

²¹ Rubin, *Thinking Sex*, aaO., 282.

²² Ebd.

²³ Ebd., 283.

²⁴ Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London/New York 2001, 67–69.

²⁵ Das treffende Bild von der Gratwanderung oder dem „Tanz auf der Kante“ (*dance on the edge*) stammt aus dem Titel eines Buchs von Richard Holloway (*Dancing on the Edge: Making Sense of Faith in a Post-Christian Age*, London 1997) und findet sich darüber hinaus in den inspirierenden Gedichten von Rosie Miles, in: Geoffrey Duncan (Hg.), *Courage to Love: An Anthology of Inclusive Worship Material*, London 2002, 78f.

²⁶ Russell/Bohan, *Internalized Homophobia*, aaO., 361.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Queer-Theorie und Befreiungstheologie

Der Durchbruch des sexuellen Subjekts in der Theologie

Marcella María Althaus-Reid

Meine Erfahrungen mit Welten, für die ich anders war, haben mich über die Verhandelbarkeit grundlegender Wahrheiten belehrt.

George Mentore (2005, 16)

Brennende Flaggen

Es war am 15. August 2003, dem Fest Mariä Himmelfahrt. Das traditionelle Hochamt in der Kathedrale von Santiago de Chile war fast beendet, als sich am Kirchenportal eine Gruppe von Menschen versammelte. Die letzten Klänge der liturgischen Feier wurden von anderen Stimmen und Liedern übertönt. Die Menschen am Tor der Kathedrale waren Aktivisten des chilenischen *Movimiento de Integración y Liberación Homosexual* (MOVILH). Sie waren zusammengekommen, um gegen die vatikanische Haltung zur Homosexualität und darüber hinaus gegen die Tatsache zu protestieren, dass die chilenische Gesetzgebung sich so strikt an die Lehren der Kirche hält. Solche Protestakte waren in Lateinamerika keine Seltenheit, doch diesmal war es anders: Die Demonstranten verbrannten die vatikanische Flagge.¹ Schauplatz dieses Ereignisses war Chile, ein Land, in dem die Geschicke von Kirche und Staat schon immer eng miteinander verknüpft waren. Es spricht für sich, dass es in Lateinamerika kein Pendant zu dem Wort

„säkular“ gibt. Es wird in der Regel mit *laico* übersetzt, doch dieser Begriff stammt selbst aus dem religiösen Bereich und beschreibt die gegenwärtige Welt aus der Sicht einer kirchlichen Ideologie. So weist etwa das nationale Zivilrecht starke Parallelen zum Kirchenrecht auf. Vor diesem Hintergrund war die Verbrennung der vatikanischen Flagge durch die MOVILH-Aktivisten nicht einfach nur Ausdruck einer Meinungsverschiedenheit unter Christen, sondern eine Demonstration nationaler Souveränität. Dies wurde durch eine Presseerklärung unterstrichen, in der der MOVILH-Präsident deutlich machte, dass man mit der Verbrennung der Flagge gegen vatikanische Eingriffe in die „Unabhängigkeit“ (Souveränität) der nationalen Gesetzgebung zur Homosexualität habe protestieren wollen. Bei dieser Gelegenheit setzten sich die Protestler nicht für die chilenische Gesetzgebung, sondern für jene Art einer liberalen Sexualgesetzgebung ein, wie man sie in den USA findet.

Welche Flagge ist die beste?

Das Verbrennen der vatikanischen Flagge kann als komplexe Erzählung gelesen werden, die aus vielen skandalösen Schichten besteht. Ein Skandal folgt auf den nächsten - so wie die ideologischen Grenzen ständig neu gezogen werden, so wie die Menschen immer wieder neue Bündnisse eingehen, um in einer globalisierten Welt zu überleben, in der sie ständig davon bedroht sind, ausgeschlossen zu werden. Wer hätte gedacht, dass Chilenen jemals öffentlich für die USA Partei ergreifen würden? Das allein war für viele schon ein Skandal. Tatsache ist jedoch, dass Sexualität und insbesondere die Theologien der Sexualität bei der Neuziehung der Grenzen in Lateinamerika historisch gesehen eine entscheidende Rolle gespielt haben. Denken Sie etwa an die Ereignisse in Buenos Aires im Juni 1945, als das argentinische Parlament ein Gesetz verabschiedete, das den bis dato als „illegitim“ klassifizierten Kindern das Bürgerrecht gewährte. Statistiken aus dieser Zeit zeigen, dass damals allein in Buenos Aires 200 von 1000 Kindern als „*adulterinos*“ (aus außerehelichen Beziehungen hervorgegangen) oder „*incestuosos*“ (aus inzestuösen oder von der Kirche nicht gebilligten Beziehungen hervorgegangen) kategorisiert wurden. Im Norden des Landes waren die Zahlen noch höher: Hier wurden 400 von 1000 Bürgern als religiös, politisch und gesellschaftlich illegitim eingestuft. Das bedeutete, dass ihnen die der übrigen Bevölkerung zuerkannten Bürgerrechte vorenthalten wurden. Illegitime Kinder wurden vom Schulsystem in der Regel nicht erfasst und waren dazu verurteilt, als Ausgebeutete am Rande der Gesellschaft zu leben.²

Als die Regierung beschloss, dieser Klassifizierung von Kindern nach den Umständen ihrer Geburt ein Ende zu setzen, nutzte die Kirche das Fronleichnamsfest zu einer öffentlichen Demonstration: In einem öffentlichen Akt wurde die argentinische Flagge vor der Kathedrale von Buenos Aires durch die vatikanische Flagge ersetzt. Die Argumente, die im Laufe dieses Flaggenkriegs vorgebracht wurden, sind zahlreich, doch sie lassen sich in einem Satz zusammenfas-

sen: In Lateinamerika zählt nicht, was man glaubt, sondern welches politische Bündnis das mächtigste ist. Deshalb sind Argentinien 1945 und Chile 2003 Beispiele für eine komplexe Neufestlegung rechtlich-theologischer Grenzen zwischen unterschiedlichen Souveränitätsansprüchen - und beide hängen mit der Sexualität zusammen. Denn die Sexualität ist für die lateinamerikanische Bevölkerung nun einmal eine öffentliche Angelegenheit, die sich an vielen Punkten mit Fragen der Identitätsdefinition überschneidet. Und sie ist die Grundlage, auf der viele zu Armut und Elend verurteilt werden (Solberg 1974, 128).

Chile ist - wenn wir einmal die Tatsache beiseitelassen, dass wir in einer Welt leben, in der täglich an so unterschiedlichen politischen Schauplätzen wie G8-Gipfeln und besetzten Gebieten Flaggen verbrannt werden - ein Land, in dem der Kampf um die Menschenrechte eine lange Geschichte hat und von Jahrzehnten des Terrors geprägt worden ist, als das Land von einem der meistgefürchteten Militärregimes des ganzen Kontinents beherrscht wurde. Diese historischen Ereignisse sind eine pädagogische Lektion: nicht nur für die Bevölkerung, die gelernt hat, für ihre Rechte einzutreten, sondern auch für die Kirche. Ich beziehe mich hier in erster Linie auf die chilenische Kirche, die mit der *Vicaría de la Solidaridad*³ einen hohen Preis bezahlt hat, um diese Rechte gegen ein Regime zu verteidigen, das Konzentrationslager errichtet und selbst die elementarsten Bürgerrechte eingeschränkt hat.

Sexualität und die Option für die Armen

Als ob das Verbrennen der vatikanischen Flagge und das augenscheinliche Bündnis der Schwulen mit den USA noch nicht genug wären, wartet die Geschichte dieser Ereignisse mit einer weiteren Wendung auf, die die tief verwurzelte Komplexität von *Queer*-Theologie und Sexualität verdeutlicht. Im weiteren Verlauf des Geschehens schrieb und unterzeichnete der Präsident von *TravesChile*, einer der größten Transvestitenorganisationen des Landes, einen offenen Brief an die Kirche, in der er sich im Namen der Transvestitengemeinschaft von den Vorfällen distanzierte. „Wir sind zutiefst verstört“, so heißt es darin, „und wir bitten die Kirche um Vergebung, denn wir wollen klarstellen, dass MOVILH und sein Präsident [...] nicht die Gesamtheit aller homosexuellen Gemeinschaften in Chile repräsentieren. Wir [Transvestiten] sind der Jungfrau Maria in tiefer Verehrung zugetan.“⁴ Diese Episode, an der sich so viele Schichten der Unterdrückung ablesen lassen, ist noch heute als der „Schwulenverrat“ der chilenischen Transvestiten an der Homosexuellenbewegung in Lateinamerika bekannt. Doch vielleicht war es gar kein Verrat: Jedenfalls versetzt uns gerade die Komplexität dieses Vorfalls in die Lage, entscheidende Aspekte unseres Nachdenkens über Theologie, *Queer*-Theorie und Sexualität zu untersuchen.

In den Adern der lateinamerikanischen Kirche fließt, wenn man so will, das Blut einer langen befreiungstheologischen Geschichte. Hunger und die verheerenden Auswirkungen der sozialen Deprivation sind Gegebenheiten des Alltagslebens,

die keine Kirche, unabhängig von ihrer theologischen Position, ignorieren kann. Orthodox oder liberal - auch Christen müssen essen. Mit anderen Worten: Die Randgruppen sind kein Teil eines Diskurses über das *Anderssein* - es sind dieselben Menschen, die Sonntag für Sonntag unsere Kirchenbänke füllen. Auf einem Kontinent, wo selbst die weltfernten Kirchen der USA früher oder später Suppenküchen organisieren, hat die Speisung der Armen einen sakramentalen Status. Doch bis jetzt hat sich keine Kirche weder aus dem konservativen noch aus dem befreiungstheologischen Lager trotz ihrer Ausgrenzung und trotz der Tatsache, dass zuweilen sogar straflos Verbrechen gegen sie begangen werden, der Homosexuellen angenommen. Mit der einzigen Ausnahme der Transvestiten. Wir wollen uns kurz mit der Frage beschäftigen, warum das so ist.

Die Tatsache, dass die Kirche die Transvestiten in einigen Fällen in das weite Spektrum ihrer Option für die Randgruppen mithineingenommen hat, hat vermutlich mehrere und vielschichtige Gründe. Zunächst stellen die Transvestiten in Lateinamerika eine der ärmsten und verletzlichsten dieser Randgruppen dar. Darüber hinaus ist es jedoch auch denkbar, dass Transvestiten mit ihrer äußerst weiblichen Performativität auf einem extrem patriarchalischen Kontinent mit streng festgelegten und stereotypen *Gender*-Konstruktionen als nicht so bedrohlich empfunden werden wie Homosexuelle. Vieles davon haben die Medien zu verantworten. Vielleicht stimmen einige der prägenden Identitätsmerkmale von Transvestiten in Lateinamerika mit Elementen der weiblichen *Gender*-Konstruktion überein. Transvestiten werden in den Medien als Archetypen der Weiblichkeit und Koketterie und nicht unbedingt als Intellektuelle, sondern vor allem als Menschen mit einem stark ausgeprägten emotionalen Leben dargestellt. Wie oft habe ich den Gemeinplatz gehört, Transvestiten bräuchten in ihrem Leben viel Zuneigung! Der Dualismus von Rationalität und Emotion hat im Transvestismus eine neue Verkörperung gefunden.

Ist es diese von den Medien so gerne porträtierte Aufführung (*performance*) einer verletzlichen, ja geradezu häuslichen Weiblichkeit, die die Transvestiten als eine schwache, aber auch abhängige Gruppe erscheinen lässt? Ist es das, was das Mitleid der Kirche erregt? Mag sein - doch vielleicht gibt es auch andere Gründe, die Transvestiten als Gruppe zu bemitleiden. Sie gehören zu den Ärmsten der Armen mit dem geringsten gesetzlichen Schutz. Prostitution scheint für sie de facto die einzige Möglichkeit zu sein, sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen, obwohl die Transvestiten selbst lange Zeit um die Chance gekämpft haben, in anderen Bereichen Arbeit zu finden.

Wir flicken Blusen mit Nadel und Faden

In der Zeit der Ereignisse, die letztlich zur Verbrennung der vatikanischen Flagge führten, unterstützte die chilenische Kirche Bildungsprojekte für Transvestiten wie Näh-, Koch- und Frisierkurse. Ein Schnellkurs mit dem Titel *Con Hilos y Aguja Zurcimos Cierres y Blusas* („Wir flicken Blusen mit Nadel und Faden“) war besonders erfolgreich. Die Kirche hatte auch die Einrichtung einer Suppenküche

für Transvestiten in die Wege geleitet. Ein Foto auf der Website von *TravesChile* zeigt einen Priester, der in einer dieser Suppenküchen das Tischgebet spricht, während die Transvestiten in betender Haltung vor ihren Tellern sitzen. Hier geht es nicht um Sexualität, sondern um Armut und Not.

Solche von der Kirche unterstützten Sozialprojekte, aber auch die dort erfahrene Fürsorge und Zuneigung mögen der eigentliche Grund dafür gewesen sein, dass die Transvestiten sich gegen die Verbrennung der vatikanischen Flagge wandten. Sie fühlten, dass die Kirche ihnen tätige Liebe schenkte, nachdem die Gesellschaft und die religiösen Strukturen sie längst im Stich gelassen hatten.

Dennoch müssen wir zwei wichtige Aspekte bedenken: Erstens bezieht sich die Option der Kirche in Chile nicht auf Transvestiten, sondern auf arme Transvestiten. Zweitens herrscht trotz der gemeinsam erfahrenen Unterdrückung unter Transvestiten und Schwulen keine Homogenität, weder, was die Identitätsfragen, noch was die Ziele betrifft. Beide Gruppen haben unterschiedliche Interessen und eine unterschiedliche Unterdrückungsgeschichte. Hier sind vielfältige ideologische Bündnisse und Konflikte denkbar, zumal es auch zu Überschneidungen mit der Klassen- oder Rassenproblematik kommen kann. Zudem mag die patriarchalische Ideologie mehr Spuren bei Schwulen als bei Lesben und Transvestiten hinterlassen haben.

Diesen Überlegungen liegt, auch wenn sie noch unspezifisch sind, bereits eine *queere* Konzeption von Sexualität zugrunde. Die *Queer*-Theorie geht nicht von homogenen sexuellen Identitäten unter homosexuellen Menschen aus, weil auch unter heterosexuellen Menschen keine solche Homogenität besteht. Überdies sind sexuelle Identitäten für die *Queer*-Theorie instabil und zwangsläufig durch politische oder religiöse Grundlagen bedingt. Dies gilt auch für die Instabilität von Heterosexualität, obwohl es sich bei dieser um eine anerkannte sexuelle Ideologie handelt.

Die *Queer*-Theorie ist für die theologischen Implikationen von Sexualität deshalb wichtig, weil die Theologie sich auf hermeneutischer Ebene mit dem historischen Durchbruch des sexuellen Subjekts auseinandersetzen muss - ebenso, wie die Befreiungstheologen sich mit dem Durchbruch der Kirche der Armen oder der „Underdogs der Geschichte“ (Gustavo Gutiérrez) auseinandersetzen mussten. Die Konstruktion des einheitlichen Subjekts erfolgt sowohl in der Sexual- wie auch in der Kolonialforschung nach Macht- und Unterwerfungsprinzipien, doch in Zeiten des postkolonialen Bewusstseins sollte die Theologie inzwischen klüger geworden sein.

Die Autorin

Professor Marcella María Althaus-Reid, geb. in Rosario, Argentinien, studierte am Instituto Superior Evangelico de Estudios Teologicos (ISEDET) und an der Universität von St. Andrews, Schottland. Seit 2007 ist sie Inhaberin des Lehrstuhls für Kontextuelle Theologie an der Universität Edinburgh. Zu ihren Forschungsgebieten gehören v.a. Befreiungstheologie und Queer Studies. Veröffentlichungen u.a.: Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics (2000); The Queer God (2004); Liberation Theology and Sexuality (2006). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Kreuzigungen im Volk und nicht beherrschbare Auferstehungen in Lateinamerika“ in Heft 5/2006. Anschrift: School of Divinity, The University of Edinburgh, Edinburgh EH1 2LX, Schottland, Großbritannien. E-Mail: Marcella.Althaus-Reid@ed.ac.uk.

Queer-Theorie und Befreiungstheologie

Wenn der Durchbruch des sexuellen Subjekts *per se* (also losgelöst etwa von der Kategorie der Armen) polemisch ist, dann sollten wir auch bedenken, dass jeder Versuch der Kirche, eine Theologie mit einem neuen theologischen Subjekt zu entwickeln, ebenfalls immer von Konfrontation und Polemik geprägt gewesen ist. Die letzten Jahrzehnte haben hierfür zahlreiche Beispiele geliefert: Auf die Armen als theologisches Subjekt folgten die Frauen als Fokus der feministischen Theologie und schließlich auch die kontextuellen schwarzen und asiatischen Theologien, in denen sich das Ringen um die Autonomie des Anderen in der Theologie manifestierte.

Das liegt daran, dass der Durchbruch des Anderen jedermanns Leben verkompliziert: das Leben der Theologie, der Theologen und der Kirche. Warum? Weil das Anderssein mit an Bord zu nehmen sehr viel mehr heißt, als das Andersartige in einen vertrauten Diskurs zu integrieren, wie dies beispielsweise bei der Indigenisierung geschieht, die eine kooptative Vorgehensweise ist. Das Anderssein mit an Bord zu nehmen heißt, sich auch den hermeneutischen und kirchlichen Herausforderungen eines Subjekts zu stellen, das bis dato zum Schweigen gezwungen war. Ein so definiertes Subjekt ist in einem System, das einen symbolischen und apriorischen Ausschluss praktiziert, unrepräsentiert und unrepräsentabel. Mit hin steht uns nicht nur ein thematischer Wandel, sondern eine radikale Kritik an bestehenden theologischen Methoden bevor, die unvollständig sind, weil sie das lebendige Potential des Anderen aus unserer Mitte herausschneiden.

Das Andere in puncto Gender, Rasse, Klasse oder Sexualität bringt die Kritik an der Theologie jedoch nicht nur mit sich, sondern verkörpert selbst eine lebendige Kritik - wie das biblische Blut des Gerechten, das zum Himmel schreit und vor Gott Klage führt über die Verbrechen, die in jeder theologischen Orthodoxie gegen das Andersartige verübt worden sind. Die historisch Unbedeutenden (wie Gutiérrez sie nennt), also diejenigen, die keiner sozialen, politischen oder theologischen Bedeutung für würdig erachtet werden, stellen den Offenbarungshorizont der Kirche dar. Und Offenbarung ist eine epistemologische Frage.

Das sexuelle Subjekt der Theologie

Das sexuelle Subjekt ist schon immer theologisch bedeutungslos gewesen. Aus diesem Grund hat die Sexualtheologie als solche nie existiert: Wir haben nicht einmal eine angemessene Theologie von Beziehungen wie beispielsweise der Ehe. Wir haben liturgische Entwicklungen und Gesetze, aber historisch gesehen haben wir die Chance verpasst, aus den tatsächlichen sexuellen Erfahrungen der Menschen zu lernen. Deshalb fehlt es der Kirche auf diesem Gebiet an ernsthafter Reflexion. Als die *Gender*-Forschung die Theologie mit der ideologischen Konstruktion der weiblichen (und männlichen) Rollen in der Gesellschaft konfrontierte, bestand die einzige Reaktion der Kirche darin, sich gegen die bloße Möglich-

keit einer seriösen Beschäftigung mit den realen sexuellen Subjekten der Geschichte zu verschanzen. Man muss nur einen kurzen Blick in eine römisch-katholische Zeitschrift wie das britische Journal *The Tablet* werfen, um einen Eindruck von dem zu gewinnen, was ich vor einiger Zeit als „Festung Vatikan“ bezeichnet habe: eine Kirche, die mannhaft gegen eine ganze Armee von sexuellen Fragen kämpft. Nehmen Sie zum Beispiel die Ausgabe vom 21. September 2007. Im internationalen Teil finden sich Artikel über lesbische Partnerschaften in Kanada, einen Fall von sexuellem Missbrauch durch einen Priester in Deutschland und die Meinungsverschiedenheiten innerhalb der anglikanischen Kirche zur Weihe von schwulen Bischöfen. Zeitungen in katholischen Ländern enthalten Diskussionen über Abtreibung, Empfängnisverhütung und Sexualerziehung in Schulen. Trotz alledem aber gibt es keine Sexualtheologie, die als Basis für eine ausgewogene Beschäftigung mit irgendeiner dieser Fragen dienen könnte.

Die Kontrolle heterosexuellen Verhaltens und die Zuweisung von Geschlechterrollen haben in der Kirche eine lange Entwicklungsgeschichte. Doch damit ist das Thema nicht abgeschlossen. Schwule und später auch lesbische Theologien entstanden aus dem Wandel sexueller Paradigmen. Die Medikalisierung der Sexualität stellte die Theologie vor neue Herausforderungen. Es besteht ein deutlicher Unterschied zwischen mittelalterlicher Biologie und einem Verständnis von Sexualität innerhalb politischer und religiöser Machtprozesse. Weil die schwulen und lesbischen Theologien Aspekte der Sexualität, aber auch Aspekte von Politik und Gesellschaft in Frage stellten, mussten die sexuellepistemologischen Grundlagen des Christentums aus der Perspektive eines neuen sexualtheologischen Subjekts überdacht werden.

Das ist aber noch nicht das Ende der Reise: Sie geht weiter und führt uns zu dem, was wir als *Queer*-Theorie bezeichnen.

Die *Queer*-Theorie ist konstruktivistisch, doch das ist die *Gender*-Theorie auch. Geschlechtsverhalten wird nicht als Teil der unveränderlichen Gesetze Gottes aufgefasst. Dennoch geht die *Queer*-Theorie weiter und analysiert nicht nur Geschlechterrollen, sondern auch Sexualitäten als ideologisch produzierte Konstruktionen. Wir sollten uns also etwas detaillierter damit befassen, was „*queer*“ eigentlich ist.

Queer-Theorie

„Hey, queer!“ Keine Antwort. Kein Bekenntnis.

Donald Hall (2003, 18)

Wie die Befreiungstheologien hat sich die *Queer*-Theorie Begriffe des Spotts und der Ablehnung zu eigen gemacht. Der ursprünglich abwertend gebrauchte Begriff „*queer*“ (= schräg, seltsam, verdächtig, zweifelhaft, schwul) ist positiv umgedeutet worden, um die Betonung auf Elemente der Unkonventionalität, des Nonkonformismus und der Gebrochenheit zu legen. Dasselbe aber könnte man auch von den Begriffen „Kirche der Armen“ oder „Volkstheologie“ sagen, obwohl wir uns

inzwischen vielleicht an sie gewöhnt haben. Nach Jahrzehnten eines positiven Diskurses über die vorrangige Option für die Armen wird heute leicht vergessen, dass die Armen nie als theologisches Subjekt mit einer eigenen Wertigkeit betrachtet worden sind. Und auch die Popularkultur galt nie als ernstzunehmender theologischer Partner. Vor einigen Jahren, als ich mich in Großbritannien niederließ, fragten mich meine Verleger, was ich mit dem Begriff „Volkstheologie“ eigentlich meinte – sie vermuteten darin eine womöglich ironische Bezeichnung für eine nicht akademisch betriebene Theologie.

Wie die Befreiungstheologien ist auch die *Queer*-Theorie nicht in akademischen Kreisen, sondern unter Randgruppenaktivisten entstanden. Sie stammt aus der Frauenbewegung der *Chicanas* in den USA, die sich gegen die kulturellen, rassen- und klassenbezogenen Implikationen der Definition (und Normativität) zur Wehr setzten, die ihren lesbischen Identitäten durch den privilegierten Diskurs in den USA auferlegt wurden. Gleichzeitig fühlten sich indigene Menschen nicht angemessen repräsentiert, wenn sie mit der homogenen Identität der Armen im lateinamerikanischen Befreiungsdiskurs konfrontiert wurden. Und es gab Frauen in der indigenen wie auch in der städtischen Bevölkerung, die mit dem Idealismus pauschaler Armutdefinitionen brachen. Das verkomplizierte das Leben der Befreiungstheologen, die aus vielen – auch strategischen – Gründen ein einheitliches Subjekt vorgezogen hätten.

Das Problem liegt darin, dass die Theologie nicht an instabile Subjekte gewöhnt ist: Sie verhält sich vielmehr wie ein Verfassungs- oder Rechtssystem, das keine Ausnahmen zulässt, solange diese nicht zuvor genehmigt worden sind. Die *Queer*-Theorie hat auch in mehrfacher Hinsicht mit den geschriebenen Gesetzen sexueller Identitäten gebrochen. Erstens hat sie unterschiedliche sexuelle Subjekte wie Bisexuelle und Transvestiten zur Geltung gebracht. Zweitens hat sie es abgelehnt, den verschiedenen sexuellen Optionen homogene Identitäten zuzuordnen. Drittens hat sie gezeigt, dass nicht nur das *Gender*, sondern auch die Sexualität erlernt und einstudiert ist. Genau das ist der pädagogische Aspekt der Geschlechterrolle. Wenn man einer Frau beibringt, wie sie sich zu kleiden, wie sie bestimmte Aufgaben zu erledigen, wie sie zu gehen oder in welchem Tonfall sie zu sprechen hat, dann bringt man ihr bei, eine Frau zu werden. Das ist kurz gesagt das, was Butler als *Gender*-Performativität bezeichnet: „[d]ie stillschweigende kollektive Übereinkunft, diskrete und entgegengesetzte Geschlechtsidentitäten als kulturelle Fiktionen aufzuführen, hervorzubringen und zu erhalten“. Und sie fügt hinzu, dass diejenigen, die „die Glaubwürdigkeit dieser Produktionen“ in Frage stellen, bestraft werden (Butler 1991, 205). *Gender* erfordert Glauben, und so überrascht es nicht, dass viele Sünden auf *Gender*-Ungläubigkeit beruhen.

Doch lassen Sie uns noch etwas eingehender über die *Queer*-Theorie nachdenken. Die Entwicklung dieser Forschungsrichtung hat der Pionierarbeit von Michel Foucault, Eve Kosofsky Sedgwick und Judith Butler vieles zu verdanken. Michael Warner definiert die *Queer*-Theorie wie folgt: „[Die *Queer*-Theorie] stellt ... einen Widerstand gegen die Herrschaft des Normalen dar“ (Warner 1993, xxvi). Das „Normale“ ist hierbei eine ideologische Konstruktion, die sich nicht nur auf

wirtschaftliche und kulturelle Erzeugnisse, sondern auch auf ein sozioreligiöses Erzeugnis, nämlich das Identitätsgefühl der Menschen auswirkt. Die Konzeptualisierung der sexuellen Identität ist verhältnismäßig jung. Sie ist aus den medizinischen Diskursen des späten 19. Jahrhunderts erwachsen, doch biologische Darstellungen der sexuellen Identität gehen über Augustinus, der Inzest und Vergewaltigung für eher akzeptabel hielt als Masturbation und Homosexualität (Hampson 2002, 189), bis auf Aristoteles zurück. Theologen haben sich bei ihrer Konzeptualisierung von Sexualität nicht nur auf biologischen Determinismus, sondern auf unwissenschaftliche mittelalterliche Vorstellungen gestützt, die sie in anderen Bereichen wie der Wirtschaft oder der Kommunikation keine Sekunde lang in Betracht gezogen hätten.

Die *Queer*-Theorie erforscht ferner die Frage der Identität, und man ahnt schon, inwiefern dies für die Kirche im Hinblick auf die Konstruktion des theologischen Subjekts zu einer Herausforderung wird. Der Schlüssel der *Queer*-Theorie – übrigens auch im Fall der chilenischen Transvestiten, die sich (zumindest bei dieser einen Gelegenheit) von der Schwulenbewegung distanzieren – heißt Diversität. Dasselbe gilt für das Diversitätsverständnis, das die indigenen Nationen Lateinamerikas seit Jahrhunderten, nämlich seit der sogenannten „Entdeckung“ des Kontinents fordern. „Entdeckung“ hätte etwas Gutes und Positives sein und zu einem Begriff für eine Begegnung mit dem Anderen werden können, bei der dieses Andere nicht zerstört und die kulturellen, religiösen und politischen Unterschiede nicht ausgemerzt worden wären. Auch die schwarzen und asiatischen Theologien rufen dazu auf, die Diversität zu achten. Das Recht, ihre eigenen Identitäten zu definieren, ist ihnen wichtig: Theologisch gesprochen ist es sogar entscheidend, denn Identitätsbildungsprozesse sind nicht neutral. Mithin kann *Queer*-Theorie als ein Oberbegriff für einen Forschungszweig betrachtet werden, der sich mit Prozessen der Bildung sexueller Identität im Verhältnis zur Macht beschäftigt. Das schließt auch die Herrschaft der von Rassen- und Klassenidentitäten diktierten Normalität mit ein.

Queer-Theologie

Es gibt ein „Eines“ vor dem Gender.
Judith Butler (1993, 21)

Die *Queer*-Theologie (genauer gesagt, die *Queer*-Theologien) ist das komplexe Ergebnis eines theologischen Nachdenkens darüber, was die unterschiedlichen Konstruktionen von Sexualität und *Gender* für unser Verständnis von Gott, Liebe und Gemeinschaft bedeuten. Die *Queer*-Theorie war von der poststrukturalistischen Bewegung beeinflusst, die sich gegen die Vorstellung von einem stabilen Subjekt wandte und sich mit der ideologischen Bildung sexueller Identitäten auseinandersetzte. Ausgehend von diesen Überlegungen sind es vor allem zwei zentrale Elemente der theologischen Fragestellung, die näher untersucht werden müssen: erstens ihre mutmaßliche Prämisse, dass Heterosexualität eine allge-

meingültige und stabile sexuelle Identität und als solche Teil einer natürlichen (geheiligten) Ordnung ist. Und zweitens der Umgang mit der Tatsache, dass hegemoniale Konstruktionen sexueller Identität historisch gesehen zur Verfestigung unterdrückerischer Machtstrukturen in der christlichen Kirche und in der Theologie beigetragen haben.

Dies klingt nach einem postmodernen Trend, doch wir sollten uns daran erinnern, dass die Frage nach Macht und Identität in der Theologie bereits zu einem Zeitpunkt gestellt worden ist, als es die postmoderne Bewegung noch gar nicht gab. Tatsächlich war den Theologen der Disput über ideologische Aspekte der Identität niemals fremd - man denke nur an die zahlreichen kontextuellen Theologien, die im 20. Jahrhundert aufgekommen sind: Die schwarzamerikanischen, afrikanischen, feministischen, indigenen, postkolonialen und anderen Theologien sind nichts anderes als das Ergebnis einer „queeren“ Sicht auf die universalistischen Ansprüche des theologischen Subjekts, wie es die kolonialen Tendenzen der nordatlantischen Theologie hervorgebracht haben. Die feministische Theologie hat als erste den von *Gender*-Ideologien getragenen patriarchalischen Machtdiskurs der klassischen Theologie aufgezeigt, der mit Kategorien wie „normal“ oder „natürlich“ arbeitet und diese als Ausdruck des göttlichen Willens für heilig erklärt. Dadurch, dass die Theologie die Unterschiede zwischen den theologischen Subjekten nicht in Betracht zog, ignorierte sie die historische religiöse Erfahrungs- und Gedankenwelt nicht etwa von Minderheiten, sondern tatsächlich von Mehrheiten. Unzählige Frauen, Schwarze, indigene Gemeinschaften oder Homosexuelle wurden den theologischen hierarchischen Strukturen religiöser und sozialer Diskriminierung, Kontrolle und Unterdrückung unterworfen.

Doch so wichtig die *Gender*-Kategorien auch gewesen sind, scheinen sie den *Queer*-Theologien im Hinblick auf Identitätsbildungsprozesse in der Theologie doch weniger entscheidend zu sein als der Sexualitätsdiskurs. Schon Mitte der 70er Jahre bezeichneten schwule und lesbische Theologien die Heterosexualität als eine alles durchdringende und prägende Ideologie, die nicht nur zur Schaffung einer Struktur der Ungleichheit und Gewalt, sondern auch zur Missachtung der religiösen Erfahrung nicht-heterosexueller Menschen beigetragen habe. Wie John D'Emilio gezeigt hat, besteht ein Zusammenhang zwischen den Kategorien der Heterosexualität und Homosexualität und dem Aufkommen des industriellen Kapitalismus im 19. Jahrhundert (D'Emilio 1977, 170). Demnach sind sexuelle Identitäten keine natürlichen, sondern konstruierte Identitäten, die eng an soziopolitische und kulturelle Vorstellungen gebunden und keineswegs so in sich stimmig und historisch stabil sind, wie sie immer dargestellt werden. Schwule und lesbische Identitäten wurden mithin als das Ergebnis des von nicht-heterosexuellen Gruppen geführten Kampfs um Gerechtigkeit und Frieden betrachtet. Sexuelle Identitäten sind nicht biologisch, sondern politisch zu definieren. In dieser Hinsicht und auch aufgrund ihrer Anfechtung der Heterosexualität als der einzig gültigen epistemologischen Basis von Kirche und Gesellschaft verfolgen Sexualtheologien wie lesbische und schwule und *queere* Theologien gemeinsame Interessen, obwohl die Unterschiede zwischen ihnen nach wie vor bestehen

bleiben. Der Hauptunterschied liegt in der Auffassung, dass, wenn sowohl Homosexualität als auch Heterosexualität konstruierte Identitäten sind, es darüber hinaus andere Sexualitäten geben muss, die sich nicht zwangsläufig in eine der beiden genannten Kategorien einordnen lassen. Und wenn Homosexualität eine auf der Grundlage heterosexueller Vorstellungen erfundene Kategorie ist, dann ist sie womöglich in sich von Merkmalen des heterosexuellen Denkens geprägt. Mit anderen Worten: Die *Queer*-Theorie stellt nicht nur die Heterosexualität als Ideologie in Frage, sondern zieht auch in Erwägung, dass nicht-heterosexuelle Identitäten sich um die Achse innerer Kohärenz herum entwickelt haben, mit der die Heterosexualität sich selbst organisiert. So wird beispielsweise die Schwulenehe in Schwulenkreisen kontrovers diskutiert. Sollte die Ehe, eine zwar emotionale, aber auch wirtschaftliche und zudem in der patriarchalischen Heterosexualität entstandene Einrichtung, übernommen oder verändert werden?

Theologisch gesprochen sind mit der Hinterfragung des epistemologischen Status der Heterosexualität tiefgreifende Herausforderungen verbunden. Selbst der Begriff „nicht-heterosexuell“ hat sich in Abhängigkeit von kolonialen Konzeptionen entwickelt und trägt dazu bei, die Vorstellung vom ideologischen Primat der Heterosexualität aufrechtzuerhalten. Die *Queer*-Theologie dagegen zieht, indem sie sexuelle Identitäten außerhalb der begrifflichen Polarität von Heterosexualität und Homosexualität postuliert, andere theologische Subjekte und sexuelle Epistemologien wie beispielsweise Bisexualität, Transgenderismus und Transsexualität in Betracht. Überdies ermöglicht die *Queer*-Theologie eine kritische Reflexion über die soziale Konstruktion von Heterosexualität und darüber, inwiefern auch die heterosexuellen Menschen selbst vom heterosexuellen Denken betroffen sind.

Queer-Theorien sind komplex. Judith Butler, eine der wichtigsten *Queer*-Forscherinnen, hat auf der Grundlage der Figur der *Dragqueen* als eines pädagogischen Mittels zur Personifizierung oder Theatralisierung des Geschlechts (wie oben bereits angesprochen) eine anspruchsvolle Theorie darüber entwickelt, welche Rolle das Geschlecht in der heterosexuellen Bildung spielt. *Dragqueens* imitieren, und zwar imitieren sie ein spezifisches Geschlecht, das in Wirklichkeit gar nicht existiert. Es existiert nur als oberflächliche Produktion, denn Frausein hängt nicht davon ab, wie man sich kleidet, wie man das Haar trägt und wie man im Sitzen die Beine übereinanderschlägt. Diese *Gender*-Imitation bezeichnet Butler als Performativität, durch die der Rezipient pädagogisch angerufen wird. Anrufung (Interpellation), daran sollten wir uns erinnern, ist der Begriff, den Althusser verwendet, um zu erklären, wie Ideologien die Menschen kooptieren, statt Widerstand hervorzurufen. Ähnlich hat auch Freire die Neigung der unterdrückten Mehrheiten in Lateinamerika, ihren Herren fraglos zu gehorchen, als Verinnerlichung der Unterdrückung bezeichnet.

Geschlechterrollen sind also Imitationen ohne Originale, und doch sind sie es, die die Frau das Frausein und den Mann das Mannsein lehren. Um ihren Anspruch auf Natürlichkeit aufrechtzuerhalten, muss die Heterosexualität ihre eigenen *Gender*-Akte permanent wiederholen. Und doch beweisen vielleicht gerade diese

Wiederholungsstrategien der Heterosexualität, dass Geschlechterrollen lediglich pädagogische Kunstgriffe sind, die in erster Linie dem Zweck dienen, die vorherrschende sexuelle Identität zu lehren. Für Butler besteht eine mögliche Veränderungsstrategie darin, die Vorführung der Herrschaft des Normalen, die sich in immer gleichen Geschlechterrollen wieder und wieder selbst inszeniert, zu unterbrechen.

Abschließende Überlegungen: Risikobereite Theologien

[Das Risiko besteht darin,] nicht nach dem tiefsten, sondern nach dem unschuldigsten (Wissen) zu streben.

Yuderkys Espinosa-Miñoso (2004, 143)

Damit sind wir am letzten Punkt unserer Überlegungen angekommen. Wir haben uns mit der Bedeutung und den Herausforderungen einer Theologie befasst, die offen ist für neue historische Subjekte. Doch wir sollten noch einen Schritt weitergehen und uns im Licht der *Queer*-Theorie fragen, wie die Konstruktion einer obligatorischen Heterosexualität unser Verständnis von Gott und der Kirche beeinflusst und beeinträchtigt hat. Oder, um der befreiungstheologischen Praxisnähe gerecht zu werden: Wie können wir den Gemeinschaften mittelloser Transvestiten dazu verhelfen, dass sie während des Prozesses in einer Weise vertreten werden, die ihre eigene (und ihre christliche) Identität respektiert? Meine Antwort lautet, dass dies wichtige Themen für eine *Queer*-Theologie der Compassion und des Handelns sind, die auch einen dialogischen Prozess des gegenseitigen Lernens und Teilens beinhalten werden. Und es ist womöglich einiges, was die Kirche von der Gegenwart Gottes unter den Armen - auch unter Schwarzen, Frauen und Transvestiten - lernen kann.

Das Sexualitätsverständnis der *Queer*-Theorie wird der Ungenauigkeit menschlicher Identitäten gerecht. Das an sich ist bereits ein wirkungsvolles Element des Widerstands nicht nur gegen einen autoritären sexuellen Diskurs, sondern auch gegen die ideologische Domestizierung Gottes. Die Kirchengeschichte durch diese Brille zu lesen bedeutet, versteckte und zerstörende sexuelle Elemente in der kirchlichen Geschichte und Tradition zu entlarven. *Queer*-Theologen waren außerdem aktiv an der Entwicklung von Strategien für die Schriftauslegung beteiligt, um für diese Texte ein anderes als das bisher angenommene Subjekt zu postulieren.⁵ Auf diese Weise treten Elemente zutage, die die Herrschaft des „Normalen“ in der Interpretation des Wortes Gottes untergraben und herausfordern. Überdies wirkt sich die *Queer*-Theorie auf die christliche Ethik und die praktische Theologie aus, indem sie zum Beispiel die Sexualökonomie der christlichen Familie und Ehe, den Ein-/Ausschluss des Leiblichen in der christlichen Liturgie und die Lenkung von Spiritualität in Frage stellt. Ferner haben *Queer*-Theologien Beiträge auf dem Gebiet der Sakramentenlehre, der Christologie und

der Dogmatik geleistet. Doch *Queer*-Theologien sind plurale Theologien. Sie weisen kontextuelle Schwerpunkte und unterschiedliche Ansätze auf, die von den jeweiligen historischen Umständen und den Bedürfnissen bestimmter Gemeinschaften abhängen.

Als lateinamerikanische Theologin habe ich projektweise an einer *queeren* Befreiungstheologie gearbeitet, die die *Queer*-Theorie mit dem marxistischen Denken verknüpft. Andere Kollegen wie Tom Hanks und Nancy Cardoso Pereira haben ebenfalls anspruchsvolle theologische Denkansätze entwickelt, die die Klassenanalyse mit *queerer* Hinterfragung kombinieren.⁶ In den USA haben führende Theologen wie Robert Goss, Mary Hunt, Carter Heyward und Mark Jordan Pionierarbeit geleistet. Goss war besonders einflussreich bei der Entwicklung einer *queeren* Befreiungstheologie. Sein Diskurs thematisiert Ausgrenzung und Ablehnung und ruft in aller Deutlichkeit zu sozialem Wandel auf. Goss' einflussreiches Buch *Jesus Acted Up* (1993), das auf Foucaults Theorie basiert, entlarvt die Ideologie der Homophobie im Kontext der christlichen Theologie. Auf der Basis einer befreiungstheologischen Methodologie prangert es Unterdrückung an und beschreibt Aktionen gegen Ungerechtigkeiten wie die Stonewall-Revolution und die AIDS-Krise. Die Kategorie des „Coming-out“ ist wichtig für Goss. Jesus hat in seiner Verkündigung dessen, was Ada María Isasi-Díaz das Reich Gottes genannt hat (2001), in radikaler Solidarität mit den Ausgegrenzten und Unterdrückten „aufbegehrt“ (*to act up*). Wenn Goss Jesus als *queer* bezeichnet, bezieht er sich damit nicht unbedingt auf seine sexuelle Identität. Goss verwendet den Begriff „*queer*“, um theologische homophobe Praktiken in der Christologie, Ekklesiologie und biblischen Hermeneutik zu identifizieren und zu erschüttern.

Ich möchte gerne mit dem Gedanken fortfahren, dass die *Queer*-Theologie eine Befreiungstheologie ist, die auf einer kritischen Reflexion über vielfältige Identitätskonstruktionen basiert. Sie ist eine kritische Theologie, die das Element zur Sprache bringt, das alle Diskurse und öffentlichen Schlachten der Kirche beherrscht: die Sexualität. Sie sollte keine Theologie der „sexuellen Inklusivität“, sondern der Unterschiedlichkeit sein. Sie ist ein Aufruf zur Entwicklung einer *queeren*, christuszentrierten Theologie des Nachdenkens und Handelns, ein Aufruf zu einem sozial engagierten und verwandelten Jüngersein inmitten jener mächtigen ideologischen Aussagen, die sich in Rasse, Geschlecht, Sexualität und Klasse ausdrücken und frühere christliche Theologien durchdrungen haben. Doch auch *Queer*-Theologien bedürfen der Selbstreflexion und Kritik. Einige Theologen sind nicht unbedingt glücklich darüber, dass die *Queer*-Theorie sexuelle Identitäten auslöscht - vor allem dann, wenn sie dabei die politischen Kämpfe vergisst, die Schwule und Lesben ausgefochten haben, um ihre Identitäten überhaupt erst einmal zu etablieren. Manche *Queer*-Theologen können überdies im Lauf ihrer Arbeit *déraciné* werden, ihre Wurzeln im Leben der Gemeinschaften verlieren oder sich in ihrem Diskurs unbewusst von den Klassen- und Rassenbegriffen privilegierter Gruppen leiten lassen.

Abschließend ist zu sagen, dass *Queer*-Theologien sich von Natur aus einfachen Definitionen entziehen. Sie sind kontextuelle Theologien mit einer Option für

jene, die von heterosexuellen Ideologien an den Rand gedrängt werden. Als solche sind sie dekonstruktivistische Theologien, die die binäre Einheit von Sexualität und Geschlecht in der christlichen Theologie in Frage stellen und gleichzeitig danach streben, alle Strukturen der Sünde in der Gesellschaft zu verwandeln. Das Ziel, das auch die Befreiungstheologen ursprünglich für sich in Anspruch genommen haben, besteht letztlich darin, Gott selbst von den ideologischen Unterdrückungsstrukturen zu befreien, mit denen das Christentum im Lauf der Geschichte das Verständnis des Heiligen, das Lesen der Schrift und die Sicht von Kirche umbaut hat. Die Befreiungstheologen des 20. Jahrhunderts sind ein großes Risiko eingegangen: Sie zahlten einen hohen Preis - manche bezahlten mit ihrem Leben - für ihr Anliegen, das Evangelium unter den Ausgegrenzten zu verkünden. In diesem neuen Jahrhundert sind die Risiken nicht kleiner geworden, denn es wird immer schwieriger, Armut, Elend und ein globalisiertes System strafloser Ungerechtigkeit zu bekämpfen. Bei alledem ist die Aufgabe, sexuelle Ideologien in der Theologie zu entlarven, keine Kleinigkeit. Sie ist ein wichtiger Beitrag zu der historischen Befreiung der Macht der Liebe Gottes und der Botschaft des Evangeliums zu einer Zeit, in der die Armen begonnen haben, theologische Subjekte zu werden. Der Kampf darum, die Liebe Gottes von unseren eigenen vergänglichen ideologischen Konstruktionen einer auf Sexualität, Geschlecht, Rasse, Religion oder Kultur basierenden Macht zu befreien, muss von den Gläubigen weitergekämpft werden.

¹ Einzelheiten sind nachzulesen in dem Artikel *Homosexuales quemaron bandera del Vaticano en frontis de Catedral Chilena*, in: Opus Gay, Primer Periódico Gay de Chile, unter: www.opus-gay.cl/1315/article-36183.html.

² Vgl. den Artikel von Carl Solberg, *Farm Workers and the Myth of Export-Led Development in Argentina*, 1974. Die Hauptthese des Autors besagt, dass die sogenannten illegitimen Kinder aufgrund des fehlenden Zugangs zu Bildungssystemen und aufgrund ihrer Ausgrenzung bis in die 1950er Jahre dazu beigetragen haben, Argentinien mit billigen Arbeitskräften zu versorgen. Das Gesetz von 1945 sollte möglicherweise dem Zweck dienen, die argentinischen Arbeitnehmer zu integrieren und auf ein Zeitalter der Neuindustrialisierung vorzubereiten.

³ Die *Vicaría de la Solidaridad* wurde auf Antrag von Kardinal Raúl Silva Henríquez von Papst Paul VI. geschaffen. Zwischen 1976 bis 1992 fungierte sie als kirchliche Einrichtung für die Verteidigung der Menschenrechte. Heute besteht sie als Archiv weiter, in dem über 80.000 Zeugnisse und Dokumente jener Vorgänge aufbewahrt werden, die die Kirche während der chilenischen Diktatur zur Unterstützung von Familien eingeleitet hatte.

⁴ Vgl. Carla Antonelli, *Diario Digital de Información Transexual*, August 2003, unter: www.carlaantonelli.com/agosto%20%202003%20noticias%20transexuales.html, S. 14.

⁵ Siehe z.B. den Artikel von Tom Hanks, *Good News for Sexual Workers*, in: Robert Goss/Mona West (Hg.), *Take Back the Word. A Queer reading of the Bible*, Cleveland 2000.

⁶ Eine Sammlung von Beiträgen lateinamerikanischer Befreiungstheologen zur Queer-Theologie findet sich in dem von mir herausgegebenen Buch *Liberation Theology and Sexuality*, London 2005.

- Althaus-Reid, Marcella, *Indecent Theology*, London 2000
- Althaus-Reid, Marcella (Hg.), *Liberation Theology and Sexuality*, London 2005
- Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1991
- Butler, Judith, *Critically Queer*, in: GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 1 (1993), 17-32
- Espinosa-Miñoso, Yuderlys, *A una década de la performatividad: de percepciones erróneas y malos entendidos*, in: Josefina Fernández/Mónica D'Uva/Paula Vitarro (Hg.), *Cuerpos Ineludibles*, Buenos Aires 2004
- Goss, Robert, *Jesus Acted Up. A Gay and Lesbian Manifesto*, Scranton 1993
- Goss, Robert /West, Mona (Hg.), *Take Back the Word. A Queer reading of the Bible*, Cleveland 2000
- D'Emilio, John, *Capitalism and Gay Identity*, in: Roger Lancaster/Micaela Di Leonardo (Hg.), *The Gender/Sexuality Reader*, London 1997
- Isasi-Díaz, Ana María, *Mujerista Theology*, New York 2001
- Gutiérrez, Gustavo, *Theologie der Befreiung*, Mainz ¹⁰1992
- Hall, Donald E., *Queer Theories*, Hampshire 2003
- Hampson, Daphne, *After Christianity*, London 2002
- Mentore, George P., *Of Passionate Curves and Desirable Cadences. Themes on Waiwai Social Being*, Lincoln 2005
- Solberg, Carl, *Farm Workers and the Myth of Export-Led Development in Argentina*, in: *The Americas* 31 (1974/2), 121-138
- Warner, Michael, *Introduction*, in: ders. (Hg.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis 1993, vii-xxxii

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Brief an einen jungen schwulen Katholiken

James Alison

Carissimo,

was für ein Privileg, dass ich die Chance habe, dir zu schreiben! Es ist so groß, dass ich das Wort „du“ noch ein bisschen auskosten möchte. Und ich möchte dich bitten, dir klar zu machen, wie neu diese Anrede ist und wie offen!

Wie oft bist du in einer katholischen Publikation schon mit „du“ angesprochen worden? Nicht mit jenem nichtssagenden Du aus den Annoncen, wo Fragen gestellt werden wie: „Hast du schon einmal darüber nachgedacht, Priester oder Nonne zu werden?“ Diese Annoncen meinen nicht wirklich *dich*. Sie meinen