
Laura-Christin Krannich | Hanna Reichel
Dirk Evers (Hrsg.)

MENSCHENBILDER UND GOTTESBILDER

GESCHLECHT IN THEOLOGISCHER REFLEXION



MENSCHENBILDER UND GOTTESBILDER

MENSCHENBILDER UND GOTTESBILDER

GESCHLECHT IN THEOLOGISCHER REFLEXION

Herausgegeben von Laura-Christin Krannich,
Hanna Reichel und Dirk Evers



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2019 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: Laura-Christin Krannich, Halle/Saale
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05372-8
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Geschlecht gehört zu den am kontroversesten diskutierten Themen in unserer Gesellschaft. Dies ist vermutlich eine der wenigen allgemein zustimmungsfähigen Aussagen über Geschlecht. Die Debattenlage ist vielfältig: Auch 100 Jahre nach der Einführung des allgemeinen Wahlrechts für Frauen in Deutschland geht es um Fragen der Teilhabemöglichkeiten von Frauen in der Gesellschaft, um Unterrepräsentation in Politik, Wissenschaft und Wirtschaft, um die ungleiche Verteilung der Arbeitslast in Familie und Haushalt und den *Gender Pay Gap*. Doch drehen sich die Debatten längst nicht mehr nur um frauenspezifische Themen. Auch die Lebensrealität von Männern gerät zunehmend in den Blick, etwa wenn es um den statistischen Unterschied im Hinblick auf die durchschnittliche Lebensdauer geht, um Gerechtigkeit in Sorgerechtsprozessen oder auch Fragen der Bildungsgerechtigkeit in Schulen – Stichwort: Jungs als Bildungsversager. Schon diese Fragen erhitzen die Gemüter – doch noch viel mehr gilt das für all jene Debattenstränge, die um die binäre Kodierung der geschlechtlichen Ordnung kreisen. Denn Geschlecht scheint eine unhinterfragbare Tatsache unseres Lebens zu sein. Der Medienwissenschaftler Tobias Matzner bezeichnet Geschlecht deshalb nicht als Wissen, sondern als Gewissheit, eine grundlegende, in der Regel ungeprüfte Überzeugung des Alltags.¹ Eben dieser Gewissheit droht durch Geschlechterstudien die Erschütterung, denn sie hinterfragen die Selbstverständlichkeit der geschlechtlichen Ordnung – und machen sie dadurch erklärungsbedürftig. Was ist Geschlecht? Welche Funktionen erfüllt Geschlecht im gesellschaftlichen Zusammenleben? Und natürlich auch: Worauf beruht der Unterschied der Geschlechter? Gerade die Grundthese der Gender Studies, dass Geschlecht als soziale und kulturelle Tatsache untersucht werden muss statt (primär) als biologische, erfährt heftige Gegenwehr, die sich nicht zuletzt in den Schlagworten Gender-Ideologie, Genderwahn oder Gender Gaga artikuliert.

¹ TOBIAS MATZNER, Warum Diskriminierung kein Problem ist, das man ›lösen‹ kann. Über den Zusammenhang von Alltag und Ausgrenzung, in: GERO BAUER/REGINA AMMICHT QUINN/INGRID HOLTZ-DAVIES (Hsrg.), *Die Naturalisierung des Geschlechts. Zur Beharrlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit*, Bielefeld 2018, 31–42: 31–34. Matzner bezieht sich in seinen Überlegungen auf Linda Zirilli.

Auch Kirche und Theologie schweigen in diesen Debatten nicht. Das kirchliche und theologische Nachdenken über Geschlecht hat sich in den letzten Jahren zunehmend institutionalisiert. Zu denken ist hier neben einer Vielzahl von Publikationen, Tagungen, Netzwerken und Gastprofessuren vor allem an das Genderzentrum der EKD. Andererseits beklagte Isolde Karle 2006 »eine weitgehende ›Rezeptionssperre‹² der Geschlechterforschung in der Theologie. Und noch 2015 konstatierte Katharina Friebe in einem Interview zur Vorstellung des neu konzipiertes EKD-weiten Fernstudiengangs »Theologie geschlechterbewusst – kontextuell neu denken«, dass geschlechterbewusste Theologien »noch in den Kinderschuhen stecken«³. Diesen Aussagen ist darin zuzustimmen, dass die kritische Reflexion der Kategorie Geschlecht (noch?) nicht im Kerngeschäft der (deutschsprachigen) theologischen Forschung angekommen ist. Die Bezugnahme auf Geschlecht und die Berücksichtigung von Themen und Arbeitsweisen der Geschlechterforschung sind keineswegs selbstverständlich – weder in der Forschung noch in der Lehre. Diesem Umstand ist auch die Entstehung dieses Bandes zu verdanken – denn den Anstoß dazu gaben Studierende, die sich Lehrveranstaltungen zum Thema ›Geschlecht‹ und insbesondere zum Verhältnis von Theologie und Gender Studies wünschten. Und so fand im Wintersemester 2016/17 an der theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg eine Ringvorlesung statt, die sich unter dem Titel »Geschlecht/Identität. Aktuelle Perspektiven im Gespräch von Theologie und Gender Studies« der Frage widmete, wie es eigentlich steht mit der Reflexion der Geschlechtlichkeit in den theologischen Wissenschaften. Die Ringvorlesung setzte sich insbesondere zum Ziel, auf die konstruktive Bedeutung von Gender Studies für die theologische Forschung und Lehre in all ihren Fachbereichen aufmerksam zu machen und für eine verstärkte Einbeziehung ihrer Theorieperspektiven in die theologische Reflexion zu werben. Dabei sollten theologische Traditionsbestände ebenso kritisch beleuchtet wie auch ihre Eignung als konstruktive Ressource ihrer Dekonstruktion in den Blick genommen werden. Zu diesem Zweck wurden Referent_innen⁴ aus allen theologischen Disziplinen

² ISOLDE KARLE, »*Da ist weder Mann noch Frau ...*« *Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 2006, 11. Karles Feststellung bezieht sich insbesondere auf die fehlende Einbeziehung von Geschlechterforschung in der theologischen Frauenforschung und führt dies auf die Angst zurück, »durch die konstruktivistische Genderforschung das identitätspolitische Fundament der Frauenbewegung zu verlieren« (ebd.).

³ URL: https://archiv.ekd.de/aktuell/edi_2015_03_17_fernstudium.html (Stand: 22.11.2018).

⁴ Sprache und Geschlecht stehen in einer engen und komplexen Beziehung. Eine allgemein anerkannte Lösung, wie geschlechterinklusive oder geschlechtsneutrale Sprechweisen mit den Regularien der deutschen Grammatik (im besten Fall elegant) verbunden werden können, ist derzeit nicht in Sicht. Wir haben den Autor_innen deshalb freigestellt, ob und in welcher Form sie geschlechtersensible Sprache nutzen wollen. Angesichts des in diesem Band verhandelten Themas halten wir dies für eine ange-

eingeladen. Die in diesem Band versammelten Beiträge gehen zum größten Teil auf diese Vorlesung zurück. Im Laufe der Vorlesung kristallisierte sich heraus, dass ein gemeinsamer Nenner der Beiträge weniger in ihrer Bezugnahme auf die im Titel ursprünglich nahegelegte Kategorie Identität⁵ lag, als vielmehr in der ihnen gemeinsamen Frage nach Bildern: Bilder, die wir von Gott und von Menschen haben, von Frauen und von Männern – und deren Wechselwirkungen – scheinen in theologischer Perspektive von besonderer Relevanz zu sein. Darum haben wir uns entschieden, den aus dieser Veranstaltung erwachsenen Band vom Ergebnis her zu benennen und ihn unter den Titel »Menschenbilder und Gottesbilder« zu stellen.

Der Band wird durch zwei Beiträge eröffnet, die als Prolegomena Überlegungen zur Aufgabe der Theologie mit Blick auf die Reflexion von Geschlechtlichkeit anstellen. Den Anfang macht *Hanna Reichel*, indem sie programmatisch die Problematisierung theologischer Gottes- und Menschenbilder als gemeinsames Anliegen ›klassischer‹ Theologien und feministisch-queerer Kritik herausstellt. Sie bringt dazu Calvins reformatorische Bilderkritik mit Marcella Althaus-Reids Projekt der »Verunanständigung« der Theologie ins Gespräch und entdeckt ein ihnen gemeinsames kritisches Potential zur Befreiung Gottes von theologischen Ideologien. Dabei zeigt sie – vor dem Hintergrund stark polarisierter Debattenlagen – auf, dass die Begegnung von theologischer Tradition und Anliegen von Geschlechtergerechtigkeit nicht in der Abwertung des einen oder des anderen enden muss. *Ulrike Auga* weist der Theologie im Anschluss an Michel Foucaults Begriff der epistemischen Gewalt die Aufgabe zu, gegen die Naturalisierung und Essentialisierung der Kategorien ›Geschlecht‹ und ›Religion‹ vorzugehen und diese stattdessen als interdependente Kategorien des Wissens zu verstehen. Dazu rekapituliert sie die Entwicklung der Thematisierung von Geschlecht in der theologischen Wissenschaft und wirft einen Blick auf Intersektionalität als Schlüsselkonzept der Gender Studies, das einerseits die Sichtbarmachung von Diskriminierung ermöglicht, andererseits aber auch selbst in der Gefahr steht, Essentialisierung voranzutreiben.

Im bibelwissenschaftlichen Teil des Bandes setzt sich *Andrea Taschl-Erber* mit der Frage nach der Teilhabe der Frau an der Gottesebenbildlichkeit in 1 Kor 11 auseinander. Sie analysiert dazu die Bezüge der paulinischen Argumentation für eine abgestufte Gottesebenbildlichkeit zu Gen 1–2 im Kontext der Auslegungsgeschichte. Zugleich zeigt Taschl-Erber, dass diese Abstufung bei Paulus nicht notwendigerweise eine Negation der Gottesebenbildlichkeit der Frau bedeutet. *Martin Leutzsch* widmet seinen Beitrag den Herausforderungen der

messene Lösung – auch wenn wir wissen, dass nicht alle in diesem Band genutzten Sprachformen den aktuell geltenden Regelungen der deutschen Rechtschreibung entsprechen.

⁵ Vgl. zur Kritik am Identitätsbegriff den Beitrag von Ulrike Auga in diesem Band.

Erforschung von Männlichkeit im Umfeld des Neuen Testaments. Ausgehend von der Einsicht, dass historische Rekonstruktionen eine identifikationsstiftende Aufgabe erfüllen, markiert Leutzsch die Herausforderung, dass Forscher_innen immer selbst Teil der Debatten sind, die sie erforschen. Darüber hinaus kritisiert er insbesondere die fehlende Differenzierung verschiedener Konzeptionen von Männlichkeit in der bisherigen christlichen Männlichkeitsforschung sowie die meist viel zu grobe Konzeption der Vergleichsgrößen.

Einblicke in die Genderforschung in der Kirchengeschichte bietet *Ruth Albrecht*, die zum einen Genese und Stand der Debatten in der Pietismusforschung aufzeigt und zum anderen weithin akzeptierten sowie auch randständigen Geschlechterkonzeptionen innerhalb des frühen Pietismus nachspürt. Den Fokus legt sie dabei auf radikalere Gruppierungen, die ausgehend von Apk 14,4 die Überwindung der Geschlechtergrenzen und eine Rückkehr zur ursprünglichen Einheitlichkeit von Männlichkeit und Weiblichkeit als Erlösungsvision formulieren.

Den Streifzug durch die systematisch-theologischen Disziplinen eröffnet *Julia Enxing*, die in Aufnahme der Arbeit der reformierten Theologin Magdalene L. Frettlöh das biblische Bilderverbot als Absage an alle Versuche definitiver Rede von Gott interpretiert: Gott kann nicht mit *einem* Bild entsprochen werden. Zugleich plädiert sie für die Notwendigkeit vielfältiger Gottesbilder, die die Grenzen einseitiger Bilder sprengen und Gottes Liebe und Beziehungswillen in den Mittelpunkt rücken. *Dirk Evers* geht auf das in jüngerer Zeit stark medial präsente Phänomen der Transsexualität ein. Er wirft dazu zum einen den Blick in biologisch-medizinische Grundlagen von menschlicher und nicht-menschlicher Geschlechtlichkeit und fragt zum anderen nach den Implikationen von Transsexualität für die theologische Anthropologie. Er legt den Fokus auf die schöpfungstheologische Einsicht, dass Geschlecht für den Menschen nicht nur eine Eigenschaft, sondern vielmehr auch eine in allen menschlichen Bezogenheiten zu gestaltende Aufgabe ist.

In religionspädagogischer Perspektive fragt *Kerstin Jergus* danach, welche Anteile pädagogische Praktiken an der Problematisierung geschlechtlicher Ordnungen haben. Sie zeigt am Beispiel der universitären Gleichstellungspolitik die Ambivalenzen von Förderlogiken mit ihrer Fortschreibung und Naturalisierung binärer geschlechtlicher Ordnungen auf und kritisiert Maßnahmen, die nicht Veränderung des Systems, sondern Logiken der Selbstoptimierung in den Fokus stellen. *Florence Häneke* wendet sich in einem pastoraltheologischen Beitrag der Entwicklung von Schwulen- und Lesbenbewegungen in der EKD zu und nimmt dabei insbesondere Bezug auf die seit 2010 intensivierten Debatten um Homosexualität in den Landeskirchen. Sie identifiziert das Pfarramt als herausgehobenen Austragungsort dieser Debatten und weist auf die Potentiale hin, die ein pluralistischeres Verständnis des Pfarramtes für die Kirche haben könnte.

Den Abschluss des Bandes bildet der sozialetische Beitrag von *Christoph Seibert*, der sich der EKD-Orientierungshilfe »Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken« sowie den kontroversen Debatten, die sich darüber in der EKD entsponnen haben, widmet. Seibert stellt das in diesen Debatten begegnende Ringen um die Frage nach einem protestantischen Familienideal dar und analysiert die im Papier begegnenden normativen Prinzipien.

Da wir die Ringvorlesung durch Seminarsitzungen begleitet haben, konnten wir einen guten Einblick in die Aufnahme der einzelnen Beiträge durch unsere Studierenden gewinnen. Dabei schienen uns ihre Fragen und Problemanzeigen z.T. durchaus exemplarisch zu sein für Hindernisse der Rezeption von Gender Studies in der Theologie. Es fielen vor allem zwei Themenbereiche auf, die die Studierenden besonders beschäftigten. Zum einen stellten sie immer wieder die Frage, wie sich Feminismus und Gender Studies zueinander verhalten. Gibt es einen Mehrwert der Gender Studies gegenüber der feministischen Theologie? Sind Gender Studies inhaltlich (»nur«) eine Weiterführung oder eher ein Neuanfang?⁶ Der zweite Fragenkomplex betraf die Frage nach der praktischen Umsetzung der neuen Erkenntnisse in den antizipierten Berufsfeldern der Studierenden (insb. Kirche und Schule) – also: Was leistet Theologie, die Geschlecht kritisch reflektiert, eigentlich für die Praxis? Erwartungsgemäß wurden diese Fragen von den Referent_innen durchaus unterschiedlich beantwortet. Der Frage nach der praktischen Umsetzung, die Studierende unserer Erfahrung entsprechend auch in anderen Lehrveranstaltungen stellen, haben wir ein Nachfolgeprojekt gewidmet: Das Hauptseminar »Gleichstellung konkret. Perspektiven in Schule, Hochschule und Gemeinde«, durchgeführt im Sommersemester 2018 von Dr. Ulrike Witten und Laura-Christin Krannich. Das Seminar bestand aus einem Theorieteil und verschiedenen praxisbezogenen Workshops, u.a. zum Index für Inklusion für Schulen.

Wir haben auch einige grundlegende Probleme ausmachen können, mit denen die Studierenden zu kämpfen hatten: Teilweise waren sie überfordert durch die Komplexität und Diversität der Debatten, durch unterschiedliche Herangehensweisen und Positionsbestimmungen. Was ist Geschlecht denn nun genau – oder auch schlicht: Was ist denn eigentlich richtig? Oftmals hätten sich die Studierenden angesichts einer Welle von Kritik, Differenzierungen und Problematisierungen mehr *hard facts* gewünscht.⁷ Zudem fehlten den Studierenden

⁶ In einigen Diskussionen, die im Anschluss an Vorträge stattfanden, äußerten nicht nur Studierende, sondern auch Mitglieder anderer Statusgruppen die Befürchtung, dass es »wieder nur um Frauen« gehe.

⁷ Zu diesem Problem trägt sicher auch die (uneinheitliche) Verwendung unterschiedlicher Terminologien bei (Gender Studies, Genderforschung, geschlechterbewusste Theologie, feministische Theologie, kontextuelle Theologie, Befreiungstheologie).

teils theoretische Grundlagen, denn die Referent_innen bezogen sich vielfach auf Autor_innen und Theoriebestände, die nicht zum klassischen theologischen Curriculum gehören. Das ist erhellend auch für die allgemein in unserer Gesellschaft ausgetragenen Debatten: Es ist gar nicht so einfach, sich in diese anspruchsvollen und hochspezialisierten Diskurse einzuarbeiten – was zugleich ein Problem markiert: Wenn Geschlecht zu den basalen Grundgegebenheiten menschlicher Identität gehört, (wie) kann es dann sein, dass es nur von einer speziell dafür ausgebildeten Gruppe sinnvoll diskutiert werden kann? Oder anders gefragt: Wie können Ergebnisse und Thesen der Gender Studies so kommuniziert werden, dass sie einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich sind?

Die Komplexität und Vielschichtigkeit von Gender Studies werden die Eingeweihten nicht überraschen. Zwar erscheinen Gender Studies in der öffentlichen Wahrnehmung oftmals als ein einheitlicher (und hoch ideologieverdächtiger) ›Block‹. Doch Gender Studies sind eine inter- bzw. transdisziplinäre Angelegenheit. Darin ähneln sie der Theologie, die ihrerseits ebenfalls ein interdisziplinäres Unternehmen darstellt. Wirft man – wie wir es in der Ringvorlesung getan haben – die Frage auf, was ein Gespräch von Theologie und Gender Studies ergeben könnte, dann ist im Grunde sehr erläuterungsbedürftig, was das heißen soll: Wer unterhält sich da eigentlich mit wem? Denn hier stehen sich ja nicht etwa zwei klar voneinander abgrenzbare Größen gegenüber. Mehr noch: Die Formulierung kann den Eindruck erwecken, Gender Studies seien grundsätzlich etwa der Theologie externes. Doch verdeckt diese Betrachtungsweise, dass auch die Theologie implizit und explizit mit der menschlichen Geschlechtlichkeit befasst ist und dass auch in der Theologie (und natürlich ebenso in den Kirchen) stereotype Theorien über die Eigenschaften von Frauen und Männern begegnen, die nach Aufklärung und Dekonstruktion verlangen. Wir sind deshalb – entgegen der gelegentlich begegnenden Ansicht, bei Gender Studies handle es sich lediglich um ein aktuelles Trendthema – von der fundamentalen Bedeutung der kritischen Reflexion der Kategorie Geschlecht für die theologische Wissensproduktion und Theoriebildung überzeugt. Das schließt ausdrücklich ein, dass die Theologie sich auch im interdisziplinären Gespräch über Geschlecht einbringen muss, sowohl um Anregungen aus anderen Fächern zu erhalten als auch um selbst Impulse zu setzen. Denn wenn ein echtes Gespräch stattfinden soll, müsste neben der kritischen und konstruktiven Rezeption von Einsichten aus den Gender Studies auch klar werden, was die Theologie ihrerseits an eigenen Beiträgen zu einem Nachdenken über Geschlecht beizutragen hat.

Dieser Band versucht nicht, einen Überblick über die vielgestaltige theologische Geschlechterforschung zu vermitteln. Vielmehr handelt es sich bei den hier versammelten Beiträgen um Ausschnitte aus einer breiten und diversen Forschungslandschaft – um *case studies* aus unterschiedlichen theologischen Disziplinen, um Einblicke in verschiedenste theologische Werkstätten, in

denen Geschlecht zum Thema wird. In einem Klima, in dem es oft genug kontrovers um das für und wider von Gender Studies geht,⁸ wollen wir vor allem eines zeigen: geschlechtersensible Theolog_innen bei der Arbeit. Dieses Buch soll deshalb im besten Fall eine Anregung für (Nachwuchs-)Theolog_innen sein, selbst auf Entdeckungsreisen zu gehen.

Wir danken der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig für die Aufnahme in das Verlagsprogramm und die freundliche und geduldige Betreuung bei der Herstellung. Dem Prorektorat für Struktur und strategische Entwicklung der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg danken wir für die finanzielle Förderung der Ringvorlesung sowie der Drucklegung dieses Bandes. Für die engagierte Mitarbeit an den Korrekturen danken wir Lara Grünberg und Svenja Nordholt. Schließlich danken wir unseren Studierenden, die durch ihr Engagement, ihre Kritik und ihre Aufgeschlossenheit dieses Projekt angeregt, begleitet und bereichert haben.

Halle (Saale)/Princeton, im Februar 2019

Laura-Christin Krannich,
Hanna Reichel, Dirk Evers

⁸ Vgl. dazu etwa den aktuellen Band des Studienzentrums der EKD für Genderfragen, der kontrovers und fachspezifisch die Bedeutung der Kategorie Geschlecht für die theologischen Fachdisziplinen ausleuchtet. Die Zielsetzung des Bandes liegt im Dialog verschiedener anzutreffender Positionen – die also miteinander reden statt übereinander (JANTINE NIEROP [Hrsg.], *Gender im Disput. Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie*, Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie 3, Hannover 2018).

LITERATURVERZEICHNIS

- KARLE, ISOLDE, »*Da ist weder Mann noch Frau ...*« *Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 2006.
- MATZNER, TOBIAS, Warum Diskriminierung kein Problem ist, das man »lösen« kann. Über den Zusammenhang von Alltag und Ausgrenzung, in: GERO BAUER/REGINA AMMICHT QUINN/INGRID HOLTZ-DAVIES (Hrsg.), *Die Naturalisierung des Geschlechts. Zur Beharrlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit*, Bielefeld 2018, 31–42.
- NIEROP, JANTINE (Hrsg.), *Gender im Disput. Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie*, Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie 3, Hannover 2018.

INHALT

PIA CONSPIRATIO ZUR BEFREIUNG GOTTES	15
Von Calvins reformatorischer Bilderkritik zur queeren Verunanständigung der Gottesproduktion	
<i>Hanna Reichel</i>	
GESCHLECHT UND RELIGION ALS KRITISCHE INTERSEKTIONALE KATEGORIEN.....	43
Deessentialisieren und Disidentifizieren als Aufgaben	
<i>Ulrike Auga</i>	
GENESIS-REZEPTION IN I KOR II,2–16:.....	73
»die Frau« als »Abglanz des Mannes«?	
<i>Andrea Taschl-Erber</i>	
MÄNNLICHKEITEN IM ENTSTEHENDEN CHRISTENTUM.....	III
Probleme ihrer Erforschung	
<i>Martin Leutzsch</i>	
MÄNNLICHE JUNGFRAUEN UND JESUS-SOPHIA	137
Theologische Genderkonstruktionen im frühen Pietismus	
<i>Ruth Albrecht</i>	
GRENZGÄNGE	164
Theologie angesichts der Unverfügbarkeit Gottes	
<i>Julia Enxing</i>	
TRANSSEXUALITÄT.....	185
Menschliche Vielfalt und die Aufgabe theologischer Anthropologie	
<i>Dirk Evers</i>	

GEFÖRDERTE ANERKENNUNG.....	215
Zur Pädagogisierung von Geschlechterordnungen	
<i>Kerstin Jergus</i>	
KIRCHE AUF DEM QUERPFAD	236
LGBTQ* Bewegungen in der evangelischen Kirche und der Aushandlungsort Pfarramt	
<i>Florence Häneke</i>	
EHE, ELTERNCHAFT UND FAMILIE NEU DENKEN	269
Das EKD Familienpapier	
<i>Christoph Seibert</i>	
REGISTER	293
AUTOR_INNENVERZEICHNIS	297

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 Gewalttaten 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-

reformatorisch 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: *Ioannis 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 mutuum 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-Vluyn 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 Origenes 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 sind⁶. 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).

⁶ 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 schuldhafte Verfehlung von menschlicher Seite zu brandmarken: Wenn »wir nun von Natur nicht die Fähigkeit haben, zur reinen und lautereren 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 Verderbtheit 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, un abgeschlossen 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 verharmlosen. 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.