

PIA CONSPIRATIO ZUR BEFREIUNG GOTTES

Von Calvins reformatorischer Bilderkritik zur queeren Verunanständigung der Gottesproduktion

Hanna Reichel

I. *PIA CONSPIRATIO*, ODER: UNSCHICKLICHE GESPRÄCHE. EINLEITUNG

Man fragt sich, wer sich wohl lauter ächzend im Grabe umdrehen würde, Johannes Calvin oder Marcella Althaus-Reid, wenn sie wüssten, dass sie hier posthum zusammengebracht werden sollen. Der Genfer Reformator war vorsichtig gesagt für revolutionäre Ansichten in Genderfragen wohl eher unverdächtig und gilt nicht nur manchen Gegnern als harter Dogmatiker und prüder Moralist. Die argentinische Theologin erhob das Banner einer radikal »unanständigen« (*indecent*) Theologie gegen die von ihr als totalitär, sexistisch und homophob abgelehnte klassische Theologie. Sie suchte Gott stattdessen als Transvestiten in schwulen Salsa-Clubs. Es ist wenig überraschend, dass Marcella Althaus-Reid in ihren Werken Calvin nicht zitiert, nicht einmal ablehnend. Er ist weit jenseits dessen, was theologisch für sie noch anknüpfungs- oder auch nur kritikfähig ist. Calvin seinerseits hätte sich sicherlich nicht in der Lage gesehen, Althaus-Reids skandalöses Projekt auch nur in die Kategorie von »*doctrina*« oder »*sapientia*« einzuordnen, die die Theologie für ihn ausmachte. Ich will auch nicht behaupten, dass Calvin und Althaus-Reid im wirklichen Leben konstruktiv hätten zusammenarbeiten können oder dass sie bei genauerem Hinsehen doch dasselbe Anliegen hatten. Das glaube ich nicht. Doch der Autor ist tot, die Autorin ebenso, und die Gemeinschaft der Heiligen war schon immer dafür gut, Menschen einander zuzumuten, die sich aus eigenen Sympathien vielleicht nicht näher miteinander befasst hätten.

In einer so verque(e)ren Sache wie der Theologie begegnet man allerlei widersprüchlichen und komplizierten Charakteren. In unserer sich stetig weiter polarisierenden Welt ist es einfach, Feindbilder zu malen oder sich gegenseitig mit Schimpfwörtern wie »Dogmatismus« oder »Gender-Wahn« abzuschießen. Eine Hermeneutik des Verdachts kann zudem viele gute Gründe anführen, und problematische Widersprüche und Gewaltsamkeiten sollen keinesfalls unter den Tisch gekehrt werden. Doch warum nicht im Konkreten Allianzen auch an unwahrscheinlichen Stellen suchen?

Für Calvin selbst, so harsch und polemisch er auch sein konnte, war es zeitlebens ein großer Schmerz, die Zerrissenheit und zunehmende Zerspaltung der Kirche mitanzusehen. Immer wieder dringt er insbesondere inner-

reformatoisch im Kampf gegen den »äußeren Feind« (den er durchaus mit dem Teufel gleichsetzen kann) darauf, die Fronten zu einen: »Wenn wir nun unseren Gehorsam dem Herrn Christus beweisen wollen, ist es notwendig, uns untereinander in frommer Konspiration (*pia conspiratione*) zu verbinden und miteinander Frieden zu machen, wie er es uns nicht nur anempfiehlt, sondern auch seinen Geist dazu gibt (*inspirat*).«¹

Darum soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, diese beiden seltsamen Heiligen soweit wie möglich »zusammen-atmen«/konspirieren zu lassen, d.h. sie in ein Gespräch zu verwickeln, mit der Bereitschaft, sie im Zuge des Austauschs neben allen bekannten Differenzen auch unerwartete Übereinstimmungen und geteilte Stoßrichtungen feststellen zu lassen, die sich im Gespräch weiter verdichten und in gemeinsame Weiterführungen münden können. Aus dem dialogischen Zusammen-Atmen, dem Strömen-Lassen der Geister im abwechselnden Artikulieren und gegenseitigen Aufnehmen von Gedanken, kann sich durchaus ereignishaft Übereinstimmung ergeben (wenngleich vielleicht keine Harmonie), wie sie für kirchliche Einigkeit schon immer konstitutiv war. Aus dem frommen Austausch kann eine handfeste Konspiration werden, wo einzelne Gedanken denselben Geist atmen, sich ergänzen und gegenseitig weiterführen.

Weniger fromm ausgedrückt berufe ich mich alternativ auf die in queeren Zirkeln verbreitete Praxis des »textual poaching«, des Wilderns in Texten anderer Provenienz. Althaus-Reid selbst verwendet in ihren Ausführungen diese Praxis subjektiver, aktiv eklektischer Lektüre, in fremden Texten solche Elemente auszuwählen und aufzugreifen, die hilfreiche Einsichten in die eigene Existenz liefern, aber nicht unbedingt mit Expert(inn)en-Interpretationen übereinstimmen müssen.²

Es ist durchaus möglich, ja wahrscheinlich, dass das Endprodukt der konspirativ-wildernden Lektüre dann weder im Sinne Calvins noch im Sinne

¹ JOHANNES CALVIN, Vorwort zu Catechismus und Glaubensbekenntnis [1538], in: *Iohannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*, Bd. 5, hrsg. v. Johann Wilhelm Baum/Eduard Cunitz/Eduard Reuss, Braunschweig 1866 (Nachdruck New York 1964), 321, Übersetzung HR. Das Originalzitat lautet: »*Quod si imperatori Christo nostra obsequia approbare cupimus, piam inter nos conspirationem ineamus necesse est, ac mutua pacem foveamus, quam suis non commendat modo, sed etiam inspirat.*« Die verbreitete Übersetzung von Lukas Vischer lässt unerklärlicherweise den letzten Nebensatz weg, vgl. LUKAS VISCHER, *Pia Conspiratio. Calvin's Commitment to the Unity of Christ's Church*, Occasional Paper No. 20, Presbyterian Church USA, Louisville 2000, 15.

² Das Konzept des »textual poaching« stammt ursprünglich von MICHEL DE CERTEAU, *The Praxis of Everyday Life*, übers. v. Steven Rendall, Berkeley 2011. Popularisiert wurde das Konzept von HENRY JENKINS, *Textual Poachers, Television Fans and Participatory Culture*, London 1992, auf den sich auch Althaus-Reid beruft, vgl. MARCELLA ALTHAUS-REID, *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, New York 2000, 112. Zitate aus *Indecent Theology* werden im Folgenden durch eingeklammerte Stellenangaben mit dem Kurztitel *IT* direkt im Fließtext nachgewiesen. Alle Übersetzungen der Zitate von Althaus-Reid im Folgenden sind meine eigenen.

Althaus-Reids sein wird. Da ich mir in den Stoßrichtungen und Konsequenzen der Interpretation die Freiheit nehme, nicht danach zu fragen, inwieweit meine Lesart beider Figuren mit etablierten Lehrmeinungen übereinstimmt, werde ich umso stärker bemüht sein, die einzelnen Beobachtungen und Schritte engmaschig anhand der Originaltexte zu belegen. Die geschätzte Leserin möge selbst entscheiden, welch' Geistes Kind die resultierende Konspiration schlussendlich ist und ob und wie weit sie meiner Sinnproduktion folgen will.

Calvin erhält das erste Wort mit seiner Definition der theologischen Aufgabe zu Beginn der *Institutio*, Althaus-Reid reagiert. Das Gespräch entfaltet sich in mehreren aufeinander aufbauenden thematischen Runden, in denen jeweils beide zu Wort kommen, einander ergänzen und fortführen, wo sich überraschend Anknüpfungspunkte finden, aber auch bleibende Differenzen und mögliche gegenseitige Missverständnisse markieren lassen. Inhaltlich verläuft die Auseinandersetzung von der Verschränkung von Gottes- und Selbsterkenntnis (2), zur Frage nach der Möglichkeit natürlicher Theologie und ihrem Verhältnis zu Schrift und Offenbarung (3), weiter zur Gefährdung menschlicher Erkenntnis durch Götzenbilder (4). Zu Beginn des Gesprächs hat Calvins Reflexion das Übergewicht, im Laufe der Zeit verschiebt sich der Schwerpunkt, da zunehmend von Althaus-Reids Seite Fäden aufgenommen und weitergesponnen werden. Calvins klassisch gewordene reformiert-dogmatisch aus Bilderverbot und Götzenkritik entwickelnde Konzeption theologischer Kritik wirkt in diesem Zusammenspiel fast, als atme sie denselben Geist wie Marcella Althaus-Reids *Queering*-Programm. Dieses wird darum im Ausgang des Gesprächs in einer Weise vertieft, die die Anschlussfähigkeit an reformatorische Grundeinsichten herstellt. So kann das Gespräch schließlich in ein programmatisches Komplott zur Befreiung Gottes von der Unterdrückung durch die Theologie übergehen (5). Ich schließe mit einigen Gedanken zur Bedeutung der Möglichkeit einer solchen Konspiration (6).

Den Aufschlag gibt, wie angekündigt, der Genfer (noch nicht: Gender) Reformator Johannes Calvin.

2. DER ZUSAMMENHANG VON GOTTES- UND SELBSTERKENNTNIS, ODER: THEOLOGIE IN DER SCHWULEN-BAR

2.1 Calvin

Als Auftakt zu seinem umfassenden *Unterricht in der christlichen Religion* definiert Johannes Calvin programmatisch: »All unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfasst im Grunde eigentlich zweierlei: die Erkenntnis Gottes und unsere Selbst-

erkenntnis.«³ In der Erstausgabe der *Institutio* von 1536 hatte Calvin in diesem ersten Satz noch von »*sacra doctrina*« gesprochen, »heiliger Lehre«. Diese ist für ihn einerseits nach tiefer Überzeugung synonym mit dem Inhalt der Heiligen Schrift, und ihre Erhebung und Auslegung stellt eben darum die spezifische Aufgabe der Theologie dar. In der Endfassung von 1559 spricht Calvin nicht mehr von »*doctrina*«, sondern deutlich allgemeiner und weniger technisch von »*sapientia*«, »Weisheit«. Diese scheinbare Ausweitung lässt sich jedoch durchaus als weitere Zuspitzung verstehen: Was zuvor spezifisch, aber auch partikular als Aufgabe der Theologie definiert war, wird so zum Inhalt aller Formen menschlicher Erkenntnis erhoben, ja sogar zum Ziel menschlichen Daseins. Gotteserkenntnis ist nämlich gerade kein Privileg des Theologen: »Wir sind doch alle dazu geboren und leben, um Gott zu erkennen« (I,3,3).

Einerseits ist der Glaube an sich bei Calvin immer schon verbunden mit Erkenntnis sowie mit dem Drang zu weiterer und tieferer Erkenntnis. Andererseits wird Erkenntnis von ihm auch nicht rein intellektualistisch gefasst: Erkennender Glaube ist kein reines Für-wahr-Halten von Glaubenssätzen. Für Calvin ist klar, dass Theologie niemals rein systematische oder gar spekulative Dogmatik sein kann, sondern eine existentielle Angelegenheit ist, die immer im praktischen Zusammenhang des ganzen menschlichen Lebens stattfindet. Im *Genfer Katechismus* spricht Calvin gar davon, dass »die Erkenntnis Gottes unseres Schöpfers« »der Sinn des menschlichen Lebens« sowie »das höchste Gut des Menschen überhaupt« ist.⁴ Auch in diesem Sinne kann die Bewegung von der »*doctrina*« zur »*sapientia*« verstanden werden, als Verstärkung der Einsicht: »Theologie kann nur auf die Existenz des Menschen bezogen formuliert werden.«⁵

Insofern haben für Calvin der Glaube wie die menschliche Existenz überhaupt einen Hang zur Theologie. Denn der Mensch, das ist eben die Grundthese, kann sich selbst und die Welt nur richtig verstehen, wenn er sich in seinem Verhältnis zu Gott wahrnimmt: »Es kann nämlich erstens kein Mensch sich selbst betrachten, ohne sogleich seine Sinne darauf zu richten, Gott anzuschauen, in dem er doch »lebt und webt« (Apg 17,28)« (I,1,1). Die Existenz und Selbsterfahrung des Menschen werden von Calvin damit als Quelle theologischer Erkenntnis im engeren Sinne eingestuft. Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis sind nach Calvin sogar so eng miteinander verbunden, dass nicht einmal klar ist, »welche denn an erster Stelle steht und die andere aus sich heraus

³ JOHANNES CALVIN, *Unterricht in der christlichen Religion*, hrsg. von Otto Weber und Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2008, I,1,1 (= *Institutio*). Zitate aus der *Institutio* werden im Folgenden durch eingeklammerte Stellenangaben direkt im Fließtext nachgewiesen.

⁴ JOHANNES CALVIN, *Katechismus der Genfer Kirche* (1545), in: *Calvin Studienausgabe*, Bd. II: *Gestalt und Ordnung der Kirche*, hrsg. v. Eberhard Busch u.a., Neukirchen-Vlyun 1997, Frage 1, Frage 3, 17.

⁵ CHRISTOPH STROHM, Johannes Calvin. *Institutio Christianae Religionis*, Buch I, Kap. 6–9, in: ODA WISCHMEYER (Hrsg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origines bis zur Gegenwart*, Berlin 2016, 363–370: 368.

bewirkt« (I,1,1). Vielmehr stehen sie in einem komplexen Wechselverhältnis und bedingen einander stets aufs Neue.

Der damit aufgestellte Anspruch ist ein denkbar weiter: Alle echte Weisheit ist in diesem Sinne theologisch, sowie umgekehrt: Theologie ist kein akademisches Spezialgebiet, das sich nur mit spezifisch »religiösen« Themen befasst. Als umfassende Gottes- und Selbsterkenntnis muss sie letztlich alle Wissensgebiete umgreifen. Es gibt keinen Lebenszusammenhang, der hierbei außen vor bleiben könnte.

2.2 Althaus-Reid

Man muss sich nicht verrenken, um zu behaupten: Es ist Marcella Althaus-Reids Hauptanliegen, die Theologie zu solch einem umfassenden Unternehmen zu machen, wie Calvin es in den einleitenden Sätzen der *Institutio* programmatisch konzipiert hat, auch wenn das Ergebnis sicher nicht das ist, was Calvin vorschwebte. Eine Stoßrichtung ihrer Kritik an der vorfindlichen Theologie ist gerade, dass diese nicht in der geforderten Weise umfassend ist, sondern erhebliche Bestandteile der menschlichen Existenz aus ihrer Betrachtung ausgespart hat – Elemente, die auch Calvin nicht positiv in den Vordergrund gestellt hätte. Zugespitzt formuliert sie: »Niemand ist auf die Idee gekommen, Theologie in Schwulen-Bars zu betreiben – obwohl Schwulen-Bars doch voll von Theologen sind^o. Darum ist für Althaus-Reid nun der »theologische Schrei« nötig, »der sich weigert, das Leben in unterschiedliche Bereiche einzuteilen« – nämlich solche mit und solche ohne theologische Relevanz (QG, 2). Für Althaus-Reid geht es dabei insbesondere um Körperlichkeit und Sexualität. Hatte die Befreiungstheologie in Kritik der idealistischen Tradition bereits eingefordert, auch die materiellen Verhältnisse in die theologische Reflexion einzubeziehen, weist Althaus-Reid darauf hin, dass Materialität sich nicht in der Ökonomie erschöpft. Althaus-Reid definiert darum Queere Theologie (*queer theology*) »als materialistische Theologie, die Körper ernst nimmt« (QG, 19). Verlangte die Befreiungstheologie »eine theologische Reflexion, die Gebetszeiten nicht von Essenszeiten trennt«, geht Althaus-Reid dahingehend weiter, dass »theologische Reflexion Zeiten des Gebets auch nicht von Zeiten der Intimität trennen kann« (IT, 28). Die Theologie muss in ihren Prozess von Selbst- und Gotteserkenntnis einbeziehen, »dass die Leute manchmal Theologie ohne Unterwäsche betreiben« (IT, 43) und dass sie »ihren Rosenkranz nicht zu Hause lassen, wenn sie in die Salsa-Bar gehen« (QG, 4). Wenn die körperliche und sexuelle Existenz der Menschen nicht streng von ihren religiösen Vollzügen und Beziehungen zu trennen ist, gilt aber auch: »Sexuelle Fragen und Gender-Fragen sind keine zusätzlichen Punkte auf der Tagesordnung unseres Treffens, sondern sind epistemologische und hermeneutische Schlüsselemente, die, wenn wir sie ignorieren, uns niemals erlauben, weiter und anders zu denken« (IT, 132).

^o MARCELLA ALTHAUS-REID, *The Queer God*, London/New York 2003, 2. Zitate aus *The Queer God* werden im Folgenden durch eingeklammerte Stellenangaben mit dem Kurztitel QG direkt im Fließtext nachgewiesen.

In der Terminologie von Gottes- und Selbsterkenntnis gesprochen ist es für Althaus-Reid unabdingbar, das volle, und nicht nur das idealistisch von der Sexualität abstrahierte oder das heteronormativ reduzierte Leben in die Selbsterkenntnis einzubeziehen, um auch die Gotteserkenntnis nicht zu vereinsamen. Umgekehrt kann eine von ideologischen Verkürzungen befreite Erkenntnis der Fülle, ja der »Maßlosigkeit (*excessiveness*) Gottes« (QG, 28) uns auch eine vollere Selbsterkenntnis ermöglichen. Althaus-Reids Vorwurf an die klassische Theologie ist, dass sie durchaus *auch* durch sexuelle Interessen normiert und geregelt wird, aber auf verdeckte und uneingestandene Weise. Zudem handle es sich in ihr um »sexuelle Ideologien«, von denen »aus dem Buch unserer sexuellen Erfahrungen Seiten herausgeschnitten werden« (IT, 146). Eben diese Lücken gilt es nun zu füllen. Ihr Entwurf einer »unanständigen« Theologie (*indecent theology*) bemüht sich deswegen gerade darum, kritisch den uneingestanden sexuellen Charakter der Theologie aufzudecken sowie konstruktiv gerade solche Formen von Selbst- und Welterfahrungen einzubeziehen, die nicht ins »anständige« Bild passen. Auf diese Weise lässt sich zu überraschenden und neuen Verständnissen des Heiligen vordringen. Nach Althaus-Reid ist es »unsere Aufgabe und unsere Freude, Gott schlicht und einfach unter uns sitzend vorzufinden oder zu erkennen, und zwar in irgendeiner Schwulen-Bar genauso wie im Hause einer Bekannten, die ihr Wohnzimmer wie eine Kapelle dekoriert« (QG, 4).

3. DIE MÖGLICHKEIT NATÜRLICHER THEOLOGIE, ODER: *SEX COUNTS*

3.1 Calvin

Calvin seinerseits hätte die derart von Althaus-Reid benannten Zusammenhänge des menschlichen Lebens kaum als positive Quelle theologischer Erkenntnis festgehalten, höchstens als Grundlage für theologische Einsicht *ex negativo*. Die Selbsterkenntnis besteht schließlich für den Reformator in erster Linie in der Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit, während die Gotteserkenntnis in der Erkenntnis der rettenden Zuwendung Gottes in Jesus Christus wirksam wird. Viele der Erfahrungen und Beziehungen, die Althaus-Reid nicht nur moralisch rehabilitieren, sondern gerade zu privilegierten Orten der Theologie machen will, markiert Calvin explizit als »Früchte der Sünde« (II,1,8). Wenn man die beiden hier inhaltlich aneinandergeraten lassen würde, wäre das Gespräch sicher schnell beendet.

Dennoch weist auch Calvin darauf hin, dass man Sünde nicht einfach mit der Fleischlichkeit oder der »Begehrlichkeit« (*concupiscentia*) gleichsetzen dürfe. Er widerspricht dabei explizit Petrus Lombardus und der Breite der mittelalterlichen Tradition. Es ist »abgeschmackt und töricht, die [aus der Gottlosigkeit] entstandene Verderbnis bloß auf die sogenannten »sinnlichen Regungen« (*sensuales motus*) zu beschränken« (II,1,9). Immer wieder weist Calvin

stattdessen darauf hin, dass nicht nur irgendwelche niederen, fleischlichen Glieder, sondern der ganze Mensch, Leib *und* Seele, unter der Sünde gefangen ist. Die Pointe dieser Sündenlehre liegt in der Betonung, dass »die Seele der Blindheit und das Herz der Verdorbenheit verfallen sei« (II,1,9). Körperlichkeit ist für Calvin gerade nicht der Inbegriff des Sündigen, auch wenn sie selbstverständlich mit betroffen ist. Calvin wertet die Körperlichkeit nicht direkt oder explizit auf wie Althaus-Reid, aber im Negativen erfährt sie immerhin eine *relative* Aufwertung: Er betont, dass es letztlich die Seele ist, »die nicht bloß der Heilung, sondern geradezu der Annahme einer neuen Natur bedarf!« (II,1,9). Und auch innerhalb der Seele findet er »die verbotenen, bösen Lüste keineswegs bloß im sinnlichen Teil der Seele, sondern gerade auch im ›Gemüt‹ (*mens*) selber« (II,3,1). Zu dieser Verderbtheit auch und gerade der mentalen Vermögen werden wir später zurückkehren, wenn es um die Notwendigkeit der theologischen Selbstkritik geht.

Vorerst bleibt aber auch festzuhalten, dass Calvin zwar die Verderbtheit aller natürlichen Gaben, inkl. Vernunft, Verstand, Urteilskraft und Willen, durch die Sünde feststellt, aber dennoch hochhält, dass diese (im Gegensatz zu den »übernatürlichen Gaben«, zu denen »Glaube, die Liebe zu Gott, die Nächstenliebe und das Trachten nach Heiligkeit und Gerechtigkeit« zählen) nicht völlig ausgetilgt sind (II,2,11).

Zunächst einmal würdigt Calvin klar: »Dass der menschliche Geist durch natürliches Ahnvermögen eine Art Empfindung für die Gottheit besitzt, steht für uns außer allem Streit« (I,3,1). Dieses Empfinden, das er auch als *semen religionis* bezeichnen kann (I,3,1) sieht er als »im Herzen des Menschen [...] gleichsam eingemeißelt, [und] unzerstörbar« (I,3,3). Humanistisch gut gebildet gesteht Calvin unumwunden zu, dass wie die Sünde so auch die bleibenden Gaben kein Privileg des irgendwie »Christlichen« sind: »Sooft wir heidnische Schriftsteller lesen, leuchtet uns aus ihnen wunderbar das Licht der Weisheit entgegen« (II,2,15). In geradezu poetischen Passagen kann Calvin von der Erkenntnis des Schöpfers aus der Natur (I,5,1) schwärmen. Gerade auch der menschliche Körper mit dem wunderbaren Zusammenspiel seiner Glieder und Funktionen ist für ihn eine Offenbarung von Gottes schöpferischem Genie – von Leibfeindlichkeit ist hier nichts zu spüren (I,5,2). Nach Calvin besteht insbesondere »im Menschengeschlecht ein klarer Spiegel der Werke Gottes« (I,5,3), und auch dies bezieht sich nicht nur auf die geistigen oder geistlichen Vermögen des Menschen. Diese Formulierung kann als Interpretation der Gottebenbildlichkeit gelesen werden. Doch nicht nur in Sein und Wesen des Menschen, sondern auch in der »Fülle der Gaben« sowie der »Erfahrung selbst« begegnen Calvin zufolge dem aufmerksam Wahrnehmenden »Zeichen der Gottheit«, die auch als solche erkannt werden können (I,5,4).

Klar ist dennoch, dass all diese Ausführungen Calvin nicht dazu dienen, eine Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung oder menschlichen Erfahrung zu postulieren und eine natürliche (oder gar materialistische) Theologie zu entwerfen. Darin besteht bei ihm die Verschränkung von Selbst- und Gottes-

erkenntnis nicht. Stattdessen verwendet er die Hinweise auf das Ahnvermögen vor allem dazu, das tatsächliche Fehlen der theoretisch möglichen Gotteserkenntnis als schuldhaftes Verfehlen von menschlicher Seite zu brandmarken: Wenn »wir nun von Natur nicht die Fähigkeit haben, zur reinen und lauterem Erkenntnis Gottes zu gelangen, so ist dies Unvermögen doch unser eigener Fehler, und deshalb ist uns alle Entschuldigung abgeschnitten« (I,5,15).

Aufgrund der Verderbtheit der natürlichen Anlagen ist eben auf sie kein Verlass. Natur, menschlicher Körper und geschöpfliche Erfahrung legen kein eindeutiges und für jedermann klar erkennbares Zeugnis vom Schöpfer und Erlöser ab. »So bleibt nur übrig, dass Gott selber vom Himmel her über sich Zeugnis gebe« (I,5,13). Theologie vollzieht sich für Calvin darum eben auch nicht in Introspektion oder Naturbeobachtung, sondern in erster Linie in der Schriftauslegung, der Auslegung der als Wort Gottes verstandenen Bibel. Auch durch die gesamte *Institutio* hindurch sieht man, wie konsequent und ausführlich Calvin stets Schriftpassagen zu allen Themen zusammenträgt und vergleicht, und dabei auf dem wissenschaftlichen Stand der Zeit sprachliche und historische Erkenntnisse einbezieht. Calvin ist überzeugt, dass die Schrift »ein einzigartiges Geschenk Gottes« ist: Sie bringt »unser sonst so verworrenes Wissen um Gott in die richtige Ordnung, zerstreut das Dunkel und zeigt uns deutlich den wahren Gott« (I,6,1).

Doch selbst die Offenbarung und das äußere Wort der Schrift sind keine unfehlbaren Mittel zur Gotteserkenntnis. Wie bei der Erkennbarkeit Gottes aus der sichtbaren Welt gilt auch von ihnen: »[U]ns fehlen die Augen sie zu sehen, wenn wir nicht durch Gottes innere Offenbarung erleuchtet werden« (I,5,14). Zum einen kann Calvin die Schrift also mit der »Hilfe einer Brille« vergleichen, durch die menschliche Erfahrung und Natur erst angemessen theologisch gelesen werden können (I,6,1). Zum anderen scheint er sich aber auch dessen bewusst zu sein, dass es keinen direkten Zugang zum Zeugnis der Schrift und keine menschlich herstellbare Eindeutigkeit ihrer Auslegung gibt. Eine hermeneutische Heranführung ist nötig. Was später Dogmatik genannt wurde und was Calvin in der *Institutio* entfaltet, bildet nach seiner Selbstauskunft einen notwendigen »Schlüssel und eine Tür zu einem guten und rechten Verständnis der Heiligen Schrift«⁷. Calvins Darlegungen verfolgen den erklärten Zweck, »die Kandidaten der heiligen Theologie so zum Lesen des göttlichen Wortes vorzubereiten und anzuleiten, dass sie einen leichten Zugang zu ihm haben und sich in ihm mit ungehindertem Schritt vorwärtsbewegen können.«⁸ So ergibt sich ein interessanter hermeneutischer Zirkel zwischen Schriftauslegung und theologischer Reflexion, den Calvin nur durch den Verweis auf den Heiligen Geist erhellen bzw. begründen kann.

⁷ JOHANNES CALVIN, Einleitung zur französischen Ausgabe der *Institutio* von 1541, zit. nach FRANCOIS WENDEL, *Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1968, 125.

⁸ CALVIN, *Institutio*, Vorrede zur Ausgabe von 1559, 19.

Calvin formulierte seine Schrifthermeneutik lange vor der Entwicklung der historischen Kritik und ihre Einsichten in die menschlich-irdischen Zusammenhänge der Kanon-Entstehung - aber auch vor dem Aufkommen der orthodoxen Verbalinspirationslehre. Es ist darum nur begrenzt hilfreich, sein Schriftverständnis an modernen Kategorien zu messen. Festzuhalten wäre immerhin, dass für den Reformator das Hochhalten der Schriftautorität gerade die General-Kritik an menschlichen Werken und Autoritäten darstellt. Aufgrund der Vererbtheit des Menschen *muss* Gott für sich selber sprechen, wenn in irgendeiner Weise wirkliche theologische Autorität etabliert werden soll. Calvin ist dabei einerseits überzeugt davon, dass genau das im Wort der Schrift (und nur dort eindeutig) geschieht. Er ist sich aber auch klar darüber, dass die Schrift »durch den Dienst von Menschen« zu uns kommt (I,7,5), und dass Gottes Wort sich auch im Wort der Schrift nicht automatisch ereignet: Auch und gerade das Hören auf die Schrift bleibt auf das »innere Zeugnis« (*testimonium internum*) des Heiligen Geistes angewiesen, das sich auf für den Menschen unverfügbare Weise ereignet - oder nicht (I,7,4). Ein automatisch oder nach rein menschlichem Vermögen aus der Schrift zu entnehmendes oder abzuleitendes Wort Gottes behauptet auch Calvin damit gerade *nicht*.

3.2 Althaus-Reid

Althaus-Reids Theologie nimmt zugegebenermaßen weder bei Bibel noch Dogmatik ihren Ausgang. Sie steht insofern in der Linie der Befreiungstheologie, als sie Erkenntnis aus den konkreten, materiellen Lebenszusammenhängen über idealistisch-spekulative Überlegungen privilegiert, und insofern in der Linie postkolonialer Theologie, als sie die Autorität der Schrift nicht prinzipiell und uneingeschränkt anzuerkennen bereit ist. Die Schrift ist für sie vielmehr selbst Teil des Problemzusammenhangs. Althaus-Reid könnte Calvins Urteil über die Ambivalenz aller natürlichen Erkenntnis vermutlich zustimmen, radikalisiert sie aber dahingehend, dass auch die Schrift nicht so vom Leben und seinen Ambivalenzen losgelöst ist, wie die reformatorische Tradition in ihrer Berufung auf »das Wort Gottes« gegen menschliche Autoritäten das vielleicht gern hätte. Einen qualitativen Unterschied zwischen Schrift und menschlicher Erfahrung, der der Schrift normierende Autorität verleihen könnte, lehnt sie damit kategorisch ab. Für die Produktion wie für die Rezeption der biblischen Schriften gilt vielmehr, dass sie in ihre menschlich-allzumenschlichen Bedingungen verstrickt ist. Zudem macht sie darauf aufmerksam, dass auch unter ihren glühendsten Anhängern »die Schrift« *de facto* niemals unvermischte Autorität genoss:

Das geschriebene Wort Gottes war noch nie die einzige Quelle absoluter Autorität. Das geschriebene Wort war immer der Mündlichkeit untergeordnet. Im Schreibprozess der Schriften wurden die Erfahrungen der Menschen, die sich in mündlichen Zeugnissen niederschlugen, zum hermeneutischen Schlüssel auf der Suche nach einem endgültigen Text, der letztlich nur schwer herstellbar ist (IT, 158).

Das Verschränkungsverhältnis von Menschlichem und Göttlichem, das bei Calvin im Wechselverhältnis von Selbst- und Gotteserkenntnis zum Ausdruck kommen kann, lässt eben auch die Schrift nicht außen vor, sondern schließt sie mit ein. Man könnte auch sagen: Selbst Schrift und Offenbarung, sofern sie im irdisch-menschlichen Bereich stattfinden, werden durch die Sünde tangiert.

Für Althaus-Reid bedeutet das, dass auch Schrift, Schriftauslegung und Theologie keine sakrosankten, unverdächtigen Wissensgebiete sind, sondern ebenso kritisch auf ihre ideologischen Produktionen hin untersucht werden müssen wie alle anderen menschlichen Äußerungen. Wie Calvin kann auch Althaus-Reid dabei gegen die Ambivalenz des Menschlichen durchaus die Offenbarung stark machen. Doch sie hebt hervor: »Offenbarung enthüllt und entkleidet Gott in unseren geschichtlichen Verhältnissen und bringt darum eine materialistische Wende in unseren Erkenntnisprozess« (*IT*, 148). Auch und gerade Offenbarung ist damit nicht über die materiellen Verhältnisse und ihre Kritik erhaben, sondern ereignet sich in ihnen und durch sie. Darum gibt es für Althaus-Reid gar keine Alternative dazu, Theologie gewissermaßen »von unten«, ausgehend von der menschlichen Erfahrung und für sie nun speziell von den »sexuellen Geschichten« der Leute aus zu betreiben. Die »Pointe« dieses Ansatzes, so erklärt sie, liegt gerade darin, dass er »die Falschheit der Grenzziehung zwischen der materiellen und der göttlichen Dimension unseres Lebens offenbart« (*IT*, 148). Wir könnten hinzufügen: auch die Falschheit der Grenzziehung zwischen Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Offenbarung kann nur materiell und im Medium der Begegnung mit dem Irdisch-Menschlichen stattfinden, sonst ereignet sie sich nicht. Darum kann auch Gotteserkenntnis nur im Medium der geschöpflichen Selbsterkenntnis erfolgen. Negativ gesprochen ist die Offenbarung dadurch immer schon korrumpiert, positiv gesehen heißt das aber auch, dass die Materialität irreduzibel in die Gotteserkenntnis eingeht und als solche theologisch ernstgenommen werden darf und muss. So ist das Bewusstsein um die Verschränkung von Gottes- und Selbsterkenntnis in der menschlichen Existenz für Althaus-Reid eben Anlass für den Aufruf, auch die nicht als religiös geltenden Lebensbereiche als Quellen theologischer Erkenntnis einzubeziehen, sowohl kritisch als auch konstruktiv.

Aus einer ähnlichen Anerkennung der Ambivalenz wie Calvin zieht Althaus-Reid also die entgegengesetzte Konsequenz: Anstatt Theologie »von oben« zu betreiben, wählt Althaus-Reid darum den Ansatz über die Erfahrungen der Menschen, insbesondere der menschlichen Sexualität. Unter »Sex« fällt für sie ein breites Feld all jener Zusammenhänge, die sich mit Geschlecht und Geschlechterrollen, sexuellen Identitäten, sexueller Praxis und Performanz, sexuellen Hierarchien, Unterdrückungen und Befreiungserfahrungen befassen. Althaus-Reid sucht und findet Gotteserkenntnis außerhalb der Mauern »anständiger« Theologie und »anständiger« sexueller Verhältnisse: In »sexuellen Graswurzel-Geschichten« (*IT*, 134), nicht idealisierten Geschichten realer sexueller Erfahrungen und Begegnungen aus dem »einfachen Volk« manifestieren sich Leiden und Streben nach Gerechtigkeit, Sehnsucht nach Liebe und Erfahrung

von Vergebung. »Aus den sexuellen Erfahrungen queerer Menschen, die Liebe und Intimität in Gelegenheits- und Freundschafts-Beziehungen erfahren, können wir lernen, dass Gott ein Gott der Momente ist und dass Momente sich durchaus unterscheiden können, aber das Momenthafte auch göttlich ist« (IT, 69).

Die in solchen Geschichten sich manifestierenden existentiellen Erfahrungen und Gerechtigkeitsanliegen machen sie bereits theologie-affin, in besonderer Weise darüber hinaus aber auch die Tatsache, dass sexuelle Geschichten »immer vorläufig, unabgeschlossen sind« und so »augenöffnend für neue und alternative Strategien der Zusammenarbeit sowie für Quellen der Handlungsfähigkeit sein können« (IT, 130). Dies verbindet sie systematisch mit Problemen der Gotteslehre. Darum postuliert Althaus-Reid: »Im politischen Diskurs gilt: ›Sex counts‹ und für die politische Theologie ist Sex eine essentielle Quelle« (IT, 139). Althaus-Reid verweist auch auf liturgische Parallelen zwischen dem öffentlichen Erzählen von intim-existenziellen Erfahrungen und der sich dadurch konstituierende Gemeinschaft zu christlichen Traditionen von Zeugnis-Ablegen und Friedensgruß. Das religiöse Zeugnis-Ablegen markiert allerdings meist die Unterwerfung des Individuums unter die herrschende Norm, während im *Coming-Out* das Gegenteil der Fall sei (IT, 145). Auch die Stilisierung von sexuell devianten Beziehungen als Ort der Gotteserkenntnis steht in offensichtlich eklatantem Widerspruch zur etablierten Theologie und Religion. Die von Althaus-Reid entworfene Queere Theologie ist in ihrer Kritik an der die traditionelle Theologie dominierenden »heterosexuelle[n] Ideologie« (QG, 2) eine theologische Religionskritik.

4. GÖTZENDIENST UND RELIGIONSKRITIK, ODER: THEOLOGIE ALS SEXUELLE IDEOLOGIE

4.1 Calvin

Diese wird im Folgenden weiter entfaltet werden. Zunächst einmal steht Calvin Althaus-Reid in nichts nach, insofern sein Urteil über real existierende Religion kaum weniger vernichtend ist als ihres und ihm sogar auf überraschende Weise ähnelt: »[V]erlogener Schein« und »religiöses Scheinwerk« ist, was er diagnostiziert, wo Menschen nur ein Deckmäntelchen der Anständigkeit darüber breiten, dass sie sich ansonsten weiterhin ungeniert ihren Begierden und Freveleien hingeben (I,4,4), oder nach Althaus-Reids Analyse, diese gar noch religiös überhöhen und legitimieren. Weder natürliche Einsicht noch ein Bekenntnis zum christlichen Glauben, so sieht auch Calvin, hindert Menschen daran, ihre eigenen Verfehlungen zu entschuldigen und sogar noch religiös zu verbrämen (II,2,23). Die von ihm zuvor theoretisch postulierte natürliche Anlage zur Gotteserkenntnis liegt *de facto* nur pervertiert und verdreht in Aberglauben vor (I,4,1). Calvin urteilt darum kategorisch: »[K]ein Sterblicher hat je etwas ausgedacht, wodurch die Verehrung Gottes nicht schändlich verderbt worden wäre«

(I,5,12). Im Angesicht dieser Erkenntnis gibt Calvin sich nicht damit ab, Entschuldigungen vorzubringen oder graduelle Unterschiede zu suchen. Sein Urteil ist radikal: »Nur darin sind wir ungleich untereinander, dass jeder sich für seine eigene Person seinen eigenen Irrtum erschafft« (I,5,11). Er fährt fort: »Deshalb kann es nicht wundernehmen, dass der Heilige Geist *alle* vom menschlichen Willen erdachten Religionsübungen als entartet verwirft« (I,5,13, kursiv HR).

Was ist Calvins Vorwurf an die Religion? Dass sie nicht Gott dient, sondern allzu menschlichen Interessen, und dass sie Götzendienst betreibt, zu Deutsch: Dass Menschen selbst da, wo sie Gott zu suchen behaupten, Schöpfer und Geschöpf verwechseln und sich Gottesvorstellungen nach ihrem eigenen Bilde erschaffen: »Sie dienen ja gar nicht Gott selbst, sondern an seiner Statt dem Gebild und Traum ihres Herzens« (I,4,1). In diesem Unternehmen ist insbesondere verwerflich, dass Menschen ihre eigene Stärke und Überlegenheit religiös zu begründen suchen: »All ihr Vertrauen sollten sie auf ihn richten, und statt dessen setzen sie ihn beiseite und gründen ihr Vertrauen auf sich selbst oder die Kreaturen!« (I,4,4). In den erschaffenen Gottesvorstellungen – den Götzenbildern – beten Menschen letztlich irdische Kategorien an.

4.2 Althaus-Reid

Calvins Kritiken von Religion als heiligem Schein und Religion als Götzendienst sind unmittelbar anschlussfähig für Althaus-Reid. Die vorherrschenden Götzen haben bei ihr ganz bestimmte Namen, insbesondere geht es ihr um sexuelle Ideologien von Sexismus und Heteronormativität. Sie urteilt: »Theologie ist ein sexueller Akt, eine sexuelle Handlung, die auf der Konstruktion eines Gottes und eines religiösen Systems aufbaut, die männlich sind und in Gegensatz (und sexuellen Gegensatz) zu Frauen gestellt werden« (IT, 36). Ihre Kritik zielt darauf, dass bestimmte Interessen sakralisiert und damit hegemoniell durchgesetzt werden, indem sexuelle Ideologien in Gottesbilder und in die mit ihnen zusammenhängenden Menschenbilder eingeschrieben werden, und zwar dogmatisch wie ethisch (IT, 87). Was Calvin »verlogene[n] Schein« nennt, beschreibt sie noch graphischer. Sie vergleicht solche Theologie mit Pornographie der »soft-core« Kategorie, Erotikfilmen also, die ihre eigenen pornographischen Interessen verheimlichen und verschleiern, indem die Illusion erzeugt wird, es gehe in diesen Filmen um die vordergründige Handlung und um Personen, zwischen denen sich dann aber scheinbar zufällig ausgiebige sexuelle Begegnungen ereignen (IT, 93). Neben der Verschleierung, dass der eigentliche Inhalt des Films ein pornographischer ist, wird im »soft-core« auch der Schein der »Anständigkeit« erzeugt, indem bestimmte äußerliche Normen eingehalten werden. So wird etwa die direkte Darstellung primärer Geschlechtsorgane vermieden. »Soft-core« ist damit ein Genre, das die pornographischen Funktionen und Zwecke, denen es ultimativ dient, nicht offen eingesteht, sie aber nichtsdestotrotz ebenso eindeutig wie effektiv verfolgt.

Althaus-Reid arbeitet detailliert heraus, wie in religiösen – und damit nach dem vorherrschenden Konsens und Schein vordergründig nicht sexuelle Anliegen verfolgenden – Geschichten und Dogmen implizit sexuelle Geschichten erzählt werden. Sexuelle Unterdrückung, so Althaus-Reid, ist in diesen Geschichten durchaus erkennbar, sie wird religiös in bestimmter Weise inszeniert und normiert, wobei diese Tatsache zugleich verschleiert wird und die Illusion erzeugt wird, dass die Unterdrückung sich an natürlichen, erträglichen Grenzen orientiert (*IT*, 93). Die Theologie gibt also eine gewisse Anständigkeit vor und erzeugt die Wahrnehmung, dass ihr eigentlicher Inhalt eben nicht sexueller, sondern religiöser Natur sei, ist aber umso erfolgreicher darin, bestimmte sexuelle Normen und Hierarchien hegemoniell durchzusetzen. Für Althaus-Reid bleibt aber klar: »Diese Art der Porno/Theologie ist immer eine imperiale große Geste aus Universalien, Essentialismus und nicht-hinterfragten religiösen und politischen Annahmen [...], ein Schmelztiegel von Sexismus, Homophobie, Rassismus, Klassen-Vorurteilen und kolonialen Träumen« (*IT*, 94). Demgegenüber will ihre »unanständige Theologie« jede solche sich als »soft-core Porno« ausgebende Theologie zwingen, »sich zu ihrem eigentlichen hard-core Wesen zu bekennen und die Rohheit ihrer sexuellen Konstruktionen anzuerkennen« (*IT*, 93): Wo sexuelle Ideologie sich in schöne und heilige Geschichten kleidet, soll dieser »verlogene Schein«, ihr religiöser Deckmantel genommen und die Plattheit der darunter verborgenen Machtspiele aufgedeckt werden.

Auch wenn sie es nicht in diesen Kategorien formuliert, kann die Erschaffung Gottes nach dem eigenen Bild als Subtext wie von Calvins so auch von Althaus-Reids Religionskritik gelesen werden. Konstruktion und Projektion erkennt sie explizit an: »In diesem ganzen theologischen Geschäft kommen wir immer wieder darauf zurück, dass unsere Konzeptualisierungen Gottes Kunstwerke sind, Werke ästhetisch und religiös angewandter Vorstellungskraft« (*IT*, 94). Statt von Götzenbildern spricht Althaus-Reid von »theologischer Simulation« (*IT*, 96). Konkret zeigt sie in traditionellen theologischen Bildern, die von Vatergott und Gottes-Sohn über die Jungfrauengeburt bis hin zur Ekklesiologie reichen, die Selbst-Legitimierung imperialistischer, patriarchaler, heteronormativer Hegemonie auf, die sich aber in religiöser Gestalt verschleiern und verharmlösen. Auch und gerade die göttlichen Personen werden Althaus-Reid zufolge im Bilde menschlicher Macht konstruiert und perpetuieren diese, bis sie zu einer Karikatur der ihnen zugrunde liegenden sexuellen Ideologien werden (*IT*, 100): »YHWH wurde eben nicht so sehr als Gegensatz als vielmehr als Exzess patriarchaler Heterosexualität konstruiert« (*IT*, 109) diagnostiziert Althaus-Reid, und: »Bei Jesus geht es nicht um Jesus, sondern um ein religiöses System, das sich als projizierte Utopie der Ursprünge von Heterosexualität organisiert« (*IT*, 108).

Was für Calvin das Götzenbild ist, ist in der Sprache von Althaus-Reid der Fetisch. Der Fetisch ist ein sexuell besetztes Ersatzobjekt, das als Stimulus sexueller Erregung und Befriedigung dient, so wie das Götzenbild religiöse Verehrung und Anbetung fordert. Wie bei Calvins Götzendienst bildet auch bei

Althaus-Reids Fetischismus ein unbelebtes Objekt den Ersatz für das lebendige Gegenüber, macht aber zugleich unfähig zur direkten, unvermittelten Beziehung mit dem lebendigen Gegenüber. Wie die materielle Starrheit des Götzen nicht in der Lage ist, dem lebendigen Gott gerecht zu werden, gilt für den Fetisch, dass er bewegungseinschränkend wirkt (*IT*, 157). Wie bei Calvin der Götzendienst in der Identifikation Gottes mit einer körperlichen Gestalt besteht, manifestiert sich bei Althaus-Reid der religiöse Fetischismus in der einseitigen und willkürlich erscheinenden, aber für die fortan religiös infrage kommende Verteilung von Lust und Unlust sehr wirkmächtigen Fixierung auf bestimmte Körperlichkeiten Gottes, etwa den männlichen Körper Jesu. Wie das Götzenbild bei Calvin ist auch der Fetisch bei Althaus-Reid Auslöser einer Religionskritik, denn:

Fetischismus entlarvt das Christentum in seinen politisch-hegemoniellen Ambitionen, und indem er das tut, re-projiziert er das Ideal eines christlichen Glaubens. [...] Was gestern noch ein Gott war, ist morgen schon ein Fetisch. Fetischismus kann uns wohl etwas über die Legitimierung und Delegitimierung theologischer Prozesse lehren (*IT*, 151).

Die Kategorisierung religiöser Fixierungen als »Götze« oder »Fetisch« mögen aus verschiedenen Sprachspielen stammen, doch lassen sie sich bei näherem Hinsehen erstaunlich gut ineinander übersetzen.

Spricht Calvin davon, dass die Religion aus dem lebendigen Gott »einen toten und eitlen Götzen macht« (I,4,2), nennt Althaus-Reid die Theologie selbst ein »Totenbett« (*IT*, 101), weil eben nur bestimmte Formen von Sexualität theologisch sanktioniert sind, und alle abweichenden Lebensformen, Begierden und Identitäten ausgeschlossen und verschwiegen, erstickt und unter den herrschenden Narrativen begraben werden. Die christlichen Gottesvorstellungen, so Althaus-Reids Vorwurf, sind damit bei weitem nicht so universal, wie sie sich ausgeben. Sie sind nach dem Bilde ganz spezifischer menschlicher (insb. sexueller) Beziehungsformen gestrickt und können trotz ihres theologischen Universalitätsanspruchs nicht in jede Existenz hineinsprechen: Die gute Nachricht beinhaltet für von der Norm abweichende Identitäten »keine Übersetzbarkeit« mehr (*IT*, 104). Auch lassen sich bestimmte theologische Bilder – sie zeigt das an der Mariologie – nach Althaus-Reid nicht mehr zu befreienden Texten mit einer »guten Nachricht« uminterpretieren. Dies müsse offen eingestanden werden, statt so zu tun, als handle es sich bei den sexuellen Ideologien nur um sekundäre Korruptionen einer davon im Kern unabhängigen Glaubensvorstellung. Das Problem an den Götzen, wie Calvin gleich ausführen wird, ist eben nicht, dass sie die Gottheit schlecht oder falsch darstellen, sondern dass sie in grundsätzlicher Weise etwas Geschöpfliches als göttlich ausgeben. Manche religiösen Geschichten sind nach Althaus-Reid eben keine verbesserungsfähigen Artikulationen menschlich-unvollkommener Gotteserkenntnis, sondern Götzendienst gegenüber heterosexuellen Ideologien.

In der »Gottesproduktion« lehnt Althaus-Reid jede Vorstellung eines reinen Originals ab: »Die Idee des Originals schließt die Produktionsbedingungen aus, aus denen die Texte und die religiösen Konstruktionen hervorgehen, inklusive den Vor-wänden (*pre-texts*) der sexuellen Bedingungen der Konstruktion des Christentums« (IT, 101). Althaus-Reids vernichtende Offenlegungen der in Form der Theologie legitimierten und sakralisierten Sexualisierungs- und Unterdrückungszusammenhänge mag einen zweifeln lassen, ob nach ihrer Kritik überhaupt etwas vom Christentum übrig bleiben kann. Statt hinter den Ideologien nach der wahren Religion zu suchen, besteht die theologische Aufgabe nach Althaus-Reid denn auch erst einmal in der Destabilisierung überkommener Lehren und Annahmen im Dienste ihrer Befreiung. Dies ereignet sich konkret im kritischen »Verunanständigen der Produktion Gottes und Jesu, um so die theologische Simulation zu konfrontieren« und »einen Bruch in den imaginativen Identifizierungen [zu] bewirken« (IT, 96, 99).

5. BILDERSTURM UND VERUNANSTÄNDIGUNG DER GOTTESPRODUKTION: WEGE ZUR BEFREIUNG GOTTES

5.1 Calvin

Althaus-Reids Aufrufe zum »Bruch« der »imaginativen Identifizierungen« können in ihrer Radikalität durchaus als Neuauflage reformatorischer Bilderstürme gelesen werden. Wie ihre Verwerfung der »sexuellen Ideologien« in theologischem Gewand bezieht sich auch Calvins Religionskritik insbesondere und explizit auf die spezifischen Identifikationen Gottes mit konkreten, physischen Gestalten. Er meint damit mit Bezug auf das biblische Bilderverbot ursprünglich Bilder im ganz wörtlichen Sinn, da »Gottes Majestät in ungeziemender und schändlicher Einbildung in den Schmutz gezogen wird, wenn er, der Leiblose, in körperlichem Stoff, der Unsichtbare in sichtbarem Bildwerk, der Geist in see-lenlosem Dinge, der Unermessliche und Unendliche in einem Stück geringem Holz oder Stein oder Gold dargestellt wird« (I,11,2). Für Calvin gilt: Gott ist Geist, und damit unsichtbar und an keine körperliche Gestalt gebunden; das Geschöpf ist leiblich konstituiert, sichtbar und materiell. Wer den lebendigen Gott mit totem Material, den unsichtbaren Gott mit einer sichtbaren Gestalt, den geistigen Gott mit einem konkreten Körper identifiziert, »fällt von ihm ab« (I,11,2). Die Verwechslung des Geschaffenen mit dem Schöpfer ist dabei das erste theologische Problem für Calvin. Sie führt dazu, dass das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf invertiert und Gott im Bilde des Menschen erschaffen wird. »Auch die alltägliche Erfahrung bezeugt, dass das Fleisch stets unruhig ist, bis es ein *Gebild seinesgleichen* erhascht hat, dessen es sich als eines Bildes Gottes töricht getrösten könne« (I,11,8, kursiv HR). Gottesvorstellungen werden aus der menschlichen Selbsterfahrung extrapoliert und auf Gott übertragen. Damit wird Allzu-Menschliches sakralisiert und angebetet. Das zweite theologische Problem an solchen Bildern ist die Tatsache, dass die Erschaffung solcher

Bilder dazu dient, Gottes habhaft zu werden, ihn unter Kontrolle zu bekommen und verfügbar zu machen, kurz: »Gottes Nähe zu besitzen« und damit Macht über Gott zu erlangen (I,11,1).

Calvin findet es bemerkenswert, »mit was für List der Aberglaube umgeht. Denn er fällt nicht so zu anderen Göttern ab, dass er sich etwa merken ließe, dass er den höchsten Gott verlässt oder ihn mit anderen in eine Reihe stellt« (I,12,1). Statt offen Gott abzuschwören und stattdessen Geschöpfliches zu verherrlichen – in den Kategorien von Althaus-Reid konkretisiert: menschliche Stärke, Männlichkeit, Heteronormativität und imperiale Überlegenheit zu fetischisieren –, werden menschliche Kategorien und Götzenbilder auf Gott projiziert und unter seinem Namen angebetet, mit dem Schein des Gottesdienstes. Marcella Althaus-Reid könnte sagen: Statt ehrlich einen »hard-core« Porno zu drehen, wird eine anständige Geschichte vorgeschoben, in der der Porno in »soft-core« gehüllt wird. Auf diesem Weg wird die hochproblematische Gottesproduktion zugleich gesellschaftlich hoffähig gemacht und legitimiert.

Calvin kam nicht auf die Idee, dass die von ihm kritisierte Ermächtigungsbewegung gegenüber Gott nicht nur bei der Erstellung von physischen Bildnissen, sondern auch in sprachlichen Metaphern und mentalen Bildern erfolgen kann. Möglicherweise ist die von Calvin in Rechnung gestellte »List des Aberglaubens« aber noch subtiler, als er selbst erkannte. Wenn »Gottes Ehre [...] in frevlerischem Betrug angegriffen [wird], wo man ihm irgendwelche äußere Gestalt andichtet« (I,11,1) – sollte das nicht auch und gerade dort gelten, wo mentale Bilder Gott in den Farben menschlicher Macht und Hegemonie zeichnen, wo Metaphern für Gott ihn mit Männlichkeit in Verbindung bringen, und wo göttliche Eigenschaften direkte Verbindungen zu bestimmten sozialen, familiären und intimen Beziehungs-Formen aufweisen? Calvin lehnte Bilder ab, weil ihre »körperliche Gestalt« dem Geist Gottes nicht gerecht werden kann. Aber auch wo Gott nicht *physisch* dargestellt wird, behaften mentale Bilder ihn durchaus auf konkrete »körperliche« Gestalten. In der Geschichte des Christentums hat dies zudem sehr deutlich dazu beigetragen, bestimmte körperliche Gestalten gegenüber anderen sozial und politisch zu privilegieren sowie bestimmte Formen von körperlicher Gemeinschaft zu legitimieren oder zu diskreditieren. Handelt es sich dabei nicht um ebenso problematische Identifizierungen des unsichtbaren Gottes mit körperlichen Gestalten, wie Calvin sie in gemalten und gehauenen Götzenbildern kritisiert?

Letztlich kann kein irdisches Medium Gott gerecht werden, das gilt für Stein und Holz ebenso wie für Sprache und Metaphern. Calvin selbst stellt fest, dass das Bilderverbot weniger am Material als an der Form hängt: Als es um die Unterscheidung verschiedener (physischer) Medien geht, stellt er klar, »dass das ›Gleichnis‹ nicht weniger untersagt wird als das ›Bildnis‹« (I,11,4). Zwar war Calvin davon überzeugt, dass »Gott sein Wort klar allen Bildern und Gestaltungen entgegensetzt« (I,11,2). Aber gilt eine solche Entgegensetzung in gleicher Weise für menschliche Worte? Wenn wir Calvins eigene Einsicht ernstnehmen, dass nicht nur der Leib, sondern ebenso die Seele und die mentalen

Vermögen der Sünde verfallen sind, müssen wir auch eingestehen, dass menschlicher Götzendienst sich nicht aufs Leibliche beschränkt, sondern die geistigen Vorstellungen einschließt. Mentale Bilder sind ebenso menschengemacht und ebenso anfällig für Götzendienst wie physische. Göttlicher Geist ist nicht nur von geschöpflicher Körperlichkeit zu unterscheiden, sondern doch ebenso vom menschlichen, geschöpflichen Geist. Die Calvin folgende reformierte Tradition hat genau diese Konsequenz im *Großen Westminster Katechismus* gezogen und das Bilderverbot auf sprachliche und mentale Bilder ausgedehnt. Dort gilt darum »jedwede Darstellung Gottes, [...] sei es innerlich in unserem Geist oder äußerlich in irgendeinem Bildnis oder Gleichnis irgendeines Geschöpflichen⁹ als problematisch. Althaus-Reids Radikalisierung des Bildersturms steht also durchaus in gut reformatorischer Tradition.

Calvin selbst hält jedenfalls bereits explizit fest, dass schon vor der Herstellung physischer Bilder der menschliche Geist in ihr Verfertigen verwickelt ist: »Der Geist nämlich erzeugt das Götzenbild, die Hand gebiert es!« (I,11,8). Darum behauptet er auch, »dass der Menschengestalt zu allen Zeiten sozusagen eine Werkstatt von Götzenbildern gewesen ist« (I,11,8). Die nicht nur kunst-, sondern auch sprach- und ideologiekritische (und damit auch theologie-kritische) Weiterentwicklung von Calvins Bilderkritik scheint mit damit gut von seinem eigenen Grundimpuls aus begründbar.

Calvin selbst gibt sich übrigens keinerlei Spekulationen darüber hin, ob ein bestimmtes Bild geeigneter ist als ein anderes, Gotteserkenntnis zu vermitteln. Was Bilder zu Götzen macht, liegt nicht in der künstlerischen oder pädagogischen Unangemessenheit des spezifischen Bildes oder in seiner graduellen Unähnlichkeit mit dem Schöpfer, sondern im Kategorienfehler zwischen Schöpfer und Geschöpflichen sowie in der Bemächtigungsbewegung in Gestalt des Bildermachens an sich. Darum gilt für Calvin auch: »Gott macht unter den Bildern keinen Unterschied, als ob etwa das eine doch besser passend sei als das andere, sondern er verwirft ohne Ausnahme alle Götzenstandbilder, alle gemalten Idole und alle anderen Zeichen, unter denen der Aberglaube Gottes Nähe zu besitzen wähnt« (I,11,1). Jegliche Bildlichkeit ist abzulehnen. Hier ist Althaus-Reid anderer Ansicht. Ihrer Meinung nach können *bestimmte* Erfahrungen und Bilder, nämlich solche, die in sich normensprengendes Potential tragen, durchaus positiv Gotteserkenntnis vermitteln.

Doch auch das radikale Urteil der Reformatoren über die Götzenhaftigkeit aller religiösen Bilder hatte durchaus eine konstruktive Spitze. Auch der tumultartigen und teilweise gewaltsamen Entfernung physischer Bildnisse in ganz Europa, der im Zuge der Reformation vielfältige Kunstschatze des Mittelalters zum Opfer fielen, ging es letztlich nicht in erster Linie um Zerstörung. Vielmehr sollte hier ein Raum geöffnet werden, in dem Gott sich selbst wieder zeigen konnte. Die Reformatoren sahen diese Möglichkeit aber nicht in

⁹ Westminster Larger Catechism (1647), in: EMILIO CAMPI u.a. (Hrsg.), *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bd. 3,2, 2. Teil: 1605-1675, Neukirchen-Vluyn 2016, Q109, Übersetzung HR.

alternativen Bildern gegeben, sondern im Hören aufs Wort. Diesem trauten sie die positive erkenntnis- und glaubenstiftende Wirkung zu, die Althaus-Reid in devianten sexuellen Erfahrungen sucht.

5.2 Althaus-Reid

5.2.1 Dreifache Befreiung vom Götzendienst

Ungeachtet der unterschiedlichen Konsequenzen lässt sich Althaus-Reid also durchaus als radikalisierte Weiterführung des Geistes reformatorischer Bilderkritik verstehen: Ihr Generalangriff auf die im Christentum fetischisierte Heteronormativität kritisiert die Identifizierung Gottes mit einem bestimmten Bild geschöpflicher Körperlichkeit. Wenngleich die von Althaus-Reid angeschlossene positive Bestimmung des Gottesbildes der der Reformatoren in mancherlei Hinsicht diametral entgegengesetzt ist, ist die zugrundeliegende kritische Bewegung eine verwandte: Wie Calvin verlangt auch Althaus-Reid eine Entlarvung und Zerstörung der Götzen im Dienste einer Rückkehr zum lebendigen Gott. Althaus-Reids Sturm gegen die sexuellen Bilder hat dabei ein dreifach befreiendes Anliegen. Ihr geht es um die Befreiung erstens der Götzendiener, zweitens der Götzen und drittens Gottes selbst.

Zunächst und handfest politisch geht es um eine materiale, geistige und kulturelle Veränderung der Verhältnisse für diejenigen, die von den sexuellen Ideologien traditioneller Theologien unterdrückt und zu ihren Diener_innen gemacht wurden. Dies sind in Althaus-Reids Analyse: Frauen im Allgemeinen, Schwule, Lesben und Bisexuelle, Transsexuelle, sowie alle unter der christlichen Sexual-Ideologie kolonisierten Völker. Man könnte auch sagen: alle außer heterosexuelle, in Ein-Ehe lebende, cis-geschlechtliche, weiße, wohlhabende Männer. Diese kleinteilige Negativ-Definition macht schon deutlich, dass die eindeutig privilegierte und von der sexuellen Ideologie profitierende Gruppe letztlich kleiner ist als angenommen. Marcella Althaus-Reid kann sogar so weit gehen anzudeuten, dass die Privilegierung – bei allen Unterschieden in den realen Leidenserfahrungen – vielleicht nur eine weitere durch die Ideologie erzeugte Illusion ist:

In Wirklichkeit macht Heterosexualität aus jedem mutigen Menschen eine verquere (*queer*), unanständige Person. Nur sehr heuchlerische Menschen können behaupten, ganz und gar nach den Regeln heterosexueller Politik und Theologie zu leben, wider die Natur. Tief in unserem Herzen sind wir alle »Queer Nation«, die herauskommen müssen und aussprechen müssen, dass Menschen nach der Wirklichkeit leben und lieben und nicht nach christlichen Moral-Katalogen (*JT*, 120).

Doch selbst, wenn im wirklichen Leben eindeutig privilegierte und unterdrückterische Positionen übrig bleiben, geht es Althaus-Reid zweitens auch um die Befreiung der »Götzen« von ihrer Götzenhaftigkeit zu einer befreiten Geschöpflichkeit, konkret also zum Beispiel: um eine Befreiung auch der Männer von

einem Männlichkeitskult und um eine Befreiung auch der Heterosexuellen zu einer nicht normativ erzwungenen Heterosexualität.¹⁰ Althaus-Reid baut hier auf die klassische Einsicht der Befreiungstheologie auf, dass echte Befreiung nicht nur die Befreiung der Unterdrückten, sondern auch der Unterdrücker beinhalten muss – die man wiederum auf die noch klassischere Einsicht der systematischen Theologie zurückführen könnte, dass Sünde nicht nur die Opfer, sondern auch die Täter in ihrer Menschlichkeit beeinträchtigt und verformt. Die sexuelle Ideologie unterdrückt nicht nur einseitig die von ihrem Ideal abweichenden, sondern letztlich alle Menschen. Auch und gerade die Heterosexuellen müssen erst zu ihrer eigenen sexuellen Identität als einer solchen finden. Sie sind sich dessen aufgrund der geglaubten Übereinstimmung mit einem gesellschaftlichen Ideal möglicherweise nur weniger bewusst als eindeutiger »deviante« Charaktere: Ja, »für Heterosexuelle ist es möglicherweise sogar schwieriger [...] »herauszukommen«, weil Heterosexualität einen hegemoniellen Zustand der Gegenwart annimmt, der leugnet, dass Heterosexualität irgendetwas anderes sein könnte als die Standardbeschreibung der Lehrbücher« (IT, 142).

Althaus-Reids Metapher des Herauskommens, des *Coming-Out*, ist wiederum eine der queeren Szene entnommene. Die Existenz »in the closet«, im Wandschrank, steht dort für den uneingestanden Charakter sexuell abweichender Identitäten, Begierden und Praktiken unter dem Druck einer heteronormativen Mehrheitskultur. Die betroffene Person verheimlicht verschämt ihre wahre Identität und schützt sich so vor Ablehnung und Diskriminierung, ist aber damit auch unfähig, in vollem Maße Anteil an der Gesellschaft zu nehmen. Erst durch ein öffentlich erklärtes »Herauskommen« offenbart sie ihre Identität, tritt so als sie selbst in Erscheinung und exponiert sich dabei, findet aber auch Erleichterung, Heilung und ein positives Selbstwertgefühl. Auch Heterosexuelle, so Althaus-Reids Diagnose, werden in ihrer wahren Identität durch die vorherrschende heteronormative Kultur beschränkt und unterdrückt: Sie sind nicht, was sie sind, um mit ihrer eigenen Identität übereinzustimmen, sondern per Automatismus und gesellschaftlichen Druck der Übereinstimmung mit einem allgemein anerkannten Ideal. Ebenso wie offensichtlicher »deviante« Identitäten müssen auch sie von diesem Ideal zu einem authentischen Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis befreit werden.

In letzter Konsequenz geht es Althaus-Reid aber drittens um nichts weniger als um eine Befreiung Gottes aus den Klauen der theologischen Götzenbilder oder Ideologien. Programmatisch hält sie fest: »Das Verqueren der Theologie ist der Weg zu Gottes eigener Befreiung, neben unserer, und als solches stellt es eine Kritik dessen dar, was die heterosexuelle Theologie mit Gott angestellt hat, indem sie ihn in einen Wandschrank gesperrt hat (*by closeting the divine*)«

¹⁰ Vgl. im vorliegenden Band den Beitrag von Martin Leutzsch, der differenziert aufzeigt, wie inzwischen im Rahmen der »critical mens' studies« auch die Konstruktion von Männlichkeit im Zusammenhang mit der christlichen Religion erforscht und problematisiert wird.

(*QG*, 4). Auch Gottes Identität, so legt die hier wieder verwendete Wandschrank-Metapher nahe, wird durch die sexuelle Ideologie der herrschenden Theologie so unterdrückt, dass Gott keine Möglichkeit hat, Gott selbst zu sein, sich als Gott selbst zu zeigen, zu sich selbst zu stehen. Die Verehrung von Götzenbildern verdrängt den lebendigen Gott stattdessen in ein Leben der Heimlichkeit und Scham. Es bedarf Althaus-Reid zufolge des Mutes verquerer Menschen (und solcher, die es werden wollen), Gott aus diesem Wandschrank zu befreien und Gottes Sein als ein nicht der heteronormativen Ideologie entsprechendes (und sie schon gar nicht legitimierendes) ins Licht der Öffentlichkeit zu stellen (*IT*, 88).

So wie die Befreiung der Menschen von ihren Götzenbildern letztlich nur durch die Sprengung aller Bilder durch den einzig wahren Gott erfolgen kann, ist auch die Befreiung Gottes zu einer nicht durch menschliche Bilder normierten Freiheit nicht möglich ohne die Befreiung der Menschen. Selbsterkenntnis und Gotteseckentnis gehören auch hier untrennbar zusammen, und die Wahrheit in all ihrer Konventionen und Normen übersteigenden Kraft wirkt befreiend.

5.2.2 Methode 1: Verunanständigung

Auf dem Weg zu dieser Befreiung Gottes und der Menschen arbeitet Marcella Althaus-Reids Bildersturm mit den beiden Methoden des »Verunanständigen« (*indecenting*) und des »Verquerens« (*queering*). Das Verunanständigen beinhaltet sexuell explizite Re-interpretationen klassischer Theologumena und vertrauter religiöser Zusammenhänge inklusive bis über konventionelle Schmerzgrenzen hinausgehende anstößige Wortwahl, Assoziationen, Vergleiche und Schlussfolgerungen. So erzählt Althaus-Reid etwa die Geschichte des Geschlechtsverkehrs ohne Kondom mit der Gotteswolke (*IT*, 23), vergleicht Jesu Gehorsam gegenüber dem Vater (und christlichen Gottesgehorsam) detailreich mit BDSM-Kulturen (*IT*, 151-164), analysiert die innertrinitarischen Beziehungen im Register der Homosexualität (*IT*, 89) oder beschreibt ausführlich die Verortung und Wirkung priesterlicher Sexualorgane im liturgischen Geschehen der Beichte (*QG*, 11-12).

Für alle an klassische theologische und religiöse Texte gewöhnte Leser_innen dürften die von ihr verwendete Begrifflichkeit und Bildhaftigkeit irritierend bis verstörend wirken. Diese Provokation ist durchaus intendierter Teil der »Verunanständigung« der Theologie, die Althaus-Reid betreibt. Die Verunanständigung ist direkte Rebellion gegen die Normativität der »anständigen«, bestimmte Fragen und Infragestellungen nicht zulassenden Theologie und die Weigerung, in der Auseinandersetzung mit ihr nach ihren Regeln zu spielen: »Gegen die Selbst-Erhaltungskräfte systematischer Beschränkungen der Heterosexualität ist Korruption die einzige Hoffnung, auszubrechen und die Integrität der Heteronormativität aufzulösen« (*IT*, 106). Sie erlaubt den Leser_innen zugleich, beim Lesen an sich selbst die Effekte der Normativierung durch die »anständige« Theologie zu erkennen, wo sie sich von solchen Reinterpreta-

tionen unangenehm berührt fühlen. Diese Bilder wirken deswegen unanständig, weil nach geltender Norm sexuelle Sprache und Themen ungeeignet für die Darstellung theologischer Sachverhalte sind, plakativer gesagt: weil die sexuelle Ideologie sie nicht als Teil der religiösen Produktion zugibt. Die ideologische Norm, dass Sexualität und Theologie nichts miteinander zu tun haben, wird anlässlich ihrer Durchbrechung als solche spürbar.

Für diese skandalisierende Taktik beruft sich Althaus-Reid explizit auf die Schrift und die jesuanische Ethik. Jesus, so Althaus-Reid, hat schließlich in seinem Wirken ständig eine Vielzahl sozialer Normen und Grenzen systematisch überschritten. Die Evangelien seien voller destabilisierender Elemente und zeichneten einen »systematisch devianten« Jesus, der zudem »eine besondere Beziehung zu devianten Menschen« hatte (*IT*, 113). Althaus-Reid stellt damit klar: Die von ihr inszenierte und performierte Unanständigkeit ist damit trotz aller Anstößigkeit kein theologie- und religionsfeindliches Element, sondern zeigt nur die Götzenbilder als Götzenbilder im unschön-grellen Licht, dient deren Entlarvung und gehört gerade im Kern zum recht verstandenen Glauben.

Althaus-Reids Ausführungen sind nämlich nicht nur aus Gründen des Widerspruchs und zur Provozierung des Skandals anstößig und unanständig. Sie sind auch unanständig, weil sie den tatsächlich unanständigen Kern der vorgeblich anständigen Geschichten zu Tage fördern. Sie prangern den religiösen Schein als falsch an und reißen das Deckmäntelchen weg, um die epistemische und reale Gewalt, die von religiösen Bildern ausgeht, erkennbar und diskutierbar zu machen. Das radikale Infragestellen, das die Götzenbilder abräumt, kann so immerhin schon eine negative Quelle der Gotteserkenntnis sein und Raum für das Sich-Zeigen und Finden Gottes in durch die Bilder zuvor verdeckten und verschleierten Zusammenhängen eröffnen. Skandal und Exponierung haben nicht nur eine kritische Funktion, sondern durchaus auch eine konstruktive Stoßrichtung.

Die Kategorie der Unanständigkeit entstammt klar erkennbar der Semantik der (moralisch bewerteten) Sexualität und wirkt damit zunächst einmal theologiefern und in theologischen Zusammenhängen befremdlich und unangemessen. Doch Unanständigkeit hat zunächst einmal etwas mit Klarheit zu tun, genauer gesagt, mit einer Klarheit, die ereignishaft und skandalös gängige Kommunikations- und Verhaltensmuster durchbricht. Althaus-Reid verweist auf das Konzept der »Obszönität, die die Widerständigkeit der Materialität nicht verleugnet, sondern freisetzt, indem sie sie bloßstellt« (*IT*, 111). In aller Klarheit ausgesprochen erscheint die Wahrheit selbst seltsam und unpassend (*queer*). Wie Calvin hat auch Althaus-Reid eine Leidenschaft für eine solche Klarheit, die den Konflikt nicht scheut, sondern in sie eingreift: »Wir werden imperiale Theologien nicht beeinflussen können [...], solange wir nicht klar und deutlich sprechen, und zwar unanständig und ver-querend klar« (*IT*, 95).

Althaus-Reid kann die sexual-moralische Kategorie der Unanständigkeit mühelos übersetzen in durchaus klassisch anschlussfähigere Begriffe wie Enthüllung und Offenbarung. Die Unanständigkeit teilt mit dem klassischen Ver-

ständnis von Offenbarung die Dialektik von Unterbrechung und Erhellung, Störung und Erkenntnis (*disruptive and illuminating*; *IT*, 111). Immer wieder beschreibt Althaus-Reid das theologische Ereignis von Gottes- und Selbsterkenntnis, die Offenbarung, mit dem Bild des *Coming-Out*, dem öffentlichen Akt, mit seiner sexuellen oder geschlechtlichen Identität ans Licht der Öffentlichkeit zu kommen, moralischen Zwängen ins Gesicht zu sehen und sich ihnen zum Trotz in ungeschöner Wahrheit zu zeigen. Offenbarung hat selbst etwas »Obszönes« und Unanständiges, da es darum geht, »die Suche nach göttlicher Wahrheit nicht zu-, sondern aufzudecken« (*IT*, 134). Unterbrochen und zugleich erhellt, aufgedeckt und infrage gestellt werden durch die Verunanständigung implizite Normen und Vorannahmen. Eine »unanständige Theologie« funktioniert wie ein »*Coming-Out*-Prozess, der darin besteht, die Tradition sexueller Vorannahmen einfach in Zweifel zu ziehen, und der, wo er öffentlich vollzogen wird, transformative politische Implikationen haben kann« (*IT*, 69). Es geht um das »systematische Hinterfragen heterosexuellen Erlebens und Denkens« (*QG*, 2). Umgekehrt kann Obszönität und Unanständigkeit zur Methode werden, die göttliche Grenzüberschreitung in all ihrer Breite zu ermessen (*IT*, 112–113). Weil Gottes Liebe menschliche Normen und Konventionen überschreitet, lässt sich »Gottes Antlitz in Liebesbeziehungen jenseits der Grenzen der Anständigkeit finden« (*QG*, 4). Queere Theolog_innen sind also nicht unanständig, sondern nehmen nur die Unanständigkeit Gottes selbst ernst und geben ihm darin die Ehre. Sie »sind diejenigen, die sich darauf einlassen, welche Maßlosigkeit (*excesses*) Gott in seiner Liebe zu den Menschen einnimmt, wie grenzüberschreitend Gottes Begehren also ist und wie armselig zahm und begrenzt wir dieses Ver-Brechen (*villainy*) gemacht haben« (*QG*, 23). Mit Calvin gesprochen, wird Gott nur recht erkannt, wo er auch geehrt wird, und besteht das Ziel des Lebens in der rechten Ehre Gottes, seiner Verherrlichung als der, als der er sich zu erkennen gibt.¹¹ Am Horizont erscheint auch für Althaus-Reid so etwas wie eine ver-queere Heiligkeit, die

Gott außerhalb der Mauern hegemonieller Theologie antrifft, inmitten der Manifestationen von Beziehungen am Rande dessen, was als anständig und angemessen im Christentum gilt. Unanständige Liebe wird pädagogisch, weil sie uns den Unterschied zwischen der Kirche als heterosexueller Kolonie (oder Neo-Kolonie) und der Kirche als verqueerem Reich Gottes lehrt, wo die Liebe, die alle Institutionen überschreitet (so wie Gott sich in Christus und in der Trinität selbst überschreitet) mehr und bessere alternative Wege zu Gerechtigkeit und Frieden kennt (*QG*, 171).

5.2.3 Methode 2: Queering/Perversion

Die zweite von Althaus-Reid angewandte Methode, das »Verqueren« (*queering*), beinhaltet das aktiv-programmatische Erzeugen von nicht ganz der Norm entsprechenden Variationen und Verdrehungen traditioneller Gottesvorstellung-

¹¹ Vgl. CALVIN, *Katechismus*, Frage 6, 17.

en. Dafür ersinnt Althaus-Reed sogenannte »Per/versionen«, alternative und vom Konsens abweichende Versionen derselben Geschichten, die der Befreiung zuträglichere Elemente enthalten. Mit diesen Varianten werden die in gängigen Gottesbildern begrabenen ideologischen Annahmen und hegemoniellen Mechanismen sichtbar gemacht, infrage gestellt und durchbrochen. Mit ihnen soll aber auch echte Gotteseerkenntnis außerhalb der hegemoniellen Normen möglich werden. Gegenüber dem anstößigen Ersteindruck des Begriffs erläutert Althaus-Reid lapidar, Per/version meine nur »eine andere Interpretation, die einer anderen Richtung folgt, dem Weg der Lust« (*IT*, 121) oder »Per/version ist nur der Name für eine andere Interpretation, die stärker in der Realität verwurzelt ist als diese Repräsentationen und Parodien vom Leben der Menschen, die doch eher aus den Vignetten kolonialer Lehrbücher zu kommen scheinen« (*IT*, 119).

In solch per/verser Manier der Schaffung vom Mainstream abweichender Varianten religiöser Bilder spielt Althaus-Reid etwa mit der Gottesvorstellung:

Lasst uns doch beispielsweise für einen Moment annehmen, dass Gott eine Schwuchtel ist. Warum nicht? [...] Lasst uns annehmen, um das Argument weiterzuführen, dass Gott außerhalb der Tradition steht, dass er sexuelle Traditionen überschreitet und, ganz im Gegenteil, sich ständig neue Traditionen ausdenkt. Warum nicht Gott als Schwuchtel? [...] Die Tatsache, dass über Marias oder Gottes sexuelle Identität nichts überliefert ist, befreit sie; nichts ist festgelegt, außer den Geschlechterrollen, und die sind ja sowieso schon innerhalb und außerhalb des Christentums umstritten (*IT*, 67–68).

Hier ist nicht der Ort, um die inhaltliche theologische Berechtigung der konkret von ihr entworfenen Alternativbilder zu diskutieren. Mir liegt erst einmal daran aufzuzeigen: Zwar ist Althaus-Reids Analyse der theologischen Bilderkritik Calvins strukturell sehr ähnlich, sie wählt aber mit der Per/version als Erzeugung neuer und alternativer sexueller Erzählungen letztlich einen anderen Weg, mit den theologischen Götzen umzugehen: statt der Destruktion die Dekonstruktion, statt des Bildersturms die Pluralisierung der Bilder.¹² Wurden in der Reformation existierende Bildnisse physisch zerstört, werden sie von Althaus-Reid in ihrem Geltungsanspruch ausgehöhlt, indem ihnen neue Bilder zur Seite gestellt werden. Die Erfindung konkurrierender Interpretationen und Vorstellungen in nicht-ausschließlicher Weise beraubt die einzelnen Bilder ihrer hegemoniellen Stellung und ordnet sie relativierend in ein Konzert vielstimmiger Bilder ein.¹³ Zudem gibt Althaus-Reid solchen Bildern den Vorzug, die Gottes

¹² Von Calvin mag die Pluralisierung selbst nicht als Weg gewählt worden sein, im vorliegenden Band stellt auch Florence Häneke aber Pluralisierung (auf der Seite der Menschenbilder) durchaus als im Gefälle reformatorisch-evangelischer Theologie liegend dar.

¹³ Einen ganz ähnlichen Vorschlag macht auf der Grundlage von Magdalene L. Frettlöhs reformiert-feministischer Theologie im vorliegenden Band der Beitrag der katholischen Theologin Julia Enxing.

normen-sprengende Qualität zur Anschauung bringen sowie Devianz, Pluralität und Nicht-Abschließbarkeit positiv bewerten.

Bei aller radikalen Verweigerung zur Anerkennung der Autorität theologischer Tradition bleibt Althaus-Reid bei genauerem Hinsehen so doch positiv auf die Tradition bezogen. Explizit kann sie festhalten: »Queere Theologien missachten die kirchlichen Traditionen nicht einfach« (QG, 8), auch wo sie kritisch mit ihnen um- und konstruktiv über sie hinausgehen. So beruft sich denn selbst eine radikale Kritikerin wie Althaus-Reid für ihr kritisches Projekt dezidiert auf Schriftzeugnisse von Jesus Christus, wie unten noch konkretisiert werden wird. Das Ziel der Queeren Theologie Althaus-Reids ist erklärtermaßen, »kein normatives Projekt widerzuspiegeln und zugleich einen kreativen Prozess zu ermöglichen, in dem verschiedenartige Ordnungen miteinander interagieren« (QG, 27). Dennoch ist die Stoßrichtung nicht rein destruktiv: In der Form dieses kritisch-kreativen Prozesses selbst sowie in der durch ihn bewirkten Veruneindeutigung und Pluralisierung scheint auch bei Althaus-Reid so etwas wie wahre Selbst- und Gotteserkenntnis aufzuscheinen.

5.2.4 Die kritische Bisexualität der Theologie

So ist Althaus-Reids Pluralisierung und Relativierung der Bilder durchaus nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln. Zum einen beinhaltet sie als Form selbst identifizierbare positive Anliegen, die durchaus in den Kategorien klassischer Dogmatik und Ethik beschrieben werden können. So könnte man etwa reformulieren: Gott übersteigt menschliches Verständnis und jede geschöpfliche Analogie. Dies stellt jede Festlegung Gottes in Frage, ebenso aber auch jede sich auf einen festgelegten Gott berufende Sozialordnung. Die Unterscheidung Gottes von den Götzen muss vielmehr Raum für Toleranz gegenüber Differenz eröffnen und kann die irreduzible Pluralität im Gottes- wie im Menschenbild als Gewinn statt als Problem verstehen.

Dass nicht Relativismus und *Laissez-faire*, sondern ein klar positives theologisches und politisches Programm Althaus-Reid vorschweben, zeigt sich auch darin, dass sie implizit sehr deutlich zu erkennen gibt, dass bestimmte Bilder eben durchaus besser sind als andere: nämlich solche, die ihrerseits die Bilder in Bewegung halten, statt sie ideologisch zu verfestigen. Innerhalb ihrer Semantik der Sexualität erfüllen dies in besonderer Weise die Kategorie des »queeren« und der Bisexualität, die beide nicht einsinnig festlegbare Identitäten bezeichnen. So formuliert Althaus-Reid Ansätze zu einer Theologie des »Bi/Christus«. Gegen allen Verdacht stellt sie sofort klar: »Die Frage des Bi/Christus bezieht sich nicht auf die sexuelle Performanz Jesu, die wir ignorieren. Soweit es uns angeht, kann Jesus ein Transvestit gewesen sein, eine maskuline (*butch*) Lesbe, eine schwule oder heterosexuelle Person« (IT, 114).

Althaus-Reid geht es einerseits durchaus ganz material um Fragen der Sexualität und ihrer freien Ausübung. Darin und darüber hinaus geht es aber um

allgemeinere epistemische und politische Prozesse.¹⁴ Heterosexualität bezeichnet darum letztendlich nicht nur eine bestimmte sexuelle Orientierung und Praxis, als vielmehr damit zusammenhängend auch »eine Ökonomie, ein Verwaltungsmuster, das in unseren Kirchen sakralisiert wird« (*IT*, 114). Und mit den in den traditionellen Geschichten kritisierten »heterosexuellen Denkmustern« meint Althaus-Reid nicht nur sexual-ethische Normen, sondern erklärtermaßen auch allgemeiner »hierarchisch und binär konstruiertes systematisches Denken« (*IT*, 114).

Genau solche hierarchischen und binär strukturierten Denkformen sieht Althaus-Reid aber in den Geschichten von Jesus von Nazareth theologisch eindeutig widerlegt. Die Postulierung des »Bi/Christ« stellt darum eben keine Thesen über sexuelle Präferenzen oder Praktiken des historischen Jesus auf. Sie hält vielmehr das fest, was auch in der klassischen Theologie und Bibelauslegung recht einschlägig anschlussfähig ist: »Jesus lässt sich nicht so leicht in irgendein theologisches System integrieren« (*IT*, 163). Althaus-Reid stellt das an klassischen und weniger klassischen Punkten gleichermaßen fest: Jesu Gehorsam ist nicht der in BDSM-Kulturen gelebte, seine Gerechtigkeit brachte ihn in Konflikt mit dem Gesetz, trotz seiner Sozialkritik wurde er nicht zum Revolutionär, sein Messianismus entsprach nicht den gängigen Hoffnungen und Projektionen, und auch die von ihm traditionell gelehrteten zwei Naturen machen eine einfache Selbstidentität der Person Jesus Christus unmöglich. In jedem Bild, das von Jesus gezeichnet wird, bleibt ein »Exzess«, der nach Althaus-Reid zugleich »ein Überschuss der Gerechtigkeit und ein dem Rechtmäßig-Angemessenen Nicht-Gerechwerden, eine Un-Gerechtigkeit der Überschreitung« (*IT*, 157) ist. Bei genauerer Betrachtung ergibt sich eben kein singuläres, in sich kohärentes und systematisch verfestigbares Bild Jesu. Vielmehr »erscheinen multiple Körper Jesu, und der Reichtum seiner Widersprüche hilft uns, die Reise außerhalb des Bereichs heterosexueller Theologie fortzusetzen« (*IT*, 163). Die Pointe des Bi/Christologischen Prinzips besteht eben darin, »dass eine einseitige Beziehung nicht so leicht mit ihm zu konstruieren ist. Bi/Christologie wandert wie die Nomaden durch feindlich eingestellte Landschaften ausschließlicher Identitäten und schlägt ihr Zelt nie zweimal am selben Ort auf« (*IT*, 119). Das Bild der Bisexualität Christi hält fest, dass die bleibende Nicht-Festlegbarkeit Gottes, die Sprengung aller einfachen Ordnungsprinzipien theologisch-inhaltlich ebenso unverzichtbar ist wie eine interne Pluralität, die Raum schafft auch für äußere Toleranz von Pluralität. Die Bisexualität steht damit gerade nicht für eine Unentschiedenheit, sondern für eine sehr spezifische, nämlich für bestimmte Offenheiten eintretende Entschiedenheit. Aus der Christologie lässt sich feststellen: »Gott selbst bekennt Gottes Nicht-Entsprechung zu sich selbst, die Rückseite Gottes besteht aus Differenz« (*QG*, 16).

Gottes- und Menschenbilder hängen auch hier zusammen, und selbst für eine radikale Kritikerin wie Althaus-Reid bildet die von ihr reformulierte

¹⁴ Für eine ausführlichere Analyse von feministischen und gender-queeren Ansätzen als Kritik epistemischer Gewalt vgl. im vorliegenden Band den Beitrag von Ulrike Auga.

Christologie das Modell für eine Nachfolge in der theologischen Arbeit. Wie Christus kritisch bi/sexuell verstanden werden muss, ist auch die »Theologin berufen zu dem, was wir eine kritische Bisexualität genannt haben« (QG, 16). Diese theologische Bisexualität ist wie die christologische ebenfalls »unabhängig von der von [der Theologin] gewählten sexuellen Identität« (QG, 16). Vielmehr handelt es sich um eine kritische Haltung und eine besondere »epistemologische Identität«, die etablierte Normen verschiebt und in Spannung versetzt, denn: »Theologie ist keine symmetrische Kunstform, [...] sondern eine verdrehte, sie folgt einem Reflexionsweg, der durch die Unterbrechung von Dyaden oder Skandale markiert wird« (QG, 16).

6. SCHLUSSREFLEXION

Bei der Befreiung Gottes von theologischen Ideologien sind wir herausgekommen. Es lag mir daran aufzuzeigen, dass Althaus-Reids Programm der Verunanständigung und Verquerung der Gottesproduktion und ihre Suche nach Gotteserfahrung in queeren Beziehungen sich bei aller möglicherweise irritierenden Wirkung durchaus auf tiefe und breite theologische Traditionen stützen kann. Dafür habe ich in diesem Artikel Calvins Verschränkung von Selbst- und Gotteserkenntnis und seine reformatorische Kritik an Bildern und Götzendienst in Anspruch genommen. Zu Recht? Oder zumindest: Effektiv?

Keine Frage: Calvin hätte sicherlich Althaus-Reids Anliegen, Gott in der queeren Erfahrung zu finden und in queeren Bildern zu artikulieren, vehement widersprochen. Auch abgesehen von möglichen eigenen homophoben und heteronormativen Tendenzen Calvins könnte Althaus-Reids Projekt schon formal für ihn bestenfalls unter »Schwärmertum« fallen, das den Heiligen Geist unabhängig von und außerhalb der Schrift in menschlichen Erfahrungen zu erkennen beansprucht. Althaus-Reid ihrerseits hätte sicherlich Calvins Beharren auf der Autorität der Schrift, seinem Sündenverständnis und seinem Festhalten an einem souveränen (autoritären?) Gottesbild ebenso vehement widersprochen. Konstruktiv kommen die beiden nicht zusammen, gemeinsame Nenner müssten umständlich konstruiert werden. Aber kritisch, das galt es mir herauszustellen, haben sie einiges gemeinsam. Aus Motiven von Calvins theologischer Analyse menschlicher Anlagen zum Götzendienst und Althaus-Reids historischen Analysen sexueller Ideologien in der Gestalt des Christentums lässt sich in gemeinsamer Stoßrichtung eine theologische Aufgabe der die theologische Produktion einschließende Ideologie-Kritik formulieren und verschärfen. So gesehen lässt sich sagen: Althaus-Reid steht in der reformatorischen Tradition radikaler Bilderkritik an der Gleichsetzung Gottes mit bestimmten körperlichen Gestalten. Und umgekehrt: Calvin liefert einen theologischen Rahmen, innerhalb dessen viele der von Althaus-Reid auf programmatisch-»unanständige« Weise vorgebrachten Analysen und Reflexionen auf für klassische Theologie anschlussfähige Weise übersetzt werden können. Ob Calvin und Althaus-Reid jeweils ein Interesse gehabt hätten, solche Anknüpfungen vorzunehmen, kann

man bezweifeln. Aber zumindest als posthume *pia conspiratio* können sie zwischen auseinanderfallenden Lagern Brückenschläge für eine Einheit des Geistes ermöglichen, die wie in Calvins Kirchen- und Ökumeneverständnis nicht nur bestehende Harmonie feststellt, sondern auch produktive Kampfgemeinschaft herstellt.

Es stellt sich heraus, dass die beiden unwahrscheinlichen Bettgenossen gemeinsam ein Theologieverständnis als konstruktive Ideologie-Kritik erarbeiten können. Das mag schließlich nicht nur als orthodoxe Werkinterpretation beider Heiliger eine Berechtigung haben, sondern unabhängig von Autor_innen-Intentionen oder historischen Zusammenhängen auch heute eigene Kraft entfalten. Dies zumindest ist meine bescheidene Hoffnung.

Die hier vorgebrachten spielerischen Erkundungen sollen einen Hinweis darauf geben, dass ein wirkliches Gespräch zwischen den Einsichten aus queerer Kritik und dogmatischer Reflexion nicht nur aus Gründen sozialer Gerechtigkeit nötig, sondern auch darüber hinaus inhaltlich möglich und theologisch fruchtbar sein kann. Ein solches Gespräch muss sich weder in der (leider weiterhin nötigen und wichtigen) Apologetik von LGBTQ-Anliegen gegenüber einer konservativen Dogmatik und Kirchenlandschaft erschöpfen, noch Dogmatik und Tradition als unrettbar über Bord werfen. Es soll zudem dem Vorurteil entgegenwirken, es handle sich bei diesen jüngeren Wissensgebieten nur um Identitätspolitik oder Betroffenheitsrhetorik, die für eine cis-heterosexuelle Mehrheitskultur ohne Belang sei. Die in *queer studies* entwickelte Epistemologie und Hermeneutik kann zudem auch in weit über das materiale Feld sexual-ethischer Fragen hinausgehenden Zusammenhängen material-dogmatische wie wissenschaftstheoretisch-grundsätzliche Relevanz entwickeln. In diesem Fall geht es um nichts Geringeres als die Aufgabe der Theologie. Die Verfremdung bestimmter Theologumena und die Übersetzung in andere Sprachspiele kann schließlich dabei helfen, das ureigene *skandalon* der Theologie wieder wirksam neu zu entdecken, und es zugleich von allerlei problematischen und auch durch die Theologie stärker zu problematisierenden »Skandalen« zu unterscheiden. In diesem Fall geht es um nichts Geringeres als den Inhalt des Evangeliums. Sollten wir dafür nicht öfter den Mut haben, uns auch auf über die Grenzen irgendwelcher »Anständigkeiten« hinausgehende Formen der *pia conspiratio* einzulassen?

LITERATURVERZEICHNIS

- ALTHAUS-REID, MARCELLA, *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London/New York 2000 (=IT).
- DIES., *The Queer God*, London/New York 2003 (=QG).
- CALVIN, JOHANNES, *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*, Bd. 5, hrsg. v. Johann Wilhelm Baum/Eduard Cunitz/Eduard Reuss, Braunschweig 1866 (Nachdruck New York 1964).
- DERS., Katechismus der Genfer Kirche (1545), in: *Calvin Studienausgabe*, Bd. II: *Gestalt und Ordnung der Kirche*, hrsg. v. Eberhard Busch u.a., Neukirchen-Vluyn 1997.
- DERS., *Unterricht in der christlichen Religion*, hrsg. v. Otto Weber/Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2008 (=Institutio).
- DE CERTEAU, MICHEL, *The Praxis of Everyday Life*, übers. v. Steven Rendall, Berkeley 2011.
- JENKINS, HENRY, *Textual Poachers, Television Fans and Participatory Culture*, London 1992.
- STROHM, CHRISTOPH, Johannes Calvin, Institutio Christianae Religionis, Buch I, Kap. 6–9, in: ODA WISCHMEYER (Hrsg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origines bis zur Gegenwart*, Berlin 2016, 363–370.
- VISCHER, LUKAS, *Pia Conspiratio. Calvin's Commitment to the Unity of Christ's Church*, Occasional Paper No. 20, Presbyterian Church USA, Louisville 2000.
- WENDEL, FRANCOIS, *Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1968.
- Westminster Larger Catechism (1647), in: EMILIO CAMPI u.a. (Hrsg.), *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bd 3,2, 2. Teil: 1605–1675, Neukirchen-Vluyn 2016, 275–372.