihr Platz als Theologin in der Diaspora sei. Zudem greift sie auf das Argument vom Autor Benigno Sánchez-Eppler und der US-amerikanischen Autorin, Soziologin und Historikerin Cindy Patton zurück, die die Queer Theology als Reise mit einem Reisepass hinaus aus Eden beschrieben haben. In Übereinstimmung mit den beiden Autor*innen, markiert das Genesis Narrativ den Beginn der Unterjochung von Frauen und der Natur. Marcella Althaus-Reid geht noch einen Schritt weiter, fügt den sexuellen Gesichtspunkt der Genesis Deutung hinzu. Diese Perspektive führt die Exklusion der queeren Subjekte vor Augen und folglich der Beginn der Queer Diaspora. Aus diesem Grund betont sie emphatisch das Kernmerkmal der Queer Theology als eine *first person*

⁵⁹ Vgl. ebd., 163.

⁶⁰ Vgl. Goss, *Queering Christ*, 237-238.

theology mit dem Ziel der Zerstörung der Diaspora und der Beendigung des Exilstatus.⁶¹

Der Auffassung von Patrick Cheng zufolge bedeutet Queer Theology im Kern, dass LGBT Subjekte über Gott sprechen und streicht die potenziellen Definitionen der Queer Theology hervor: Erstens das Gespräch über Gott in einer transgressiven Form, indem die sozialen Normen über Sexualität und Gender radikal herausgefordert werden. Zweitens ein Gespräch über Gott, basierend auf dem Ansatz die binären Kategorien von Sexualität und Genderidentität zu dekonstruieren.⁶² Außerdem vertritt er die Ansicht, ähnlich wie die Theologin Elizabeth Stuart, dass im klassischen christlichen Diskurs die Notwendigkeit bestehe die starren Grenzen der kategorisierenden Denkweise, wie die essentialistischen Theorien, die gängigen Dualismen: Leben versus Tod, Göttliche versus Menschliche etc., aufzulösen.⁶³ Mit Nachdruck hält Patrick Cheng fest, dass die christliche Theologie in ihrer Tiefe queer ist und argumentiert, dass Jesus Christus Lebensweise, seine Inkarnation, sein Tod, seine Auferstehung sowie seine Wiederkunft, die menschlichen Versuche, die Komplexität des Lebens, wie Anfang und Ende, Endlichkeit und Unendlichkeit, Leben und Tod, zu verstehen, unterminieren und die künstlich fixierten Kategorien kollabieren lässt.⁶⁴ Seinem Verständnis nach setzt sich die Queer Theology mit vier Themenbereichen auseinander: Die Heilige Schrift, die Tradition, die philosophische Vernunft und die Erfahrungsweise. Im Hinblick auf die Themenbereiche, die queere Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und die Tradition erläutert Patrick Cheng, dass eine Handvoll Textstellen als *texts of terror* gegen die queere Gemeinschaft eingesetzt werden und die Aufgabe darin bestehe queere Lesarten vorzulegen, motiviert durch eine Einstellung der positiven, kreativen und konstruktiven Interpretation und die Hinzunahme der eigenen Perspektive. In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, dass im Jahr 2006 über 30 LGBT Gelehrte, Pfarrer*innen und Autor*innen eine alternative Lesart der Bibel präsentiert haben, sie trägt den Namen *The Queer Bible Commentary*.⁶⁵

Im Hinblick auf den Themenbereich die philosophische Vernunft konstatiert Patrick Cheng, dass die These zugrunde liegt, dass die Philosophie als Mittel eingesetzt werden kann, um Gott, die Natur, die Welt und die Ordnung zu verstehen. Er verweist auf den

⁶¹ Vgl. Althaus-Reid, *The Queer God*, 8.

⁶² Vgl. Cheng, *Radical Love*, 8.

⁶³ Vgl. ebd., 10.

⁶⁴ Vgl. ebd., 10.

⁶⁵ Vgl. ebd., 11-13.

Theologen Gareth Moore und dessen Werk *A Question of Truth: Christianity and Homosexuality* (2003). Gareth Moore hebt das Faktum der Homosexualität in der Tierwelt hervor. Diese Theorie steht im Kontrast zu den Lehrmeinungen der katholischen Kirche.⁶⁶

Der dritte Themenbereich der Queer Theology ist die queere Erfahrungsweise, die auf der Überzeugung fußt, dass Gott in den jeweils spezifischen Kontexten, Lebens- und Erfahrungsweisen der Subjekte agiert. Folglich stellt die queere Perspektive eine wichtige Quelle in der Queer Theology dar, mit der Begründung, dass sich in der queeren Erfahrungsweise Gottes Wirken und Willen zeigen.⁶⁷

1.3.3.1 Historische Entwicklung

In seinem Werk *Jesus Acted Up* führt Robert Goss einen historischen Abriss zur Begriffsgeschichte der Homosexualität und deren Auswirkungen an. Im Jahr 1870 erwähnt der deutsche Psychiater Carl Friedrich Otto Westphal den Begriff Homosexualität in seinem Artikel *Contrary sexual relations* zum ersten Mal. Dieser Artikel hatte nicht nur zur Folge, dass die Homosexualität als klinische Pathologie aufgefasst wurde, sondern dass Begleiterscheinungen wie die Medikalisierung der Homosexualität und Vorgehensweisen, wie chirurgische Eingriffe, unfreiwillige Hospitalisierungen, Hormoninjektionen, Elektroschocktherapie, Verhaltensmodifizierungen, Konversionstherapien, etc., angetrieben von der Vorstellung die Homosexualität in der westlichen Gesellschaft auszurotten, entstanden.⁶⁸ In gewisser Weise läutet die *Stonewall Rebellion*, welche am 27. Juni 1969 im Stonewall Inn in New York stattgefunden hat, einen Wendepunkt im sozial-gesellschaftlichen System ein und gleichzeitig markiert dieses Datum den Beginn der queeren Befreiung. Diese Rebellion hatte zur Folge, dass die Auffassung über die Homosexualität als Krankheit und Verbrechen radikal hinterfragt wurde.⁶⁹

Ein Blick in die Forschungsgeschichte zeigt, dass bereits in der Mitte des 20. Jahrhunderts allmählich das Forschungsinteresse zum Thema Homosexualität und Religion wächst. Bahnbrechend im Bereich der Gay Theology war das Werk des englischen christlichen

⁶⁶ Vgl. Moore, *A Question of Truth*, 27-37.

⁶⁷ Vgl. Cheng, *Radical Love*, 18.

⁶⁸ Vgl. Goss, *Jesus Acted Up*, 7.

⁶⁹ Vgl. ebd., 7.

Theologen Derrick Sherwin Bailey *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (1955). Er zeichnet die Entwicklung des Hasses gegenüber Homosexuellen von der Entstehung des Christentums bis ins späte Mittelalter nach. Ein weiteres Werk, das in die Anfangszeit dieser Strömung fällt ist das in den späten 1950er Jahren publizierte Werk *Christ and the Homosexual* des US-amerikanischen Klerikers der United Church of Christ und LGBT Aktivisten Robert Wood.⁷⁰ Allerdings markieren die frühen 1970er Jahre nicht nur den Anfang des breiten Aufkommens wissenschaftlicher Arbeiten zu dieser Thematik, sondern es stieg vielmehr die Anzahl von Büchern am Markt exponentiell an. Die Gründe hierfür liegen darin, dass die um sich greifende AIDS Pandemie, die politische Gewalt und der Hass der katholischen Kirche gegenüber der queeren Gemeinschaft dazu beigetragen haben, dass sich LGBT Gruppierungen gebildet haben, die ihre Rechte aktivistisch zu erkämpfen versucht haben. In diesem Zusammenhang hält Robert Goss fest, dass die Entstehung der queeren Bewegung auf die Perzeption der systematischen Gewalt und als Antwort auf diese verstanden werden kann: „Violence made the queer movement „queer“.“⁷¹

Etwa 25 Jahre nach der Publikation des bahnbrechenden Werkes des anglikanischen Priesters Derrick Sherwin Bailey, folgte ein weiteres Werk mit starker Wirkkraft *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (1980), stammend von John Boswell, einem Geschichteprofessor aus Yale. Mit seiner These hat er für Aufsehen gesorgt. John Boswell argumentiert, dass es im frühen Christentum keine Indizien für Homophobie gibt, ein signifikantes Aufkommen von Homophobie ist im 12.-13. Jahrhundert zu beobachten.⁷² In diesem Zusammenhang muss auf den Theologen Mark D. Jordan rekuriert werden. Er konstatiert, dass mittelalterliche Theologen den Begriff Sodomie als zu verurteilende Kategorie erfunden haben, es war ein Ausdruck ihrer Angst und Sorge um die Gesellschaft, in welcher Erotik und sexuelle Gelüste ohne biologischer Reproduktionsintentionen walteten.⁷³

In diesem Kontext verweist Melissa Wilcox auf das einflussreiche Werk *The Church and the Homosexual* von John J. McNeill, mit seiner Re-interpretation der biblischen Tradition, welches im Jahr 1976 erschienen ist und verortet dieses Werk in eine Zeit, in

⁷⁰ Vgl. Goss, *Queering Christ*, 239.

⁷¹ Ebd., 250.

⁷² Vgl. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 265.

⁷³ Vgl. Jordan, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, 1.

welcher LGBT Christ*innen und Juden/Jüdinnen vermehrt dem inneren Kampf und den vermeintlichen Gegensatzpaaren ausgesetzt waren: Einerseits die sexuelle Orientierung und andererseits die vorgefundenen oppressiven Glaubensdekrete.⁷⁴ Weitere Werke von Autor*innen mit einer apologetischen Haltung sind: Tom Horners Werk *Jonathan Loved David* (1978) sowie Virginia Ramey Mollenkott und Letha Scanzoni *Is the Homosexual My Neighbor?* (1994) Unter apologetische Haltung wird verstanden, dass idealerweise die Schriften zu einer Versöhnung, Toleranz und Inklusion innerhalb der christlichen Kirche beitragen, indem eine theologische Interpretation der Homosexualität vorgelegt wird.

Historisch betrachtet merkt Robert Goss an, dass in den 1970er und 1980er Jahren ausschließlich zwei Themenkomplexe, in der kritischen Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche Beachtung fanden: Es wurden lediglich biblische Texte und psychologische Erkenntnisse zur Rechtfertigung herangezogen mit dem Ziel die auf dem Naturrecht fußende Moraltheologie zu dekonstruieren und Inklusion sowie Akzeptanz herbeizuführen. In diesem Zeitraum mangelt es laut Robert Goss, Gelehrten noch an Wissen und Bewusstsein das Thema Sexismus zu adressieren, eine Verbindung zwischen Misogynie und Homophobie herzustellen sowie queere Stimmen zu inkludieren.⁷⁵

Die aktivistischen Bemühungen führten dazu, dass in den späten 1980er und frühen 1990er Jahren, eine Transformation von der Gay Theology hin zur Queer Theology eingeleitet wurde.⁷⁶ Die Queer Theology charakterisiert vier Anliegen und Aufgabenstellungen: Erstens die Änderung der Grundüberzeugungen der bestehenden katholischen Kirchen oder die Gründung von postdenominationellen Kirchen, im Sinne einer *Queeren Ecclesia*. Zweitens ein Umgang mit der Herausforderung des Post-Christentum, dem Feminismus und spirituellen Angeboten am Markt. Ein postmodernes Zeitalter bedeutet auch das Aufkommen eines Post-Christentum, damit einhergehend eine kritische Distanzierung vom oftmals oppressiv erlebten katholischen Christentum und die Auffassung der Irrelevanz der Glaubensfragen für das persönliche Leben. Robert Goss betont, dass es wichtig ist feministische Stimmen zu Wort kommen zu lassen und ihnen Raum zu geben, es ist eine Form gegen Misogynie anzukämpfen. Es ist ebenso ratsam in einen Dialog mit anderen spirituellen Lebensauffassungen zu treten. Er vertritt die

⁷⁴ Vgl. Wilcox, *Outlaws or In-Laws?* 78.

⁷⁵ Vgl. Goss, *Queering Christ*, 241.

⁷⁶ Vgl. ebd., 242.

Auffassung, dass die Post-Christ*innen, feministische Theologinnen und nicht-christliche, spirituelle Konzepte, die Vielfalt der spirituellen Suche und Bedeutung reflektieren. Aus diesem Grund plädiert er für eine offene Haltung im Dialog, weil diese Gruppierungen die Matrix der neuen queeren Theologien darstellen. Drittens die Thematisierung der queeren sexuellen Theologie, die Akzentuierung und Auseinandersetzung mit den Themenbereichen Sexualität und Spiritualität. Viertens die Beschäftigung mit anderen kulturellen Kontexten und sozialen Gruppen.⁷⁷

1.3.3.2 Auslöser für diese Bewegung

In seinem Werk *Quering Christ – Beyond Jesus Acted Up* (2007) diagnostiziert Robert Goss dem Christentum eine erotophobe und misogyne Haltung. In seinen Augen ist die christliche Theologie ein Produkt der weißen Überlegenheit, der heterosexistischen Privilegien und der Machtstrukturen als Ausdruck der kirchlichen Autorität. Aus diesem Grund hat sich die queere Kritik die Dekonstruktion der Christologie und das Sichtbarmachen der queeren Erfahrungsweise zur Aufgabe gemacht. Er verweist seinem Werk *Jesus Acted Up* auf den Philosophen Michel Foucault und greift auf dessen Begrifflichkeit *reverse discourse* zurück, um den Weg der queeren Gemeinschaft im Kampf gegen das institutionalisierte System zu beschreiben: Dieser Diskurs ermöglicht, dass Homosexualität für sich selber spricht, im Einsatz für die Legitimität und die Anerkennung.⁷⁸ Im Kern beschreibt er den Weg der queeren Gemeinschaft: Von der Unsichtbarkeit zur Sichtbarkeit, vom stillen Widerstand zum politischen Aktivismus. Seine Vision ist ein Christentum, welches darum bemüht ist, die beiden Dimensionen Spiritualität und Sexualität zu integrieren.⁷⁹

Eine ähnliche Stoßrichtung weisen die drei ausgewählten Theolog*innen auf. In seinem Werk *Freedom, Glorious Freedom* (2009) konstatiert John J. McNeill, dass im Allgemeinen mit der katholischen Kirche als Institution Schlagwörter, wie patriarchales System, *male privilege*, die Unterdrückung der Frauen und Homophobie assoziiert werden. Seine Überzeugung ist, dass die Zeit gekommen sei, um die Botschaft Jesu der Liebe und Gleichheit von den Kontaminationen zu reinigen sowie die problematischen Entgleisungen zu thematisieren, um eine Transformation einzuleiten.⁸⁰

⁷⁷ Vgl. ebd., 242-249.

⁷⁸ Vgl. Foucault, *The History of Sexuality*, 1:101.

⁷⁹ Vgl. Goss, *Quering Christ*, xiv.

⁸⁰ Vgl. McNeill, *Freedom, Glorious Freedom*, 254.

1.3.3.3 Theorie der Queer Theology

Im vorherigen Kapitel die Definition der Queer Theology wurde bereits konstatiert, dass Robert Goss als deren Begründer gilt. Im Prinzip attestiert er dem Christentum eine erotophobe und gender-rigide Einstellung und kritisiert die systematische Gewalt der katholischen Kirche gegenüber der queeren Gemeinschaft. Er sieht die alleinige Lösung der Problematik in der kritischen Konfrontation, idealerweise begleitet von einem wahren Dialog zwischen der queeren Gemeinschaft und der katholischen Kirche, gekennzeichnet von gegenseitiger Offenheit.⁸¹

Im Grunde kann gesagt werden, dass seine Theologie durch eine polemische Haltung und das Arbeiten mit stark aufgeladenen Schlagworten charakterisiert ist wie *Biblical Stonewall*, eine Anspielung auf die Aufstände im Juni 1969 in New York oder das *Act-up* Postulat. Programmatisch für ein *biblisches Stonewall* ist die radikale Infragestellung der *biblischen Heterotextualität* und folglich die Destabilisierung des Textes durch eine *queer-reading* Methode und einer *Take-Back-The-Word* Haltung, im Sinne einer positiven Lesart der christlichen Bibel, mit seinen Worten: „We are taking back the word as we take back our Christian practices.“⁸² Bei der Auseinandersetzung mit seiner Theologie ist ersichtlich, dass folgende Schlagwörter häufig auftauchen: *Basileia*, Freiheit, Gerechtigkeit, ein Gott der Unterdrückten, *Take-Back-The-Word* Haltung sowie der queere Christus.⁸³ Dem zugrunde liegt die Reklamation der biblischen Texte für die queere Glaubensgemeinschaft sowie eine aktivistische Komponente, im selben Maße auch der Versuch, mithilfe der beiden Werke eine queere Christologie vorzulegen. In seinem Werk *Queering Christ* (2002) stellt er drei Postulate auf, die einen zentralen Platz in seinem Denken einnehmen: Erstens die Einladung Gottes am queeren Tisch Platz zu nehmen. Zweitens das Faktum, dass queere Gemeinschaften ihre eigene Bibelinterpretation vorlegen. Drittens postuliert er die bereits beschriebene *Take-Back-The-Word* Haltung.⁸⁴

Seiner Auffassung zufolge besteht der Ausweg aus dem sexualfeindlichen, katholischen Christentum, welches vom römischen Bischof und Kirchenlehrer Augustinus von Hippo vertreten wurde und allzu lange den christlichen Diskurs prägte und der Akzeptanz der

⁸¹ Vgl. Goss, *Jesus Acted Up*, 115.

⁸² Goss, *Queering Christ*, 220.

⁸³ Vgl. Goss, *Jesus Acted Up*, 163.

⁸⁴ Vgl. Goss, *Queering Christ*, 220.

sexuellen Diversität allein in einem Gesinnungswandel in der positiven Affirmation der Sexualität.⁸⁵ Zur Veranschaulichung seiner Thesen interpretiert er die Geliebten Jünger als Chiffre für homoerotische Leidenschaft und als Homodevotionalismus. Die queere Gemeinschaft deutet diese Textstellen der Geliebten Jünger als Ausdruck eines *same-sex relationship* Paradigma.⁸⁶ An dieser Stelle muss festgehalten werden, dass Jesus in den biblischen Schriften an keiner Stelle die Ablehnung der gleichgeschlechtlichen Beziehungen thematisiert.⁸⁷

In diesem Zusammenhang kann auf Malcolm Boyd rekuriert werden, einem US-amerikanischen Autor und Priester der Episkopalkirche. In seiner Schrift konzentriert er sich auf die Wesensmerkmale Jesus Christus, konstruiert Jesus Christus als *gay Archetyp* und interpretiert seine Lebensweise als *queer-affirming* Theologie:

But in Christ, I find more gay qualities: vulnerability, sensitivity, someone who emptied himself of power, who lived out as a gentle but as strong person that also broke many social taboos and found sterling qualities in a number of people who were despised by the society they lived in.“⁸⁸

Ein weiteres Zitat dient als Untermauerung seiner These:

„Gay spirit, as we have to come to understand it, fits Jesus easily. He appears to us an androgynous man. Jesus shared his feelings, empathized with those of others, and was not afraid of intimacy. He was sensitive and vulnerable, consented to his own needs, knew how to receive as well as give to another. Jesus exalts the spiritual dimension inherent in a truly liberated expression of sexuality.“⁸⁹

Aus diesem Grund beschreibt Robert Goss Jesus Christus aufgrund seiner Lehren und seiner authentischen Lebensweise zwar als Außenseiter in der Gesellschaft, aber gleichzeitig als Transgressor, indem er die normativen Grenzen der Heteronormativität transzendiert. In der Zusammenschau der beiden Zitate leitet Robert Goss ab, dass die queere Gemeinschaft Jesus Christus als queeren Christus stilisiert, Jesus und seine *basileia* Praxis dienen als Modell für eine Re-interpretation des Kreuzestodes in einem anti-homophoben, anti-heterosexistischen und anti-oppressiven Kontext. Die Konstruktion eines queeren Jesus Christus bedeutet die Identifikation Gottes mit den Erfahrungen der Ungerechtigkeit der queeren Gemeinschaft und folglich soll ein positiver, *queer-affirming* theologischer Diskurs eingeleitet werden.⁹⁰

⁸⁵ Vgl. ebd., 154.

⁸⁶ Vgl. ebd., 122.

⁸⁷ Vgl. ebd., 197.

⁸⁸ Boyd, Was Jesus Gay, 90.

⁸⁹ Ebd., 90.

⁹⁰ Vgl. Goss, Queering Christ, 168.

Metaphorisch gesprochen findet eine Übertragung des jesuanischen Kreuzestodes auf die queere Glaubengemeinschaft statt: Die feindselige Haltung und die gewaltgefüllte Sprache der katholischen Kirche werden als Kreuzestod für die queere Gemeinschaft gedeutet: „The cross belongs to us. We have been crucified. We have been martyred. We have been nailed to that cross by most of the Christian churches.“⁹¹

Jesus Christus dient als politisches Idiom im Kampf gegen homophobe Oppression und im Einsatz für die *basileia*. Robert Goss postuliert eine Hermeneutik der Solidarität, eine Einladung zum offenen theologischen Bekenntnis aller queeren Christ*innen. Die *basileia*, ein Symbol des Königreich Gottes, bedeutet politische Transformation hin zu einer egalitären Gesellschaft, in welcher jegliche Unterscheidungsmerkmale irrelevant sind. Unermüdlich hält er an seinem Gottesbild fest: Es ist ein Gott der Unterdrückten. Robert Goss zieht eine Parallele zwischen queeren Christ*innen und der Leidensgeschichte Jesus Christus. Queere Christ*innen identifizieren sich mit dem Leiden, der Kreuzigung und der Auferstehung Jesus Christus und setzen sich, getragen von der Osterhoffnung, für die Beendigung der Hinrichtung ein, indem ihre Praxis aus Erinnerung (*anamnesis*) und Nachahmung (*mimesis*) der göttlichen Gerechtigkeit besteht. Im folgenden Zitat drückt sich die Glaubensüberzeugung der queeren Christ*innen aus:

„Queer Christians remember that God gave the murdered Jesus a voice for justice beyond the cross. God broke the silence and spoke against human oppression and atrocity. God transformed the wood of the cross into the tree of life, justice and liberation.“⁹²

In diesem Kontext hält Robert Goss unerlässlich an der Osterbotschaft fest, das Ostereignis bedeutet per se die Hoffnung auf die queere sexuelle Befreiung. Vehement setzt er sich gegen eine reduktionistische Sichtweise der katholischen Fundamentalist*innen ein. Seiner Auffassung zufolge begehen sie den Irrtum die Gottesherrschaft mit der kirchlichen Institution zu identifizieren und zu begrenzen. Die Gottesherrschaft findet ihren Ausdruck in der menschlichen Praxis der sozialen Gerechtigkeit sowie im Einsatz für Befreiung und Freiheit.⁹³

Zur Illustration seiner Thesen zieht Robert Goss das Narrativ der Tempelreinigung durch Jesus Christus heran⁹⁴ und versteht es als Empowerment Botschaft. Er interpretiert die Handlungsweise Jesus als demonstrativen Akt und keineswegs als Reinigung. Es handelt

⁹¹ Ebd., 167.

⁹² Goss, *Jesus Acted Up*, 110.

⁹³ Vgl. ebd., 113.

⁹⁴ Anm.: Die Evangelien in der Heiligen Schrift: Matthäus 21,12ff; Markus 11,15ff; Lukas 19, 45; Johannes 2,13-16.

sich um ein Symbol der Destruktion und Transgression, dieser Akt fordert die vorherrschende Ordnung durch die klerikale Aristokratie im Römischen Reich heraus und gleichzeitig kündigt er eine neue soziale Ordnung durch die Gottesherrschaft an. In seinem Denken spielt der Terminus Transgression eine Art Schlüsselrolle. Im selben Maße dient dieses Narrativ als Sinnbild für Aktionismus, verbunden mit dem Aufruf die Stimme zu erheben und sich gegen das repressive System aufzulehnen. In der Auseinandersetzung mit der repressiven katholischen Kirche sollen queere Christ*innen dem Vorbild Jesus Christus folgen, ähnlich der Erzählung der Tempelreinigung, der Aufruf ist, systemkritisch aufzutreten und die Demonstration der eigenen Glaubenspraxis mit den Worten von Robert Goss: *Act up!*⁹⁵

In seinen Ausführungen geht Robert Goss noch einen Schritt weiter und hebt hervor, dass die homophoben paulinischen Schriften von Bedeutung für ein queeres Subjekt, welches den Coming-out Prozess noch nicht durchlaufen ist, sein könnten. Dieses Argument rückt die paulinischen Schriften in ein neues Licht, eine Analyse seiner Schriften zeigt, dass eine Ablehnung der Körperlichkeit, Misogynie und Homophobie vorliegen. In seinem inneren Konflikt und Kampf greift Paulus auf die Gestalt Jesus Christus zurück, sozusagen bietet Jesus Christus die Lösung für seine Situation, indem er seine Gefühle im Heilsbringer kanalisiert.⁹⁶

Eine Reihe von Wissenschaftler*innen haben das Werk *Jesus Acted Up* von Robert Goss 25 Jahre nach dem Erscheinungsdatum kommentiert, mit neuen Interpretationen angereichert und einer gründlichen Analyse unterzogen. Es gibt eine Vielzahl von Gründen, die die Relevanz einer Auseinandersetzung mit diesem bahnbrechenden Werk aufzeigen und die Wissenschaftler*innen sind sich einig, dass mit diesem Werk der Grundstein für zukünftige Forscher*innen gelegt wurde.⁹⁷ Im Werk *Jesus Acted Up* hat Robert Goss die Bereiche: Historische Exploration, Bibelexegese sowie die theologischen Implikationen herausgearbeitet und eine Relektüre des Christentums vorgelegt mit dem Ziel einer Revitalisierung des Christentums sowie einer Neugestaltung der christlichen Landschaft.⁹⁸

⁹⁵ Goss, *Jesus Acted Up*, 175-180.

⁹⁶ Vgl. Goss, *Queering Christ*, 124.

⁹⁷ Vgl. Hunt, *Jesus ACTED UP*, 183.

⁹⁸ Vgl. ebd., 183.

Der Interpretation des Forschers Scott Haldeman zufolge vertritt Robert Goss die Einstellung, dass Aktion Leben bedeutet und in seinen Schriften ein aktivistischer Impetus ersichtlich ist.⁹⁹ Einen weiteren Gesichtspunkt fügt der Schriftsteller Jay Michaelson hinzu, der betont, dass die Vorgehensweise von Robert Goss einem Prozess der epistemologischen Archäologie entspricht und diesem Zugang eine subversive Kraft des Aufdeckens inhärent ist. Er akzentuiert den Begriff der radikalen Theologie basierend auf einem transgressiven Impetus.¹⁰⁰ Die US-amerikanische Theologin Mary E. Hunt macht darauf aufmerksam, dass Robert Goss auf bemerkenswerte Weise eine Synthese von Befreiungstheologie und queerer Theologie vorlegt.¹⁰¹

Dieses Werk vereint der Auffassung von Patrick Cheng zufolge drei essentielle Dimensionen: Die pastorale, die akademische und die selbstkritische Dimension. Die pastorale Dimension streicht die Verbindung zwischen der Heiligen Schrift und der queeren Erfahrungsweise hervor, illustriert anhand der Tempelreinigung. Queere Subjekte identifizieren sich mit der Reaktion Jesus und lesen diese Bibelstelle als Schriftstück der Hoffnung: „Shame is transformed into pride. Despair is transformed into hope. Anxiety is transformed into confidence. And fear is transformed into courage.“¹⁰² Im pastoralen Gespräch wird dazu eingeladen die eigenen Gefühle zu thematisieren. Die akademische Dimension betont die Zeitlosigkeit dieses Werks, es ist eine Art Sprachrohr für die queere Gemeinschaft. Drittens streicht die selbstkritische Dimension die Notwendigkeit der Offenheit und stetigen Reflexion hervor.¹⁰³

1.4 Neue Forschungsansätze

Im Rahmen der jungen religionswissenschaftlichen Queer Studies ist das Werk von Melissa M. Wilcox besonders einflussreich. Die US-amerikanische Religionswissenschaftlerin Melissa M. Wilcox, spezialisiert in den Bereichen Gender, Sexualität und Religion, lehrt an der Universität in Kalifornien, Riverside. Zu ihren einschlägigen Publikationen zählen: *Queer Nuns: Religion, Activism, and Serious Parody* (2018), *Religion in Today's World: Global Issues, Sociological Perspectives* (2013) sowie *Queer Women and Religious Individualism* (2009). Das Werk *Religion, the Body, and Sexuality: An Introduction* hat sie zusammen mit den beiden Wissenschaftlerinnen

⁹⁹ Vgl. Haldeman, Robert Shore-Goss and Jesus ACTED UP, 173.

¹⁰⁰ Vgl. Michaelson, Queer Theology and Social Transformation, 192.

¹⁰¹ Vgl. Hunt, Jesus ACTED UP, 183.

¹⁰² Cheng, Is Jesus Still „ACTing Up“?, 177.

¹⁰³ Vgl. ebd., 177-179.

Nina Hoel und Liz Wilson im Jahr 2020 vorgelegt. Die Erscheinung ihres neuen Werkes *The Palgrave Handbook of Queer and Transgender Studies in Religion* wird im Jahr 2025 erwartet.

Im Folgenden beziehe ich mich auf die religionsvergleichende Einführung *Queer Religiosities – An Introduction to Queer and Transgender Studies in Religion* (2020). Melissa M. Wilcox betrachtet das Verhältnis Queerness und Religion als menschliches Phänomen und bettet es in einen religionswissenschaftlichen Rahmen ein. Sie versucht ihre Vielschichtigkeit, ihre Komplexität und ihren Konstruktionscharakter aufzuzeigen. Ihr methodologischer Forschungszugang weist zwei Merkmale auf: *Epoché* und *hermeneutic of suspicion*. Erstens orientiert sich ihr Zugang an einer modifizierten Einstellung von Gerardus van der Leeuw, ein niederländischer Theologe, Religionswissenschaftler, Ägyptologe und Politiker, der eine Haltung der *Epoché* und des Verstehens eingenommen hat. Sie nähert sich zwar dem Forschungsgegenstand mit dieser Haltung, allerdings mit dem Zusatz, dass sie versucht sich ihrer Glaubenssätze bewusst zu sein.¹⁰⁴ Der Begriff Verstehen wird von einer Haltung der Empathie und einem analytischen Zugang im Umgang mit queeren Lesarten begleitet.¹⁰⁵ Zweitens wendet sie eine *hermeneutic of suspicion* im Sinne einer kritischer Haltung gegenüber ihrem Forschungsgegenstand an, die eine tiefgehende Auseinandersetzung mit den religiösen Phänomenen ermöglicht: „Asking questions about who produced a story, who gets to define the „true“ version of it, and who benefits (and who loses) from the way the story is told [...]“¹⁰⁶

Melissa M. Wilcox distanziert sie sich beispielsweise in ihrem Werk von Verallgemeinerungen über Queerness und Religion und analysiert vielmehr die gelebte, subjektive Religiosität im Zusammenhang mit gleichgeschlechtlicher Liebe und Gendervielfalt.

In einem weiteren Schritt bringt sie dieses Verhältnis mit den folgenden Ausdrucksformen: Narrative, Diskurse, Praktiken, Identitäten, Gemeinschaft, Politik und Machtstrukturen, in Verbindung. Sie konstatiert, dass sowohl die Queer Studies als auch die Transgender Studies einen wichtigen Beitrag in der Religionswissenschaft leisten, indem sie die verwobenen Bereiche wie Sexualität, Genderrollen, Körperlichkeit und Machtstrukturen, innerhalb der religiösen Traditionen analysieren und kritisch

¹⁰⁴ Vgl. Wilcox, *Queer Religiosities*, 13-14.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 105.

¹⁰⁶ Ebd., 61.

hinterfragen: „And they can help us to ask deeper questions about religion when it appears in queer and trans spaces, and about queerness and transness when they appear in religious spaces.“¹⁰⁷

In ihrem Theoriegebäude kommen Queerness und religiösen Narrativen, insbesondere Berichten von persönlicher Gotteserfahrung, aus zwei Gründen eine wichtige Rolle zu: Erstens liefern diese queeren Narrative eine neue Interpretation der Heiligen Schrift. Zweitens haben die persönlichen Berichte eine für das Individuum selbstwertstärkende Kraft, weil sich darin queere Subjekte ernstgenommen, verstanden und in ihrem So-Sein abgeholt fühlen. Dieses Genre von Narrativen ist ein wichtiges Mittel für die mentale und emotionale Gesundheit von queeren Subjekten. Die christliche Tradition deckt sich mit dieser Beobachtung. Mystische Erfahrungen haben seit jeher insbesondere für marginalisierte Personengruppen wie weibliche Visionärinnen, eine bedeutende Rolle gespielt, weil sie erst im persönlichen Gotteskontakt Personenstatus erlangt haben.

Im 20. Jahrhundert versuchen diverse christliche Denominationen Queerness und Spiritualität zusammenzudenken und einen sicheren Raum für queere Subjekte zu schaffen. Ein derartiges Beispiel stellt die Metropolitan Community Church (MCC) dar, die von Troy Perry, angetrieben von seiner persönlichen Gotteserfahrung im Jahr 1968 gegründet wurde. Diese christliche Gruppierung hat zunehmend eine charismatische Richtung eingeschlagen und sich zur Aufgabe gemacht die Türen für queere und transgender Subjekte zu öffnen sowie die direkte Gotteserfahrung zu thematisieren.¹⁰⁸ Nach Melissa M. Wilcox ist der Einfluss von religiös begründeten Erzählungen auf Subjekte und ihr Selbst- und Weltverhältnis unbestreitbar: „Stories [...] can make the world, unmake it, and remake it in a different form. They can erase people, places, and events or add them in, elevate or downplay their importance, retell or reinterpret them.“¹⁰⁹ In diesem Zusammenhang verweist sie auf den US-amerikanischen Religionswissenschaftler Bruce Lincoln und seine drei herausgearbeiteten Merkmale, die den Narrativen inhärent sind: Wahrheitsanspruch, Glaubwürdigkeit und Autoritätsanspruch.¹¹⁰ In einem weiteren Schritt stellt sie fest, dass die Literatur zu

¹⁰⁷ Ebd., vii-x.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 52-55.

¹⁰⁹ Ebd., 1.

¹¹⁰ Lincoln, *Discourse and the Construction of Society*, 24ff.

Queerness und Religion großteils um Geschichten, Autobiographien und *Coming-out stories* handelt, die durchaus Wahrheitsanspruch und Glaubwürdigkeitsanspruch und – im Unterschied zu den Heiligen Texten – weniger Autoritätsanspruch aufweisen. In den 1970er Jahren war das aktivistische Credo in queeren Kreisen biographische und autobiographische Literatur mit queeren Zügen vorzulegen: „Come out, come out, wherever you are!“¹¹¹

In ihrem zweiten Kapitel thematisiert Melissa M. Wilcox ein weiteres wichtiges Merkmal der Queer Religion für die Religionswissenschaft. Theologisch geprägte Diskurse, geführt von religiösen Institutionen, haben Macht, Einfluss und Auswirkungen auf queere Subjekte, weil diese Gespräche grundlegend über die Zulassung und einem etwaigen Ausschluss aus der religiösen Gemeinschaft, basierend auf klaren Kriterien entscheiden.¹¹² Die Diskursführung von religiösen Institutionen über queere Individuen weist unterschiedliche Charakteristika auf und entsprechend ihrer Intention haben sie diverse Konsequenzen für die queere Gemeinschaft:

„Conversations can be one-sided, and usually it’s those in power who do all the talking and none of the listening. Conversations can be controlling, coercive, or exclusionary. They can also be empowering, intellectually rich, and inspiring when held among transgender and queer people and their allies. Conversations can be proactive [...] and they can build bridges when queer and transgender people come together in conversation with others who genuinely seek to learn and understand [...]“¹¹³

Die beiden Religionswissenschaftlerinnen Janet Jakobsen und Ann Pellegrini haben sich in ihrem Werk *Love the Sin* mit der Macht der Rhetorik in religiösen Kontexten auseinandergesetzt und deren politischer Sprengkraft, in der amerikanischen Gesellschaft, aufgezeigt. Sie analysieren das Zusammenspiel von queerer Sexualität, christlicher Religion und dem westlichen Freiheitsverständnis und kritisieren die daraus resultierende Schieflage für queere Subjekte.¹¹⁴ Diese Diskrepanz ist darauf zurückzuführen, dass das Freiheitverständnis in unterschiedlichen Bereichen verschieden verhandelt wird. Sie illustrieren ihre These anhand der sexuellen Freiheit, die der Religionsfreiheit unterlegen ist. Faktum ist, dass Diskurse in religiösen Kreisen erst seit dem letzten Jahrhundert geführt werden und damit einhergehend die Ausarbeitung von

¹¹¹ Wilcox, *Queer Religiosities*, 47.

¹¹² Vgl. ebd., 67.

¹¹³ Ebd., 82.

¹¹⁴ Vgl. Jakobson, Pellegrini, *Love the Sin*, 19-20.

Richtlinien im Umgang mit queeren Subjekten. Im Kontext des Islams spielt der in Südafrika lebende Iman Mushin Hendricks seit 1996 eine aktive Rolle. Sein Aufgabengebiet verortet sich an inklusiven Diskursen direkt an der Schnittstelle von Queerness und Islam. Zudem setzte er sich für inklusive religiöse Praktiken wie gleichgeschlechtliche Hochzeiten ein.¹¹⁵

Die Analyse von religiösen Praktiken und einem queeren Lebensentwurf sind ein weiteres wichtiges Kernmerkmal der *Queer Theology*. Melissa M. Wilcox verweist auf die enge Verwobenheit von Geschichten, Diskursen und Praktiken. Den diversen religiösen Praktiken wie Ritual, Gebet, Meditation, Kontemplation, Gesang, Musik, Tanz und Sexualität, liegen verinnerlichte Diskurse mit einer bestimmten metaphysischen Auffassung zugrunde. Die religiösen Praktiken sind ein Erkennungsmerkmal dafür, wo sich queere Subjekte auf dem Kontinuum entlang von einem Gefühl der Annahme, der Ablehnung oder einer notwendigen Modifizierung von religiösen Praktiken situieren. Die Verortung hängt wiederum vom Grad der Kompatibilität mit dem eigenen queeren Lebensentwurf ab: „Navigating queerness and transness within traditional practices, claiming traditional practices for transgender and queer people, reworking traditional practices to be more reflective of transgender and queer lives, and creating new practices.“¹¹⁶ Prinzipiell bringen die ersten beiden Formen eine Inanspruchnahme der religiösen Praktik zum Ausdruck, die mehr oder weniger deckungsgleich mit einer queeren Haltung ist. Die Reflexion und die Kreativität kommen ins Spiel, wenn das queere Subjekt zur Einschätzung gelangt, dass eine fehlende Kompatibilität zwischen einer religiösen Praktik und dem queeren Lebensentwurf vorliegt, einhergehend mit dem Aufruf nach einer aktiven Aneignung und einer innovativen Gestaltung der religiösen Praktik. Die spirituelle, queere Gegenbewegung *Radical Fairies*, gegründet von den drei amerikanischen Aktivisten Harry Hay, Don Kilhefner und Mitch Walker, in Arizona im Jahr 1979, ist Ausdruck eines aktiven Hervorbringens von spirituellen Praktiken für queere Subjekte. Diese soziale Bewegung weist Züge der New-Age Religiosität auf. Der analytische Psychologe Mitch Walker ist überzeugt, dass die *Radical Fairies* mithilfe ihrer queer-freundlichen Spiritualität und ihrem Empowerment, ein neues Zeitalter hinsichtlich der *Gay Liberation* einläuten:

„Since Gay Spirit arises and lives in the psyche, one must face one’s psyche in an actual and

¹¹⁵ Vgl. Wilcox, *Queer Religiosities*, 72-77.

¹¹⁶ Ebd., 92.

full way to truly reach a fuller partnership with Gay Spirit. In practice this means a thorough encounter with one's Gay Shadow, with what is most disturbing and most resisted against inside one's own feeling. In taking this step to psyche, we come to the edge of a next stage in Gay Liberation, a politics of the homosexual mind, its oppression and fulfillment. As shown by the spread of the Radical Faerie movement, a gay man today long for authentic awakening to our inner roots, source of the numinous, of gay eros and wholeness, of those magic initiations and liberation that come only from there. Sacred Spirit is not to be found "outside," in groups or leaders, but in relation to one's own unconscious."¹¹⁷

Ursprünglich hatte diese Bewegung zum Ziel, Spiritualität und *gayness* neu zu denken und einen sicheren Raum für diese Zielgruppe zu schaffen. Sukzessive hat eine Öffnung hinsichtlich queerer und transgender Subjekte stattgefunden. Das Novum dieser Bewegung ist, dass ihr holistisches Denkgebäude nicht nur aus neopaganen, feministischen, ökologischen und *Two-Spirit* Prinzipien gespeist ist, sondern das Streben nach einer umfassenden Heilung für queere Subjekte und die *Mutter Erde* im Allgemeinen bedeutet.¹¹⁸

Ein weiteres Merkmal Queerness und Spiritualität neu zu denken, liefert der christliche Theologe Justin Tanis mit seinem Verständnis von Identität. Üblicherweise wird in den klassischen Diskursen über queere und religiöse Identität in Form von Konstrukten wie Natur oder Kultur gedacht, entweder ist die Identität angeboren oder kulturell bedingt. Abhängig von den damit einhergehenden Interpretationen bieten diese beiden Formen Munition für konservative Kreise und dementsprechend Gefahren für queere Subjekte. Justin Tanis fügt dieser Debatte eine dritte Dimension hinzu. Dabei begreift er die Identität als göttliche Berufung und beruft sich auf den deutschen protestantischen Reformator Martin Luther. Der Auffassung von Justin Tanis zufolge ist die göttliche Berufung mit einem queeren Lebensentwurf kompatibel. Diesem Konzept ist die dynamische Prozesshaftigkeit inhärent: „I look at my experiences of gender as the following of an invitation from God to participate in a new, whole, and healthy way of living in the world – a holy invitation to set out on a journey of body, mind, and spirit.“¹¹⁹

In ihrem Theoriegebäude analysiert Melissa M. Wilcox im selben Maße die Bedeutung und den Einfluss von religiösen Gemeinschaften auf das queere Individuum. Der Mensch, begriffen als soziales Wesen, sucht seit jeher die Gemeinschaft von Gleichgesinnten zum

¹¹⁷ Walker, *Contradictory Views on Radical Faerie Thought*, 1997.

¹¹⁸ Vgl. Wilcox, *Queer Religiosities*, 104.

¹¹⁹ Tanis, *Trans-Gendered*, 147.

Austausch und persönlichen Wachstum. Der Entstehungsort von queeren Selbsthilfegruppen und queer-spirituellen Gemeinschaften ist vor allem in Südkalifornien anzusiedeln, wo in der Mitte des letzten Jahrhunderts diese Gruppen vermehrt aufgekommen sind. Gesellschaftlich betrachtet geht das Aufkommen von queeren Gemeinschaften mit der sogenannten *homophilen* Bewegung einher, die versucht hat eine positive Einstellung gegenüber der Homosexualität einzuleiten. In diesen Zeitraum kann auch die Gründung der Metropolitan Community Church von Troy Perry im Jahr 1968 in Los Angeles eingeordnet werden. Queere, spirituelle Gemeinschaften hat es nicht nur im Christentum gegeben, sondern auch in anderen Religionen. Analog zur christlich inspirierten MCC, haben queere Juden den ersten Metropolitan Community Temple, weltweit, später umbenannt in *Beth Chayim Chadashim* (BCC) oder *the House of New Life*, im Jahr 1973 in Los Angeles gegründet. Diese jüdische, progressive Gemeinschaft arbeitet nach wie vor unermüdlich an der Vereinbarkeit von jüdischen Werten und Praktiken für queere Subjekte. Im muslimischen Kontext kann auf die vom Imam Muhsin Hendricks gegründete *People's Mosque* in Kapstadt verwiesen werden, der aktiv queere und transgender Subjekte in seinen Angeboten miteinbezieht. Im Buddhismus kann die *Gay Buddhist Fellowship*, gegründet im Jahr 1980 in San Francisco erwähnt werden. Diese buddhistische Gemeinschaft setzt sich nach wie vor aktiv dafür ein, eine queere Lebensausrichtung mit der Anwendung des *dharma* in Einklang zu bringen. Im hinduistischen Kontext kann die neureligiöse Bewegung namens *GALVA-108*, eine queere Vaishnava Assoziation, genannt werden. Diese internationale Organisation setzt sich in Anknüpfung an die altindischen Traditionen eines dritten Geschlechts für queere Subjekte ein.

Seit Anbeginn sind die queer-spirituellen Gemeinschaften um eine umfassende Inklusion bemüht. Diese inklusive Haltung berücksichtigt den bewussten Umgang mit der Sprache, eine moderne Auffassung von Sexualität und den diversen Geschlechterrollen, Subjekte mit unterschiedlicher kultureller Identität, Frauen in Führungspositionen sowie das aktive Einbinden von transgender- und bisexuellen Personen in den Diskurs.¹²⁰

Diese Zuflucht zu diversen *queer-spirituellen* Gemeinschaften wird damit begründet, dass sich das queere, aufgeklärte Subjekt in evangelikalen, konservativen Kreisen oftmals

¹²⁰ Vgl. Wilcox, *Queer Religiosities*, 154-157.

mit Homophobie, Ausgrenzung und Konversionsversuchen konfrontiert sieht. Melissa M. Wilcox unterscheidet zwischen *chosen communities* und *traditional communities*. In einem weiteren Schritt differenziert sie zwischen *queer – and transgender-specific religious communities* und *virtual communities*. Sie versteht *chosen communities* analog zu *chosen families* im Sinne einer bewussten und freien Wahl des reifen, erwachsenen Subjekts sich mit dieser bestimmten Personengruppe zu umgeben. Die *chosen communities* ersetzen oftmals die Herkunftsfamilie, weil in dieser ein Klima der Ablehnung, Verurteilung und Bekehrung herrschte. Die Wahl einer *chosen community* steht oft im Bezug mit den eigenen Lebenserfahrungen, des Sich-In-Der-Welt-Begreifens und der Suche nach einem Ort des Sich-Angenommen-Fühlens.¹²¹ Zudem profitiert das queere Subjekt von *chosen communities* auf vielfältige Weise:

„Often, the people in our chosen communities understand what we’ve been through and how we approach life. Often we gain more than understanding from our chosen communities. They may offer us support, empathy, learning, comfort, peace, or growth, and we have things to offer in return. We also choose our communities for what they aren’t and what they can protect us from.“¹²²

Im 21. Jahrhundert greifen queere Subjekte zum Austausch mit anderen spirituellen Gleichgesinnten auf sogenannte *virtuelle Gemeinschaften* zurück. Dieser Modus stellt eine neue Form der Vernetzung dar, die an Beliebtheit zunimmt. Diese Art von Gemeinschaft ermöglicht nicht nur den Austausch mit anderen über diverse online Textversionen, sondern auch die Teilnahme an online Gottesdiensten, Podcasts oder Predigten.¹²³

In ihrem letzten Kapitel verweist Melissa M. Wilcox auf die enge Verwobenheit von Macht, Politik und Religion, basierend auf den Beiträgen von Karl Marx und seiner Kritik an der Religion, Jacques Lacan und seiner psychoanalytischen Neuinterpretation sowie Michel Foucault und dem poststrukturalistischen Denken.¹²⁴ Im Anschluss an Karl Marx und seiner Sichtweise „*it is [Religion] the opium of the people*“¹²⁵, formuliert der italienische Gelehrte und Aktivist Antonio Gramsci eine Systemkritik an der Unterdrückung, in welcher er die tief verankerte *Hegemonie* für das Leiden und die damit

¹²¹ Vgl. Ebd., 144-146.

¹²² Ebd., 145.

¹²³ Vgl. ebd., 163.

¹²⁴ Vgl. ebd., 171.

¹²⁵ Marx, A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right, Introduction.

verbundene Inaktivität der Menschen verantwortlich macht. Gleichzeitig sieht er in der gelebten Religion der Menschen, Potential zur aktiven Gegenwehr.¹²⁶

In eine ähnliche Stoßrichtung weist die lateinamerikanische Befreiungstheologie in den 1960er Jahren, angetrieben vom peruanischen katholischen Theologen Gustavo Gutiérrez, der die Religion als Mittel zur Befreiung verwendet. Diese Bewegung ist gegen rassistische, kolonialistische, sexistische und Gender-Unterdrückung aufgetreten und ihr Ausgangspunkt war die radikale Reflexion des Glaubens sowie dessen kulturelle Implikationen mit dem Ziel einer pluralistischen Weltsicht. Ähnlich zur Befreiungstheologie hat sich die Queer Theology zur Aufgabe gemacht, die institutionellen und religiösen oppressiven Praktiken zu dekonstruieren. Durch die Zuhilfenahme einer queeren Hermeneutik der Bibel und dem Bestreben das unterjochte Wissen aufzudecken, wurde der Versuch unternommen die Bibel adäquat zu re-interpretieren mit dem Ziel eine multikulturelle sowie genderpolyvalente Version der Heiligen Schrift vorzulegen.¹²⁷

In Anlehnung an Gustavo Gutiérrez, entwickelt Marcella Althaus-Reid ihre kritische Haltung gegenüber der Verklärung eines Gottesbildes, der für die Armen eintritt und plädiert für eine *Indecent Theology*, die die Mechanismen der Unterdrückung aufdeckt.¹²⁸

In ihrem Artikel *Outlaws or In-Laws? Queer Theory, LGBT Studies, and Religious Studies* (2006) konstatiert Melissa M. Wilcox, dass seit mehr als drei Dekaden ein Fortschritt hinsichtlich der LGBT-Studien erkennbar ist. Nichtsdestotrotz übt die Autorin Kritik an der Forschungslandschaft und den einseitigen, äußerst ethnozentrischen Forschungsinteressen. Angesichts der Tatsache, dass die Forschungsergebnisse hauptsächlich von weißen, heterosexuellen Männern hervorgebracht werden, plädiert sie für einen inklusiven Forschungszugang in der Wissenschaft, die Erweiterung der Kategorien sowie die aktive Partizipation von Subjekten mit diversen Hintergründen:

„Even if a sustained conversation should begin to coalesce around LGBT issues in religion, it will be incomplete and inconclusive without serious consideration of the intersectionality of not only sexuality and gender, but race, class, ability, nationality, postcoloniality, and other factors in our interactions with religion. It will also be glaringly incomplete without the active participation of LGBT people of color, working class people, people with disabilities, and third-world people.“¹²⁹

¹²⁶ Vgl. Gramsci, Selections from the Prison Notebooks, 1971.

¹²⁷ Vgl. Bardella, Queer Spirituality, 121-122.

¹²⁸ Vgl. Althaus-Reid, Indecent Theology, 2.

¹²⁹ Wilcox, Outlaws or In-Laws? 89.

An dieser Stelle ist es wichtig festzuhalten, dass die Autorin mit ihrem Artikel zwar einen Beitrag leistet, indem sie zu einer inklusiven Denkweise aufruft, aber gleichzeitig sind die von der Autorin verwendeten Begrifflichkeiten: „Race, working people and third-world people“, aufgrund der pejorativen Konnotationen nicht mehr zeitgemäß und daher abzulehnen. Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich auf ihr Denken in starren Kategorisierungen.

Melissa M. Wilcox behauptet in ihrem Artikel *Outlaws or In-Laws? Queer Theory, LGBT Studies, and Religious Studies* (2006), dass das primäre Ziel der religiösen LGBT-Bewegungen in der Rückforderung der religiösen Tradition oder in der Neuschaffung einer religiösen Tradition für lesbische Frauen und schwule Männer bestand. Federführend waren katholische und protestantische Autor*innen, die sich der Methode des Textstudiums bedienten. In weiterer Folge hat auch eine Öffnung hinsichtlich anderer Geschlechtsidentitäten und Lebensentwürfen wie die Berücksichtigung von bisexuellen und transgender Subjekten, stattgefunden.¹³⁰ In diesem Zusammenhang macht sie auf die verschiedenen Forschungshaltungen aufmerksam: Im Zeitraum, beginnend mit John J. McNeills Publikation *The Church and the Homosexual* (1976), hin zum Erscheinungsdatum des Werkes *Jesus Acted Up* (1993) von Robert Goss, herrschte vorwiegend ein homophober Geist und die Haltung der LGBT-christlichen Theolog*innen ist als defensiv oder mit den Worten von Robert Goss als *apologetische Haltung* zu beschreiben. Parallel zu dieser Erscheinung, gab es auch LGBT-Wissenschaftler*innen, wie beispielsweise Troy Perry und Chris Glaser, die versucht haben eine konstruktive Haltung einzunehmen und diese Einstellung hat ihren Niederschlag in ihren Werken gefunden.¹³¹ Der Auffassung von Robert Goss zufolge handelt es sich beim Versuch, die christliche Tradition und Queerness mit dem Ziel der Sichtbarkeit der queeren Christ*innen und dem Einwirken auf die Tradition zusammendenken, um eine wesentlich jüngere Erscheinung innerhalb der konstruktiven LGBT-Theologie.

Einen fundamentalen Gesichtspunkt ergänzt die Religionswissenschaftlerin Claudia Schippert in ihrem Artikel *Implications of Queer Theory for the Study of Religion and*

¹³⁰ Vgl. ebd., 78.

¹³¹ Vgl. ebd., 79. Anm.: C. Glaser, *Uncommon calling: A gay man's struggle to serve the church*; T. Perry, *The Lord is my shepherd and he knows I'm gay*.

Gender: Entering the Third Decade (2011). Sie betont dass eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Thematik Religion und Queerness bedeutet, dass die Vertreter*innen der Religionswissenschaft ihre Disziplin und die damit einhergehenden Implikationen überdenken müssen.¹³²

¹³² Vgl. Schippert, Implications of Queer Theory for the Study of Religion and Gender, 69.

2 Die Verknüpfung von Queerness und Spiritualität bei drei christlichen Theolog*innen

2.1 John J. McNeill

In seinem Werk *Both Feet Firmly Planted in Midair* (1998), beschreibt John J. McNeill auf ehrliche und nüchterne Weise seine spirituelle Reise hin zur Annahme seiner Homosexualität als Geschenk Gottes und das sukzessive Verabschieden eines Gottesbildes der Angst. Seiner Selbstauffassung nach versteht er sich als pastoraler Psychotherapeut und spiritueller Führer. Offen und ehrlich gibt er seiner Leserschaft Einblicke in seine spirituelle Reise, den inneren Kampf, gekennzeichnet durch Coming-out und Sich-Bekennen zur Homosexualität. Er beschreibt seinen Prozess der inneren Heilung und der sukzessiven Loslösung von der Kirche als Institution. Psychotherapeutische Einheiten und diverse Retreats hat er auf seinem Weg als ebenso heilsam empfunden wie das Festhalten an seinem *True Shepherd*: „It was my need to disconnect from the institutional Church and trust that my True Shepherd would find me and bring me back to the flock where He would be on watch.“¹³³

In seiner Biografie war ein einschneidendes Ereignis die Entscheidung des Vatikans ihn nach der Veröffentlichung seines Werkes *The Church and the Homosexual* (1976), in welchem er mit Vehemenz die These vertritt, dass homosexuelle Liebe zwischen Erwachsenen, die ihren Konsens geben, von der katholischen Kirche Akzeptanz finden soll, zum Schweigen zu bringen. Das Erscheinungsdatum dieses Werkes fällt in einen Zeitraum, welcher von der um sich greifenden AIDS Pandemie und politischen Attacken sowie der Untergrabung der Rechte von queeren Subjekten geprägt war. Schließlich brach er mit der Presseveröffentlichung sein Schweigen im November 1986. Diese Entscheidung beruhte auf der Überzeugung, dass er sich seiner Selbstauffassung nach als Sprachrohr für die queere Gemeinschaft und als Verteidiger gegenüber der katholischen Kirche versteht. Die Konsequenz war sein Austritt aus der Gemeinschaft der Jesuiten im April 1987, diese institutionelle Zugehörigkeit war 40 Jahre lang seine geistige Heimat. Seine Schriften können in den Zeitraum von Papst Ratzinger verortet werden. Im Jahr 1986 veröffentlicht Kardinal Ratzinger den Brief *Letter to the Bishops on the Pastoral Care of Homosexual Persons* und verwendet den Begriff der homosexuellen Orientierung

¹³³ McNeill, Freedom, Glorious Freedom, 70. Ezechiel, 34, 1-10.

drei Mal. In diesem Brief findet er zur Beschreibung von queeren Menschen abfällige Worte *intrinsically evil, objectively disordered*.¹³⁴ In diesem Zusammenhang ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass die katholische Kirche die Distinktion zwischen homosexueller Neigung als objektive Störung und homosexuellen Akten als *intrinsic moral evil* vornimmt.¹³⁵ Im Jahr 1991 wurde die Behauptung von Kardinal Ratzinger in einem Dokument der amerikanischen katholischen Bischöfe erneut aufgegriffen und die Homosexualität als objektive Krankheit bezeichnet.¹³⁶

Der Jesuit und Psychotherapeut John J. McNeill fokussiert in seiner Trilogie auf das angespannte Verhältnis zwischen einem homosexuellen Lebensentwurf und den Doktrinen der katholischen Kirche. Im Hinblick auf dieses Spannungsverhältnis thematisiert er die Themenbereiche Freiheit und Befreiung. Im ersten Werk *The Church and the Homosexual* (1976) hat es sich der Autor zur Aufgabe gemacht die homophobe Einstellung der katholischen Kirche zu analysieren und die Homosexualität als Geschenk Gottes zu reflektieren. Das zweite Werk *Taking a Chance on God: Liberating Theology for Gays, Lesbians, and Their Lovers, Families, and Friends* (1996) weist psychologische Erklärungsversuche auf und handelt von seinem persönlichen Befreiungskampf hinsichtlich der homophoben Wunden in seiner Psyche. Zu guter Letzt zeichnet sich das dritte Werk *Freedom, Glorious Freedom: The Spiritual Journey to the Fullness of Life for Gays, Lesbians, and Everybody Else* (2009) darin aus, dass die spirituelle Reise des Subjekts hin zur Vereinigung mit dem Heiligen Geist sowie die Präsenz Gottes im täglichen Leben beschrieben werden.

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass John J. McNeill in seinen Darstellungen primär homosexuelle Gläubige mit der Hinzufügung *for everyone* adressiert. In seinen Ausführungen findet allerdings der Begriff *queer* keine Erwähnung. Unleugbar ist die Tatsache, dass sich in seinen Ausführungen weitgehend die Formulierung homosexuelle Subjekte findet, jedoch kann aus einem Gebet abgeleitet werden, dass er eine inklusive Sichtweise vertritt: „Holy Mary, Queen of Heaven, pray for all us queens here on earth – and all us queers, fags, dykes, fems, fairies, fruits, transvestites, transsexuals, and all

¹³⁴ Ratzinger, Letter to the Bishops, 3.

¹³⁵ Vgl. Goss, Jesus Acted Up, 13.

¹³⁶ Vgl. United States Catholic Conference, Human Sexuality: A Catholic Perspective for Education and Lifelong Learning.

sexual exiles.“¹³⁷

Einen wichtigen Referenzpunkt in seinem Denken stellt der französische Existenzphilosoph Maurice Blondel und dessen Hauptwerk *Philosophy of Action* (1893) dar. In seiner Dissertation hat sich Maurice Blondel mit der Thematik der Aktion befasst. Seine phänomenologische Philosophie der Aktion bedeutet, dass das menschliche In-der-Welt-Sein durch die Tat bestimmt ist. Zugleich ist die Tat das Bindeglied schlechthin zwischen dem Subjekt und seiner Umwelt. Folglich ist die Tat das *concretum universale*. Die Reziprozität zwischen dem Subjekt und der Wirklichkeit wird durch die Tat ermöglicht und durch diese Beziehung zur Vollendung geführt. Inspiriert von dieser Philosophie der Aktion versucht John J. McNeill ein Leben ausgerichtet auf die Theorie und in gestalterischer und verantwortungsvoller Aktion zu führen. Im selben Maße findet diese Herangehensweise ihren Niederschlag in seinen theologischen Überlegungen, die von einem Aktivismus geprägt sind: Das queere Subjekt ist aufgerufen aktiv die spirituelle Reise anzutreten und Verantwortung für sein Leben zu übernehmen.

2.1.1 Begriffe

In seinem Theoriegebäude ist ersichtlich, dass die beiden Begrifflichkeiten *Freiheit* und die *Philosophie der Aktion* einen zentralen Stellenwert einnehmen. Im Vorwort seines Werkes *Freedom, Glorious Freedom* (2009) macht er im ersten Schritt auf die Etymologie und die beiden verflochtenen Bedeutungsebenen des Sanskrit Wortes Freiheit aufmerksam: Erstens bedeutet es kein Sklave des Hausvorstands zu sein, im Sinne von *frei von*, ein freies Mitglied im Haushalt. Zweitens bedeutet es vom Hausvorstand als freies Mitglied geliebt zu werden.¹³⁸ Im zweiten Schritt verweist der Autor auf die Reziprozität zwischen Freiheit und Liebe: „Love creates the space in which freedom flourishes. It is this relationship between love and freedom that will be the primary focus of this book.“¹³⁹

In seiner Abhandlung übt er scharfe Kritik an der katholischen Kirche und deren missbräuchlichen Umgang mit der Doktrin *Freedom of conscience*. Mit Nachdruck hebt er hervor, dass der menschliche Geist für die Stimme Gottes empfänglich ist und keineswegs der Vermittlung von kirchlichen Autoritäten bedarf. Er wendet sich gegen die

¹³⁷ McNeill, *Taking A Chance on God*, 143.

¹³⁸ Vgl. McNeill, *Freedom, Glorious Freedom*, 18.

¹³⁹ Ebd., 18.

vertretene Auffassung von Papst Johannes Paul II und seinen moralischen Regeln, die jegliche menschliche Subjektivität und Erfahrung untersagen und anstelle der Freiheit des Gewissens die Kirche als unfehlbare Institution platzieren.¹⁴⁰

Die reife Spiritualität ist ein weiterer Schlüsselbegriff in seinem Theoriegebäude und der Prozess sieht wie folgt aus: Ausgehend von einem *universellen spirituellen Hunger* macht sich das mutige Subjekt auf dem Weg von einer Loslösung der Dependenz von externen Institutionen und deren fehlbaren Lehrmeinungen hin zu einer autonomen, authentischen Individuation mit einem Verantwortungsbewusstsein und einer Entscheidungskompetenz. In diesem Kontext bedeutet eine spirituelle Lebensweise der Übergang vom passiven Rezipienten hin zu einem/r aktiven, kreativen Gestalter*in, angetrieben vom Heiligen Geist.¹⁴¹

2.1.2 Haltung und Menschenbild

Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die menschliche Psyche, die sich auf einer Pilgerschaft respektive einer Reise hin zur Intimität mit der göttlichen Wirklichkeit befindet. Zur Illustration vergleicht er die menschliche Psyche mit einem Fluss und die göttliche Energie als Kern der menschlichen Seele. Die Psyche ist am Weg flussabwärts Richtung dem Endziel, dem Meer unterwegs.¹⁴² Sein Menschenbild zeichnet sich dadurch aus, dass er davon überzeugt ist, dass das Innere des Menschen angelegt ist nach Autonomie und Eigengesetzlichkeit zu streben. Verstärkt wird dieses Streben durch die Fehlbarkeit der Eltern und der Kirche. Diese Ursachen führen dazu, dass das Subjekt aufgefordert ist Energie in den eigenen spirituellen Wachstumsprozess zu investieren, persönliche Entscheidungen zu treffen und Verantwortung für das eigene Leben zu übernehmen.¹⁴³ Er distanziert sich und verabscheut ein sadistisches Gottesbild. Unermüdlich betont er, dass das spirituelle Leben eines queeren Subjekts durch eine persönliche Gottesbeziehung und die Perzeption der Stimme Gottes im eigenen Leben gekennzeichnet sein soll, basierend auf dem Wissen der bedingungslosen Liebe und der Gegenwart Gottes. Diese Einstellung setzt ein gewisses Selbstvertrauen voraus, ein Vertrauen darauf, dass Gott sich unvermittelt mithilfe des Heiligen Geistes an das Subjekt

¹⁴⁰ Vgl. ebd., 41. Anm.: Papst John Paul II, *The Splendor of Truth*, chap. I, sec. 27. *Inside the Vatican*, special supplement, November 1993, 11.

¹⁴¹ Vgl. McNeill, *Both Feet Firmly Planted*, 164-167.

¹⁴² Vgl. McNeill, *Freedom, Glorious Freedom*, 153.

¹⁴³ Vgl. McNeill, *Taking A Chance on God*, 62.

wendet.¹⁴⁴

John J. McNeill vertritt eine natalistische Überzeugung, welche besagt, dass die homosexuelle Orientierung keineswegs eine freie Wahl ist, sondern Homosexualität wird als Teil der göttlichen Schöpfung begriffen und folglich werden Subjekte mit dieser Orientierung geboren. Diese Auffassung steht diametral den katholischen Lehrmeinungen gegenüber, die davon ausgehen, dass Homosexualität als *orientation to evil*¹⁴⁵, respektive ein *result of original sin*¹⁴⁶, gesehen wird. In seinen Augen beruht diese Vorstellung auf einem sadistischen, angstbesetzten und grausamen Gottesbild. In diesem Zusammenhang darf nicht unerwähnt bleiben, dass er auf die tragischen moralischen und psychologischen Folgen unterdrückter Homosexualität wie die Kultivierung des Selbsthasses und die Verehrung eines Gottes der Angst, aufmerksam macht. Er thematisiert die dramatischen Auswirkungen der Selbstverleugnung und der repressiven Verhaltensweisen auf die Psyche, die Aufzählung reicht von Depression, Wut, Alkohol- oder Drogenproblematik bis hin zum Suizid. Das Antidot ist die Praxis zur Unterscheidung der Geister sowie das Erlernen die Stimme Gottes im eigenen Leben wahrzunehmen.¹⁴⁷

Von Bedeutung ist die Differenzierung zwischen einer gesunden, erwachsenen Glaubenshaltung und einem pathologischen Glauben und deren Gefahren. An dieser Stelle ist das Kriterium, ob eine Glaubensform eine Art Unterstützungssystem hin zu einer gesunden Entwicklung des Individuums darstellt. Unerlässlich ist die kritische Auseinandersetzung und Evaluierung der Glaubenssysteme hinsichtlich ihrer Kompatibilität mit dem eigenen Lebensentwurf auf der Reise zu einer erwachsenen, verantwortlichen Spiritualität. Im Zuge dieser Gegenüberstellung zwischen einem gesunden und einer pathologischen Glaubenseinstellung zieht er eine Parallele zu einer dysfunktionalen Familie.¹⁴⁸ Er macht darauf aufmerksam, dass es eine Parallele zwischen der Kind-Eltern Dynamik und der Beziehung zwischen einem queeren Subjekt und der katholischen Kirche gibt. Analog dazu trage das queere Subjekt Wunden davon, die vonseiten der christlichen Autorität und ihrer destruktiven, oppressiven Praxis verursacht

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 73-79.

¹⁴⁵ McNeill, Freedom, Glorious Freedom, 29.

¹⁴⁶ Ebd., 29.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., 75.

¹⁴⁸ Vgl. McNeill, Taking A Chance on God, 16-19.

werden. In diesen spannungsgeladenen Beziehungen sieht sich das Subjekt mit drei Hauptgefühlen konfrontiert: Wut-, Angst- und Schuldgefühle, die wiederum ein Hindernis hinsichtlich der Intimität mit Gott darstellen können. Daraus ableitend besteht die Aufgabe darin, die blutigen Wunden des Selbsthasses und der Selbstablehnung zu heilen und eine positive Selbstakzeptanz anzustreben. Die Grundaufgabe des queeren Subjekts ist der Coming-out Prozess, dieser ermöglicht eine Erleichterung des psychischen Drucks auf zwei Ebenen: Erstens strahlt das Subjekt Selbstannahme und Selbstrespekt aus. Zweitens ist es eine Form diese beschriebene Last, bestehend aus Schuld- und Schamgefühlen abzuwerfen und dieser Prozess der Selbstliebe ermöglicht wiederum spirituelles Wachstum. Weitere Lernaufgaben verortet er in der Herausbildung der Tugenden, Vertrauen, Dankbarkeit und eine Haltung der Versöhnung.¹⁴⁹ In Anlehnung an den Entwicklungspsychologen Erik Erikson streicht er die Bildung von Urvertrauen ins Leben als die Basis der menschlichen Reise hervor.¹⁵⁰

2.1.3 Theologische Überzeugungen

Ausgehend von seiner Annahme, dass Herodes im 21. Jahrhundert nach wie vor in Form von institutionalisierter Gewalt waltet, formuliert er seine theologischen Überzeugungen. Im Grunde fußen seine theologischen Überlegungen auf dem berühmten Zitat des bedeutenden Kirchenvaters Irenäus von Lyon aus dem 2. Jahrhundert: „Gloria Dei, homo vivens“, übersetzt: „Die Glorie Gottes sind völlig lebendige Menschen“.¹⁵¹ In seinem Werk versucht er diese Botschaft wortgewaltig zu transportieren, mit dem Ziel einer Emanzipation vom queeren Selbsthass und der Repression unerwünschter Gefühle. Er feilt an der ursprünglichen Formulierung vom Kirchenvater Irenäus von Lyon, weitet diese mit dem Zusatz der Sexualität aus und spezifiziert sie für die queere Gemeinschaft: „The glory of God for a lesbian or gay man is to be fully alive as gay or lesbian.“¹⁵²

Die Besonderheit seiner Theologie ist darin zu sehen, dass er in seine Anschauungen die spirituelle wie auch die psychotherapeutische Dimension verwebt. Insbesondere erkennbar ist dies an der klaren Distinktion zwischen einer gesunden Religion und einer pathologischen Religion, diese nimmt in der katholischen Kirche Form an, wenn sie mit

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 67-76.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 77-78.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 5.

¹⁵² McNeill, Freedom, Glorious Freedom, 56.

einem Gottesbild der Angst operiert. Er geht noch einen Schritt weiter und zieht eine Parallele zwischen dem paganen Heidentum und deren Verehrung von Baal mit dem katholischen Christentum und deren Gott der Angst. Seiner Auffassung zufolge basieren beide Praktiken - im paganen Heidentum und deren Opferung des Erstgeborenen sowie in der katholischen Kirche und ihrer Opferung der homosexuellen Liebe - auf einer Haltung der Angst und des Gehorsams.¹⁵³

Sein Theoriegebäude basiert auf zwei Prämissen: Erstens, im menschlichen Leben kommt der Sexualität eine vitale Rolle zu. Zweitens, die Konstatierung, dass sich die queere spirituelle Erfahrungsweise und der Weltzugang von einer heterosexuellen Perspektive unterscheidet. Im Anschluss an diese Konstatierung betont er mit Nachdruck, dass die Zeit gekommen ist, dass die Theologie nicht exklusiv *a priori* Wissenschaft betreibt, sondern *a posteriori* Wissenschaft oder mit anderen Worten eine *common Christian reflection on revelatory experience*.¹⁵⁴ Diese Herangehensweise setzt eine Wertschätzung der menschlichen Erfahrungswelt voraus. Im Allgemeinen wird unter *a posteriori* eine Deduktion von Schlussfolgerungen ausgehend von einem empirischen Beweis begriffen. In diesem Zusammenhang macht er auf die *prophetische Rolle* queerer Subjekte in der Historie aufmerksam, sie haben die Bedeutung der leiblichen Verfassung, der Körperidentität sowie der Sinnlichkeit aufgezeigt. Vehement wurde das dualistische Konzept Geist versus Körper, damit einhergehend der Kraftakt der Überwindung der Leiblichkeit, abgelehnt. Sein Aufruf ähnelt den Worten im Johannesevangelium *Lasset unser Wort Fleisch werden*, das Subjekt ist aufgerufen die eigene Existenz lebendig zu feiern und mit Dankbarkeit zu antworten.

Der Autor preist die persönliche, direkte Gotteserfahrung, erfahrbar durch Gebete und einer kontemplativen Haltung. Im Anschluss an diesen Gedankengang artikuliert er sein Plädoyer *Drinking from our own wells*¹⁵⁵, die eigene innewohnende göttliche Quelle dient dem Subjekt als Nahrung. Ursprünglich stammt diese Formulierung vom Zisterzienser-Abt, Mystiker und Kirchenlehrer Bernard von Clairvaux. In diesem Zusammenhang erhält diese Formulierung eine neue Bedeutung, seinem Verständnis nach ist dieser Ansatz die Lösung für queere Subjekte und zur Illustrierung greift er auf das Bild des

¹⁵³ Vgl. McNeill, *Both Feet Firmly Planted*, 139.

¹⁵⁴ McNeill, *Taking A Chance on God*, xii.

¹⁵⁵ V. Clairvaux, *De Consideratione libri quinque ad Eugenium tertium*.

verschmutzten Wassers zurück:

„This personal experience [direct and unmediated experience of the Spirit of God] is the only unpolluted water from which we gay people can drink. All messages mediated to us by our Church, our family, and our culture are for the most part polluted water – polluted by homophobia.“¹⁵⁶

In diesem Prozess ist für das Subjekt das Erlernen der Unterscheidung der Geister ein wichtiges Werkzeug. Dieser Auffassung liegt die Überzeugung zugrunde, dass Gott direkt zum Subjekt spricht, seiner Interpretation nach primär durch die Gefühle und demnach bedeutet der Aufruf die Geister zu unterscheiden auf das eigene Herz zu hören. Prinzipiell ist das Fundament seiner Spiritualität die spirituellen Übungen des Heiligen Ignatius von Loyola. Die *Praxis zur Unterscheidung der Geister*¹⁵⁷ stammt vom Gründer des Jesuiten-Ordens Ignatius von Loyola. Er betrachtete die Regeln zur Unterscheidung der Geister als zentral für seine spirituellen Exerzitien und das Herzstück bildet die Unterscheidung der Bewegungen von Trost und Trostlosigkeit im Herzen. Das Gefühl von Trost stelle sich ein, wenn das Subjekt gemäß dem göttlichen Geist handelt und folglich ist auch eine Zunahme im Glauben, in der Hoffnung und im Mitgefühl zu bemerken.¹⁵⁸ Im Gegensatz deutet er das Erleben von Trostlosigkeit, einhergehend mit Traurigkeit, Depression, Angst und Unzufriedenheit als Indiz einer Lebensführung im Widerspruch zum göttlichen Geist.¹⁵⁹

In seinem Werk *Both Feet Firmly planted in Midair* kommt John J. McNeill auch auf sein Werk *The Church and the Homosexual* zu sprechen und thematisiert die drei klassisch aufgestellten Theorien vonseiten der katholischen Kirche, präziser Argumentationsstränge, die gegen die queere Gemeinschaft ins Feld geführt werden. Das erste Argument behandelt die Homosexualität als Abweichung des göttlichen Plans und die Assoziation mit Sünde, damit einhergehend der Appell die sexuelle Orientierung durch Gebete und Beratungsgespräche zu ändern. Das Gegenargument von John J. McNeill ist jenes der Anerkennung der menschlichen Diversität im Hinblick auf die Genderidentität sowie die Auffassung der sexuellen Orientierung als Teil des göttlichen Plans. Folglich liegt die Ermutigung in der Führung eines selbstbewussten queeren Lebens. An einer Stelle hebt er hervor, dass Gott in seinem Schöpfungsplan eine

¹⁵⁶ McNeill, Freedom, Glorious Freedom, 51.

¹⁵⁷ Vgl. V. Loyola, Exercitia spiritualia.

¹⁵⁸ Vgl. Fleming, The Spiritual Exercises of St. Ignatius, 206-207.

¹⁵⁹ Vgl. McNeill, Freedom, Glorious Freedom, 54.

Diversität von Genderidentitäten und der sexuellen Objektwahl vorgesehen hat. Konsequenterweise hat jedes Subjekt ein gottgegebenes Recht auf eine freie Partnerwahl, erfüllende Intimität, Sexualität und Liebe.¹⁶⁰

Im zweiten Argument macht John J. McNeill auf die besonderen Fähigkeiten von queeren Subjekten im Sinne einer Bereicherung für die Gesellschaft aufmerksam und lehnt die katholische Auffassung der Homosexualität als Bedrohung entschieden ab. In Übereinstimmung mit der Beobachtung des Schweizer Psychiaters und Begründers der analytischen Psychologie Carl Gustav Jung hinsichtlich der Bedeutung der queeren Gemeinschaft für die Gesellschaft, hält er fest, dass er im Zuge seiner therapeutischen Einheiten mit queeren Subjekten bemerkte, dass sie eine außerordentliche religiöse Sensitivität aufweisen, mit den Worten von Carl Gustav Jung: „Often he is endowed with a wealth of religious feelings, which help to bring the *ecclesia spiritualis* into reality; and a spiritual receptivity which makes him responsive to revelation.“¹⁶¹

Seine dritte These wird im Gelehrtenkreis äußerst kontrovers gesehen. Er stellt die These in den Raum, dass die homosexuelle Liebe eine heilige Liebe darstelle, die die göttliche Präsenz zum Vorschein kommen lässt.¹⁶²

Zur Untermauerung seiner Gedankengänge thematisiert John J. McNeill die Situation und den Status der Frauen in der westlichen Welt. Unermüdlich hält er daran fest, dass sich die westliche Gesellschaft bezüglich der Befreiung der Frauen in einer universellen spirituellen Befreiung angetrieben durch den Heiligen Geist befindet. Analog verhält es sich mit der Befreiung der queeren Gemeinschaft, die Prämisse ist die Anerkennung des innewohnenden weiblichen Selbst und ihrer liebevollen Pflege. In diesem Fall liegt ein Verweis auf Carl Gustav Jung vor, der betont, dass die Aufgabe für das Subjekt darin bestehe die inneren weiblichen und männlichen Anteile in Einklang miteinander zu bringen. Dieser Prozess ermöglicht Kreativität, Spiritualität und den Ausdruck von Gefühlen. Folglich kann gesagt werden, dass die Befreiung der queeren Gemeinschaft mit der Versöhnung der weiblichen inneren Anteile vonstattengeht.¹⁶³

¹⁶⁰ Vgl. McNeill, *Taking A Chance on God*, xvi.

¹⁶¹ Jung, *The Collected Works*, 87.

¹⁶² Vgl. McNeill, *Both Feet Firmly Planted*, 89-91.

¹⁶³ Vgl. ebd., 156.

2.1.4 Spirituelle Reise des Subjekts

Im Hinblick auf die Entwicklung eines wahren homosexuellen Selbst rekurriert er auf die beiden katholischen Theolog*innen Evelyn und James Whitehead und deren Werk *Seasons of Strength: New Visions of Adult Christian Maturing* (1995). In diesem Werk beschreiben sie den dreistufigen Prozess hin zur homosexuellen Ganzheitlichkeit im Kapitel *Passages in Homosexual Holiness*. Diese Ganzheitlichkeit ist durch drei Ebenen gekennzeichnet: Erstens die Selbstliebe, zweitens die Nächstenliebe und drittens die Zeugenschaft der Liebe Gottes für die Menschheit. Zur Beschreibung dieses Prozesses zur Ganzheitlichkeit wird auf den Begriff *Passage* zurückgegriffen eine Anspielung an die Gefangenheit der Israeliten in Ägypten.¹⁶⁴ Der Autor John J. McNeill nimmt Bezug auf diese Stelle und das dreifache Gebot der Liebe: Die Selbstliebe, die Gottesliebe und die Nächstenliebe. Es liegt eine Verflochtenheit vor mit dem Hinweis, dass die Selbstliebe die *conditio sine qua non* in dieser Dynamik darstellt. Zudem ist er der Ansicht, dass die Selbstliebe einen gewissen gesunden Narzissmus impliziere.¹⁶⁵

In einem weiteren Schritt überträgt er diese Erfahrungen auf das homosexuelle Subjekt und fügt seine psychologische Interpretation hinzu. Diese *Passage* ist aus psychotherapeutischer Sicht eine transformative Phase des Selbst und als tiefgreifender Prozess zu verstehen. In dieser Zeit sieht sich das vulnerable Subjekt mit den Begleiterscheinungen des Transformationsprozesses wie der Trauer und der Angst konfrontiert, die wiederum einen Prozess des Verlusts und der Entdeckung einleiten.¹⁶⁶ Die erste Phase ist dadurch gekennzeichnet, dass das Subjekt aus der Verleugnung hin zur Selbstakzeptanz geführt wird. Gleichzeitig unterstreicht er, dass die Phase des Nicht-Bekennens der eigenen Homosexualität ihre Legitimität hat und an dieser Stelle zieht er eine Parallele zu einem Neugeborenen. Während der neun Monate benötigt das Baby die Gebärmutter als Schutzhülle, ähnlich verhält es sich mit dem queeren Subjekt in einer homophoben, heterosexistischen Kultur ist das Subjekt sein *closet* als sicheren Hafen angewiesen.¹⁶⁷ Im Hinblick auf das Erlernen der Selbstliebe und der Selbstakzeptanz betont er unermüdlich, dass in diesem Prozess die Gnade Gottes am Wirken ist und begreift dieses Geschehen als ein Gnadengeschenk.

Die zweite Herausforderung besteht in der Intimität mit einem *alter ego*, im Sich-

¹⁶⁴ Vgl. Whitehead, *Seasons of Strength*, 54.

¹⁶⁵ Vgl. McNeill, *Taking A Chance on God*, 124.

¹⁶⁶ Vgl. Whitehead, *Seasons of Strength*, 132.

¹⁶⁷ Vgl. McNeill, *Freedom, Glorious Freedom*, 108.

Zumuten der anderen Person im So-Sein, charakterisiert durch die Risiken der Zurückweisung und der Demütigung.¹⁶⁸ Seine Argumentation ist gekennzeichnet durch eine Verknüpfung zwischen seinen Gedankengängen und der Heiligen Schrift. Im Hinblick auf die homosexuelle Liebe dient die Bibelstelle Genesis 2,18 als Untermauerung seiner Überzeugung: „Dann sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm ebenbürtig ist.“¹⁶⁹

Es muss festgehalten werden, dass die beiden Autoren Evelyn und James Whitehead das Durchschreiten der ersten beiden *Passagen* hin zur homosexuellen Ganzheitlichkeit als notwendig betrachten. Hingegen besteht keine Notwendigkeit für die dritte Phase, die dritte Stufe ist die Verbindung des queeren Subjekts mit dem religiösen Teil und deren Verkörperung. Im Allgemeinen teilt John J. McNeill die Ansichten von Evelyn und James Whitehead getragen von der Überzeugung, dass dieser dreistufige Prozess zur spirituellen Reife verhilft. Mit Bezug auf die dritte Phase, das spirituelle Wachstum, fügt John J. McNeill hinzu, dass das queere Subjekt von Gott aufgerufen sei Zeugenschaft darüber abzugeben, dass ein queerer Lebensentwurf und eine Glaubenshaltung keineswegs im Kontrast zueinanderstehen.¹⁷⁰

Im Hinblick auf die spirituelle Reise kommt John J. McNeill auf den Exilstatus des queeren Subjekts als Symbol für einen homosexuellen Lebensentwurf zu sprechen und unterzieht diesen Terminus des Autors John E. Fortunato einer Interpretation. Er analysiert dessen Werk *Embracing the Exile: Healing Journeys of Gay Christians* (1982) und konstatiert, dass der Exilstatus für das queere Subjekt zutrifft, wenn die Angst das Subjekt einhüllt und folglich das Subjekt sich nicht zur homosexuellen Identität bekennt und Selbstakzeptanz beweist. In diesem Fall weist das Subjekt aufgrund der Anpassung an die binäre Gesellschaftsordnung einen Exilstatus auf. Aus diesem Grund besteht im Hinblick auf das psychologische und spirituelle Wachstum die Aufgabe darin, an der Selbstakzeptanz und an der Einstellung des Hinter-Sich-Lassens an dieser irdischen Welt mit ihren Begrenzungen und Beschränkungen zu arbeiten. Die spirituelle Praxis bedeutet das Loslassen der Anhänglichkeit an das irdische Leben und das Sich-Öffnen für die spirituelle Welt.¹⁷¹ Im psychologischen Sprachjargon verläuft parallel die Transzendenz

¹⁶⁸ Vgl. ebd., 120.

¹⁶⁹ Die Bibel, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Genesis 2, 18.

¹⁷⁰ Vgl. McNeill, *Freedom, Glorious Freedom*, 131.

¹⁷¹ Vgl. ebd., 104.

des Egos.

In seinem Werk *Freedom, Glorious Freedom* spielen die beiden Psychoanalytiker Sigmund Freud¹⁷² und Heinz Kohut¹⁷³ eine bedeutende Rolle. John J. McNeill hat die Intention seine theologischen Überlegungen mit psychoanalytischen Erkenntnissen anzureichern. In Übereinstimmung mit den freudianischen Thesen hält John J. McNeill fest, dass sich das Subjekt mit zwei Aufgabenstellungen konfrontiert sieht: Erstens, das Subjekt sieht sich aufgerufen den Weg vom Unbewussten zum Bewussten zu beschreiten und zweitens, die aktive Arbeit am Selbstwertungsprozess: „Wo Es war, soll Ich werden.“¹⁷⁴. In einem weiteren Schritt seziert John J. McNeill diese Formulierung: In diesem Prozess werden neben der Ich-Entwicklung mit einem individuellen Bewusstsein auch die Übernahme von Verantwortung angestrebt. Seiner Auffassung zufolge ist die Herausbildung eines Egos der Ausdruck von psychischer Gesundheit, im Sinne eines autonomen und authentischen Egos. Durch diese gewonnene Freiheit mutiert das Subjekt zum Mitschöpfer am Selbst in Kooperation mit dem göttlichen Geist.

Im Anschluss daran schildert John J. McNeill die Ansichten von Heinz Kohut und seine Theorie zum Subjektbegriff. Heinz Kohut nimmt Abstand von der freudianischen Zielsetzung der völligen Autonomie und Loslösung von jeglichen interpersonalen Beziehungen. Vielmehr betont er in seinem Werk *How Does Analysis Cure?* (1994) mit Nachdruck, dass das gesunde Subjekt vom ersten bis zum letzten Atemzug auf interpersonale Beziehungen angewiesen sei, darunter fällt im selben Maße die Abhängigkeit von Gott.¹⁷⁵ John J. McNeill versucht die Schwachstellen der beiden psychoanalytischen Theorien aufzudecken, beide Auffassungen auf harmonische Weise zusammenzuführen sowie den theoretischen Transfer auf ein queeres Subjekt. In seinen Ausführungen hebt John J. McNeill hervor, dass zuerst die Herausbildung eines freudianischen Egos, respektive einer Selbstidentität, für die psychische und spirituelle Gesundheit unerlässlich ist. Im Anschluss kann im spirituellen Prozess an der Auflösung des Egos und an der Vereinigung mit Gott gearbeitet werden.¹⁷⁶

¹⁷² Anm.: Sigmund Freud (1856-1939): war ein österreichischer Arzt, Neurophysiologe und Begründer der Psychoanalyse.

¹⁷³ Anm.: Heinz Kohut (1913-1981): war ein österreichisch-US-amerikanischer Arzt und Psychoanalytiker.

¹⁷⁴ Freud, Gesammelte Werke, 86.

¹⁷⁵ Vgl. Kohut, *How Does Analysis Cure?*, 69-79.

¹⁷⁶ Vgl. McNeill, *Freedom, Glorious Freedom*, 224.

In seinen Ausführungen spielt der Angstbegriff, begriffen als inhärente Angst im Subjekt, eine wichtige Rolle. Seiner Anschauung zufolge ist der eigentliche Feind, die innewohnende Angst im Subjekt und keineswegs ein externer Opponent. Folglich ist die Aufgabenstellung in Bezug auf die spirituelle und psychische Entwicklung, die Befreiung aus dem Gefängnis der inneren Angst hin zum inneren Wachstum, Frieden, Vertrauen, Hoffnung und Freude.¹⁷⁷ Zur Veranschaulichung seiner These rekurriert er auf die Bibelstelle im Markusevangelium: „[...] Lasst die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran! Denn solchen wie ihnen gehört das Reich Gottes. Amen, ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht so annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen.“¹⁷⁸ Es hat den Anschein, dass die Kinder die *richtige Beziehung zur Realität*¹⁷⁹ aufweisen und folglich sieht sich das Subjekt mit der Aufgabe der Rückbesinnung, präziser mit der ursprünglich erlebten Beziehung, zur Realität konfrontiert.

Im ersten Hauptkapitel des *Freedom, Glorious Freedom* geht John J. McNeill auf die Themenbereiche Freiheit des Bewusstseins und die homosexuellen Reife ein. Er betont emphatisch die Notwendigkeit der erwachsenen Reife auf der spirituellen Reise und unterzieht diesen Begriff einer Sektion im Sinne einer Loslösung von abhängig-machenden Beziehungen wie beispielsweise die Eltern, die Familie und religiöse Autoritäten. Zudem definiert er den Terminus Reife als Fähigkeit im Einklang mit den eigenen Einsichten, Gefühlen und Vorstellungen im Sinne einer autonomen Lebensführung zu leben. In seiner Darstellung ist erkennbar, dass auf der psychologischen und spirituellen Ebene eine reife Haltung anhand der Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister und einer mutigen Einstellung dem Leben gegenüber erforderlich sind.¹⁸⁰ Aus diesen Gründen kann abgeleitet werden, dass die Prämisse für die Entwicklung eines wahren Selbstausdrucks die Reife darstellt.

Seine Darstellungen beziehen sich auf entwicklungspsychologische und philosophische Erkenntnisse, die seine Ansichten untermauern. Des Öfteren rekurriert er auf die Theorien des englischen Kinderarztes und Psychoanalytikers Donald Woods Winnicott und auf den französischen christlichen Philosophen Maurice Blondel.¹⁸¹ Donald Woods Winnicott hat

¹⁷⁷ Vgl. ebd., 59.

¹⁷⁸ Die Bibel, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Markusevangelium 10, 14-15.

¹⁷⁹ McNeill, *Freedom, Glorious Freedom*, 62.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., 31.

¹⁸¹ Vgl. ebd., 31-36.

Bekanntheitsgrad durch seine Studien zur Entwicklung eines gesunden Selbst erlangt. In diesem Zusammenhang greift John J. McNeill auf diese Erkenntnisse zurück und illustriert seine Thesen mit der Heranziehung eines Vergleichs. Das spirituelle Subjekt muss ähnlich wie das Kleinkind den Abnabelungsprozess von seinen Eltern, in diesem Fall von der kirchlichen Institution, durchlaufen, um zu einem gesunden Identitätsbewusstsein und zur angestrebten Autonomie zu gelangen.¹⁸² Im Grunde bedeutet spirituelles Wachstum die Isolation und die Entfremdung hinter sich zu lassen, eine Bewegung hin zu einer größeren Gemeinschaft.¹⁸³ Spirituelles Wachstum setzt immer einen Trauerprozess voraus und involviert ein symbolisches Sterben und Neugeborenwerden. Eng verwoben mit der spirituellen Befreiung ist die Bedeutung der Gemeinschaft für das Subjekt, es wird ein Raum geschaffen, in welchem sich das queere Subjekt in seinem So-Sein mit allen Facetten zeigen kann. Im Allgemeinen dient die Gemeinschaft dazu, die Wunden zu heilen, Selbstannahme zu lernen, eine harmonische Integration von Spiritualität und Sexualität herzustellen und gemeinsam mutig für Gerechtigkeit zu kämpfen. Im Endeffekt ist es ihm ein Anliegen eine Art Bewusstsein zu schaffen, queere Subjekte sollen ihr So-Sein liebevoll annehmen und ihre Existenz zelebrieren.¹⁸⁴

Er vergleicht die pathologische Religion, im Kern eine Überbetonung der kirchlichen Autorität mit einer dysfunktionalen Familie. In diesem Zusammenhang schreibt er dem katholischen Glauben Merkmale wie Unreife, Passivität, blinder Glauben und Gehorsam zu.¹⁸⁵ In diesem Kontext sieht er die alleinige Lösung des Problems in der Rückbesinnung der katholischen Kirche auf ihre ureigentümliche Aufgabe und zitiert die theologische Feministin Sally Cunneen. Sie plädiert dafür, dass die katholische Kirche ihre aufgegebenen *Rolle als Mutter* wiederaufnehmen und sich dementsprechend präsentieren solle. Diese Metapher dient als Analogie um die Beziehung zwischen dem gläubigen Subjekt und der Kirche zu symbolisieren. Eine *gute Mutter* zeichne sich durch ihr Engagement nach Empowerment ihrer Sprösslinge und ihrer Fähigkeit des Zuhörens sowie etwaige Kritik auszuhalten aus.¹⁸⁶

¹⁸² Vgl. ebd., 44.

¹⁸³ Vgl. McNeill, *Taking A Chance on God*, 127.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., 193.

¹⁸⁵ Vgl. McNeill, *Freedom, Glorious Freedom*, 47.

¹⁸⁶ Vgl. Cunneen, *Mother Church*, 409-410.

2.1.5 Relektüre des Christentums

Ähnlich zu anderen Autor*innen argumentiert John J. McNeill, dass die klassischen Bibelstellen wie die Stelle Genesis 19 sowie die Geschichte von Sodom und Gomorra, fälschlicherweise zur Rechtfertigung einer homophoben Praxis herangezogen werden. Mit Nachdruck hält er fest, dass die Geschichte von Sodom und Gomorra keine Spuren einer Diffamierung von Homosexualität aufweist, vielmehr handelt es sich um ein Textstück, welches folgende Einstellungen ablehnt: „Selfishness, pride, neglect of the poor, and inhospitality to strangers.“¹⁸⁷

Er hat sich mit der Christologie beschäftigt und den Versuch unternommen die Bedeutung der Jesusfigur für die queere Gemeinschaft zu analysieren. Vorbildhaft ist die androgyne Figur Jesus Christus, er transzendierte das binäre, oppressive System, indem er das Gebot der Liebe hochhält. Demnach fußt die queere Spiritualität auf der Spiritualität von Jesus Christus und seiner Botschaft der universalen Liebe.¹⁸⁸ Die Figur Jesus und dessen spirituelle Lebensführung, besonders nennenswert seine Tugend des Mitgefühls, dienen als Vorbild für die queere Gemeinschaft.

Im Hinblick auf die Bedeutung der Befreiungstheologie für die queere Gemeinschaft schält er drei wesentliche Bereiche heraus: Erstens, *Humanization* mit dem Ziel einer gesunden Selbstidentität und einem Subjektstatus für queere Subjekte. Zweitens, *Conscientization* führt zur Aufdeckung der oppressiven Strukturen in einer Gesellschaft. Drittens, die Notwendigkeit von Dialog und Gemeinschaftsgefühl für queere Subjekte.¹⁸⁹ Aus den genannten Gründen lautet sein Appell an die queere Gemeinschaft *Take a chance on god*. In einer homophoben Gesellschaft bedarf es Wagemut sich auf Gott einzulassen und Mut die eigene Existenz mit Dankbarkeit zu feiern. Hierfür ist die Voraussetzung, dass das Subjekt mit dem eigenen Lebensentwurf versöhnt ist und inneren Frieden gefunden hat. In seinen Augen kommt der queeren Gemeinschaft eine besondere Rolle in der Gesellschaft zu. Sie hat die Aufgabe die Gräben der ideologischen Spaltung und der Ungerechtigkeit zu überwinden. Das Ziel besteht in der gemeinsamen Schaffung der *basilieia*. Die Schaffung der *basileia* bedeutet die Errichtung des Königreich Gottes und

¹⁸⁷ McNeill, *Taking A Chance on God*, 92.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., 205.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., xiv-xv.

die Befreiung und Heilung der Subjekte bereits im irdischen Leben.¹⁹⁰

Seiner Auffassung zufolge sieht sich die katholische Kirche mit der Herausforderung konfrontiert die christliche Tradition bezüglich der Sexualität zu überdenken und im Licht neuester Erkenntnisse aus dem Bereich der Psychologie und Soziologie zu reflektieren.¹⁹¹ Im selben Maße plädiert er für die Anwendung von Riten, ähnlich der Firmung, für queere Subjekte, die idealerweise den Prozess zum spirituellen Erwachsenwerden unterstützen sollen und rekurriert auf die Metropolitan Church.¹⁹² In gewisser Weise können hierbei Kritik und Skepsis aufkommen, denn äußerst fragwürdig scheint die Notwendigkeit von Riten. Es hat den Anschein, dass rituelle Praktiken für heterosexuelle Gläubige an die queere Gemeinschaft angepasst werden, um eine oberflächliche Gleichheit herzustellen, die in ihrer Essenz zutiefst artifiziell ist. Vielmehr soll in den Bestrebungen und Bemühungen um Akzeptanz und Anerkennung gekämpft werden.

Im Hinblick auf den Umgang mit den Bibelstellen in der Heiligen Schrift plädiert er für den Zugang einer *hermeneutic of suspicion*.¹⁹³ Es handelt sich hierbei um eine analytische Technik, die den biblischen Narrativen nicht nur mit einer kritischen Haltung begegnet, sondern im Sinne einer skeptischen Vorgehensweise nach deren Ursprung und Einfluss forscht. Er streicht hervor, dass durchaus queer-positive Elemente im Neuen Testament zu finden sind. Faktum ist, dass Jesus an keiner Stelle die Verurteilung der queeren Gemeinschaft preist. Hingegen verurteilt er andere menschliche Handlungen strikt, wenn diese dem Willen des Vaters diametral gegenüberstehen.¹⁹⁴

2.2 Elizabeth Stuart

Hierbei handelt es sich um eine christliche Theologin, Professorin und Autorin aus dem Vereinigten Königreich, die sich kritisch mit dem Verhältnis Homosexualität und christlicher Glauben auseinandersetzt. Sie betont, dass im Allgemeinen das Christentum dem Subjekt dazu verhelfen kann, mit *seinen Regeln, seiner Sprache und seiner Grammatik*, die eigene Existenz in dieser Welt zu begreifen. Sie begreift das Subjekt als fragendes und zu verstehen wollendes Wesen. Allerdings hebt sie im selben Atemzug

¹⁹⁰ Vgl. ebd., 87-89.

¹⁹¹ Vgl. McNeill, Freedom, Glorious Freedom, 43.

¹⁹² Ebd., 117.

¹⁹³ Vgl. Wilcox, Queer Religiosities, 61.

¹⁹⁴ Vgl. McNeill, Freedom, Glorious Freedom, 199.

hervor, dass das angewandte Regelwerk, vonseiten des Christentums schädlich für die queere Gemeinschaft ist, weil sie queeren Subjekten den Zutritt verwehrt. Ihrer Auffassung zufolge ist die Zeit gekommen die Stille und das Schweigen zu brechen und aus diesem Grund setzt sie sich dafür ein den queeren Christ*innen eine Stimme zu geben und appelliert, dass die queere Gemeinschaft ihre theologische Stimme findet.¹⁹⁵ Sie geht einen Schritt weiter und betont emphatisch, dass der christliche Glaube keineswegs stagniere, sondern Veränderungen unterworfen sei. Aufgrund der inhärenten Resistenz ist ein ständiger Prozess der Dekonstruktion und Rekonstruktion am Werk. Nichtsdestotrotz vertritt sie den Standpunkt, dass das Christentum sie als Mensch zutiefst geformt und geprägt hat: Das Christentum ist ein Teil ihrer Identität. In diesem Zusammenhang setzt sie fort und unterstreicht die Tatsache, dass es auch die katholische Kirche ist, die ihr vor Augen geführt hat, dass eine Kluft zwischen der Vision und der Realität besteht und diese Sichtweise schmerzt die Autorin:

“There is a far more important point to make as well and this is that for many of us who are queer or feminist or black or disabled activists there is a profound sense in which Christianity has made us who we are. When people ask me how can I possibly remain a practicing Catholic whilst also being an extremely out lesbian feminist, my answer is that it was from the Catholic Church that I learnt that God was a God of liberation who takes the side of the poor and oppressed. It was from the Catholic Church that I learnt that God is a God of equality and mutuality. It was from the Catholic Church that I learnt that love knows no boundaries. It was from the Catholic Church that I learnt that the church was not the Pope, bishops or priests but the whole people of God, including me.”¹⁹⁶

Im Hinblick auf ihre Herangehensweise lässt sich festhalten, dass sie eine konstruktivistische Sichtweise vertritt und ihre Werke auf einer queeren, persönlichen Erfahrungsweise im Sinne einer *first-hand experience* fußen. Ausgehend von dieser Lebensweise entfaltet sie ihre Darstellungen mit einem *what if [book]?* Ansatz, angetrieben von der Fragestellung: „What if lesbian and gay people and their relationships are equal in the sight of God to heterosexual people – what might heterosexual people learn from them?“¹⁹⁷

¹⁹⁵ Vgl. Stuart, Religion is a queer thing, 5.

¹⁹⁶ Ebd., 16.

¹⁹⁷ Stuart, Just Good Friends, xvii.

2.2.1 Auseinandersetzung mit der historischen Entwicklung

Eine historische Betrachtungsweise zeigt, dass der Ausgangspunkt der modernen Gay Befreiungsbewegung der Stonewall Aufstand im Stonewall Inn Pub in New York im Juni 1969 darstellt und den Beginn der Schwulen- und Lesbenbewegung markiert. Dieser viertägige Aufstand wurde von Drag Queens und Bull Dykes, die sich der polizeilichen Razzia widersetzen, getragen. Diese Unruhen symbolisieren den Anspruch auf die queere Subjektivität, der eigenen Stimme, der moralischen Entscheidungsfreiheit sowie das Recht nach Selbstdefinition und Entschlossenheit. Zudem standen auf der sozialen Agenda die Gesellschaftskritik: Die Gesellschaft wurde auf dem Fundament einer heteronormativen Einstellung und der Ablehnung eines homosexuellen Lebensentwurfs gebildet. Die queeren Rebell*innen setzen sich für eine radikale Hinterfragung der traditionellen Konstruktion von Sexualität ein und postulierten eine bisexuelle Natur des Subjekts sowie eine notwendige Modifikation des *Eros*.¹⁹⁸ In diesem Zusammenhang führt sie an, dass der Aufstand gegenüber rigiden Genderrollen in anderen Kulturkreisen als besonders nah am Göttlichen interpretiert wird, sie zitiert die Poetin und Aktivistin Judy Grahn, in diesem Kontext prägte sie die Formulierung: „They point towards the „other country“.“¹⁹⁹ Sie konstatiert, dass prinzipiell die queeren Subjekte einen wichtigen Beitrag leisten, indem sie die Theologie durch die Linse ihrer queeren Verfasstheit und Erfahrungsweise analysieren. Der Ansatz basiert auf einer Theologie, die ihren Ausgangspunkt von der queeren Erfahrungsweise nimmt, im Gegensatz zu einer rein intellektuellen Theologie.

In ihrem Werk macht Elizabeth Stuart darauf aufmerksam, dass die traditionelle Theologie durch die *gay liberation* einer gewissen Transsubstantiation unterzogen wurde, im Sinne einer Umkehrung des Diskurses von der Konstruktion des homosexuellen Subjekts mit pathologischen Zügen hin zur Anerkennung von diversen Lebensmodellen und sexuellen Begehrensweisen. Sie betont, dass die Anfänge der Gay Bewegung von einer apologetischen Haltung, mit der inhärenten Idee die Kirche zu verändern, geprägt war und stets folgendes Argument ins Feld geführt wurde: „The foundation of early gay and lesbian theology was that gay is good because love is the point of contact between God and the human self.“²⁰⁰ Ihre Einstellung gegenüber der Gay Theology ist äußerst

¹⁹⁸ Stuart, *Gay and Lesbians Theologies*, 7.

¹⁹⁹ Grahn, *Another Mother Tongue*. Vgl. Stuart, *Just Good Friends*, 198.

²⁰⁰ Stuart, *Gay and Lesbians Theologies*, 20.

gespalten, sie findet harsche Worte *brilliant but bankrupt*.²⁰¹ Prinzipiell hat die Befreiungstheologie einen wesentlichen Beitrag durch die Konstruktion eines *gay wisdom* und einem inkludierenden Diskurs geleistet. Jedoch hat sie versagt, indem sie sich durch eine apologetische Praxis ausschließlich darauf konzentriert hat zu überzeugen. Die Schwachstelle liegt darin, dass keine überzeugenden Argumente zur Akzeptanz und Anerkennung der queeren Gemeinschaft in der Kirche und der Gesellschaft hervorgebracht wurden. Sie lokalisiert die Befreiungstheologie zwischen dem Göttlichen und der Menschlichkeit im Subjekt. Die Befreiungstheologie ermöglicht per se durch ihren inkludierenden Charakter, dass den marginalisierten Gruppen Gehör geschenkt wird und sie macht darauf aufmerksam, dass der Ursprung von Doktrinen und Theologie immer im Kontext der menschlichen Erfahrungswelt angesiedelt ist. Allerdings kritisiert sie an der Befreiungstheologie die Tatsache, dass sie eine Bewegung der gesellschaftlichen Mittelklasse ist, die beanspruchen die Deutungshoheit zu haben.²⁰²

Das Aufkommen der Debatte zwischen Essentialismus und Konstruktivismus hat in den 1970er Jahren eingesetzt. Im Kern besteht der Unterschied zwischen den beiden Richtungen darin, dass Befürworter*innen des Essentialismus wie John Boswell hervorheben, dass die sexuelle Orientierung ein objektives und transkulturelles Faktum und Teil der Identität sei. Hingegen betonen die Anhänger*innen des Konstruktivismus, wie Michel Foucault und Simone de Beauvoir, dass die sexuelle Orientierung von der Kultur und der Historie geprägt sind und das Produkt einer sozialen Konstruktion darstellen.²⁰³

In den späten 1980er Jahren bildet sich eine neue Bewegung heraus, die von selbst-identifizierten schwulen Theologen getragen wird. Die Theologie unterscheidet sich von der Gay Theology insofern, dass eine Fokuserweiterung vorliegt, indem lesbische Erfahrungsweisen, die Einflüsse der Black Theology, der feministischen Theologie und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in die Betrachtung aufgenommen werden.²⁰⁴ Unermüdlich streicht sie die Errungenschaften der lesbischen Bewegung

²⁰¹ Ebd., 28.

²⁰² Vgl. ebd., 5.

²⁰³ Vgl. ebd., 8. Vgl. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley, "One is not born, but rather becomes a woman", Harmondsworth: Penguin Books, 1972, 267.

²⁰⁴ Vgl. ebd., 33.

hervor, die im Unterschied zur Theologie der Schwulenbewegung, die existierenden theologischen Konzepte verworfen haben, die zutiefst im Patriarchat, Rassismus, Heterosexismus und anderen exkludierenden Praktiken verankert sind. Getragen wurde diese Bewegung von der Überzeugung, dass dieses Theoriegebilde radikal dekonstruiert und auf ein neues inklusives Fundament gebaut werden muss.²⁰⁵

Die Publikation des Werkes *Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto* von Robert Goss markiert im Jahr 1993 den Übergang von einer Gay und Lesbian Theology zu einer Queer Theology. Außerdem betont sie, dass Michel Foucaults Theorien, allen voran seine Diskurse über Macht und den Charakter der Konstruktion von Wirklichkeit, in der Queer Theology einen wichtigen Referenzpunkt darstellen. Zuerst hat Robert Goss zur Untermauerung seiner Theorie Michel Foucault herangezogen und somit den Grundstein für eine intensivere Auseinandersetzung gelegt. Der Verdienst von Michel Foucault besteht darin, dass er die soziale Konstruktion der Sexualität und der queeren Identitäten aufgezeigt hat. Diese Erkenntnis ermöglicht, dass eine Verschiebung des Diskurses stattfindet, weg von der Auffassung einer gegebenen Identität hin zu neuen, dynamischen Formen der Sprache und einer Rekonstruktion der Identitäten.²⁰⁶

Im selben Maße kommt Elizabeth Stuart, wie andere bedeutende Autor*innen, auf die Entwicklung der Queer Theologie zu sprechen, welche sich an der Queer Theory orientiert. Inhärent ist dem Denken der Queer Theory die Auffassung der Sexualität als soziales Konstrukt, einhergehend mit einem Interpretationscharakter und die Ablehnung einer essentialistischen Auffassung. Es ist ein Irrtum zu glauben, dass das Konzept der Sexualität jenseits von Geschichte und kulturellen Gefügen zu verorten ist, sondern vielmehr konkretisiert es sich in sozialen Kontexten und folglich wird es in verschiedenen Zeiten und Kulturen verschiedenartig verhandelt.²⁰⁷ Der Auffassung von Elizabeth Stuart zufolge ist im Denken der Queer Theology die Formulierung *Recognition of difference in solidarity* zentral. Diese Phrase basiert auf der Wertschätzung der Differenz im Sinne von Diversität und dem Kampf gegen jegliche Unterdrückungspraktiken: Menschen mit unterschiedlicher kultureller Herkunft, Menschen mit physischen und psychischen Beeinträchtigungen, Arme, Reiche, Personen mit einer Transgenderidentität etc. Die

²⁰⁵ Vgl. Stuart, Religion is a queer thing, 3.

²⁰⁶ Vgl. Stuart, Gay and Lesbians Theologies, 69-81.

²⁰⁷ Vgl. Stuart, Religion is a queer thing, 3.

Formulierung *Recognition of difference in solidarity* wird von einem Impetus der Aktion mit dem Ziel der Befreiung aller Subjekte begleitet.²⁰⁸

Am Rande sei erwähnt, dass sie Bezug zu John J. McNeills Analyse hinsichtlich der queeren Geschichtsentwicklung nimmt. Sie teilt die Sichtweise von John J. McNeill, der das breite Aufkommen der Schwulen und Lesbenbewegung in der Befreiungstheologie mit der Entstehung von charismatischen Bewegungen in der christlichen Kirche in Verbindung bringt, mit der Begründung, dass diese Bewegungen die direkte Erfahrung zwischen Gott und den Subjekten lehrt.²⁰⁹

2.2.2 Begrifflichkeiten

Elizabeth Stuart verweist auf die Etymologie des Begriffes des Geschlechtsverkehrs. Eine etymologische Perspektive gibt Aufschluss über den Terminus, den Ausführungen von Elizabeth Stuart zufolge tauchte die Begriffsdefinition im *The Oxford English Dictionary* im Jahr 1779 auf. Es ist eine relativ junge Erscheinung und die Entwicklung erfolgte im Zusammenhang mit der Medikalisierung der menschlichen Natur. Demnach wurde dieser Begriff vom lateinischen Verb *secare* abgeleitet, bedeutet so viel wie zu schneiden, respektive zu teilen. Diese Begriffsableitung rekurriert auf die Geschlechterdifferenz zwischen Frauen und Männer und zielt auf die Reproduktion ab.²¹⁰

Im Zentrum ihres theologischen Denkens steht die Bedeutung der Freundschaft und dessen vielfältige Facetten sowie Ausdrucksformen. In ihrem Theoriegebäude vertritt sie einen inklusiven Standpunkt inkludiert queere, heterosexuelle und zölibatäre Lebensformen. Diese Herangehensweise erweitert die starre Sichtweise der christlichen Kirche mit ihrer Fixierung auf die Idealisierung der Ehe. Am Rande sei erwähnt, dass der Ehebegriff insofern problematisch ist, weil er in einer patriarchalen strukturierten Kultur verankert ist und zu Beginn eine Art ökonomischen Vertrag darstellte.²¹¹ Es ist ihr ein Anliegen die Sexualität von einer Reduktion auf den privaten Bereich zu befreien. Sie vertritt die Auffassung, dass jede Relationalität von einer sexuellen und leidenschaftlichen Dynamik durchzogen ist und diese Dynamik zur sozialen und persönlichen Transformation führt.²¹²

²⁰⁸ Vgl. ebd., 3.

²⁰⁹ Vgl. Stuart, *Gay and Lesbians Theologies*, 22.

²¹⁰ Vgl. Stuart, *Just Good Friends*, 79.

²¹¹ Vgl. ebd., 116-117.

²¹² Vgl. ebd., xv.

Einen wesentlichen Einfluss auf das Denken von Elizabeth Stuart hatte Carter Heyward, eine episkopale Priesterin und Professorin für Theologie in Massachusetts. Allerdings streicht Elizabeth Stuart andere Nuancen des Freundschaftsbegriffes hervor und verankert den Begriff in der christlichen Tradition. Sie gründet ihre Theologie auf der Tatsache, dass queere Subjekte ihre Beziehung häufig mit dem Freundschaftsbegriff definieren. Intensiv hat sie sich mit der Konstruktion des Freundschaftsbegriffes und dessen Historie beschäftigt. Auf folgende Weise definiert sie den Freundschaftsbegriff:

I believe that in the secret places of our lives we yearn for relationships based upon mutuality, justice, compassion and complete affirming acceptance. But for that yearning to be fulfilled, complete and utter vulnerability, radical vulnerability, must exist between the friends.²¹³

Es ist ihr ein Anliegen die Essenz der Freundschaft zu ergründen, mit Nachdruck betont sie, dass sich ihre Theologie der Freundschaft von den Darstellungen von Mary E. Hunt und der amerikanischen Feministin und Wissenschaftlerin Janice Raymond unterscheidet. Ihrer Auffassung zufolge gibt das Konzept der Freundschaft Aufschluss über Sexualität und Beziehungen. Basierend auf der Überzeugung, dass sexuelle Beziehungen prinzipiell eine Herrschafts- und Unterwerfungsdynamik aufweisen, ermöglicht die Hinzunahme der Freundschaft in diesen Diskurs Gleichheit und Gegenseitigkeit, zugespitzt eine Begegnung auf Augenhöhe. Getragen von der Verantwortungsübernahme, beruht die Theorie der Freundschaft auf Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit. Ihrer Interpretation zufolge sind die Subjekte zur Reife und Verantwortungsübernahme füreinander und die anvertraute Welt aufgerufen.²¹⁴ Diese Sichtweise impliziert soziale und politische Verantwortung. Ausgehend von der antiken Philosophie bis hin zu Mary E. Hunts Theorien versucht sie die historische Entwicklung und die unterschiedliche Gewichtung des Freundschaftsbegriffes nachzuzeichnen. Ein Wesensmerkmal liegt allen Definitionsversuchen der Freundschaft zugrunde: Freundschaft bedeutet eine gleichwertige Machtbeziehung. Sie streicht drei wesentliche Merkmale des Freundschaftsbegriffes hervor: Das erste Merkmal ist die Freundschaft zwischen zwei gleichwertigen Subjekten. Zweitens die Freundschaft lehrt uns die Selbstliebe. Drittens die Basis der Freundschaft ist die Leidenschaft. Sie beschreibt Freundschaft als Leidenschaft, weil sie die Aspekte der Tragödie und des Schmerzes aufweist. Bewusst distanziert sie sich vom Eros Begriff, weil er in der westlichen und westlich geprägten Kultur im Zusammenhang mit der Sexualität auftaucht und ihm die

²¹³ Stuart, *Gay and Lesbians Theologies*, 60.

²¹⁴ Vgl. Stuart, *Just Good Friends*, 244.

Eigenschaften der Herrschaft und Unterwerfung anhaften.²¹⁵

In Anlehnung an Mary E. Hunt und Janice Raymond formuliert sie ihre eigenen Gedanken zur Freundschaftsthematik und betont, dass der Einfluss der Reformation dazu beigetragen hat, dass eine Entidealisierung des Freundschaftsbegriffes eingesetzt hat, einhergehend mit einer Aufwertung der Familie. Kritisch äußert sie sich zu einer reduktionistischen Sichtweise des Freundschaftsbegriffes und einer Beschränkung der Sexualität auf die Genitalien sowie einer Hierarchisierung der Beziehungen. In ihren Darstellungen hebt sie hervor, dass das Bild von Jesus Christus zum Verständnis herangezogen werden kann. Das jesuanische Spezifikum ist sein Wirken in der Welt und die Begegnung eines *alter ego* mit einer Haltung der Freundschaft, im Sinne einer wohlwollenden Einstellung. Auf dieser Grundlage leitet sie folgende vier Punkte ab: Erstens, die Ehe impliziert im heterosexuellen Kontext eine Unterordnung der Frau. Zweitens, der Heiligen Schrift zufolge ist Gott in gleichwertigen, gegenseitigen Beziehungen, respektive Freundschaften präsent. Drittens, die Annahme, dass die in der Heiligen Schrift geschilderten Beziehungen körperliche und leidenschaftlicher Natur waren. Viertens, die Tatsache, dass sowohl die jüdischen als auch die christlichen Schriften keineswegs eine einheitliche, monolithische Theologie darstellen.²¹⁶

In ihrer Theorie verknüpft sie den Freundschaftsbegriff mit ihrer Gottesvorstellung und greift auf die beiden Konzepte des syrischen Theologen und Kirchenvaters Johannes von Damaskus und der französischen Philosophin Simone Adolphine Weil zurück. In ihren Ausführungen stilisiert Elizabeth Stuart *God as friend*.²¹⁷ Diese Sichtweise impliziert, dass das Bild Gott als Freund weitere Bilder beinhaltet wie: „Parent, lover, wisdom, sister/brother [...]“.²¹⁸ Sie wendet die Theorie der Freundschaft auf die Trinitätslehre an, im Sinne einer Gemeinschaft von Freunden und greift auf Johannes von Damaskus und sein *Perichoresis* Konzept zurück. Mit diesem Verweis konzipiert sie die heilige Trinität als „dynamic, non-hierarchical equal, mutual relationship, a beautiful intertwining, unending dance, whose movement flows to and from between dancers“.²¹⁹ Sie baut ihr Theoriegebäude auf dem Zitat von Simone Adolphine Weil auf, dass die wahre Essenz Gottes die Freundschaft ist und die heilige Trinität stellt die vortrefflichste Form der

²¹⁵ Vgl. Stuart, *Gay and Lesbians Theologies*, 59.

²¹⁶ Vgl. Stuart, *Just Good Friends*, 173.

²¹⁷ Stuart, *Gay and Lesbians Theologies*, 60.

²¹⁸ Stuart, *Just Good Friends*, 245.

²¹⁹ Ebd., 242.

Freundschaft dar: Die Trinität als eine gleichgeschlechtliche drei Personen-Beziehung in Gott (Vater-Sohn-Geist).²²⁰ Zu guter Letzt wendet sie dieses Konzept auf queere, christliche Beziehungen an. Queere, christliche Konstellationen stellen ebenfalls eine drei Personen-Beziehung mit Gott dar.²²¹

2.2.3 Theologische Überzeugungen

In ihrer Einleitung hält Elizabeth Stuart fest, dass es ihr ein Anliegen ist sich für eine mentale und physisch gesunde Theologie der Sexualität einzusetzen. Zur Unterstreichung ihrer Einstellung zitiert sie den amerikanischen Psychologen Morgan Scott Peck. Für ihn stellt mentale Gesundheit einen fortlaufenden Prozess der Hingabe an die Realität um jeden Preis dar.²²² Auf der Basis dieser Definition von mentaler Gesundheit kritisiert sie die christlichen Kirchen und ihr Verhältnis gegenüber der LGBTQ+ Gemeinschaft scharf, attestiert Versagen und betont die Gefahren einer LGBT-feindlichen Theologie für die mentale Gesundheit der Subjekte. Im selben Atemzug ruft sie dazu auf, dass die Mitglieder der LGBT Gemeinschaft ihre Stimme im theologischen und kirchlichen Diskurs erheben und ihre Erfahrung mit dem Göttlichen darlegen. In diesem Zusammenhang macht sie darauf aufmerksam, dass die queeren Subjekte einen wichtigen Beitrag in diesen Diskursen leisten, indem sie das Faktum von intimen und bekennenden Freundschaften hervorstreichen.²²³ Ihrer Auffassung zufolge ist die Beziehungsdynamik queerer Subjekte vom Merkmal der Freundschaft geprägt. Interpersonale Beziehungen sind von einer Haltung der Freundschaft gekennzeichnet und verlangen eine radikale Vulnerabilität der Subjekte: Ein Sich-Einlassen, respektive ein Sich-Zumuten der anderen Person in seinem So-Sein. Durch diese Herangehensweise werden Intimität und Bekenntnis hergestellt.

Äußerst kritisch betrachtet sie das Faktum, dass in den letzten 50 Jahren hauptsächlich heterosexuelle Gelehrte den Diskurs über Homosexualität und Christentum angeführt haben, mit der Konsequenz, dass die Homosexualität als Problem der christlichen Sexualethik behandelt wurde. Zur Illustration zieht sie die Metapher eines Fußballspiels heran: Im Spielfeld befinden sich drei verschiedene Gruppen: Die fundamentale, die

²²⁰ Vgl. ebd., 239.

²²¹ Vgl. Stuart, *Gay and Lesbian Theologies*, 61.

²²² Vgl. Scott Peck, *The Road Less Travelled*, 52.

²²³ Vgl. Stuart, *Just Good Friends*, xiii.

konservative und die angstbesessene liberale Gruppe. Abwechselnd haben sie den Diskurs über die Homosexualität von einer Außenperspektive geführt und die queeren Subjekte wurden im Abseits gehalten. Hinzu gesellt sich die Tatsache, dass diese Art von Theologie mehrheitlich von weißen, zölibatär lebenden Männern betrieben wird. Beginnend in den 1960er Jahren setzt ein *Awakening* Prozess ein, queere Subjekte erheben ihre Stimme und kämpfen für Sichtbarkeit sowie Gehör. Vor diesem Hintergrund postuliert sie, dass es an der Zeit ist, dass queere Subjekte ausgehend von ihrer Lebenswelt Theologie betreiben sollen, mit den Worten: „Can we have our ball back please.“²²⁴ Ihr Postulat basiert auf drei Gründen: Erstens, queere Subjekte sind die Expert*innen in Bezug auf Homosexualität und Glauben. Zweitens, die Überzeugung, dass die queeren Subjekte mit ihrer Lebenseinstellung und ihrem Modell der Sexualität den christlichen Kirchen im Hinblick auf Heilung, Befreiung, Gerechtigkeit und Inklusion einiges lehren können. Drittens, in Übereinstimmung mit Michel Foucault argumentiert sie, dass der dominante Diskurs der christlichen Kirche durch einen *reverse discourse*, getragen von der queeren Gemeinschaft, abgelöst werden soll.²²⁵

In ihrem Werk kritisiert sie die rigide Ausrichtung der katholischen Kirche und attestiert ein Versagen queere Gläubige entsprechend auf ihrer spirituellen Reise abzuholen. Die Realität ist, dass queere Gläubige in katholischen Kirchen weder in den Gebeten, dem Ritualwerk, dem verwendeten heterosexuellen Sprachsystem, dergestalt wie Vater, Sohn, Kinder und die Kirche als Braut von Jesus Christus, noch in der verwendeten Symbolik ihr Leben reflektiert sehen.²²⁶ In ihren Ausführungen knüpft sie an die queere Theologin Alison R. Webster und ihr Werk *Found Wanting: Women, Christianity and Sexuality* (1995) an. In Übereinstimmung mit ihren Thesen betont sie, dass die polemische Fragestellung *Why don't you just leave Christianity?* in ihren Augen sinnlos erscheint, wohlwissend, dass zwar in der westlichen Welt das moderne, aufgeklärte Subjekt zunehmend die Religion als optionalen Lebensstil betrachtet und die Religionszugehörigkeit sukzessive abnimmt. Allerdings wird in dieser verkürzten Sichtweise übersehen, dass das Subjekt ein inhärentes religiöses, respektive spirituelles Bedürfnis aufweist und dieses Bedürfnis einen essenziellen Teil der Identität darstellt.²²⁷

²²⁴ Ebd., 1.

²²⁵ Vgl. ebd., 3.

²²⁶ Vgl. Stuart, *Religion is a queer thing*, 107.

²²⁷ Vgl. ebd., 14.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist die Auseinandersetzung mit dem Einfluss der Tradition und der Heiligen Schrift. Nicht zu vergessen ist die Situiertheit der Theolog*innen und folglich ist die Theologie im Kern stets parteilich und unvollständig. Nichtsdestotrotz ist der Ausgangspunkt der theologischen Überlegungen die Tradition und bei Bedarf muss die Bereitschaft vorhanden sein etwaige Modifikationen vorzunehmen:

Christian faith is a journey, a process, a dance towards truth following the maps of our ancestors in faith, altering them if we find them out of date or leading us up a garden path at the end of which is no God. There is therefore no dualistic between experience and tradition, they are part of the same process.²²⁸

Elizabeth Stuart nimmt Stellung zum von Robert Goss geprägten Begriff *biblical terrorism*. Dieser Begriff dient zur Beschreibung des katholischen Umgangs mit queeren Subjekten im Sinne der Anwendung von *texts of terror*. Hierbei können folgende Textstellen erwähnt werden: Genesis 19, Leviticus 18:22 und 20:13, Deuteronomium 23:18, Römerbrief 1:26-27, 1 Korintherbrief 6:9, 1 Timotheusbrief 1:18-32. Diese Bibelstellen fungieren als Waffe der Unterdrückung gegen die queere Gemeinschaft. Aus diesem Grund besteht der erste Schritt in der Dekonstruktion dieser Texte mithilfe der queeren biblischen Hermeneutik. Der zweite Schritt ist die Notwendigkeit, die persönliche, queere Lebensgeschichte in einen Dialog mit den Bibeltexten zu bringen.²²⁹ Diese Vorgehensweise ist beschreibbar mit dem Ansatz des *Empowering resistance narrative* von Robert Goss.²³⁰ In der Bibel findet sich eine Fülle dieser *Empowering resistance narratives* wie etwa die Erzählungen von den geliebten Jüngern, die ein Symbol der Intimität mit Jesus Christus bedeuten.²³¹ Die biblischen Gestalten wie Ruth und Naomi, Jonathan und David reflektieren die queere Erfahrungsweise auf ähnliche Weise.²³² In diesem Kontext geht die US-amerikanische Autorin Nancy Wilson noch einen Schritt weiter und postuliert, dass die Bibel eine heilige Schrift für die queere Gemeinschaft sein muss, weil sie, basierend auf der Begründung, dass queere Menschen wahre Menschen sind, ein Recht haben inkludiert zu sein.²³³ In eine ähnliche Stoßrichtung weist der episkopale Priester Robert Williams, er verweist auf die Tatsache, dass in der Heiligen Schrift durchaus queere Spuren zu finden sind, es hängt vom Zugang ab. Er

²²⁸ Ebd., 27.

²²⁹ Vgl. ebd., 43.

²³⁰ Vgl. Goss, *Jesus Acted Up*, 105.

²³¹ Vgl. Stuart, *Just Good Friends*, 171.

²³² Vgl. Goss, *Queering Christ*, 210.

²³³ Vgl. Wilson, *Our Tribe*, 112.

plädiert für die Anwendung einer radikalen, revisionistischen Perspektive.²³⁴

Erkennbar ist, dass Elizabeth Stuart sich intensiv mit der christlichen Symbolik auseinandersetzt und dem Versuch eine *queer-freundliche* Perspektive vorzulegen, getragen von der Auffassung, dass das Christentum ein göttliches Mandat hat queer zu sein. Durch die Heranziehung der jesuanischen Lebensweise und den christlichen Sakramenten, allen voran der Taufe und der Eucharistiefeier, versucht sie aufzuzeigen, dass das getaufte Subjekt durch den Akt der Taufe in ein neues göttliches Sein gestellt ist. Angesichts dieser Seins-Werdung und im Wissen, dass sich das Subjekt auf der Pilgerfahrt in Richtung des Göttlichen bewegt, verliert jegliche soziale Konstruktion von Genderidentitäten und sexueller Orientierung ihre Letztgültigkeit. In ihrer Argumentationskette baut sie die christliche Jenseitsvorstellung ein und verknüpft sie mit ihrem Konzept von einem queeren, spirituellen Subjekt. In ihren Darstellungen greift sie auf die Begriffsformulierung *eschatological erasure*²³⁵ vom Autor Malcolm Stuart Edwards zurück. Im Angesicht des Todes verlieren alle sozialen Konstruktionen durch die eschatologische Ausradierung ihre Bedeutung. Bewusst reflektiert sie die queere Theologie mit der Dimension des Todes, um die Absurdität von konstruierten Genderidentitäten aufzuzeigen. Aus diesem Grund appelliert sie, diese sozialen Konstruktionen zu transformieren, dekonstruieren und destabilisieren, mit der Begründung der Notwendigkeit ihrer Untergrabung, weil sie im Kern Macht und Exklusion ausdrücken.²³⁶

In Anlehnung an die römisch-katholische Theologin und Philosophin Janet Martin Soskice und ihren Worten der *turning the symbols*, ruft Elizabeth Stuart dazu auf diese Herangehensweise auf die Symbole des Christentums anzuwenden, bestrebt von der Idee, dass diese Symbole Kräfte der Befreiung darstellen.²³⁷ Dieser Impetus bedeutet für spirituelle Subjekte eine Art Empowerment, er verleiht die notwendige Kraft und das Durchhaltevermögen inmitten einer feindlichen Umwelt an einer Transformation festzuhalten. In diesem Zusammenhang diagnostiziert sie ein *liturgisches Hungerleiden*²³⁸ der queeren Gemeinschaft. Gleich verhält es sich mit dem Sakrament

²³⁴ Vgl. Williams, *Just as I am*, 55.

²³⁵ Edwards, *Christianity and the Subversion of Identity*, 176-177.

²³⁶ Vgl. Stuart, *Exploding Mystery*, 234.

²³⁷ Vgl. Martin Soskice, *Turning the Symbols*, 26-32.

²³⁸ Stuart, *Religion is a queer thing*, 108.

der Eucharistiefeier, sie schlägt vor dieses Sakrament einem Prozess des Queering zu unterziehen, um sicherzustellen, dass alle Gläubige an diesem heiligen Geschehnis teilnehmen können und sich die starren Genderkategorien auflösen. In ihren Augen stellt die Eucharistiefeier einen Zwischenraum zwischen *Licht und Finsternis, zwischen Erde und Himmel*²³⁹ dar.

Elizabeth Stuart koppelt die Queer Theology eng an die Inkarnation Gottes. Zur Verdeutlichung ihrer Theorie der Christologie orientiert sie sich am britischen anglikanischen Priester und Theologen Graham Ward und dessen Darlegung des jesuanischen Menschseins.²⁴⁰ Die jesuanische Geburt bedeutet eine Destabilisierung der Gender-Symbolik: Es ist der Ausdruck einer komplexen, symbolischen Beziehung mit seiner jungfräulichen Mutter Maria.²⁴¹ In den Lehren von Jesus Christus kommt zum Ausdruck, dass alle Menschen in diesen einen Leib, in seinen Leib, eingebettet sind. Der Sichtweise von Graham Ward zufolge ist das Spezifikum des jesuanischen Leibes die Instabilität, Fluidität und Umgestaltung seines Leibes, erkennbar an seiner Lebensreise: Seiner Geburt und letztlich in seiner Auferstehung. Nicht zu vergessen ist, dass diese Spezifika auch in den Sakramenten wie beispielsweise der Eucharistie zum Vorschein kommen: In der Eucharistiefeier durchläuft sein Leib eine symbolische Verschiebung in einen gender-neutralen Zustand in Form von Brot. In diesem Kontext streicht Graham Ward das Merkmal hervor, dass Jesus die Gendervorstellungen überschritten habe.²⁴² In Anknüpfung an diese Schilderung leitet Elizabeth Stuart ab, dass der jesuanische Leib als multi-gender Leib der christlichen Kirche betrachtet werden kann: „The body of Christ is queer.“²⁴³

Im Anschluss an diese These präsentiert sie die christliche Sakramentenlehre und streicht die Bedeutung des jesuanischen Leibes für queere Subjekte hervor.

In ihren Darstellungen ist der jesuanische Leib durch die Sakramente zugänglich und wird Jesus Christus als Befreiungssymbol stilisiert. Überdies betont sie, dass die Eucharistiefeier ein Moment für queere Christ*innen darstellt, in dem jegliche Genderdifferenzen aufgelöst werden:

„In the Eucharist Christians gather and face eastwards towards the rising sun, towards the risen

²³⁹ Stuart, *Exploding Mystery*, 234.

²⁴⁰ Vgl. Ward, „Bodies“, 164-165.

²⁴¹ Vgl. Stuart, *Sacramental Flesh*, 66.

²⁴² Vgl. Ward, „Bodies“, 168.

²⁴³ Stuart, *Sacramental Flesh*, 66.

and returning Christ. They also face the cosmos, for the Eucharist is a Eucharist of the Church living and departed. In the Eucharist the church stands on the edge of heaven in the company of cherubim and seraphim, angels and archangels and the whole company of heaven, and standing on the edge of heaven gender differences dissolve.“²⁴⁴

Aus diesem Grund appelliert Elizabeth Stuart, dass queere Christ*innen mutig und aufgeschlossen durch die Welt ziehen sollten, um die kulturell ausgehandelten Zuschreibungen rund um die Genderidentitäten zu untergraben. Es gilt diese radikal zu hinterfragen sowie deren fehlenden Letztgültigkeit aufzuzeigen, im Wissen, dass es sich hierbei um kulturell geschaffene Produkte handelt und diese keineswegs Determinanten in der Begegnung mit Gott darstellen werden. Im selben Maße ist sie um eine Bewusstseinsschaffung bemüht und ruft in Erinnerung, dass das Subjekt durch das Ritual der Taufe einer anderen Welt angehört, einer Welt, die sich im Prozess befindet. Getragen von diesem Wissen ist es womöglich einfacher die Reise in Richtung der Autonomie und Individuation anzutreten. Sie ist davon überzeugt, dass die bewusste Loslösung von den irdischen Verstrickungen vonnöten ist, um sich vom Erbe der Homophobie zu befreien, damit eine Begegnung mit der eigenen Fleischlichkeit stattfinden kann. In dieser Begegnung soll die queere Fleischlichkeit aufgewertet werden, pointiert: „To let their flesh become sacramental.“²⁴⁵

Einen besonderen Stellenwert nimmt in Elizabeth Stuarts Denkgebäude die Taufe und deren Implikationen ein. In Anlehnung an den Baptistentheologen Timothy Bradshaw formuliert sie ihre Gedankengänge.²⁴⁶ Metaphorisch gesprochen, verläuft das Ritual der Taufe auf zwei Ebenen und umfasst die gesamte Person: Auf der einen Seite bedingt es das Sterben der Sünde und der Identität. Auf der anderen Seite bedeutet dieses Ritual die Transformation des Subjekts in Richtung eines neuen Menschseins. Parallel dazu befindet sich das getaufte Subjekt im Prozess der Loslösung von dieser irdischen Welt und ihren Begrenzungen: Es gehört bereits einer anderen Welt an, einem Gottesreich, das sich kontinuierlich im Entstehen befindet.²⁴⁷ Am Ende ihres Werkes *Gay and Lesbians Theologies – Repetitions with Critical Difference* (2003) unterstreicht sie die Bedeutung der Taufe und hält sich am Sakrament der Taufe fest. Die Taufe wird als Symbol der

²⁴⁴ Ebd., 71.

²⁴⁵ Ebd., 69.

²⁴⁶ Vgl. Bradshaw, *Baptism and Inclusivity in the Church*, 458-459.

²⁴⁷ Vgl. Stuart, *Sacramental Flesh*, 68.

Hoffnung begriffen:

„In the end as my body lies in its casket before the altar my hope will lie not in my sexual orientation, or my gender but my baptism, and my family and friends rightly absorbed into the wider ecclesial community at that moment will be reminded that this is their only hope as well.“²⁴⁸

Elizabeth Stuart erhofft sich, dass eines Tages die Fixierung auf die Sexualität im katholischen Christentum überwunden wird und an dessen Stelle die direkte Ausrichtung auf Gott erfolgt. Allerdings unterstellt sie der katholischen Kirche, dass sie auf ihre queeren, getauften Gläubigen vergisst. In diesem Kontext kommt sie auch auf die Bedeutung der Sakramente für queere Subjekte im Hinblick auf die klassischen Riten an den Lebensübergängen zu sprechen wie beispielsweise die Firmung, Eheschließungen, das Coming-out, eine neue Genderidentität oder der Sterbeprozess. All diese Übergänge, die oftmals von psychologischen Begleiterscheinungen wie Verwirrung und Chaos gekennzeichnet sind, sollen ihrer Meinung nach von adäquaten Riten begleitet werden. Hingegen attestiert sie der katholischen Kirche ein Versagen sowie gepredigter Heterosexismus und Homophobie.²⁴⁹ Sie setzt sich vehement für die Implementierung einer *queer-freundlichen* Liturgie ein, die an der inklusiven Sprache und der Symbolik erkennbar ist. Diese Art der Liturgie dient in erster Linie dazu, dass die queeren Subjekte adäquat abgeholt und auf ihrem spirituellen Weg begleitet werden.

Elisabeth Stuart nimmt ebenso Stellungnahme zum Kreuzestod und legt gemäß den christlichen Feministinnen eine alternative Interpretation vor. Sie koppelt den jesuanischen Kreuzestod als Erinnerung des Scheiterns und Versagens von Beziehungen mit dem wichtigen Zusatz: „The resurrection is the pledge by the divine friend(s) that in the end the forces of disconnection and entropy will not triumph over the forces of friendship.“²⁵⁰

Einer äußerst kritischen Betrachtung unterzieht sie das Konzept der Erlösungslehre: Die katholische Erlösungslehre ist aus zwei Gründen problematisch. Im katholischen Glaubenssystem werden nicht nur die queere Gemeinschaft, sondern auch die Themenbereiche Leiblichkeit und Sexualität per se als außerhalb der Erlösung

²⁴⁸ Stuart, *Gay and Lesbians Theologies*, 114-115.

²⁴⁹ Vgl. Stuart, *Religion is a queer thing*, 111-112.

²⁵⁰ Stuart, *Just Good Friends*, 245-246.

angesiedelt. In Anlehnung an den Autor und Wissenschaftler James Nelson Formulierung einer *gracious theology of sexuality*²⁵¹, welche eine positive Beziehung zur Körperlichkeit, Leidenschaft und Sexualität zum Ausdruck bringt, geht ihr Theoriegebäude in dieselbe Stoßrichtung und sie distanziert sich von einer *work-justification theology*²⁵², die zum alleinigen Ziel die sexuelle Reproduktion hat. Vielmehr ist die menschliche Existenz von einer leidenschaftlichen Sexualität und Kraft durchwoben.²⁵³ Aus diesem Grund plädiert sie mit anderen Befreiungstheolog*innen für eine Emanzipation von dieser *strukturellen Sünde*, die von der katholischen Kirche propagiert wurde. Diese strukturelle Sünde weist folgende Merkmale auf: Die Ablehnung von Körperlichkeit, Leidenschaft und Sexualität und das alleinige Ziel die sexuelle Reproduktion. Sie drückt sich in der Ungerechtigkeit gegenüber Menschen mit unterschiedlicher Herkunft, sexuellen Orientierungen, Leiblichkeit, Alter und Geschlechterrollen aus.²⁵⁴ Hinsichtlich der Erlösungslehre argumentiert sie in Übereinstimmung mit der kanadischen Feministin, Philosophin und Theologin Grace Marion Jantzen für eine Differenzierung zwischen dem *jenseitigen Konzept der Erlösung* und dem *diesseitigen Bild des Blühens*.²⁵⁵ Eine theologische Analyse gibt Aufschluss, dass die christliche Erlösungslehre konzipiert ist, dass sie eine Intervention von außen impliziert und im Grund bedeutet dies ein Angewiesen-Sein auf die christlichen Glaubensträger. Im Unterschied dazu drückt die Metapher des Blühens eine im Subjekt innewohnende Autarkie aus und dient der Selbstermächtigung gegen Thematiken, die das Blühen verhindern wie Heterosexualität, Rassismus, Armut, Sexismus, etc. aufzutreten. Außerdem vereint das Bild des Blühens die Merkmale wie Fülle, Energie und Vorwärtsbewegung.²⁵⁶

Basierend auf ihren Ausführungen leitet sie die Agenda für die christliche Kirche, bestehend aus sechs Forderungen ab: Erstens, ruft sie dazu auf die Ungerechtigkeit in dieser Welt zu beenden und zur Dekonstruktion von rigiden und veralteten Sexualitäts- und Beziehungsmodellen. Im Kern sind diese Sexualitätskonzepte homophob, erotophob und exkludierend. Zweitens, fordert sie die existierenden, homophoben, kirchlichen Strukturen und Praktiken im Lichte der Freundschaft neu zu denken. Die Dimension der

²⁵¹ Nelson, *Body Theology*, 70.

²⁵² Ebd., 70.

²⁵³ Vgl. Stuart, *Just Good Friends*, xviii.

²⁵⁴ Vgl. Stuart, *Religion is a queer thing*, 89.

²⁵⁵ Jantzen, *Feminism and Flourishing*, 90.

²⁵⁶ Vgl. Stuart, *Religion is a queer thing*, 94.

Freundschaft erlaubt eine Fokusverschiebung: Die Wegbewegung von der Fixierung auf die Sexualität mit dem Ziel der Reproduktion hin zu einer gleichwertigen Beziehungsdynamik zwischen zwei Subjekten. Drittens, der Aufruf zu einer aktiven Suche nach einer *queer-freundlichen* Kirche mit adäquaten Ritualen, Gebeten und Liturgien gemäß den Wechselfällen und Widrigkeiten des Lebens für die queere Gemeinschaft. Dieser Ansatz führt dazu, dass die traditionellen liturgischen Zeremonien einer radikalen Reflexion unterzogen werden, eine Erweiterung erfahren müssen und eine inklusive Ausrichtung aufweisen sollen. Viertens, das Postulat nach einer Ethik der Freundschaft verlangt eine Sakramentalisierung der Freundschaft im Sinne einer liturgischen Feierlichkeit. Sechstens, der Ruf nach Anerkennung der Schuld und der Bitte um Vergebung vonseiten der christlichen Kirche für das angerichtete Leid und den Schmerz in der queeren Gemeinschaft.²⁵⁷ Ihre Überzeugung ist, dass eine Beziehung, die auf Freundschaft, Leidenschaft und Gerechtigkeit beruht, jegliche Beschränkungen transzendiert: „The only boundaries to love are those of justice. Our children should be free to find the way in which they love best: gay, lesbian, straight, bisexual, celibate. We all should be free to do this, always within the bonds of justice and friendship [...]“²⁵⁸

2.2.4 Queere Spiritualität

In ihrem Werk ist ersichtlich, dass der Ausgangspunkt ihrer theologischen Überlegungen ein queeres Subjekt ist, welches von Geburt an einer heterosexuellen Konditionierung ausgesetzt war und sich im Laufe des Lebens den Prozess von der fehlenden Integrität hin zur Authentizität durchläuft, mit der Herausbildung einer selbstbewussten queeren Identität und der Herstellung von Kongruenz. Dieser Prozess ist ein permanentes Neu-Geborenwerden, das Subjekt befindet sich stets in einer Transformation Richtung Ganzheitlichkeit. Zur Beschreibung ihres Menschenbildes und zur Untermauerung ihrer Thesen zieht sie den Autor Robert Dilts und sein *sechsstufiges Modell der logischen Ebenen* heran: Die erste Ebene ist die Umwelt, die zweite beschreibt die Verhaltensebene, *was wir tun*. Die dritte Ebene konzentriert sich auf die Fähigkeiten, mit der Fragestellung *Was können wir tun?* Die vierte Ebene fokussiert auf die Glaubens- und Wertesysteme, präziser was wir glauben und was uns bewegt. Die fünfte Ebene betrifft unsere Identität, respektive unser wahres Selbst und unsere Kernwerte. Die letzte Ebene betrifft die Spiritualität. Die spirituelle Reise des Subjekts besteht darin eine Harmonie zwischen den

²⁵⁷ Vgl. Stuart, *Just Good Friends*, 237.

²⁵⁸ Ebd., 232.

Ebenen herzustellen.²⁵⁹

Im Zuge dieser Selbstermächtigung der subjektiven Erfahrungsweise öffnet sich ein Raum zur Begegnung im freundschaftlichen Dialog mit einem *alter ego*, mit dem Ziel der Bewusstseinsweiterung. Rekurrierend auf die Theorie der vier Grundtypen von queeren, spirituellen Subjekten in der katholischen Kirche, stammend vom Autor Gary David Comstock, hält sie fest: Der erste Typus ist ein Christ im *closet*, der sich mit der Leidensgeschichte Jesus Christus identifiziert und präferiert sein wahres So-Sein nicht zum Ausdruck zu bringen. Der zweite Typus, queere Christ*innen, die ihr Coming-out und ihre Lebensgeschichte teilen und somit die katholische Kirche mit der queeren Lebensweise konfrontieren. Der dritte Typus zeichnet sich dadurch aus, dass er gegen die unterdrückenden Praktiken der katholischen Kirche ankämpft. Der letzte Typus weist die Merkmale des internalisierten Selbsthasses auf und distanziert sich zwar von der katholischen Kirche und ihrem angerichteten Leiden, aber das Subjekt vollzieht nicht den Schritt hin zum Coming-out.²⁶⁰

Auf besondere Weise kommt Elizabeth Stuart auf die Bedeutung des Körpers im queeren Kontext zu sprechen. Aufgrund der westlichen dualistischen Auffassung wird die Leiblichkeit fälschlicherweise mit Begierden, Wünschen und der Triebhaftigkeit assoziiert. Diese Sichtweise wird allen voran von der queeren Gemeinschaft radikal hinterfragt, mit dem Verweis auf die Vorstellung der Inkarnation und die Eucharistiefeier. Folglich argumentiert sie, dass unsere Leibhaftigkeit nicht nur zu einem Ort der Gotteserkenntnis und Offenbarung wird, sondern im selben Maße auch unsere Sexualität als Quelle der Theologie. Sie vertritt eine *body positive theology* mit einem inklusiven Zug und thematisiert kritisch den Körperkult sowie das Streben nach Perfektion:

All bodies are therefore potential sites of incarnation none are impure, none cease to matter. Disabled bodies, bodies carrying HIV and AIDS and disease, elderly bodies, fat bodies and thin bodies are all sites of revelation. The cult of the perfect body can have no place in a religion which springs from the abolition of purity systems. Yet the cult of the perfect body still dominates the queer community. It is hard to feel included as a disabled or elderly lesbian, gay, bisexual or transgendered person.²⁶¹

Augenscheinlich ist, dass sie verstärkt Stimmen zu Wort kommen lässt, die eine Parallele

²⁵⁹ Vgl. Stuart, Religion is a queer thing, 118.

²⁶⁰ Vgl. Comstock, Unrepentant, Self-Affirming, Practicing, 219-221.

²⁶¹ Stuart, Religion is a queer thing, 54.

zwischen christlichen Ritualisierungen und der Lebensreise der queeren Subjekte herstellen. Eine besondere Rolle spielt der Coming-out Prozess. Sie zitiert Chris Glaser, einen presbyterianischen Theologen, der den lebenslangen Coming-out Prozess der queeren Subjekte mit dem wiederholbaren Sakrament der Eucharistie vergleicht und sich dafür einsetzt das Coming-out als Sakrament zu betrachten. Das Coming-out bedeutet die Anhängerschaft und die Bibel ist ein Zeugnis von Coming-out Narrativen. Die Geschichten von Jonathan und David sowie Ruth und Naomi exemplifizieren das *come out*²⁶², im Sinne von *um zu lieben*. Elizabeth Stuart spinnt diesen Gedanken weiter und analysiert die positiven sowie negativen Auswirkungen eines Coming-out Prozesses für ein Subjekt: Auf menschlicher Ebene bedeutet das Coming-out für queere Subjekte das Loslassen einer falschen Realität, Angst, Risiko sowie Verlust. Gleichzeitig ermöglicht dieser Schritt ein Coming-out in die eigene Wahrheit und die persönliche Integrität. Es ist ein Ausdruck der Selbstannahme und Selbstachtung. Sie betrachtet das Coming-out aus einer christlichen Perspektive, Gott kommt aus sich heraus, dergestalt in Jesus Christus und kreiert die *Community ecclesia*.²⁶³ Ein Vergleich kann zwischen der Reise der queeren Subjekte und dem Sakrament der Taufe gezogen werden. Beiden Prozessen liegt der Mechanismus des Sterbens und Neugeborenwerden zugrunde: Ein Abstreifen des alten Selbst hin zu einem Leben in vollkommener Integrität. Außerdem bedarf der Coming-out Prozess der Versöhnung mit dem eigenen So-Sein und weist Züge der Konfirmation auf, er bestätigt die eigene Schöpfung als queeres Gottesgeschöpf.²⁶⁴

Tief im Inneren sehnt sich das Subjekt nach gleichwertigen, empathischen und akzeptierenden Beziehungen. Bedingung zur Erfüllung dieser tiefliegenden Sehnsucht ist die *komplette und radikale Vulnerabilität* auf beiden Seiten, diese Vulnerabilität ermöglicht ein gemeinsames Wachsen. Außerdem führt diese radikale Vulnerabilität zu einer Antizipation der göttlichen Herrschaft. Eine weitere notwendige Voraussetzung in der Bildung von leidenschaftlichen Freundschaften ist die Kultivierung einer Freundschaft mit einem selbst, mit anderen Worten *I am my friend*. Nichtsdestotrotz ist dieser Prozess an ein *alter ego* und eine liebevolle Berührung gekoppelt. Metaphorisch gesprochen ist dieser Prozess der Entdeckung mit einer Auferstehung vergleichbar.²⁶⁵

²⁶² Glaser, Coming Out as Sacrament, 13-15.

²⁶³ Stuart, Religion is a queer thing, 26.

²⁶⁴ Vgl. Glaser, Coming Out as Sacrament, 13-15.

²⁶⁵ Vgl. Stuart, Just Good Friends, 203-204.

Im Hinblick auf die spirituelle Reise des queeren Subjekts erwähnt sie den Psychotherapeuten John E. Fortunato, er stellt in McNeills Schriften einen Referenzpunkt dar. In seinem Werk *Embracing the Exile: Healing Journeys for Gay Christians* (1982) macht John E. Fortunato eine wichtige Feststellung, indem er auf die beiden Dimensionen der spirituellen Reise hinweist: Die Psychologie und die Spiritualität. Beide Dimensionen sind unabdingbar und haben unterschiedliche Funktionen. Die Psychologie forciert das Selbst und die Spiritualität verbindet das Selbst mit dem Göttlichen.²⁶⁶ Idealerweise kommt es während des psychotherapeutischen Prozesses auch zu einer Öffnung und Entdeckung des Göttlichen im Inneren des Selbst sowie zur Eins-Werdung mit Gott. In den Augen von John E. Fortunato ist Jesus Christus der göttliche Heiler und Therapeut. Am Rande sei erwähnt, dass John E. Fortunatos Denkgebäude einen großen Einfluss auf die Gay Theology hatte.

2.3 Hans-Georg Wiedemann

Einen anderen Zugang verfolgt dieser evangelische Theologe und Autor. In seinen Werken beschreibt er die Außenperspektive auf die Thematik der Homosexualität und seine Abhandlungen sind der Ausdruck eines humanistischen Zugangs, in welchem er versucht sowohl theologisches Wissen als auch die psychoanalytischen Erkenntnisse von Sigmund Freud in Einklang zu bringen. Eine Einladung zur Podiumsdiskussion war der Auslöser für eine aktive Auseinandersetzung mit dieser Thematik. Im Zuge dieser Podiumsdiskussion hat ihn die Fragestellung *Was sagen Sie als Pfarrer, als Christ?* besonders bewegt und ein Denkprozess wurde eingeleitet. Im Anschluss hat er sich dieser Thematik geöffnet und das Phänomen der Angst im Sinne einer Wirkmacht und Omnipräsenz entdeckt:

„Dabei habe ich viel über Angst und ihre Erscheinungsform gelernt: „Über die Angst homosexuell lebender Menschen in unserer Gesellschaft, aber auch über meine eigene Angst: Angst vor dem Unbekannten, Angst vor >>absonderlichen Menschen<<, Angst, >>dazugerechnet zu werden<< - und schließlich über die Angst, die sich hinter dem Vorurteil verbirgt.“²⁶⁷

Seiner Auffassung nach ist insbesondere der Bereich der Sexualität mit allerhand Wertungen und Normenvorstellungen umstellt. Demnach löst das Phänomen der Homosexualität in gewisser Weise Angst aus, weil sie die normative binäre Gesellschaftsordnung radikal infrage stellt und ihre Fragilität im Sinne eines

²⁶⁶ Vgl. Fortunato, *Embracing the Exile*, 23.

²⁶⁷ Wiedemann, *Homosexuelle Liebe*, 9.

menschlichen Werkes entlarvt. Im Prinzip dienen seinen Schriften dazu, das vielschichtige Phänomen der Angst im Kontext der Homosexualität zu verstehen. Im Endeffekt ist er um eine Fokusverschiebung bemüht. Er versucht aufzuzeigen, dass die sexuellen Orientierungen nicht von Relevanz sein werden, sondern lediglich eine Lebensführung nach *dem Maßstab der Liebe*.²⁶⁸

2.3.1 Begrifflichkeiten

Hans-Georg Wiedemann argumentiert für einen sensiblen Sprachgebrauch und zeigt die Grenzen der verwendeten Begrifflichkeiten auf. Harsch kritisiert er den Terminus gleichgeschlechtliche Zuneigung vonseiten der kirchlichen Stellungnahmen sowie den Begriff homosexuell, weil in beiden Fällen eine Reduktion der Sexualität auf die Genitalität vorliegt. Insbesondere die Verwendung des Begriffes homosexuell birgt gewisse Gefahren, im Sprachgebrauch fungiert er als Abgrenzung zur heterosexuellen Gruppe. Im selben Maße lehnt er die Termini *homotrop*²⁶⁹ als verdeckendes Kunstwort sowie *homophil*²⁷⁰ und *homoerotisch* als Anpassungsbegriff an gesellschaftlich konstruierte Vorurteile ab.²⁷¹ Aufgrund der genannten Kritikpunkte plädiert er für die aktive Bewusstseinsbildung und sensible sprachliche Verwendungsweise hinsichtlich der Mannigfaltigkeit der menschlichen sexuellen Ausdrucksweise. Im selben Atemzug bedauert er, dass bis dato kein Begriff die Gesamtheit der emotional-körperlichen Sprache des Menschen abdeckt. Er drückt die Hoffnung aus, dass in Zukunft das Subjekt *ein zur Liebe und zur Sexualität fähiges Wesen*²⁷² gedacht wird. In seiner Abhandlung geht er zwar in einem Absatz auf weitere sexuelle Lebensentwürfe, wie die Bisexualität ein²⁷³, lässt aber weitere sexuelle Realitäten außen vor. Ein Erklärungsversuch wäre der Verweis auf das Erscheinungsdatum seiner Werke.

2.3.2 Theologische Überzeugungen

Es ist Hans-Georg Wiedemann ein Anliegen, auf die Haltung der evangelischen Kirche im Hinblick auf queere Gläubige einzugehen. Mit Nachdruck betont er, dass die evangelische Ethik auf der Überzeugung gründet, dass das Subjekt von Gott auf seiner

²⁶⁸ Ebd., 16-19.

²⁶⁹ Anm.: griech. = zum gleichen hingewendet.

²⁷⁰ Anm.: griech. = mit dem gleichen befreundet sein.

²⁷¹ Vgl. Wiedemann, Homosexuelle Liebe, 21.

²⁷² Ebd., 22.

²⁷³ Vgl. ebd., 23.

spirituellen Reise begleitet wird und ruft das Subjekt auf sich der bedingungslosen Liebe Gottes hinzugeben. Die evangelische Ethik stellt ein Antidot gegenüber den angsteinflößenden, traditionellen Moralvorstellungen dar. Die evangelische Ethik wehrt sich gegen Absolutheitsansprüche und im Kern bedeutet der evangelische Glauben, sich auf die Reise einzulassen, illustriert anhand einer Metapher:

„Der annehmenden Liebe dieses Gottes zu vertrauen bedeutet: sich wie Abraham mitnehmen lassen in unbekanntes Land. Darum können auch die biblischen Weisungen nur verstanden werden als Wegweiser, die in eine gute Richtung zeigen, nicht aber als Mauern, die in Schranken halten sollen.“²⁷⁴

Ersichtlich ist, dass er in seinen Schriften psychoanalytische Erkenntnisse einfließen lässt und seine Theorien mithilfe der Psychoanalyse und der Theologie untermauert. Zur Verdeutlichung rekurriert er auf die psychoanalytische Theorie der menschlichen Fähigkeit zur gleichgeschlechtlichen Objektwahl. In diesem Kontext hält er auch die Ergebnisse des Schweizer Psychiaters Fritz Morgenthaler fest, der insistiert, dass die Ausgestaltung der Sexualität niemals eine Morbidität darstellt, sondern das Pathologische Ausdruck einer disharmonischen Entwicklung im psychischen System bedeutet und ein Blick in diverse Kulturen zeigt, dass Homosexualität eine Form des menschlichen Sexuallebens ist.²⁷⁵

In seinem Werk führt er einige Erfahrungsberichte von queeren Gläubigen an. Diese Berichte weisen das gemeinsame Merkmal auf, dass die Subjekte in der *Mutter Kirche* mit ihren rigiden Lehrmeinungen keinesfalls ihre geistige Heimat gefunden haben, sondern der Kirchgang hat dazu beigetragen, dass die Nicht-Akzeptanz und das Sündenbewusstsein zugenommen haben. Augenscheinlich wird der innere Zwiespalt, anhand der Einblicke eines gläubigen, homosexuellen Subjekts: „Ich versuche, als katholischer Christ zu leben. Aber ich darf in meiner Kirche nicht ich selbst sein.“²⁷⁶ Aus diesem Grund prägt er zur Beschreibung des Status von queeren Gläubigen in der christlichen Kirche die Formulierung *Menschen zweiter Klasse*.²⁷⁷ Die Tragik der Lehrmeinungen liegt darin, dass die christliche Kirche die queere Liebe als *schwere*

²⁷⁴ Ebd., 117.

²⁷⁵ Vgl. ebd., 20-21.

²⁷⁶ Wiedemann, Schwul und dennoch Christ?, 156.

²⁷⁷ Ebd., 157.

*Verirrung, Anomalie und Unordnung*²⁷⁸ bezeichnet. Die Konsequenz vonseiten der queeren Gemeinschaft ist in den meisten Fällen eine Abkehr von der christlichen Kirche als Institution und ihren Irrlehren, ein Abstreifen der christlichen Theologie samt ihrer Erbsünden- und Erlösungstheorie sowie die Zerstörung und das Verlorengehen des Glaubens.²⁷⁹ Mit Entschlossenheit versucht er gegen die Etikettierung von homosexuell Gläubigen anzukämpfen: „Abnorm, unnatürlich, gefährlich, sündhaft, kriminell, verantwortungslos, asozial, pervers, krank, triebhaft, liebesunfähig, bindungsunfähig, fehlentwickelt, existenzgemindert, anders veranlagt, weich und weibisch.“²⁸⁰

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass die traditionelle Aufspaltung des Menschen in Geist, Körper und Seele und die propagierte Erhabenheit des Geistes den Beginn des Leidensweges darstellt. In der Tradition ist die größte Sünde das dualistische Denken von Leib-Seele, einhergehend der abgespaltene Körper und die Aneignung der platonischen Weltsicht. In der platonischen Weltsicht wird der Körper als Gefängnis der Seele betrachtet und dieses historische Erbe wurde bisher noch nicht abgestreift. Diese Vorstellung hatte nicht nur die Vernachlässigung des Körpers zur Folge, sondern im selben Maße die Abtötung der sexuellen Bedürfnisse. Hans-Georg Wiedemanns Auffassung zufolge hatte die Vertreibung des Geistes aus dem Körper wesentlich dem Wert der Liebe zugesetzt: „Was wir also brauchen, ist die Einbindung des Geistes in den Leib: die Erfahrung des ungeteilten Menschseins, damit wir das Lieben wieder lernen.“²⁸¹ Die Sünde der Sexualität, die Leidenschaft der Begehrlichkeit, die sexuelle Lust bindet die Vernunft an den Körper und der Kirchenlehrer Augustinus von Hippo beschreibt sie als die *Mutter der Sünde* und den Grund allen Übels. Die Sexualität darf lediglich zur Fortpflanzung dienen. Die höchsten Tugenden waren Askese, Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit. Rigide Sichtweisen wurden von Augustinus von Hippo in die Welt gebracht. Er postulierte, dass das erklärte Ziel darin besteht die niedere Welt der Sinnlichkeit hinter sich zu lassen und den Geist empor Richtung Gott zu schwingen. Demnach ist die Sexualität nur in der Ehe erlaubt. Hingegen insistiert Hans-Georg Wiedemann, dass es in der Beziehung darum geht die gegenseitige Liebe und Zuneigung zu zeigen. Vehement kritisiert er die Anschauung, dass die Sexualität lediglich zur

²⁷⁸ Ebd., 157.

²⁷⁹ Vgl. ebd., 158.

²⁸⁰ Wiedemann, *Homosexuelle Liebe*, 15.

²⁸¹ Ebd., 71.

Fortpflanzung diene und ihren Sitz in einer vergänglichen Hülle hat. Er lehnt die Doktrinen der Autoritäten ab: Geschlechtsverkehr nur zwischen verheirateten Eheleuten, zwischen Mann und Frau, mit dem Ziel der Fortpflanzung. Die Folgen sind die Abtötung der Sexualität und die Sinnbestimmung der Sexualität für den Zeugungsvorgang. Zur Illustration seiner Thesen zieht er das Hohelied der Liebe heran. Er hebt hervor, dass in diesem Liebeslied die Thematisierung der Sexualität kein Tabu darstellt. Im Gegenteil die Liebenden öffnen sich und drücken ihre Erwartungen und Freuden selbstbewusst aus:

„Schöner als sonst irgendwo wird in diesem >>schönsten der Lieder Salomos<< deutlich, daß [!] Sexualität Sprache ist: Sprache unserer Sinne, Sprache unseres Körpers: der Augen, der Lippen, der Haut. Zwei Menschen verständigen sich mit allem, was sie haben.“²⁸²

Den Liebenden des Hoheliedes war diese Art von Einschränkung unbekannt: „Sie lebten ihre Sexualität als Körpersprache, die ihnen Lust, Freude und Gemeinschaft schenkte.“²⁸³

Der Auffassung von Hans-Georg Wiedemann zufolge besteht die Problematik darin, dass der Sexualität die Sinnbestimmung der Fortpflanzung zugeschrieben wurde. Die Folge war, dass die genitale Sexualität propagiert wurde. Er versucht diese rigiden Forderungen zu widerlegen und führt folgende These ins Feld: *Der Körper als Sprachrohr des Subjekts*. Er plädiert dafür, dass unser Körper und unsere Sexualität gute Gaben Gottes sind. Zur Illustration zieht er das Hohelied heran und stilisiert es als Modell einer perfekten Kommunikation zwischen zwei Liebenden. Zudem macht er darauf aufmerksam, dass das Hohelied mit seiner phantasievollen Bildsprache der Erotik uns auf radikale Weise die Verarmung unserer Körpersprache, des Verlorengehen von Zärtlichkeit und die Sensibilität für den Partner/die Partnerin vor Augen führt.²⁸⁴ Sein Postulat ist, dass das Hohelied per se ein Beweis für die Kommunikation zwischen zwei Menschen und ihrer Liebe darstellt, frei von jeglichen aufgezwängten Normen und dazu dienen könnte einen Zugang zum Körper und einer sexuellen Sprechfähigkeit wiederzuerlangen.²⁸⁵ Er lehnt die Doktrinen des Zeugungs- und Heterosexualitätszwang strikt ab, die mit einer Verarmung der Kommunikation einhergehen. In seinen Augen geht die Entdeckung der eigenen sexuellen Sprechfähigkeit mit Glücksempfinden einher:

„Es geht mir nur um die Einladung zur Wahrnehmung und Entdeckung, daß [!] unsere sexuelle Sprechfähigkeit größer ist als wir denken; daß [!] wir mehr Möglichkeiten haben, glücklich zu

²⁸² Ebd., 46.

²⁸³ Ebd., 51.

²⁸⁴ Vgl. ebd., 51.

²⁸⁵ Vgl. ebd., 53-55.

machen und glücklich zu werden, als wir gelernt haben. Es geht einfach um die Entdeckung, daß [!] jeder von uns von Gott alles mitbekommen hat, um andere Menschen zu lieben. Er muß [!] es nur in Gebrauch nehmen.“²⁸⁶

In diesem Zusammenhang zitiert er zur Vertiefung seiner Überlegung den deutschen evangelischen Schriftsteller und Theologen Helmut Gollwitzer:

„Das ist die zweite Perspektive, in die uns das Hohelied führt: nach vorwärts in die sehnsüchtige Utopie einer befreiten, humanen Kultur, in der die geschöpflichen Gaben blühen können, die jetzt erstickt werden – nach einwärts in neue erotische Entfaltung der persönlichen Beziehungen durch gegenseitige Durchdringung von Eros und Agape. Daß [!] wir das noch wenig gelernt haben, ist ein genügender Beweis für die Berechtigung und Notwendigkeit des Hoheliedes in der Bibel.“²⁸⁷

Einer äußerst kritischen Untersuchung unterzieht er das System der christlichen Sexualmoral. Die Definition der Sexualmoral besagt, dass es sich um ein System von Regeln, Richtlinien, Geboten und Verboten mit Bezug auf das sexuelle Verhalten der Menschen und dem Versuch der Normierung handelt.²⁸⁸ Vonseiten der Kirche findet die Gleichsetzung der Sexualität mit Sünde, etwas Schlechtem, Bösem, Schmutzigem, Gefährlichem und Schuldhaftem statt. Diese rigide, verkündete Art der Sexualmoral in der Kirche und das Verbreiten von Angst verhindern die Entdeckung der Sexualität als Teil des Menschen und die Ablehnung der eigenen Fleischlichkeit. Die Folgen sind das Auftauchen von Schuldgefühlen und eine eingeschränkte Beziehungsfähigkeit. Hinzu kommt die gefährliche Indoktrination homosexueller Menschen, dass ihre sexuelle Neigung Todsünde sei. Außerdem findet der Einsatz einer rigiden religiösen Praxis mit dem Versuch der Verdrängung der erotischen Wünsche im Sinne einer Sublimierung statt und letztlich der Appell zur Beschäftigung mit der Metaphysik:²⁸⁹

„Was soll ein Mensch tun, dem gesagt wird, seine Bedürfnisse, seine Sehnsucht nach Liebe und Zärtlichkeit seien sündhaft-schuldhaft, weil sie sich auf das gleiche Geschlecht richten, und der zugleich an seinem Glauben hängt und es natürlich auch noch nicht gelernt hat, die Kirche vom christlichen Glauben zu unterscheiden? Nachdem seine Versuche, sich selbst zu verleugnen, immer wieder scheitern, beginnt er mit Gott und sich selbst zu hadern.“²⁹⁰

Die Konsequenz ist, dass die christliche Kirche aufgrund ihrer Sexualmoral und ihren reaktionären Vorstellungen über Homosexualität den Glauben von homosexuell empfindenden Menschen zerstört.

²⁸⁶ Ebd., 56.

²⁸⁷ Gollwitzer, Das hohe Lied der Liebe. Anm.: H.-G. Wiedermann, Homosexuelle Liebe, 56-62.

²⁸⁸ Vgl. Wiedermann, Homosexuelle Liebe, 60.

²⁸⁹ Vgl. ebd., 60-66.

²⁹⁰ Ebd., 67.

Im Zentrum seines Denkens steht der *Wert der Liebe* und veranschaulicht seine Thesen durch die Heranziehung der Heiligen Schrift. Die Bibelstelle im Alten Testament thematisiert eine Beziehung zwischen zwei Männern, die Freundschaft zwischen David und Jonathan, dem Sohn Sauls. In der vorliegenden Textstelle wird nicht von genitaler Sexualität gesprochen, sondern liegt die Deskription einer stark gefühlsmäßigen und zärtlichen Beziehung zwischen zwei Menschen des gleichen Geschlechts vor.²⁹¹ Er argumentiert, dass es zwar Bibelstellen gibt, die umschreibend oder begrifflich Homosexualität als Sexualpraxis ablehnen (Knabenschänder) wie beispielsweise folgende Bibelstellen: 3. Mose 18,22; 3. Mose 20,13; Römer 1,24-27; 1. Korinther 6,10; 1. Timotheus 1,10. Allerdings wird keineswegs die persönliche Beziehung zwischen zwei Menschen kritisiert. Diese Feststellung dient ihm als ein Beweismittel, dass die Bibel nicht per se gegen Liebesbeziehungen zwischen homosexuellen Menschen ist.²⁹²

Außerdem führt er das Argument ins Feld, dass die Bibel ein menschliches Erfahrungsbuch und Glaubensbuch ist:

„Wir finden darin >>Gottes Wort<< nur in der Gestalt von Worten, in denen Menschen in ihrer Zeit von ihren Erfahrungen mit Gott und mit der Frage nach dem Sinn ihres Lebens und allen Geschehens berichten. Die Bibel ist kein vom Himmel gefallenes Normenbuch, befindet sich nicht außerhalb dem Kontext der Zeit, sondern es ist ein Buch in der Zeit. Um mit diesem Buch richtig umzugehen, ist es notwendig, die Gebundenheit der biblischen Autoren an bestimmte soziokulturelle und andere Voraussetzungen zu erkennen. Es ist also jeweils nach der Situation zu fragen, in die ein Text hineinsprechen wollte, und nach dem Interesse, das die Aussage an die damalige Zeitgenossen veranlaßte [!]. Besondere Vorsicht ist geboten bei Aussagen der biblischen Texte im Bereich von Kultur, Sitte und Ordnung. Normen in diesen Bereichen sind wandelbar.“²⁹³

In einem weiteren Schritt geht er auf einige populäre Bibelstellen ein: Üblicherweise wird der Untergang Sodom in 1. Mose 19 zur Rechtfertigung der Homosexuellenverfolgung herangezogen. Abgeleitet wurde die Bezeichnung Sodomie für Homosexualität. Das Verbot homosexueller Liebe kann keineswegs aus dieser Bibelstelle herausgelesen werden, sondern legen manche Interpretationen nahe, dass der Untergang Sodom als Folge von Überfluss, sorgloser Ruhe oder im Bruch des heiligen Gastrechts bestand.²⁹⁴

²⁹¹ Vgl. ebd., 80.

²⁹² Vgl. ebd., 81.

²⁹³ Ebd., 83.

²⁹⁴ Vgl. ebd., 85.

Die zweite Textstelle, die in diesem Kontext Erwähnung finden muss, findet sich im 1. Mose, 2, 18: „Dann sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm ebenbürtig ist.“²⁹⁵ Keineswegs impliziert diese Bibelstelle eine heterosexuelle Beziehungsform, sondern der Sichtweise des protestantischen Theologen Gerhard von Rad zufolge: „Es ist zunächst nur von einem Beistand geredet, von dem, was dem Menschen Inbegriff innerer und äußerer Förderung werden soll.“²⁹⁶ Ausgehend von diesem Zitat leitet Hans-Georg Wiedemann eine inkludierende Sichtweise ab: „Der Mensch ist ein auf Hilfe durch andere und auf Gemeinschaft angelegtes Wesen. Das ist er in hetero- und homosexuellen Beziehungen.“²⁹⁷ Er konstatiert, dass im Neuen Testament an keiner Stelle die Homosexualität Gegenstand der Auseinandersetzung ist und unterstreicht erneut die Bedeutung der Liebe:

„Der Bibel sind homosexuelle Liebesbeziehungen unbekannt. Ein biblisches Verbot homosexueller Liebe ist nirgends zu sehen. Ich möchte positiver formulieren: Für den christlichen Glauben ist nicht die jeweilige Orientierung und Ausdrucksform menschlicher Sexualität von Interesse, sondern nur die Gestaltung der Beziehung zwischen Menschen nach dem Maßstab von Liebe und Freiheit.“²⁹⁸

Im selben Maße analysiert er das Argument der Schöpfungsordnung vonseiten der katholischen Kirche. Die Problematik ist darin zu sehen, dass etwas der Kultur Zugehöriges als Natur etikettiert und ins System der heiligen Schöpfungsordnung eingeordnet wird. Diese Vorgehensweise legitimiert eine rigide Verkündigung sowie eine exkludierende Glaubenspraxis. Jeglicher Versuch einer kritischen Hinterfragung wird unterminiert und stets die Argumentation einer natürlichen Schöpfungsordnung ins Feld geführt. Er entzieht dieser Argumentationsabfolge den Boden, streicht hervor, dass Kulturelles etwas vom Subjekt Geschaffenes ist und somit nicht ins Göttliche hinübergetragen werden kann:

„Und weil Gott mich so liebt, wie ich bin, darum kann ich sagen: Ich bin sein Geschöpf; mein mir im letzten unerforschliches Ich kommt von ihm und geht auf ihn zu. Das ist allerdings etwas ganz anderes, als von Schöpfungsordnung zu reden, zu denen der Mensch auch ohne die Liebe Gottes Zugang hat. Mit solchen in der Regel – wie wir sagen – ja zeitabhängigen Konstruktionen wird die Liebe Gottes zum vorfindlichen Menschen gerade geleugnet. Aber: Ob mehr homosexuell oder heterosexuell empfindend, ich werde von Gott geliebt! Das Vertrauen darauf, der Glaube, macht mich frei, Menschen zu lieben und zu achten: ob Mann

²⁹⁵ Die Bibel, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Genesis, 2, 18.

²⁹⁶ Rad, Das erste Buch Mose, 57.

²⁹⁷ Wiedemann, Homosexuelle Liebe, 86.

²⁹⁸ Ebd., 89.

oder Frau!“²⁹⁹

2.3.3 Sehnsucht als existentielles Grundbedürfnis

In Hans-Georg Wiedemanns Werk *Der Mensch ist Sehnsucht* dreht sich alles um den Terminus der Sehnsucht, eingebettet in existentielle Fragstellungen. Diese Sehnsucht stellt eine universelle Grundkonstante auf der menschlichen Reise dar, eine Art Existential. Er setzt die Sehnsucht des Herzens mit einem Gefühl gleich, dieses Gefühl durchzieht die menschliche Existenz vom Anfang bis zum Lebensende. Es ist die gegenseitige Sehnsucht zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen, präziser der Mensch sehnt sich nach der Wiederbegegnung mit Gott und Gott sehnt sich nach dem Menschen. Zudem koppelt er die Sehnsucht an den Liebesbegriff. Die Transzendenz wird durch die Liebe ermöglicht hin zu einem Gefühl der Einheit und Geborgenheit.³⁰⁰

Seinem Verständnis nach ist das Subjekt ein suchendes, fragendes und religionsbedürftiges Wesen. Auf dieser Reise nach Antworten ist er auf Gott ausgerichtet und stets ein Angerufener. Im Hinblick auf die Gottesbeziehung hält er fest, dass das Subjekt den göttlichen Kern in sich selbst findet und sein Wissen im Inneren des Menschen angelegt ist. Sein Vorhaben ist es aufzuzeigen, dass der Mensch ein auf Gott angewiesenes Wesen ist.³⁰¹

Auf der weltlichen Ebene hebt er hervor, dass das Subjekt ein soziales Wesen ist. Er verweist in seinen Ausführungen auf das Faktum des menschlichen Geschaffen-Seins durch Gott. Er führt eine Reihe von menschlichen Erfahrungen an, die ihn zur Konklusion der Existenz Gottes führen: Das Wissen um den geschaffenen Charakter des Menschen, das Gefühl der eigenen Fremdheit in dieser Welt, die Existenz des Unbewusstseins, diese unstillbare Unruhe des Herzens, die Fragestellungen zur Metaphysik, die Erkenntnis um die Endlichkeit sowie das Vorhandensein von verschiedenen Vorstellungen über den Ursprung und das Lebensende.³⁰²

Seine Überzeugung ist, dass ein gesunder Glaube zur Heilung führt, nach dem Neuen Testament: „Dein Glaube hat dir geholfen.“³⁰³ Die Kraft des Glaubens besteht darin, dass sie den Menschen aufrichtet, der Glaube ermöglicht den aufrechten Gang des Menschen.

²⁹⁹ Ebd., 116.

³⁰⁰ Vgl. Wiedemann, *Der Mensch ist Sehnsucht*, 52.

³⁰¹ Vgl. ebd., 123.

³⁰² Vgl. ebd., 89-90.

³⁰³ Ebd., 116.

2.3.4 Facetten des queeren Spiritualitätsbegriffs

In seinen Ausführungen taucht des Öfteren die Formulierung *Lebensstraße*, respektive die *Straße des Lebens* als Metapher auf: „Unser Leben ist Unterwegssein, ein Aufenthalt im Werden.“³⁰⁴ Er streicht eine Grundkonstante des menschlichen Daseins hervor, das Menschsein per se sei existenzgemindert, weil uns *unsere volle Identität* zwar zugesichert ist, aber noch aussteht und erst mit der Erlösung, auf welche wir zugehen, eingelöst wird.³⁰⁵

Er argumentiert, dass die Homosexualität ein Teil der Sexualität jedes Menschen ist und als solche entfaltet sie positive Kräfte, mit Nachdruck plädiert er für die Akzeptanz des eigenen So-Sein, im Sinne einer liebevollen Selbstannahme und für einen mutigen Selbstaussdruck. Die Problematik besteht darin, dass Subjekte nach wie vor in eine heteronormative Weltordnung geworfen werden. Die Entdeckung der eigenen Homosexualität und im nächsten Schritt das Coming-out lösen eine Reihe von Gefühlen wie Angst, Einsamkeit sowie die Selbstablehnung aus.³⁰⁶

In seinem Denken begreift er die Sexualität als Schöpfungsgabe. Im Prinzip vertritt er die Auffassung, dass Gott die Körpersprache der Sexualität als Begegnung mit einem *alter ego* mitgegeben und deren Gestaltung und Ausdrucksweise aufgegeben hat:

„Die Körpersprache der Sexualität ist umfassend: Sie ermöglicht Kontakt, Lust, Freude, Stärkung von Gemeinschaft und Liebe und – nur wenn möglich und gewollt - auch Fortpflanzung. [...] Mit seinem ganzen Körper kann der Mensch sexuell sprechen und angesprochen werden. Eine wesentliche sexuelle Ausdrucksform ist die Zärtlichkeit.“³⁰⁷

Seine Definition der Sexualität umfasst die Merkmale: Körpersprache, Fähigkeit zur Kommunikation sowie die Lebensäußerung des Subjekts. Seine Überzeugung ist, dass der göttliche Schöpfungsplan wesentlich mannigfaltiger und vielschichtiger ist als der Mensch annimmt:

„Diese Erkenntnis der einen ganzheitlichen und vielgestaltigen Sexualität des Menschen gibt der theologischen Ethik die Möglichkeit, menschliche Sexualität als eine Sprache zu entdecken, die Gott jedem Menschen geschenkt hat, damit er sich gegen über jedem anderen Menschen, dem er nahe sein möchte, aussprechen kann mit seiner ganzen Person.“³⁰⁸

³⁰⁴ Ebd., 9-12, 22.

³⁰⁵ Vgl. Wiedemann, Homosexuelle Liebe, 11.

³⁰⁶ Vgl. ebd., 18.

³⁰⁷ Ebd., 120.

³⁰⁸ Ebd., 121.

Der Sexualität als Schöpfungsgabe ist die Aufforderung zu einem verantwortungsvollen Umgang mit der Liebe inhärent. Die evangelische Sexualethik appelliert an die Selbstverantwortlichkeit des Menschen gegenüber Gott, seinen Mitmenschen und der Welt. Im Rahmen dieser Betrachtung postuliert er, dass zur Realisierung eines wahrhaftigen Lebens der Mensch eines Helfers/einer Helferin im Leben bedarf.³⁰⁹

Er löst sich von der Vorstellung eines binären Geschlechtersystem und spricht, ähnlich wie der Religionsphilosoph Martin Buber, im Beziehungsgeschehen von *einem Ich und einem Du*. Das Subjekt wird als ein auf persönliche Beziehungen angelegtes Wesen begriffen und die Qualität der Liebe ist entscheidend: „Es kann für eine christliche Sexualethik nicht darauf ankommen, *wen* ein Mensch liebt, sondern *wie* er das tut [...]“. ³¹⁰ Dabei streicht er das Merkmal der Qualität im Beziehungsgeschehen hervor: „Es kommt also nicht darauf an, *was* zwei Menschen miteinander tun, sondern *wie* sie mit sich selbst und mit ihrem Partner umgehen. Es kommt nicht darauf an, *wen* ein Mensch liebt, sondern *wie* er das tut.“ ³¹¹

Zur Untermauerung seiner Theorie der Sehnsucht nach personalen erfüllenden Beziehungen führt er Platons Werk *Das Gastmahl* an. Der antike Philosoph Platon beschreibt den Mythos, dass ursprünglich drei, kugelrunde und räderschlagende Urgeschlechter, präziser mit weiblichen, männlichen, mann-weiblichen Anteilen, auf der Erde existierten. Diese Zustände erzürnten die Götter des Olymp, daraufhin entzweite Zeus die kugelrunden Geschlechterwesen mit der Idee, dass sie ein Leben lang angetrieben von der Sehnsucht nach der Wiedervereinigung nach ihrer zweiten Hälfte suchen.³¹² Umgemünzt auf die Situation des Menschen bedeutet das, dass Eros als tiefes Begehren, Heilung und Sehnsucht nach Vereinigung im Menschen angelegt ist.³¹³ Allerdings besteht die Problematik in der vonseiten der Kirche postulierten Nicht-Kompatibilität zwischen *Eros* und *Ecclesia* - im Grunde handelt es sich um eine Angstbeziehung. Ein notwendiges Zusammendenken von Eros und Ecclesia ist nur möglich, wenn sich die Kirche für die menschliche Erfahrungswelt und mannigfaltige Ausdrucksweise öffnet sowie einen *safe space* für gemeinsames Fragen und Suchen nach

³⁰⁹ Vgl. ebd., 123.

³¹⁰ Wiedemann, Schwul und dennoch Christ?, 164.

³¹¹ Wiedemann, Homosexuelle Liebe, 121.

³¹² Vgl. Platon, Das Gastmahl.

³¹³ Vgl. Wiedemann, Eros in Ecclesia?, 119.

Sinn, Ganzheit, Heilung, Wahrheit und Liebe anbietet. Er attestiert der Kirche, dass es ihr an der menschlichen Erfahrungsdimension mangelt: „Die Kirche erscheint so leer an Erfahrungen.“³¹⁴ Das Postulat ist die Öffnung der Ecclesia hin zu den Fragen der Transzendenz und menschlichen Erfahrungsweisen, getragen von der Erkenntnis, dass in der menschlichen Seelentiefe ein Begehren und Drang vorhanden sind, sich zu einem *alter ego* hinzubewegen.

Im Rahmen dieser Betrachtung hält die deutsche Theologin und Dichterin Dorothee Sölle fest:

„Statt die verschiedenen Manifestationen der Liebe zur Ganzheit zu integrieren, hat das Christentum die Liebeskräfte partialisiert und in eine hierarchische Ordnung gezwungen. Die sogenannte Fleischeslust wurde verworfen, statt sie als einen Weg zu sehen, auf dem wir uns selbst und Gott erkennen.“³¹⁵

In diesem Zusammenhang zitiert Hans-Georg Wiedemann den deutschen evangelischen Theologen Manfred Josuttis, seine Analyse geht in dieselbe Stoßrichtung. Die beiden stärksten Lebensmächte sind die religiöse und die sexuelle Erfahrung, im Kern besteht ein Zusammenhang zwischen der Gottesliebe und der Lebenslust und beide lösen auf gleiche Weise Entgrenzung, Ergriffenheit, Regression und Selbstvergessenheit aus.³¹⁶ Mit Intention baut Hans-Georg Wiedemann die Argumente von Dorothee Sölle und Manfred Josuttis ein, um aufzuzeigen, dass das sexuelle Erleben eine spirituelle und eine religiöse Dimension aufweist.³¹⁷

In seinem Kapitel *Eros in Ecclesia? Sexualität und Spiritualität* ist der Grundtenor grundsätzlich positiv, sein Ausgangspunkt ist die zukünftige Annäherung von Eros und Ecclesia und sein Wunsch ist eine *Ecclesia erotica*.³¹⁸ In seinen Ausführungen bringt er Eros und Ecclesia miteinander ins Gespräch, illustriert anhand folgenden Zitats:

„Im Rausch des Glücks vermittelst du dem Menschen das Gefühl, sein isoliertes Ich zu übersteigen. Ich glaube, daß [sic!] die Ekstase des Lebens, die du verkörperst, ein Teil der Gottesehnsucht und der Gotteserfahrung ist, die der Mensch in seinem Leben machen kann. Kannst du mir helfen, den Menschen erfahrbar zu machen, daß [sic!] ihre Sehnsucht nach Liebe die Stimme Gottes in ihrem Körper und in ihrer Seele ist?“³¹⁹

³¹⁴ Ebd., 123.

³¹⁵ Sölle, *Lieben und arbeiten*. 188. Anm.: Dorothee Sölle spricht auch von der Sexualität als Zeichen der Gegenwart Gottes unter uns.

³¹⁶ Vgl. Josuttis, *Gottesliebe und Lebenslust*, 9.

³¹⁷ Vgl. Wiedemann, *Eros in Ecclesia?*, 126.

³¹⁸ Ebd., 129.

³¹⁹ Ebd., 131.

2.3.5 Zeitgenössische Interpretation des Christentums

Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen queeren gläubigen Subjekten und der christlichen Kirche attestiert er, dass auf beiden Seiten ein gewisses Leiden vorliegt: Auf der Seite der queeren Gläubigen ist es das Leiden der Nichtakzeptanz ihrer Sexualität vonseiten der Kirche. Auf der Seite der christlichen Kirche das Leiden der versagten Integration der Homosexualität.³²⁰ Seine Hoffnung setzt er auf die Worte des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland und Landesbischof Eduard Lohse: „Wir haben gelernt, daß [sic!] wir Menschen wegen ihrer Homosexualität nicht diskriminieren dürfen. Sie müssen einen Platz in der Gesellschaft und in der Kirche haben.“³²¹

Resümierend lässt sich sagen, dass seine Zukunftsprognose im Hinblick auf die Anerkennung der Homosexualität in den christlichen Kirchen äußerst pessimistisch aussieht. Er stellt fest, dass die katholische Kirche aufgefordert ist, ihr Denkgebäude in Bezug auf die menschliche Liebesvielfalt und die Sexualität komplett neu zu überdenken. Diese Vorgehensweise impliziert das Hinter-Sich-Lassen einer biologistischen Fortpflanzungsdefinition und die Anerkennung der menschlichen, mannigfaltigen Sexualität als *elementare Lebensäußerung*³²².

³²⁰ Vgl. Wiedemann, *Homosexuelle Liebe*, 17.

³²¹ Ebd., 10.

³²² Wiedemann, *Schwul und dennoch Christ?*, 162.

3 Eine vergleichend-systematische Analyse der drei Protagonist*innen

3.1 Überlappungen und gemeinsame Schnittmengen

Im Kern ist es allen drei Autor*innen ein Anliegen ein Bewusstsein für die queere Realität zu schaffen und zu sensibilisieren. Die ausgewählten Werke der drei christlichen Theolog*innen wirken in zwei Stoßrichtungen: Erstens, konfrontieren und hinterfragen diese Werke radikal die veralteten, oppressiven und exkludierenden christlichen Moralgebote wie auch die rigiden Gendervorstellungen, mit dem Ziel das statische Verständnis der vermeintlichen natürlichen Schöpfungsordnung in ihren Grundfesten zu erschüttern. Zweitens, zielen diese Werke gleichzeitig auf die Stärkung der queeren Gemeinschaft ab, mit dem Ziel des Empowerments, erkennbar an den Worten von Elizabeth Stuart: „We have failed to have a sense of self.“³²³

Alle drei Autor*innen verstehen sich als Sprachrohr der queeren Gemeinschaft, weisen einige Schnittpunkte und Überschneidungen auf, setzen aber auch spezifische Akzente und Schwerpunkte. Im Hinblick auf das Spannungsverhältnis zwischen der katholischen Kirche und einem homosexuellen Lebensentwurf betonen sie die Notwendigkeit, dass das queere Subjekt sich auf dem Weg zur Freiheit begibt und die Präsenz Gottes im täglichen Leben wahrnimmt, mit der Betonung des Sich-Öffnens für die Perzeption der Stimme Gottes im eigenen Leben. Im Grunde ist es ein Postulat, dass das queere Subjekt die spirituelle Reise antritt und die Suche nach der direkten Gotteserfahrung ohne institutionelle Vermittlung beginnt.

Ähnlich wie Elizabeth Stuart differenziert John J. McNeill zwischen einer gesunden und einer pathologischen Glaubenshaltung. Eine gesunde, reife Glaubenshaltung ist für das geistige, spirituelle Wachstums des queeren Subjekts förderlich. In diesem Zusammenhang liegt ein Schnittpunkt zwischen Hans-Georg Wiedemann und John J. McNeill vor, beide ziehen zur Illustration ihrer Gedankengänge die Metapher einer dysfunktionalen Familie und den verursachten Seelenwunden heran. Daraus ableitend besteht die Aufgabe darin, die blutigen Wunden des Selbsthasses und der Selbstleugnung zu heilen sowie eine positive Selbstakzeptanz anzustreben. Im Prinzip führt der Reflexionsprozess der Introspektion und der liebevollen Heilung der Wunden zum

³²³ Stuart, Religion is a queer thing, 89.

spirituellen Wachstum und zur Reife. John J. McNeill definiert den Begriff der reifen Einstellung im Sinne einer Anwendung der Unterscheidung der Geister. Der Sichtweise von Elizabeth Stuart zufolge besteht der erste Schritt der Loslösung im Coming-out Prozess.

Auf ähnliche Weise sprechen alle drei Autor*innen vom Unterschied zwischen dem persönlichen Glauben und der christlichen Glaubenshaltung. John J. McNeill betont die Unterscheidung der Geister und greift auf das Konzept von Ignatius von Loyola zurück. Hans-Georg Wiedemann unterstreicht die Bedeutung der Unterscheidung zwischen der eigenen Glaubenshaltung und der vermittelten christlich-institutionellen Glaubenshaltung.

Im Hinblick auf die Zugangsweise ist ersichtlich, dass sich sowohl John J. McNeills, als auch Elizabeth Stuarts Werke durch eine *first-hand experience* auszeichnen und autobiographische Züge aufweisen, beide Autor*innen geben einen Einblick in ihre Lebensgeschichte, dem Versuch den queeren Lebensentwurf und den christlichen Glauben zusammenzuführen und beschreiben auf eindrückliche Weise ihre leidvollen Erfahrungen in der christlichen Kirche.

Im Unterschied dazu analysiert Hans-Georg Wiedemann, das Verhältnis zwischen einem queeren, gläubigen Subjekt und einer christlichen Glaubenshaltung von einer Außenperspektive und untermauert seine Thesen mit Erfahrungsberichten von queeren Subjekten. Sowohl bei Elizabeth Stuart als auch bei John J. McNeill werden ein Spektrum der sexuellen Orientierungen und Genderidentitäten angesprochen. Hingegen ist bei Hans-Georg Wiedemann lediglich die Rede von der Homo- und Bisexualität.

Eine Analyse der beiden Autoren John J. McNeill und Hans-Georg Wiedemann zeigt, dass ihre Thesen auf der Psychologie und der Psychoanalyse basieren. Die Theorie von Hans-Georg Wiedemann enthält auch psychoanalytische Abwehrmechanismen wie die Projektion, die Verdrängung sowie die Verleugnung, allesamt psychische Prozesse, die als Abwehrfunktion in der menschlichen Seele fungieren. Zudem bezieht er sich auf die Studienergebnisse aus dem Bereich der Psychologie, die deutlich darauf hinweisen, dass sich oftmals hinter der Homophobie eine verdrängte homosexuelle Komponente verbirgt. Seiner Auffassung zufolge umfasst der Bewusstseinsprozess zwei entscheidende Elemente: Die Vorurteile als Vorurteile und die Exposition der Angst vor der eigenen Homosexualität zu entlarven, um eine Entwicklung in Richtung Verstehen und

Annehmen einzuleiten.³²⁴ John J. McNeill geht noch einen Schritt weiter und lässt auch die Erkenntnisse der Archetypenlehre von Carl Gustav Jung sowie die philosophischen Ergebnisse von Maurice Blondel in seine Darstellungen einfließen. Mit dem Rückgriff auf Carl Gustav Jung versucht er zu argumentieren, dass das Subjekt die Lernaufgabe hat die eigenen weiblichen und männlichen Seelenanteile harmonisch zusammenzuführen und diesen Vorgang interpretiert er als Reife. Inspiriert von Maurice Blondel postuliert er dafür, ein Leben in bewusster und verantwortungsvoller Aktion zu führen.

In Bezug auf das Menschenbild teilen die drei Theolog*innen eine weitere Gemeinsamkeit. Sie begreifen das Subjekt als ein soziales, spirituelles Wesen und leiten auf dieser Grundlage die spirituelle Bedürftigkeit, das Ausgerichtet-Sein sowie das Angewiesen-Sein des Subjekts auf Gott ab. Auf dieser Grundlage thematisieren sie das menschliche In-die-Welt-Geworfen-Sein und das Sich-Wieder-Finden inmitten einer binären strukturierten Weltordnung, in welcher die Heteronormativität propagiert wird. Erkennbar ist, dass alle drei Autor*innen auf ihre eigentümliche Art und Weise, trotz einiger Überschneidungen und Überlappungen, die Reise des queeren, spirituellen Subjekts hin zur Individuation und der unvermittelten Begegnung mit Gott beschreiben. Eine Analyse zeigt, dass es Unterschiede hinsichtlich der verwendeten Begrifflichkeiten zur Beschreibung der spirituellen Reise gibt. Die beiden Theolog*innen John J. McNeill und Elizabeth Stuart verwenden den Terminus Reise mit dem Verweis, dass Elizabeth Stuart auch mit den Metaphern des Prozesses und des Tanzes operiert. Hingegen präferiert Hans-Georg Wiedemann die Begriffe Lebensstraße und Pilgerreise zur Beschreibung des Prozesses. Die Prämisse für die Reise des queeren Subjekts in Richtung der Selbstliebe ist eine Haltung des Grundvertrauens ins Leben, getragen von diesem Vertrauen beginnt die heilsame Transformation.

Eine Überlappung liegt bei Elizabeth Stuart und John J. McNeill, hinsichtlich der Beschreibung des zu durchlaufenden Prozesses des Subjekts vor. Der Weg sieht folgendermaßen aus: Von der Emanzipation der fehlenden Integrität hin zur Eigengesetzlichkeit und Versöhnung mit dem eigenen So-Sein. Beide Autor*innen vertreten die Auffassung, dass eine Lossagung von einem pathologischen Glauben unabdingbar ist. Die Unterschiede liegen lediglich in der Formulierung, John J. McNeill

³²⁴ Vgl. Wiedemann, *Homosexuelle Liebe*, 16.

beschreibt den Prozess vom unfreien hin zum selbstannehmenden und akzeptierenden Selbst. Elizabeth Stuart streicht die Bedeutung der Herstellung der Harmonie zwischen den fünf Ebenen hervor. Im Prinzip besteht Einigkeit zwischen den Autor*innen: Die alleinige Lösung, der Weg aus der Misere besteht in der sukzessiven Loslösung von den christlichen Institutionen. Voraussetzung hierfür ist die liebevolle Selbstannahme und Selbstakzeptanz, theologisch ausgedrückt die Anerkennung des Exilstatus in einer heterosexistischen Weltordnung. Eine weitere Überschneidung besteht im Plädoyer zur Selbstannahme und Selbstakzeptanz mit dem Appell zum mutigen, selbstbewussten Selbstaussdruck.

Im Kern sind alle drei Theolog*innen der Überzeugung, dass die Zeit für einen Gesinnungswandel gekommen ist, für den Aufruf die queeren, christlichen Subjekte aus ihrem *Closet* zu befreien sowie den schweren Ballast, bestehend aus der tradierten Leibfeindlichkeit und der Angst vor der Homosexualität, abzuwerfen, um ein neues Zeitalter einzuläuten, in welchem ein aktiver und konstruktiver Dialog mit den Themenkomplexen: Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Leidenschaft und sexuelle Diversität stattfindet.

Die drei Theolog*innen teilen die Ansicht, dass das menschliche In-der-Welt-Sein durch die Leiblichkeit gekennzeichnet ist. Das Subjekt ist aufgerufen eine positive Beziehung zur eigenen leiblichen Verfasstheit zu entwickeln. In diesem Zusammenhang appelliert John J. McNeill zu einer lustbetonten und spielfreudigen menschlichen Daseinsweise: „We are not spirits that use a body; we *are* our body.“³²⁵ Eine ähnliche Stoßrichtung verfolgt Elizabeth Stuart, mit Nachdruck macht sie auf die leibliche Verfasstheit der menschlichen Existenz aufmerksam, präziser diese leibliche Verfasstheit ist für sie die Verbindung zum Leben und die *Quelle der Solidarität*³²⁶. Elizabeth Stuart und Hans-Georg Wiedmann äußern ihre Gedankengänge zum Themenkomplex der Leiblichkeit. Der Auffassung von Elizabeth Stuart zufolge fungiert der Leib als Medium auf zwei Ebenen: Erstens ermöglicht er die direkte Gotteserfahrung. Zweitens ist der Leib der *locus* in der Begegnung mit einem *alter ego*. Hans-Georg Wiedemann hebt den Aspekt der Kommunikation des Leibes respektive der Sprechfähigkeit des Leibes hervor. Vor diesem Hintergrund kann festgestellt werden, dass den drei Autor*innen der Fokus auf

³²⁵ McNeill, *Taking A Chance on God*, 123.

³²⁶ Stuart, *Just Good Friends*, 77.

die Diesseitigkeit gemein ist und der Appell zu einer leiblichen und lustbetonten Existenzweise, in welcher der Leib als Geschenk Gottes betrachtet wird und mit Würde sowie Respekt behandelt wird.

Es wird die Auffassung vertreten, dass diese leibliche Verfasstheit als Medium, pointierter die Sexualität die ganzheitliche Kommunikation mit einem *alter ego* ermöglicht. In diesem Sinne wird die Sexualität als vitale Rolle im menschlichen Leben begriffen. Folglich ist den drei Autor*innen ein Anliegen die Sexualität als vitalen Part zu betrachten und die erotische Dimension im Sinne einer kommunizierenden Liebe zu einem anderen Wesen anzuerkennen. In diesem Zusammenhang spricht Elizabeth Stuart von ihrem Versuch ein Bewusstsein für die Bedeutung der menschlichen Sexualität zu schaffen und die Sexualität als integralen Bestandteil des Subjekts anzuerkennen. Sie konstatiert, dass die Arbeiten von John J. McNeills veranschaulichen, dass Selbstliebe die Würdigung der leiblichen Verfasstheit bedeutet und die menschliche Sexualität als Form der Gotteserfahrung gesehen wird. Hans-Georg Wiedemann analysiert den Begriff der Sexualität und lenkt die Aufmerksamkeit auf das Merkmal der Kommunikation: Die Sexualität ist eine Form der Sprache und ermöglicht einen Weltzugang. Mit Nachdruck betont er einen Zugang zur eigenen sexuellen Sprachfähigkeit, Sensitivität und Zärtlichkeit zu finden, zur Illustration verweist er auf das Hohelied in der Heiligen Schrift. Aus diesem Grund plädiert Elizabeth Stuart für ein revolutionäres Denken, ausgehend von einer Wertschätzung der Leidenschaft: „I suggest that we start from the revolutionary position that passion is good. It is the way in which God dances through creation; it is the primary means through which human beings communicate with each other; it is what we are made to be.“³²⁷ In einem weiteren Schritt ist die Herausbildung einer *pro-body* Haltung und die Entwicklung einer *body-affirming* sowie *passion-affirming* Theologie und Ethik unumgänglich. Im Kern zielen ihre Theorien auf eine Überwindung des dualistischen Denkens ab, diese Denkweise ist widernatürlich und zerstört unseren Planeten. Bei allen drei Autor*innen liegt eine holistische Weltauffassung vor und das Plädoyer für eine harmonische Zusammenführung von Körper-Geist-Seele.

Im selben Maße argumentieren die drei Autor*innen lautstark gegen die Anwendung des Naturrechts und der christlichen Überzeugung, dass die Sexualität lediglich zur

³²⁷ Ebd., 192.

Reproduktion diene. In diesem Kontext streicht Elizabeth Stuart eine soziologische Perspektive hervor. Sie thematisiert die Problematik einer heterosexuellen Konditionierung in einem binären Gesellschaftssystem. Die Folge ist, dass dadurch das Faktum der Fluidität der Sexualität unterminiert wird.³²⁸ Eine ähnliche Denkweise verfolgt Hans-Georg Wiedemann. Er betont, dass das Subjekt ein auf Erziehung angewiesenes Wesen sei. Im Hinblick auf die Sexualität spricht er von erlernten sexuellen Verhaltensweisen, somit ist sie ein kulturelles Produkt: „Die Angst vor der Homosexualität gründet also in der Angst vor der Sexualität überhaupt.“³²⁹ Die beiden Theolog*innen, Elizabeth Stuart und Hans-Georg Wiedemann, sind sich einig, dass der sexuellen Orientierung keine Letztgültigkeit zukommt und akzentuieren den Maßstab der Liebe als Richtschnur.

Ähnlich zu den beiden anderen beiden Autor*innen, sieht Hans Georg Wiedemann die Wurzel des Problems an der Koppelung der menschlichen Sexualität an die Fortpflanzung und das traditionelle Ehemodell. Dieser Fehlschluss hat mit Augustinus von Hippo eingesetzt. Basierend auf der Paradiesehe, die nicht-sexuelle Zeugung durch Adam vor dem Sündenfall, konstruierte er die kirchliche Sexualmoral. Diese Sexualmoral ist in den Kontext der sakramentalen Ehe eingebettet und der Sexualität kommt alleinig die Funktion der Fortpflanzung zu. Die Tragweite dieser Aufforderung ist weitreichend. Er bezeichnet diesen Vorgang als Instrumentalisierung der menschlichen Sexualität zum Zweck der Fortpflanzung mit der Konsequenz, dass das Subjekt um seinen emotionalen Reichtum beraubt wird. Hinzu gesellt sich die Tatsache, dass diese amtskatholischen Grundsätze zu einer um sich greifenden Sexualphobie, zu neurotischen Schuldgefühlen und einem Abhängigkeitsgefühl des Subjekts führen. Problematisch ist, dass seit dieser Lehrmeinung von Augustinus von Hippo kein signifikanter Kurswechsel innerhalb der katholischen Kirche vollzogen wurde.

Die Bezugnahme zur Heiligen Schrift, die Verknüpfung der Gedankengänge mit den biblischen Textstellen im Sinne einer Untermauerung der Thesen, ist eine weitere Überschneidung bei den drei Autor*innen. In ihren Ausführungen beziehen sich alle drei Autor*innen auf die Bibelstellen, die *texts of terror*, die typischerweise ins Feld gegen die Homosexualität geführt werden. Es herrscht Einigkeit, dass die Heilige Schrift an

³²⁸ Vgl. ebd., 181.

³²⁹ Wiedemann, Homosexuelle Liebe, 75.

keiner Stelle die Ablehnung der Homosexualität propagiere. Hans-Georg Wiedemann verweist auf das Faktum, dass die Heilige Schrift per se gleichgeschlechtliche Liebesbeziehungen nicht ablehnt, sondern bestimmte Sexualpraktiken. Die Stärke ihrer Argumentation ist darin zu sehen, dass sie versuchen die queeren Züge der Bibel mit der Intention herauszuschälen, dass diese Schrift die Palette des Menschseins auf vorbildhafte Weise abbildet. Eine Art und Weise auf die Queerness der Heiligen Schrift aufmerksam zu machen ist der Verweis auf die Geliebten Jünger als *Empowering resistance narrative* zur Rechtfertigung der homosexuellen Liebe.

Der Begriff des Exilstatus der queeren Subjekte in der westlich-christlichen geprägten Welt taucht sowohl bei Elizabeth Stuart als auch bei John J. McNeill auf. In Übereinstimmung mit John J. McNeill hält sie fest, dass dieser Seins-Status für die Erhaltung der eigenen Identität unerlässlich ist. Eine ähnliche Formulierung findet sich im Werk *Both Feet Firmly Planted* von John J. McNeill. Er ruft dazu auf den Exilstatus der queeren Subjekte anzuerkennen, die eigene Spiritualität zu vertiefen und das Bedürfnis nach Zugehörigkeit in einer heterosexuellen Welt loszulassen, im Wissen, dass die queere Gemeinschaft auf der kosmischen Ebene direkt mit Gott verbunden ist.³³⁰

An mehreren Stellen nimmt Elizabeth Stuart dezidiert Stellungnahme zu John J. McNeills Schriften. In ihren Augen hat John J. McNeill mit seinen theologischen Arbeiten einen wesentlichen Beitrag in diesem Feld geleistet. Sein Verdienst besteht darin, dass er der queeren Gemeinschaft mithilfe seines empathischen Zugangs und seiner *first-hand experience* die Würde zurückgegeben hat.³³¹

Am Rande sei lediglich erwähnt, dass insbesondere John J. McNeil und Elizabeth Stuart die Notwendigkeit von sogenannten *queer-churches* unterstreichen, dergestalt wie beispielsweise die Metropolitan Community Churches, die Lesbian and Gay Christian Movement in Großbritannien, Dignity Integrity etc. Die Besonderheit an diesen christlichen Institutionen ist, dass sie einen *safe space* zur Glaubensausübung für queere christliche Gläubige darstellen, einen Ort, wo queere Subjekte ihre Regeln aufstellen, auf ihre Art und Weise die Spiritualität leben können sowie auf *queer-freundliche* Liturgien und Zeremonien zurückgreifen.³³²

³³⁰ Vgl. McNeill, *Both Feet Firmly Planted*, 122-123.

³³¹ Vgl. Stuart, *Gay and Lesbians Theologies*, 23.

³³² Vgl. Stuart, *Religion is a queer thing*, 102.

Die Quintessenz ihrer Werke ist, dass die Liebe den entscheidenden Faktor darstellt und folglich der Dreh- und Angelpunkt der theologischen Diskurse sein soll. Ebenfalls zentral ist das Festhalten am theologischen Glaubenssatz: *Wir alle sind Kinder Gottes*. Folglich ist ihr Impetus der unermüdliche Einsatz und Kampf für das Errichten einer Welt, in welcher alle Subjekte ihr gottgegebenes So-Sein als Geschenk frei, freudig und stolz zelebrieren können.

3.2 Theologische Unterschiede

Im Unterschied zu John J. McNeill und Hans-Georg Wiedemann nimmt Elizabeth Stuart äußerst kritisch Stellung zu dem Versuch das theologische Theoriegebäude mit psychoanalytischen Elementen und einer psychologischen Perspektive zu untermauern. Sie kritisiert John J. McNeills Plädoyer, dass das Subjekt die Aufgabe hat die eigenen femininen und maskulinen Anteile harmonisch in der Seele wiederherzustellen. In ihren Augen tappt John J. McNeill mit dem Rückgriff auf die Theorie der Archetypen von Carl Gustav Jung in die Falle des binären, heterosexistischen und patriarchalen Denksystems. Die Konsequenz ist die Unterdrückung von Nicht-Konformist*innen wie der queeren Gemeinschaft. Überdies hält sie fest, dass die Gefahr einer psychotherapeutischen Interpretation des queeren Selbst darin besteht, dass eine Theologie, die im Selbst zentriert ist, dazu tendiert, dass eine falsche Identifikation des Selbstbildes mit Gott stattfindet und folglich eine Spiegelung Gottes im eigenen Selbst.³³³

Am Rande sei erwähnt, dass Elizabeth Stuart, die Einzige ist, die sich gründlich und in der Tiefe mit der historischen Entwicklung der Queer Theology und deren Implikationen für die queere Gemeinschaft auseinandergesetzt hat.

Eine Analyse zeigt, dass es Unterschiede bei der Verwendung von Begrifflichkeiten gibt, die im Denken eine bedeutende Rolle einnehmen. Hans-Georg Wiedemann und Elizabeth Stuart verwenden den Sehnsuchtsbegriff, allerdings liegen unterschiedliche Akzentuierungen vor. Hans-Georg Weidemanns Theoriegebäude baut auf dem Sehnsuchtsbegriff des Subjekts auf, begriffen als antreibende Kraft im Leben des Menschen als ein Existential. Der Sehnsuchtsbegriff vereint in sich zwei Facetten: Eine Komponente ist die Sehnsucht nach einem *alter ego*, einer wahrhaftigen Ich-Du

³³³ Vgl. Stuart, *Gay and Lesbians Theologies*, 29.

Beziehung und die zweite Komponente ist die Sehnsucht nach dem Göttlichen, der sehnsuchtsvollen Wiedervereinigung mit dem Heiligen. Im Gegensatz dazu verbindet Elizabeth Stuart in ihrem Werk *Gay and Lesbians Theologies – Repetitions with Critical Difference* den Freundschaftsbegriff mit dem Aspekt der Sehnsucht. Tief im Inneren des Subjekts ist es die Sehnsucht nach einem *alter ego* und einer Begegnung auf Augenhöhe. Die Voraussetzung hierfür ist die völlige Vulnerabilität sowie ein Sich-zu-muten der anderen Person. Sie versucht auf die semantischen Ebenen aufmerksam zu machen: Die Freundschaft zwischen zwei Subjekten und die Freundschaft mit Gott. Überdies vertritt sie die Auffassung, dass den sexuellen Beziehungen im Allgemeinen Herrschaft und Unterwerfung anhaften. Hingegen weist der Freundschaftsbegriff die Merkmale wie Gegenseitigkeit, Gerechtigkeit und Verantwortungsübernahme zwischen zwei gleichwertigen Subjekten auf.

Im Bereich der Dekonstruktion der christlich-traditionellen Christologie gibt es weitere Unterscheidungsmerkmale: John J. McNeill und Elizabeth Stuart unterziehen die klassische Christologie einer Modifikation. John J. McNeill hat sich mit der Jesusfigur auseinandergesetzt, betrachtet ihn als Transgressor des binären, oppressiven Geschlechtersystems und seine Lebensführung dient als Orientierung für die queere Gemeinschaft. Elizabeth Stuart begreift Jesus Christus als destabilisierende Figur in der rigiden Gendersymbolik und stilisiert den jesuanischen Leib als multi-gender Symbol in der christlichen Kirche, ein Ausdruck von Fluidität und Instabilität. Sie reflektiert die starren Genderidentitäten im Lichte der christlichen Sakramentenlehre, mit dem Hinweis, dass dem queeren Subjekt durch die Taufe eine neue, unzerstörbare Identität zugesprochen wurde, eine Art Neugeburt im göttlichen Königreich. Mit der Betonung, dass der Tod, durch die Anwendung des *eschatologischen Radierers*, eine Auslöschung ihrer säkularen Identitäten herbeiführt. In ihren Augen ist ein Hoffnungsschimmer, dass an der Schwelle zum Jenseits jegliche Genderkategorisierungen ausradiert werden, getragen vom Wissen, dass Gott mein wahres Sein kennt:

„Gender, race, sexual orientation, family, nationality, and all other culturally constructed identities will not survive the grave. They will pass away, the „I“ that is left, the I am that I am is not, as the popular song would have it, „my own special creation“ nor the creation of human communities, the I am that I am is God’s own special creation and that is my only grounds for hope.“³³⁴

³³⁴ Stuart, *Sacramental Flesh*, 74.

Im Rahmen dieser Betrachtung muss darauf hingewiesen werden, dass alle drei Autor*innen die Erkenntnis teilen, dass das queere, spirituelle Subjekt aufgefordert sei eine bewusste Loslösung von den kirchlichen Autoritäten und den irdischen Verstrickungen anzustreben. In diesem Kontext formulieren John J. McNeill und Elizabeth Stuart die Bedeutung von Riten wie beispielsweise ein Ritual während des Coming-out Prozesses, dieses Ritual stellt den Startpunkt der spirituellen Reise dar. Allerdings geht Elizabeth Stuart in ihren Ausführungen noch einen Schritt weiter und verknüpft den Prozess der Abkapselung von der irdischen Welt mit ihren Verstrickungen mit den christlichen Sakramenten wie beispielsweise der Taufe. Im Akt der Taufe gehört das getaufte Subjekt per se einer neuen Weltordnung an, einer Welt, die sich im Entstehen begreift. In ihren Augen ist es notwendig, dass dieses Wissen in Erinnerung gerufen wird, denn sie betont getragen von diesem Wissen, dass das getaufte Subjekt geborgen und von Gott gehalten ist, kann die Loslösung von der irdischen Welt leichter vonstatten gehen.

Sowohl Elizabeth Stuart als auch John J. McNeill thematisieren die AIDS Pandemie und ihre Folgen. Sie vertritt die Auffassung, dass der menschliche Körper per se sterblich ist und sich stets inmitten von Tod und Auferstehung befindet. In ihren Augen hat die AIDS Pandemie schmerzlich gelehrt sowohl die Angst vor dem Tod als auch die Angst vor dem Leben abzulegen und die queere Lebensweise zu feiern.³³⁵ Der feine Unterschied zu John J. McNeill besteht darin, dass sie den Standpunkt des Autors Michael Vaseys teilt, der prinzipiell mit seinen Auffassungen viel Aufsehen erregt hat. Michael Vasey konstatiert, dass sich queere Subjekte verstärkt durch die AIDS Krankheit auf spirituelle Weise mit christlichen Todes- und Jenseitsvorstellungen beschäftigen.³³⁶ In diesem Zusammenhang streicht sie hervor, dass John J. McNeill hinsichtlich der AIDS Pandemie verstärkt die Wiederaufnahme des Glauben an eine leibliche Auferstehung thematisiert.³³⁷ Hinzu fügt er die Überzeugung, dass sich das Subjekt durch die AIDS Pandemie mit dem Faktum der menschlichen Sterblichkeit radikal konfrontiert sieht. Angestrebt wird eine Versöhnung mit den menschlichen Bedingungen und Eingrenzungen.³³⁸ Im Hinblick auf die AIDS Pandemie, die eine Reihe von theologischen Überlegungen ausgelöst hat, kritisiert Elizabeth Stuart vehement John J. McNeills Ansichten. Er habe sich ausschließlich auf das *gay subject* konzentriert und dabei übersehen, dass die AIDS

³³⁵ Vgl. Stuart, Religion is a queer thing, 56.

³³⁶ Vgl. Vasey, Strangers and Friends, 240-249.

³³⁷ Vgl. McNeill, The Gay Response to AIDS, 338.

³³⁸ Vgl. McNeill, Taking A Chance on God, 146-147.

Krankheit den fragilen Charakter des modernen Subjekts und des kategorisierenden Denkens in sexuellen Identitäten aufgezeigt hat.³³⁹

3.3 Ergebnisse und Schlussfolgerungen

Im Kern streben die drei Autor*innen mithilfe ihrer Schriften an zur Selbstermächtigung des spirituellen Subjekts beizutragen, im Sinne einer spirituellen Emanzipation. Im Allgemeinen weisen die Werke der drei Autor*innen die Gemeinsamkeit auf, dass sie versuchen die Kompatibilität eines queeren Lebensentwurf und einem christlichen Glauben durch die Anwendung der *Methode des Queering* der Heiligen Schrift argumentativ zu beweisen. In ihren Werken dekonstruieren sie die *texts of terror* mit dem Ziel darauf hinzuweisen, dass die Homosexualität an keiner Stelle abgelehnt wird, sondern lediglich bestimmte Sexualpraktiken. John J. McNeill und Elizabeth Stuart greifen auf die Jesusfigur zurück und stilisieren ihn als Transgressor des binären Gesellschaftssystems. Im Hinblick auf das binäre Ordnung hält Elizabeth Stuart fest, dass im Angesicht des Todes jegliche konstruierte Genderkategorisierungen ausgelöscht werden. In ihren Ausführungen findet sich auch die Argumentation gegen die Lehre der natürlichen Schöpfungsordnung mit dem Verweis auf deren kulturellen Konstruktionscharakter. Ebenfalls findet eine kritische Auseinandersetzung mit dem dualistischen Weltbild und der Reduktion der Sexualität auf die Reproduktion statt. Auf augenscheinliche Weise verschiebt Elizabeth Stuart den Fokus von der Fixierung auf die Sexualität hin zum Freundschaftsbegriff und zeigt dessen Bedeutung für queere Subjekte auf. Dieser Begriff wird mit der Begründung auf Beziehungen angewendet, dass er Gleichheit, Empathie und Verantwortungsübernahme ausdrückt. Im Allgemeinen versuchen sich die Autor*innen für einen umfassenden Bewusstseinswandel einzusetzen und eine *body-positive Theology* vorzulegen.

Die drei Autor*innen teilen die Auffassung, dass tief im Inneren des Subjekts ein spirituelles Bedürfnis sowie das Ausgerichtet-Sein auf Gott verankert ist. Den Autor*innen zufolge besteht die Problematik allerdings darin, dass die queeren Subjekte von der *Mutter Kirche* auf ihrer spirituellen Reise nicht adäquat in Form von Zeremonien und der Liturgie abgeholt werden. Es weht nicht nur ein homophober, erotophober Wind, sondern fußen die christliche Liturgie und ihr Ritualwerk auf einem heteronormativen

³³⁹ Vgl. Stuart, *Gay and Lesbians Theologies*, 75.

Fundament. Die Problematik ist die fehlende Bereitschaft sich aktiv und konstruktiv mit den Themenbereichen: Leiblichkeit, Sexualität sowie Diversität auseinanderzusetzen. Es hat den Anschein, dass die christlichen Kirchen nach wie vor keinen Platz für die vielfältigen, menschlichen Lebensentwürfe haben. Die Konsequenz ist, dass das queere Subjekt den Exilstatus in einer heterosexistischen Welt mit ihrem binären System hinnehmen muss. Gleichzeitig ist das Subjekt aufgefordert den eigenen Lebensentwurf, verstanden als Geschenk Gottes, verantwortungsvoll zu leben und sich mithilfe der Selbstarbeit hin zur Ganzheitlichkeit zu entwickeln. Auf dieser Grundlage postulieren alle drei Autor*innen, dass die queeren Subjekte sich auf die spirituelle Reise begeben sollen und die direkte Gotteserfahrung angestrebt werden soll. Auf dem Weg zum spirituellen Wachstum und der Selbst-Transzendenz ist die Loslösung von der abhängigen Beziehung zur christlichen Kirche vonnöten, um die verursachten Seelenwunden zu heilen und die Selbstliebe zu erlernen. In diesem Prozess stellt der Coming-out Prozess eine wichtige Etappe dar, weil das Subjekt in seinem Leib zentriert ist, sein gottgegebenes So-Sein zum Vorschein kommt und Selbstannahme ausdrückt.

An mehreren Stellen wird über die Bedeutung von Gemeinschaften für queere Subjekte gesprochen, weil diese einen *safe space* zur Glaubensausübung und zum Austausch bieten. In diesem Zusammenhang stellen die Metropolitan Community Churches ein Vorbild dar. Allen voran thematisiert Elizabeth Stuart die Bedeutung von queerfreundlichen Liturgien, Sakramenten und Ritualen, getragen von der Überzeugung, dass die menschliche Existenz von Übergängen gekennzeichnet ist und dementsprechend von adäquaten Zeremonien begleitet werden soll.

Eine entscheidende Rolle spielt die Leiblichkeit in den Diskursen, weil die körperliche Verfasstheit, sowohl die Gotteserfahrung als auch den Kontakt mit einem *alter ego* herstellt. Hinzu kommt, dass die Leiblichkeit das Subjekt im Diesseits verankert und den Weltzugang ermöglicht: Es ist der Zugang auf der personalen und der interpersonalen Ebene. Auf der personalen Ebene erlaubt die Leiblichkeit Zugang zur eigenen Vulnerabilität und Introspektion. Auf der interpersonalen Ebene ist es das Merkmal der Kommunikation des Leibes, mittels der Sensitivität und Zärtlichkeit. Vor diesem Hintergrund ist es notwendig, dass der Leib als Tempel Gottes wahrgenommen und mit Würde behandelt wird. Aus den genannten Gründen setzen sich die Autor*innen für eine Zusammenführung von Körper-Geist-Seele ein.

In ihren theologischen Werken wird ersichtlich, dass allein das Gebot der Liebe der

Maßstab sein soll und getragen vom Vertrauen, dass das queere Subjekt in seinem So-Sein von Gott bedingungslos gehalten und geliebt wird. An dieser Stelle verweist Elizabeth Stuart auf die Wirkkraft der Taufe, das Kleid der Taufe ist ein Symbol dafür, dass das Subjekt dem Königreich Gottes angehört. Sie argumentiert dafür, dass das queere Subjekt die Reise im Wissen, dass es ein Kind Gottes ist, antreten kann.

4 Ausblick

4.1 Aktuelle Weiterentwicklungen und Tendenzen in diesem Feld

Im Hinblick auf die Forschung in diesem Feld hält Elizabeth Stuart fest, dass die Forschungsergebnisse ausgeschöpft sind. Die Folge ist eine permanente Wiederholung von Argumenten ohne Novum. Zur Veranschaulichung des Forschungsstands zieht sie eine Metapher heran: Der Kampf zwischen der queeren Gemeinschaft, ihren hervorgebrachten Argumenten und der christlichen Kirche ähnelt einem *Wrestling Match*.³⁴⁰ In diesem Zusammenhang spricht sie von einer erlebten Erschöpfung, aufgrund der permanenten Reproduktion von Argumenten. Als Beweis führt sie die beiden Werke *Freedom Glorious Freedom* und *Taking a Chance on God* von John J. McNeill an. Im Endeffekt werden im zweiten Werk die Thesen und Argumente des ersten lediglich reproduziert. Elizabeth Stuarts Kritik setzt an der Wurzel des Problems an, die Problematik besteht darin, dass eine Auseinandersetzung mit der Heterosexualität stattfindet und Gleichheit angestrebt wird, präziser das queere Subjekt muss seinen Status angesichts einer heterosexuellen Majorität rechtfertigen und behaupten. Dadurch gerät in Vergessenheit, dass die Lösung des Problems darin besteht die kategorisierende Denkweise von Genderidentitäten radikal aufzulösen.

Hinzu kommt die Tatsache, dass die Queer Theology sich auf die Moderne konzentriert und dabei ihre christliche Tradition aus dem Blick verliert. Dieser Vorgang ist am verwendeten Sprachjargon erkennbar, mit der Gefahr als Theologie nicht mehr erkannt zu sein werden, steht sie ihrem ursprünglichen Opponenten, der christlichen Kirche, auch nicht mehr als Dialogpartner zur Verfügung.³⁴¹

4.2 Bedeutung der queeren Spiritualität im 21. Jahrhundert

Unleugbar ist die Tatsache, dass seit den 1990er Jahren ein enormer Fortschritt bemerkbar ist. Dieser ist am unermüdlichen Einsatz von Gelehrten und Aktivist*innen ablesbar, die es sich zur Aufgabe gemacht haben die homophobe Dimension in der katholischen Glaubenstradition auszulöschen. Diese Entwicklung bezeichnet Mary E. Hunt als *Queerification* des Christentums, mit Nachdruck hebt sie die Metropolitan Community Church als Idealbild der *Mutter Kirche* hervor, ein *locus*, wo die Kirchenporten für die

³⁴⁰ Stuart, Gay and Lesbians Theologies, 105.

³⁴¹ Vgl. ebd., 105.

vielfältigen Lebensentwürfe offenstehen.

In seinem Werk *Die Homosexuelle Liebe* (1982) konstatiert Hans-Georg Wiedemann, dass in der christlichen Kirche langsam die Auflösung des antisexuellen und homosexuellen Syndroms einsetzt.³⁴² Diese Einschätzung erscheint im Lichte der im 21. Jahrhundert nach wie vor waltenden kirchlichen Stagnation äußerst fragwürdig. Im Endeffekt haben diese Autor*innen versucht aufzuzeigen, dass die liebevolle Annahme des queeren So-Seins unumgänglich ist und der Auftrag ist, diese Existenzweise mit Würde zu zelebrieren. Aus diesem Grund können die Worte *Take a Chance on God* von John J. McNeill herangezogen werden. Es wäre nämlich ein Irrtum sich vom Glauben abzuwenden, vielmehr besteht die Aufgabe darin, dass sich das queere, gläubige Subjekt trotz der Schwierigkeiten mit Mut und Vertrauen direkt auf die unvermittelte Stimme Gottes ausrichtet und sich seiner bedingungslosen Liebe hingibt.

Wünschenswert wäre die Einsicht, dass es höchst an der Zeit wäre, dass die christlichen Kirchen ihre Pforten für *alle Kinder Gottes* öffnen und sich mit folgenden Schwerpunkten aktiv auseinandersetzen: Eine Fokusverschiebung auf die Diesseitigkeit, der Ausgangspunkt theologischer Gespräche soll die menschlichen Erfahrungsdimension sein und die Schaffung eines *safe space* zum gemeinschaftlichen Erforschen der existentiellen Fragestellungen. Zudem wäre es erfreulich, wenn sich die christlichen Kirchen den Themenkomplexen wie beispielsweise der Sinnlichkeit, Körperlichkeit und Sexualität öffnen, damit ein fruchtbarer Dialog stattfinden kann.

³⁴² Vgl. Wiedemann, *Homosexuelle Liebe*, 69.

5 Resümee

Der Auffassung von Robert Goss zufolge herrschte in der Vergangenheit in der katholischen Kirche vorwiegend ein homophober Geist und die Reaktion der LGBT christlichen Theolog*innen ist als defensiv, mit anderen Worten als *apologetische Haltung*, zu beschreiben. Zugrunde liegt der Versuch die christliche Tradition mit dem Bereich der Queerness zusammenzudenken, das Ziel der Sichtbarkeit der queeren Christ*innen und das Einwirken auf die Tradition. Hierbei handelt es sich um eine wesentlich jüngere Erscheinung innerhalb der konstruktiven LGBT Theologie. Zur Beschreibung der Situation für queere Subjekte in der katholischen Kirche findet er harsche Worte und appelliert, dass das Kreuz der queeren Gemeinschaft gehört. Überdies ruft er in Erinnerung, dass es an der Zeit ist selbstbewusst und sichtbar seinen Glauben zu leben. Seiner Meinung nach symbolisiert der queere Christus Gottes Solidarität mit den Unterdrückten.

Die Stärke der Queer Theory liegt darin, dass es den sozial konstruierten Charakter von Identitäten aufzeigt und zur Reflexion von Annahmen aufruft, die sich auf die Themenkomplexe Sexualität, Gender, Heteronormativität und den Normalitätsbegriff beziehen.³⁴³ Die subversive Macht der Queer Theory liegt darin, dass durch die *Methode des Theoretizing* das patriarchale Christentum, eine Wortschöpfung von Gerard Loughlin, destabilisiert und dekonstruiert wird.³⁴⁴ Elizabeth Stuart betont emphatisch die unterschiedlichen Zielvorstellungen zwischen der Gay und Lesbian Theology und der Queer Theology. Der Orientierungspunkt für die Queer Theology war die lateinamerikanische Befreiungstheologie in den 1960er Jahren, die die radikale Glaubensreflexion zum Ziel hatte und eine soziale Veränderung herbeisehnte. Der Auffassung von Elizabeth Stuart zufolge ist das Kernmerkmal der Queer Theology die *Anerkennung der Differenz der Subjekte in Solidarität* sowie die Tatsache, dass nach wie vor Menschen mit einem queeren Lebensentwurf in unterschiedliche Weise Unterdrückungen ausgesetzt sind. Die Bemühungen der Queer Theology liegen darin die christlich-institutionellen und oppressiven Praktiken aufzudecken, das verschüttete, unterjochte Wissen ans Tageslicht zu befördern und eine adäquate Lesart der Heiligen Schrift, frei vom Erbe der Homophobie, der Misogynie und der Sexualfeindlichkeit, zu

³⁴³ Vgl. Watson, Queer Theory, 79.

³⁴⁴ Vgl. Loughlin, Introduction, 9-10.

präsentieren, um dem biblischen Credo *wir sind alle Kinder Gottes*, gerecht zu werden. Die Queer Theology kämpft per se nicht um die Befreiung von einer oppressiven sexuellen Praxis. Im Allgemeinen zielt sie auf eine Befreiung der Subjekte vom konstruierten und rigiden Sexualitäts- und Genderkonzept ab, mit dem Versuch die christlichen Narrative in der jüdisch-christlichen Tradition zu reinterpretieren.³⁴⁵ Es kann gesagt werden, dass die Queer Theology im Kern auf Anti-Identität basierende Theologie betreibt und eine Weiterentwicklung der Gay und Lesbian Theology ist. Im Hinblick auf die drei Wesensmerkmale der Queer Theology hebt Elizabeth Stuart folgendes hervor: Erstens die Ablehnung einer metaphysischen Substanz im Sinne einer metaphysischen Konzeption des Subjekts und die Dekonstruktion von Gender und sexuellen Identitäten. Zweitens argumentieren queere Theolog*innen, dass das Christentum seit Anbeginn queer sei, evident an der Trinitätslehre und der Konstruktion des jesuanischen Leibes. Drittens wird der Versuch unternommen die Dekonstruktion von Metanarrativen herbeizuführen.³⁴⁶

Mit seiner Trilogie hat John J. McNeill einen wesentlichen Beitrag hinsichtlich der Thematisierung der Kompatibilität zwischen einem homosexuellen Lebensentwurf und einem spirituellen Leben geleistet, indem er diese beiden Bereiche, die von der katholischen Kirche seit jeher dämonisiert wurden, harmonisch zusammenführt. Die Stärke seiner Theorien liegt in der Vernetzung von angrenzenden Wissenschaften begründet. Er verwebt Erkenntnisse aus benachbarten Wissensgebieten wie beispielsweise aus der Entwicklungspsychologie und der christlichen Philosophie, in seine Überlegungen. Auffallend ist, dass seine Werke starke autobiographische Züge aufweisen. Er beschreibt seine spirituelle Reise, vom inneren Kampf, dem Coming-out Prozess bis hin zur Annahme der Homosexualität als Geschenk Gottes und der Weg der Heilung, der in seinem Fall in der Loslösung von der christlichen Institution bestand. Im Prinzip vertritt er eine natalistische Auffassung der Homosexualität, umgemünzt auf diesen Kontext bedeutet das, dass die Homosexualität im göttlichen Schöpfungsplan vorgesehen ist. Sein Verdienst besteht darin, dass er in seinen theologischen Ausführungen eine Freiheit des Bewusstseins und die Unterscheidung der Geister postuliert. Er operiert mit den beiden Termini Freiheit und Philosophie der Aktion. Es gibt eine Reziprozität zwischen der Freiheit und der Liebe, im Kern bedeutet die Liebe

³⁴⁵ Vgl. Bardella, *Queer Spirituality*, 117.

³⁴⁶ Vgl. Stuart, *Gay and Lesbians Theologies*, 89-102.

Freiheit. Unermüdlich verweist er auf die Tatsache, dass sich das Subjekt, aufgrund des nach wie vor erlebten homophoben Klimas in der katholischen Kirche direkt an Gott wenden soll und Verantwortung für das eigene Leben übernehmen soll. Hierfür stellt die *conditio sine qua non* der Begriff der *erwachsenen Reife* dar. Seinem Verständnis nach bedeutet eine reife Haltung dem Leben gegenüber, eine Lebensführung in Übereinstimmung mit den eigenen Vorstellungen und als Ausdruck des wahren Selbst, pointierter, das Subjekt als Baumeister des eigenen Lebens. Idealerweise zeichnet sich die Lebenseinstellung durch Reife und Verantwortungsübernahme aus.

Seine Darstellungen dienen als Hilfestellung auf der spirituellen Reise: Erstens geht es darum die eigene Homosexualität anzuerkennen und mit Freude sowie Dankbarkeit auszuleben. Zweitens ist dem Autor die Selbstermächtigung der queeren Gemeinschaft ein Anliegen.

Seine Theorie lässt sich anhand der gestellten Aufgaben an das moderne, aufgeklärte und spirituelle Subjekt folgendermaßen zusammenfassen: Erstens die Unterscheidung der Geister, zweitens die beständige Arbeit an der Freiheit des Geistes, drittens der Appell persönliche Entscheidungen zu treffen und viertens die reife Verantwortungsübernahme. Die Reise des queeren Subjekts ist gekennzeichnet durch eine spirituelle Befreiung hin zur Authentizität, Autonomie und Freiheit des Geistes. Im Kern handelt es sich um einen Prozess der Lossagung von der kollektiven Identität, vielmehr wird an der direkten Gotteserfahrung gearbeitet. Er versucht das queere Subjekt auf die Stimme Gottes aufmerksam zu machen, welche aus der Wesenstiefe spricht.

In den Augen von John J. McNeill bedeutet die spirituelle Reise auch die harmonische Zusammenführung der weiblichen und männlichen Anteile im Subjekt, es geht um die Reintegration der unterdrückten weiblichen Anteile. In diesem Zusammenhang verweist er auf den britischen Schriftsteller und Journalisten Gordon Rattray Taylor und dessen Werk *Sex in History* (1954): Die Überlegenheit des maskulinen Archetypus geht stets mit einer Unterdrückung der Frauen und der männlichen Homosexualität einher. Aus diesem Grund ist die Befreiung des Subjekts mit der Aufwertung des weiblichen Archetypus in einer Gesellschaft gekoppelt und folglich führt diese Entwicklung zu einer relativen Toleranz der Homosexualität.³⁴⁷

Die Gemeinschaft spielt aus dreierlei Gründen eine essenzielle Rolle: Erstens für die spirituelle Befreiung, zweitens für das Erlernen der Selbstannahme, der liebevollen

³⁴⁷ Vgl. Taylor, *Sex in History*, 72ff.

Selbstzuwendung sowie Selbstfürsorge und drittens für das gemeinsame Auftreten für Gerechtigkeit, Akzeptanz und Toleranz in der Gesellschaft.

Elizabeth Stuart definiert den Begriff der Befreiung als Finden der eigenen theologischen Stimme, das Durchbrechen der Stille und das Selbstbewusstsein selbst zu sprechen. Sie verweist auf die Entwicklung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die eine Inspirationsquelle für die Queer Theology darstellt. Ähnlich wie in der Befreiungstheologie zielt die Queer Theology auf eine Bewusstseinsbildung ab. Diesen Prozess des Bewusstseinswandels, ein *consciousness raising*, markiert sie mit den Stonewall Aufständen im Jahr 1969.³⁴⁸ In ihren Ausführungen zieht sie eine Parallele zum Fußballspiel, es ist an der Zeit, dass queere gläubige Subjekte den Ball zurückbekommen und führen, ausgehend von der queeren Erfahrungswelt soll Theologie betrieben werden.

Theologisch argumentiert sie für eine eschatologische Ausradierung der sozialen Konstruktionen von Genderidentitäten, dieses Argument bedeutet den Verlust ihrer Letztgültigkeit angesichts des Todes. In den Augen Gottes stellt diese Art von Kategorisierungen in Genderidentitäten keine Determinanten dar. Sie hält fest, dass die Eucharistiefeier für queere Christ*innen eine bedeutsame Erfahrung im Sinne der Auflösung der Genderdifferenzen darstellt.

Es ist ihr ein Anliegen die rigiden Ehevorstellungen vonseiten der christlichen Kirche zu hinterfragen und im Licht der queeren Erfahrungsweise zu reflektieren. In der Folge ersetzt sie die veralteten Vorstellungen durch das Konzept einer *Theologie der leidenschaftlichen Freundschaft* und dieser Terminus steht im Zentrum ihrer theologischen Überlegungen. Zudem vertritt sie die Auffassung, dass die christliche Kirche, rekurrierend auf den jesuanischen Leib, welcher als Metapher jegliche kulturell konstruierten Genderidentitäten untergräbt, ein Mandat hat queer zu sein. Sie appelliert an die queeren, gläubigen Subjekte sich dem sakramentalen Wachstum hinzugeben, mit dem Nachdruck, dass *queeres Fleisch heiliges Fleisch ist*. Diese Konstatierung führt dazu, dass in Christus, weder Weiblichkeit noch Männlichkeit existieren, metaphorisch gesprochen zählt letzten Endes *das Kleid der Taufe*.³⁴⁹

³⁴⁸ Vgl. Stuart, Religion is a queer thing, 23-25.

³⁴⁹ Stuart, Sacramental Flesh, 75. Anm.: Garment of baptism.

In seinen Ausführungen betont Hans-Georg Wiedemann unermüdlich, dass das Subjekt, aufgrund der Strukturiertheit seines Wesens, ein *alter ego* benötigt und verknüpft diesen Gedanken mit der Spiritualität: *Das Ich benötigt ein Du* zur Realisierung eines wahrhaftigen Lebens und zum spirituellen Wachstum.

In seiner Abhandlung vertritt er die Grundthese, dass universell gesprochen die Sexualität per se eine emotionale Körpersprache des Menschen darstellt, die Sexualität als Medium zur ganzheitlichen Kommunikation. Eine entscheidende Rolle spielt in diesem Geschehen die Qualität der Liebe zwischen zwei Menschen, in diesem Sinne ist der entscheidende Faktor die Beziehungsgestaltung. Er koppelt seinen Gedankengang an die Verantwortlichkeit des Subjekts. Das Individuum sieht sich aufgerufen verantwortlich auf das Geschenk der Liebe zu antworten.

Ausgehend von der platonischen Beschreibung der Kugelwesen entfaltet Hans-Georg Wiedemann seine Gedanken und baut seine Theorie der existentiellen menschlichen Sehnsucht nach Verschmelzung auf. Tief im Inneren des Menschen ist die Sehnsucht nach Wiedervereinigung angelegt. Angetrieben vom Eros versucht das Subjekt seinen Seelenpartner*in zu finden. Vor diesem Hintergrund hält er fest, dass das Grundübel der Kirche in der postulierten Nicht-Kompatibilität zwischen Eros und Ecclesia liegt.

Sein theologisches Theoriegebäude ist auf dem Bibelzitat 1 Mose, 2,18 aufgebaut und schält den sozialen Aspekt des Menschseins heraus. Das Subjekt ist ein auf Gemeinschaft angelegtes Wesen und soll hetero- oder homosexuelle Beziehungsformen frei wählen können. Mit Nachdrücklichkeit macht er auf die kontextuelle Situiertheit der Heiligen Schrift aufmerksam. Im Rahmen dieser Betrachtung warnt er vor einer Ableitung der Sozial- und Moralvorstellungen als Gegenstand der christlichen Verkündigung, rekurrierend auf das Faktum, dass diese Bereiche einem stetigen Wandel unterworfen sind. Unermüdlich betont er, dass die Richtschnur die Qualität der Liebe sein soll, die Gestaltung der Beziehungsform obliegt dem Subjekt und folglich ist dieser Bereich Privatsache.

Auf besondere Art und Weise beschreiben die drei Autor*innen die spirituelle Reise des Subjekts hin zur Selbstliebe und Selbstfürsorge, mit all ihren Höhen und Tiefen, inneren Kämpfen, begleitet vom Schrei nach Akzeptanz, Anerkennung und Toleranz in einer heterosexistischen Weltordnung, in welcher gelebte Diversität nach wie vor kritisch gesehen wird. Die Spiritualität gilt als inhärentes Merkmal des Subjekts, angetrieben vom Drang zur Ganzheitlichkeit, Individuation und zum inneren Frieden, begleitet von der

Sehnsucht nach der Präsenz Gottes im eigenen Leben, bestreitet das queere Individuum mutig den Weg der Abnabelung von der katholischen Kirche und ihren oppressiven Praktiken. Auf einer psychologischen Ebene ist dieser Prozess mit der Abkapselung von einer dysfunktionalen, symbiotischen Familie vergleichbar und dem Losschreiten hin zum/zur verantwortungsvollen Baumeister*in im eigenen Leben.

Im Prinzip haben alle drei Autor*innen das Element des *Empowerments* der queeren Subjekte gemein sowie den Aufruf zur Unabhängigkeit, verbunden mit dem Appell zur verantwortungsbewussten Aktion, in Form einer systemkritischen Auseinandersetzung. Im Grunde ist das Antidot in einem homophoben Christentum die permanente Selbstarbeit sowie die gelebte Selbstfürsorge und Selbstannahme.

Ein wesentlicher Schnittpunkt der Autor*innen ist die Betonung des Verantwortungsbegriffes. Das Subjekt sieht sich aufgefordert Verantwortung für das eigene Leben und die gewählte Liebesform zu übernehmen. Unabhängig von etwaigen Lehrmeinungen soll das Subjekt die Komptabilität von Queerness und Spiritualität demonstrieren. Letztlich ermöglicht die Selbstverantwortlichkeit das schmerzvolle Sich-Lossagen von abhängig machenden Beziehungskonstellationen. Die Aufgabe besteht für das queere Subjekt darin, die spirituelle Reise hin zur Individuation anzutreten, begleitet von einer Haltung der Eigengesetzlichkeit und im direkten Kontakt mit Gott.

6 Literaturverzeichnis

ALTHAUS-REID, Marcella: *Indecent Theology*. Abingdon, Oxon: Routledge Verlag, 2000.

ALTHAUS-REID, Marcella: *The Queer God*. London: Routledge Verlag, 2003.

BARDELLA, Claudia: *Queer Spirituality*. In: *Social Compass* 48/1 (2001), 117-138.

BEATTIE, Tina: *Queen of Heaven*. In: *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Hrsg. von Gerard Loughlin. Malden: Blackwell, 2007, 9-10.

BLONDEL, Maurice: *L'action* (1893). Übers. v. Anton van Hooff, Ruth Beissel, *L'action – die Tat* (1893): Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praxis. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, 2018.

BOSWELL, John: *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

BOYD, Malcolm: *Was Jesus Gay?* In: *The Advocate* 565 (December 4), 1990.

BRADSHAW, Timothy: *Baptism and Inclusivity in the Church*. In: *Baptism, the New Testament and the Church: Historical and Contemporary Studies in Honour of R.E.O. White*. Hrsg. von Stanley E. Porter und Anthony R. Cross. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

BRINTNALL, Kent L.: *Queer Studies and Religion*. In: *Critical Research on Religion* 1 (2013), 51-61.

BUTLER, Judith: *Imitation and Gender Insubordination*. In: *Inside/Out: The Lesbian and Gay Studies Reader*. Hrsg. von Henry Abelove, Michèle Aina Barale, David M. Halperin. New York: Routledge, 1991, 13–31.

CHENG, Patrick: *Is Jesus Still „ACTing Up“?*, *Theology & Sexuality*. 21:2., 2015, 175-181.

CHENG, Patrick S.: *Radical love – An Introduction to QUEER Theology*. New York: Seabury Books, 2011.

CLAIRVAUX, Bernard von: *De Consideratione libri quinque ad Eugenium tertium*, II, 1,2; Migne, P.L., CLXXXII. In: *Théologie et histoire de la spiritualité*. Paris: Vrin, 1943.

COMSTOCK, Gary David: *Unrepentant, Self-Affirming, Practicing: Lesbian / Bisexual / Gay People within Organized Religion*. New York: Continuum, 1996.

CRENSHAW, Kimberlé W.: *On Intersectionality*. New York: The New Press, 2017.

CUNNEEN, Sally: Mother Church: What the Experience of Women Is Teaching Her. New York: Paulist Press, 1991.

DE LAURETIS, Teresa: Queer Theory: Lesbian and Gay Sexuality: An Introduction. Vol. 3, No. 2. Indiana University Press, 1991.

DIE BIBEL: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe. Katholische Bibelanstalt. Stuttgart: 2016. Online.
<https://www.bibleserver.com/EU/1.Mose2%2C18> [aufgerufen am 06.08.2024]

EDELMAN, Lee: No Future: Queer Theory and the Death Drive. New York: Duke University Press, 2004.

EDWARDS, Malcolm Stuart: Christianity and the Subversion of Identity: Theology, Ethics and Gay Liberation. PhD These. Cambridge: Cambridge University, 1998.

FLEMING, David L. S.J.: The Spiritual Exercises of St. Ignatius: A Literal Translation and a Contemporary Reading. St. Louis: The Institute of Jesuit Resources, 1978.

FORTUNATO, John E.: Embracing the Exile: Healing Journeys for Gay Christians. San Francisco: Harper and Row, 1982.

FOUCAULT, Michel: The History of Sexuality. New York: Vintage Books, 1990.

FREUD, Sigmund: Gesammelte Werke. In: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse [1933]. Hrsg. v. Anna Freud u.a. Bd. 15. London, Frankfurt am Main: 1949.

GLASER, Chris: Coming Out as Sacrament. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1998, 13-15.

GLASER, Chris: Uncommon calling: A gay man's struggle to serve the church. Louisville: Westminster John Knox, 1988.

GAMSCI, Antonio: Selections from the Prison Notebooks. New York: International Publishers, 1971.

GOLLWITZER, Helmut: Das hohe Lied der Liebe. München: Kaiser Verlag, 1978.

GOSS, Robert: Jesus ACTED UP: A Gay and Lesbian Manifesto. San Francisco: Harper Verlag, 1993.

GOSS, Robert: Jesus Acted Up: Beyond JESUS ACTED UP. Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2007.

GOSS, Robert: Queering Christ – Beyond Jesus ACTED UP. Cleveland: The Pilgrim Press, 2002.

GRAHN, Judy: Another Mother Tongue: gay words, gay worlds. Boston: Beacon Press, 1984.

GUEST, Deryn, GOSS, Robert E., WEST, Mona und BOHACHE, Thomas: The Queer Bible Commentary. London: SCM Press, 2006.

HALDEMAN, Scott: Robert Shore-Goss and Jesus ACTED UP: An Introduction, Theology & Sexuality, 21:3, 2015, 173-174.

HALPERIN, David: Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography. New York: Oxford University Press, 1995.

HELLER, Birgit und Andreas: Spiritualität und Spiritual Care – Orientierungen und Impulse. 2. Ergänzte und erweiterte Auflage. Bern: Hogrefe Verlag, 2018.

HUNT, Mary: Jesus ACTED UP: Learning with Robert Goss. Theology & Sexuality. Vol 21 (3). Abingdon: Routledge, 2015, 182-188.

JAKOBSON, Janet, PELLEGRINI, Ann: Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance. New York: New York University Press, 2003.

JANTZEN, Grace: Feminism and Flourishing: Gender and Metaphor. In: Feminist Theology, Feminist Theology No. 10, 1995, 90.

JORDAN, Mark D.: The Invention of Sodomy in Christian Theology. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

JOSUTTIS, Manfred: Gottesliebe und Lebenslust. Beziehungsstörungen zwischen Religion und Sexualität. Frankfurt am Main: Gütersloh, 1994.

JUNG, C. G.: The Collected Works: Archetypes and the Collective Unconscious. Übers. von R. F. C. Hull. Vol. 9. Part 1. New York Pantheon, 1959, 87.

KNOBLAUCH, Hubert: Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009.

KOHUT, Heinz: How Does Analysis Cure? Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

KREUTZNER, Gabriele: Nachgefragt: Interview mit Prof. Susan McFadden. DeSS orientiert: Spiritualität – Ein Thema für die Pflege von Menschen mit Demenz 2/07, 2007, 51-55.

LINCOLN, Bruce: Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification. Oxford University Press. New York: Oxford: 1989.

LOUGHLIN, Gerard: Introduction: The End of Sex. In: *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Hrsg. von Gerard Loughlin. Malden: Blackwell, 2007

LOVE, Patrick G., BOCK, Marianne, JANNARONE, Annie und RICHARDSON, Paul: Identity interaction: Exploring the spiritual experiences of lesbian and gay college Students. *Journal of College Student Development* 46 (2), 2005, 193-209.

LOYOLA, Ignatius von: *Exercitia Spiritualia*. Burkhart Schneider (Hrsg.). Deutsche Ausgabe. Osnabrück: Zeller Verlag, 1971.

LUCKMANN, Thomas: Shrinking Transcendence, Expanding Religion? Sociological Analysis. *A Journal in the Sociology of Religion*, 50, 1990, 127-138.

MICHAELSON, Jay: Queer Theology and Social Transformation Twenty Years after Jesus ACTED UP. *Theology & Sexuality*. Vol 21 (3). Abingdon: Routledge, 189-197.

MARX, Karl: Introduction – A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Übers. A Jolin und J. O'Malley. J. O'Malley (Hrsg.). Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

MATZKO, David McCarthy: Desirous Saints. In: *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Hrsg. von Gerard Loughlin. Malden: Blackwell, 2007, 9-10.

McNEILL, John J.: *Both Feet Firmly Planted in Midair*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998.

McNEILL, John J.: *Freedom, Glorious Freedom: The Spiritual Journey to the Fullness of Life for Gays, Lesbians, and Everybody Else*. New Jersey: Lethe Press, 2009.

McNEILL, John J.: *Taking a Chance on God: Liberating Theology for Gays, Lesbians, and Their Lovers, Families and Friends*, Boston/Massachusetts: Beacon Press, 1996.

McNEILL, John, J.: *The Church and the Homosexual*. Boston: Beacon Press, 1993.

McNEILL, John J.: The Gay Response to AIDS: Becoming a Resurrection People. *The Way* 28.4 October (1988), 338.

McRUER, Robert, Wilkerson, Abby L.: Desiring disability: Queer Theory meets disability studies - Introduction. *GLQ* Vol. 9 (1-2). Durham: Duke University Press: 2003, 1-23.

MOBERLY, Elizabeth: *Homosexuality - A New Christian Ethic*. Greenwood: Attic Press, 1983.

MOORE, Gareth: *A Question of Truth: Christianity and Homosexuality*. London: Continuum, 2003, 27-37.

NELSON, James: *Body Theology*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992.

OXFORD ENGLISH DICTIONARY ONLINE. <https://www.oed.com> [aufgerufen am 10.06.2021]

PAPST FRANZISKUS: Dikasterium für die Glaubenslehre. Fiducia supplicans über die postorale Sinngebung, 18. Dezember 2023. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_2023_1218_fiducia-supplicans_ge.html [aufgerufen am 06.08.2024]

PAPST FRANZISKUS: Pressekonferenz am 28. Weltjugendtag. 28. Juli 2013. <https://www.bbc.com/news/world-europe-23489702>. [aufgerufen am 06.08.2024]

PAPST FRANZISKUS: Responsum ad dubium der Kongregation für die Glaubenslehre über die Segnung von Verbindungen von Personen gleichen Geschlechts, 22.02.2021. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/03/15/0157/00330.html#ted> [aufgerufen am 06.08.2024]

PECK, M. Scott: The Road Less Travelled – A New Psychology of Love. Traditional Values, and Spiritual Growth. London: Arrow, 1990, 52.

PERRY, Troy: The Lord is my shepherd and he knows I'm gay. Los Angeles: Nash Publications, 1972.

PLATON: Das Gastmahl oder Von der Liebe. Übers. v. Arthur Hübscher. München: Serie Piper, 1989.

RAD, Gerhard: Das erste Buch Mose (Genesis). Altes Testament Deutsch Neubearbeitungen. Band 2-4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 1981.

RATZINGER, Joseph: Letter to the Bishops on the Pastoral Care of Homosexual Persons. Rom: 1. Oktober 1986. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_en.html. [aufgerufen am 06.08.2024]

RUDY, Kathy: Sex and the Church: Gender, Homosexuality, and the Transformation of Christian Ethics. Boston/Massachusetts: Beacon Press, 1997.

SCHIPPERT, Claudia: Implications of Queer Theory for the Study of Religion and Gender: Entering the Third Decade. In: Religion and Gender 1, 2011, 66-84.

SMALLWOOD, Sean R.: „Queerituality“: Reforming What it Means to be a Religious Queer. In: The Vermont Connection: Vol. 36 Article 11, 2005.

SOSKICE, Janet Martin: Turning the Symbols, In: Swallowing a Fishbone? Feminist Theologians Debate Christianity. Hrsg. von Daphne Hampson. SPCK, 26-32. London: 1996.

SÖLLE, Dorothee: lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1985.

STUART, Elizabeth: Exploding mystery: Feminist Theology and the Sacramental. London: The Continuum Publishing Group Ltd, 2004.

STUART, Elizabeth: Gay and Lesbians Theologies – Repetitions with Critical Difference. Cornwall: MPG Books Ltd, Bodmin, 2003.

STUART, Elizabeth: Just Good Friends: Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships. London: Mowbray Verlag, 1995.

STUART, Elizabeth: Prophets, Patriarchs, and Pains in the Neck: The Bible. Religion Is a Queer Thing. In: Elizabeth Stuart (Hrsg.). Cleveland: Pilgrim Press, 1997.

STUART, Elizabeth: Religion is a queer thing. A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered People. London: Cassell, 1997.

STUART, Elizabeth: Sacramental Flesh. In: Queer Theology: Rethinking the Western Body. Hrsg. von Gerard Loughlin. Teil II. Kapitel 3. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, 65-75.

TANIS, Justin: Trans-Gendered: Theology, Ministry, and Communities of Faith. Cleveland: Pilgrim Press, 2003.

TAYLOR, G. Rattray Taylor: Sex in History. New York: Vanguard Press, 1954.

UNITED STATES CATHOLIC CONFERENCE: Human Sexuality: A Catholic Perspective for Education and Lifelong Learning. 1991.

VASEY, Michael: Strangers and Friends – A New Exploration of Homosexuality and the Bible. London: Hodder & Stoughton Religious, 1995, 240-49.

WALKER, Mitchell: Contradictory Views on Radical Faerie Thought. White Crane Journal #34, 1997.

WARD, Graham: „Bodies: The Displaced Body of Jesus Christ“. In: Radical Orthodoxy: A New Theology. Hrsg. von John Milbank, Catherine Pickstock und Graham Ward. London: Routledge, 1999, 163-81.

WATSON, Katherine: Queer Theory. Vol 38 (1). London: The Group-Analytic Society, 2005, 67-81.

WEBSTER, Alison: Found Wanting: Women, Christianity and Sexuality. London: Cassel, 1995.

WHITEHEAD, Evelyn und James: Seasons of Strength - New Visions of Adult Christian Maturing. Winona: Saint Mary's Press, 1995.

WIEDEMANN, Hans-Georg: Der Mensch ist Sehnsucht – Gedanken zu den Fragen des Lebens. Hünfelden: Präsenz Verlag, 2010.

WIEDEMANN, Hans-Georg: Eros in Ecclesia? Sexualität und Spiritualität, In: Leidenschaft und Rituale – was Leben gelingen lässt. Hrsg. von Helga Ener. Zürich/Düsseldorf: Walter-Verlag, 1997.

WIEDEMANN, Hans-Georg: Homosexuelle Liebe. Für eine Neuorientierung in der christlichen Ethik. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1982.

WIEDEMANN, Hans-Georg: Schwul und dennoch Christ? In: Katholisch und rebellisch. Hrsg. von Siegfried Dunde. Reinbek: Rowohlt Verlag, 1984.

WILCOX, Melissa M.: Outlaws or Inlaws? Queer Theory, LGBT Studies, and Religious Studies. In: Journal of Homosexuality 52, 2006, 73-100.

WILCOX, Melissa M.: Queer Religiosities – An Introduction to Queer and Transgender Studies in Religion. Lanham / Boulder / New York / London: Rowman & Littlefield Publishing Group, 2021.

WILLIAMS, Robert: Just as I am. New York: Crown Publications, 1992.

WILSON, Nancy: Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible. San Francisco: Harper San Francisco, 1995.

7 Abstract

Im Zuge meiner Masterarbeit möchte ich mich mit der Thematik Queerness und Spiritualität als Reise, anhand von drei heterogenen christlichen Protagonist*innen, auseinandersetzen. Folgende Forschungsfrage liegt dieser Arbeit zugrunde: „Wie lässt sich konkret ein queeres, spirituelles Subjekt in der Interpretation nach John J. McNeill, Elizabeth Stuart und Hans-Georg Wiedemann denken und welche Thesen werden ins Feld geführt?“

Eine vergleichend-systematische Analyse dient als Herangehensweise an den Forschungsgegenstand.

Im Hinblick auf den Stand der Forschung hat Melissa M. Wilcox einen wesentlichen Beitrag mit ihren Arbeiten geleistet: Seit mehr als drei Dekaden ist ein Progress, hinsichtlich den LGBT Studien, in der Religionswissenschaft zu beobachten. Nichtsdestotrotz übt die Autorin Kritik an der Forschungslandschaft und den einseitigen, ethnozentrischen Forschungsinteressen. Das Hauptargument ist, dass die Forschungsergebnisse hauptsächlich von weißen, heterosexuellen Männern stammen. Aus diesem Grund plädiert sie für einen inklusiven Forschungszugang, indem Kategorien, wie Sexualität und Gender in die Betrachtung des Forschungsgegenstands einbezogen werden.

Im Bereich der Queer Theology kann die Themenstellung dieser Arbeit verortet werden und wird hauptsächlich von queeren Theolog*innen und Intellektuellen getragen. Eine theoretische Betrachtung zeigt, dass es sich um eine kritische Weiterentwicklung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie handelt, mit dem Ziel: Erstens der Dekonstruktion und zweitens der Re-Interpretation der jüdisch-christlichen Tradition. Ausgehend von der Queer Theory, dessen Kernmerkmal die radikale Hinterfragung sozialer Normen und Annahmen, bezüglich Gender und Sexualität ist, hat sich die Richtung der Queer Theology entwickelt, deren Begründer der Theologe und Religionswissenschaftler Robert Goss ist. Charakteristisch für Robert Goss ist die Verknüpfung von Spiritualität und Queerness.

Melissa M. Wilcox (2006) hat die Begriffsgeschichte nachgezeichnet, die im Vorfeld des Terminus *queer* verbreitet waren: Zu Beginn war in den Fachdiskursen die Rede von *gay*, dann wurden die Begriffe ständig erweitert zu *lesbian/gay* und *lesbian/gay/bisexual*.

Aufgrund ihrer pejorativen Konnotation wurde allerdings im Laufe der Zeit Abstand von diesen Begrifflichkeiten genommen. Heutzutage finden die Abkürzungen: *LGBT*, ein Akronym für lesbian, gay, bisexual, transgender sowie *LGBTQQIP2SAA* Verwendung. Dieses Akronym repräsentiert folgende sexuelle Orientierungen und Genderidentitäten: *lesbian, gay, bisexual, transgender, questioning, queer, intersex, pansexual, two-spirit (2S), androgynous, asexual*. Im Prinzip dient der Terminus *queer* als Sammelbegriff. Kent L. Brintnall (2013) macht auf die mannigfaltigen Definitionsversuche des Begriffs *queer* aufmerksam.

Grundsätzlich weisen alle drei Autor*innen, die untersucht werden, folgende Gemeinsamkeiten auf: Sie beziehen Queerness und Spiritualität theoretisch aufeinander und vertreten ein inklusives Christentum. Eine kurze Darstellung der drei christlichen Protagonist*innen: der US-amerikanische Jesuit und Psychotherapeut John J. McNeill, *der Vater der katholischen Stonewall-Bewegung*, seiner Überzeugung nach basiert Spiritualität auf der Lossagung von christlichen Autoritäten und deren feindseligen Haltung gegenüber queeren Christ*innen, hin zur persönlichen Gotteserfahrung und Verantwortungsübernahme.

Zweitens die Darstellung der britischen, feministischen Theologin der episkopalen Kirche, Elizabeth Stuart, ihr Anliegen ist es primär queeren Christ*innen eine Stimme in der oftmals feindselig erlebten Kirche zu geben. Queere Christ*innen berichten von spezifischen Zugängen zum Göttlichen und leisten mit ihren Erfahrungsberichten einen wesentlichen Beitrag im theologischen Diskurs.

Drittens wird in einem Kapitel der deutsche evangelische Theologe Hans-Georg Wiedemann vorgestellt, der Ausgangspunkt seiner Überlegungen, im Kontext der queeren Spiritualität, ist das Existential der Sehnsucht des Subjekts, präziser *alle Sehnsucht ist Gottessehnsucht* und das Spezifikum seiner Theologie ist die Emphase des Begriffs der Liebe.