

All things straight?

Biblisch-anthropologische Überlegungen zum Queersein des Christenmenschen

Rainer Hirsch-Luipold

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Gooder, *Searching for Meaning*, 144.

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

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

4 Taylor (Hg.), Jesus and Brian.

5 Levine, Beards for Sale, 178–180.

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

STAN: «oder Frau...»

FRANCIS: «...dass er sich selbst...»

STAN: «oder sie sich selbst...»

FRANCIS (*zu Reg*): «Danke, Bruder!»

STAN: «...oder Schwester...»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-
- 7 Die Einleitung von Ronald E. Long zum Queer Bible Commentary steht in diesem Sinn programmatisch unter der Überschrift «Disarming Biblically Based Gay-Bashing».
 - 8 Long, Introduction, 15.
 - 9 Cornwall, Intersex, Theology, and the Bible.
 - 10 Diesen Ansatz wählt in gewissem Sinne auch Amy-Jill Levine im bereits genannten Aufsatz, als sie die Loretta-Szene kommentiert. Sie postuliert in ihrer Analyse der Szene eine historische Glaubwürdigkeit und behauptet so gewissermassen, dass an der Stelle – historisch betrachtet – gar nichts Ungewöhnliches ist: «The idea of a first-cen-

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

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

11 Vgl. Mayordomo, Eunuchen.

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

Geschlechtsidentität im eschatologischen Sein über die Vorstellung einer androgynen Existenz¹³ bis hin zum Postulat eines dritten Geschlechts.¹⁴

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

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

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

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

16 Tanis, Trans-Gendered, 83.

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

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

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

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

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

19 Cheng, Galatians, 628.

20 Cheng, Galatians, 628 (Hervorhebung RHL).

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

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

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

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

2.3 Theologische Deutung queerer Identitäten

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

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

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

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

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

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

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

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

3. All things straight?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

24 Vgl. Jones, *A Soulful Celebration*, verfügbar unter: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLFm6e7YcKCcLL8oogjIQYMGkjsd9IG8ZI> (Zugriff 28.02.2024).

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

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

4. Being queer – being human

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

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

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

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

1. Queere Solidarität im Festsaal

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

2. Toleranzraum gegenüber dem/n queeren Menschen

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

3. Freiheit

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

4. In Christus

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

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

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

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

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

5. Eschatologisches Dann und Jetzt

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

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

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

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

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

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

Literaturverzeichnis

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

- Jones, Quincy: Handel's Messiah. A Soulful Celebration. Alliance 1992, verfügbar unter: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLFm6e7YcKCcLL8oogjIQYMgkjsd9IG8Zl> (Zugriff 28.02.2024).
- Levine, Amy-Jill: «Beards for Sale: The Uncut Version of Brian, Gender and Sexuality», in: Taylor, Joan E. (Hg.): Jesus and Brian: Exploring the Historical Jesus and his Times via Monty Python's Life of Brian, London 2015, 167–184.
- Long, Ronald E.: «Introduction: Disarming Biblically Based Gay-Bashing», in: Guest, Deryn/Shore-Goss, Robert E./West, Mona/Bohache, Thomas (Hgg.): The Queer Bible Commentary, London 2006, 1–18.
- Mayordomo, Moisés: «Eunuchen im Horizont der Gottesherrschaft (Mt 19,12): Überlegungen zu einer kühnen Metapher», in: Fischer, Irmtraud u. a. (Hgg.): Sexualität (Jahrbuch für Biblische Theologie 33), Göttingen 2018, 85–106.
- Mollenkott, Virginia R.: Omnigender: A Trans-Religious Approach, Cleveland 2001.
- Pollmann, Karla: «Non est masculus et femina». Gal 3,28 in Kommentarauslegungen des 4./5. und des 20. Jahrhunderts: Ein nicht eingelöstes Vermächtnis?, in: Förster, Guntram/Grote, Andreas E. J./Müller, Christof (Hgg.): *Spiritus et Littera*. Beiträge zur Augustinus-Forschung (Festschrift Cornelius Petrus Mayer OSA), Würzburg 2010, 681–695.
- Punt, Jeremy: «Sex and Gender, and Liminality in Biblical Texts: Venturing into postcolonial, queer biblical Interpretation», in: Neotestamentica 41(2), 2007, 382–398.
- Sabia-Tanis, Justin: Transgendered Ministry, Theology and Communities of Faith, Cleveland 2003.
- Taylor, Joan E. (Hg.): Jesus and Brian. Exploring the Historical Jesus and his Times via Monty Python's Life of Brian, London 2015.
- Wirth, Mathias: ««Our bodies are important to God»: Oder: Warum (Trans)Gender eschatische Zukunft hat», in: Berlis, Angela/Frettlöh, Magdalene L./Noth, Isabelle/Schroer, Silvia (Hgg.): Die Geschlechter des Todes: Theologische Perspektiven auf Tod und Gender, Göttingen 2022, 463–478.

