



Seht, es ist sehr gut! Schöpfung und Verantwortung.

6. Feministisch-theologische Sommerakademie

5.-7. Juli 2013

Evangelische Bildungsstätte auf Schwanenwerder, Berlin

„Kämpfen mit einem queeren Gott?“

Aspekte einer queeren Theologie in Auseinandersetzung mit einer angeblich schöpfungsgemäßen Heterosexualität

Dr. Kerstin Söderblom

Einleitung

Ich beziehe mich in meinem Vortrag auf Erkenntnisse der *queer theory*. Sie lehnen jede Form der dualistischen Dichotomisierung, der ideologischen Naturalisierung oder der schöpfungstheologischen Sakralisierung der Zweigeschlechtlichkeit und der heterosexuellen Ehe und Kleinfamilie ab. Stattdessen vervielfältigen *queere* Untersuchungen die Diskurse und bürsten traditionelle Debatten um Geschlechtsidentitäten und Lebensformen kritisch gegen den Strich.¹ Ich nehme in meinem Beitrag außerdem Erkenntnisse der Heteronormativitätsforschung auf. Schließlich zeige ich an einem konkreten Beispiel, wie die biblisch theologische Exegesearbeit durch *queere* Re-Lektüre ausdifferenziert wird und gewinnen kann.²

Heteronormativität

Mit dem Begriff der Heteronormativität bezeichne ich die Erkenntnis vieler Studien der *queer theory*, dass Heterosexualität als scheinbar zeitloses und unveränderbares Phänomen in Geschichte und Gegenwart zur unhinterfragten Norm erhoben wurde und wird.³ Demgemäß muss sich das Prinzip der Heterosexualität nicht erklären, weil es angeblich von Natur aus da ist, weil es von Gott so gewollt ist und als „Inbegriff von Geschichte jenseits von Geschichte“⁴ erscheint. *Queer theory* analysiert diese heteronormative Grundierung der Gesellschaft. Sie zeigt auf, wie Heteronormativität eingeschrieben ist in Identitätskonstruktionen, Geschlechterverhältnisse, Körper- und Familienpolitiken, ökonomische Verhältnisse und in religiös, kulturell und national chiffrierte Mythenbildungen. Auf dieser Erkenntnisgrundlage erklären *queer* theoretische Ansätze, wie die heteronormativ organisierte zweigeschlechtliche Ordnung funktioniert und als quasi natürliche aufrechterhalten wird.⁵

¹ Vgl. Hark, Sabine: Heteronormativität revisited. Komplexität und Grenzen einer Kategorie, in: Kraß, Andreas (Hg.): *Queer Studies in Deutschland. Interdisziplinäre Beiträge zur kritischen Heteronormativitätsforschung*, Berlin 2009, 23-40; oder: Engel, Antke: Unauffällig, unbehelligt – und staatstragend. Sexualpolitiken in Zeiten der Restauration, in: Kraß, Andreas (Hg.): *Queer Studies*, 41-59.

² Vgl. zu diesem Vortrag insgesamt Söderblom, Kerstin: „Kämpfen mit einem queeren Gott?“ Aspekte einer queeren Theologie, in: Schmelzer, Christian (Hg.): *Gender Turn. Gesellschaft jenseits der Geschlechternorm*, Bielefeld 2013, 173-187.

³ Vgl. Söderblom, Kerstin: Religionspädagogik der Vielfalt. Herausforderungen jenseits der Heteronormativität, in: Pithan, Annebelle u.a. (Hg.): *Gender Religion Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt*, Gütersloh 2009, 371-386, hier, 371 f.

⁴ Hark, Sabine: Heteronormativität revisited, 31.

⁵ Im Gegensatz dazu haben zahlreiche feministische Studien in den siebziger und achtziger Jahren den Zusammenhang von Sexismus und Homophobie außer Acht gelassen. Dagegen formulierte aber Gayle Rubin bereits in den siebziger Jahren, dass Heterosexualität nicht einfach qua Natur gegeben ist, sondern durch gesellschaftspolitische und ökonomische Machtstrukturen hergestellt und aufrecht erhalten wird. Vgl. Rubin, Gayle: *Frauentausch. Zur politischen Ökonomie von Geschlecht*, in: Dietze, Gabriele/Hark, Sabine (Hg.): *Gender kontrovers. Genealogie und Grenzen eine Kategorie*, Königstein, 69-115, hier: 89. In unzähligen empirischen und theoretischen Studien wurde in der Folge ein Analyserahmen entwickelt, der aufzeigt, dass Sexismus und Homophobie die Folgen derselben machtpolitischen und ökonomischen Regulierungen sind, die Geschlecht und Sexualität heteronormativ aufeinander beziehen und engführen. Vgl. Sedgwick, Eve Kosofsky: *Epistemology of the Closet*, University of California Press 1990. Das scheinbar alternativlose System der Heterosexualität und dessen Arsenal von Negativsanktionen bei Abweichungen skizzierte Adrienne Rich in den achtziger Jahren programmatisch mit dem Begriff der „Zwangsheterosexualität“. Vgl. Rich, Adrienne: *Zwangsheterosexualität und lesbische Existenz*, in: Schultz, Dagmar (Hg.): *Ausgewählte Texte von Adrienne Rich und Audre Lorde*, Berlin 1983, 138-168.



Die „Machtkonfiguration der Heterosexualität“⁶ wurde bereits in den neunziger Jahren am radikalsten von Judith Butler hinterfragt, die damit eine wichtige Theoriebildnerin der *queer theory* der neunziger Jahre und der Jahrtausendwende wurde.⁷ Butler lehnt jede Form von wesensmäßiger Identitätszuschreibung ab und betont, dass sowohl die Kategorien von *sex* (biologisches Geschlecht) als auch von *gender* (soziales Geschlecht) durch soziale, kulturelle und politische Normen und Regulierungen geschaffen werden. Auch *sex* sei also nicht vordiskursiv und gleichsam natürlich gegeben, sondern immer schon ein Effekt kultureller und machtpolitischer Normen und Konstruktionen und damit unhintergebar sprachlich und kulturell verfasst.⁸ Genauso wenig wesentlich oder natürlich sei das heterosexuelle Begehren, das angeblich aus der eindeutigen Bezogenheit der zwei biologischen Geschlechter aufeinander abgeleitet werden könne. Butler kritisiert folglich die normative und normalisierende Kraft des biologischen Geschlechts, die durch die heteronormative Einheit von Identität, Begehren und Sexualität eine heterosexuelle Matrix organisiert und aufrechterhält.

Ansätze von *queer theory* stützen sich auf Butlers Analyse und führen das Konzept der Heteronormativität weiter aus.⁹ Auch ich stütze mich im Folgenden auf Butlers Erkenntnisse. Es geht mir dabei jedoch nicht darum, Heteronormativität oder *gender* zu einer „Masterkategorie“ zu erheben, der sich alle anderen Achsen sozialer Differenzierungen unterzuordnen haben.¹⁰ Stattdessen plädiere ich für eine umfassende normalisierungskritische Perspektive, die die Funktionsweise und Verbindungslinien verschiedener normierender Kategorien im Hinblick auf Geschlechtsidentität, Herkunft, Hautfarbe, Religionszugehörigkeit und sexuelles Begehren in den Blick nimmt und deren Regulierungsmechanismen durchbuchstabiert. Ich beziehe mich dabei auf Michel Foucault, der in seinen Studien umfangreich skizziert hat, wie gesellschaftspolitisch, kulturell, soziale und religiös organisierte und legitimierte Machtstrukturen vielschichtig miteinander verwoben sind, und damit Kontextbezogen immer wieder neu eine Matrix der Macht weben, der sich niemand entziehen kann.¹¹ Heteronormativität wähle ich folglich als Fokussierungspunkt der verschiedenen Machtstrukturen, ohne sie in ihrer Bedeutung über andere Regulierungsstrategien zu stellen. Denn im Kontext theologischer und religiös grundlegender Diskurse stellt sie ein besonders umstrittenes Feld dar.¹²

Aspekte einer queeren Theologie

Es gibt nicht die eine *queere* Theologie. Stattdessen gibt es Anfragen, Impulse und Positionen zu theologischen Themen aus *queerer* Perspektive. Die Erkenntnisse daraus können dazu beitragen, einen analytischen und kritischen Blick auf die Probleme zu werfen, die in christlichen Kirchen und auch in anderen Religionen im Umgang mit Geschlechtsidentitäten, Geschlechterrollen, sexuellen Regulierungen, Ausschlüssen und Stigmatisierungen auftreten. *Queer theology* ist in diesem Sinn keine eigene Disziplin, sondern eine übergreifende Forschungsperspektive und -haltung, um heteronormative Machtstrukturen im Feld theologischer und religiös grundlegender Diskurse aufzudecken. Der gemeinsame theoretische Bezugspunkt ist die *queer theory*.¹³ Ansätze einer *queeren* Theologie werden im deutschsprachigen Raum

⁶ Hark, Sabine, Heteronormativität, 36.

⁷ Vgl. Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main 1991; dies.: Körper von Gewicht, Berlin 1995.

⁸ Vgl. Söderblom, Kerstin: Fremde Haut – unter die Haut? Aspekte einer queeren Theologie anhand der Filmanalyse von Fremde Haut von Angelina Maccarone, in: Lanwerd, Susanne/Moser, Marcia Elisa: Frau Gender Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft, Würzburg 2010, 273-287, hier: 273-275.

⁹ Vgl. beispielsweise Wagenknecht, Peter (Hg.): Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht, Wiesbaden 2006; Kraß, Andreas: Queer Studies in Deutschland; Lanwerd, Susanne/Moser, Marcia Elisa (Hg.): Frau Gender Queer.

¹⁰ Siehe dazu ebenso Hark, Sabine: Heteronormativität revisited, 37.

¹¹ Vgl. Söderblom, Kerstin: Religionspädagogik der Vielfalt, 371. Siehe dazu auch Foucault, Michel: Überwachen und Strafen, Frankfurt a.M. 1981, 4. Aufl.; ders.: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a.M. 1971.

¹² Vgl. dazu Lanwerd, Susanne/Moser, Marcia Elisa (Hg.): Frau Gender Queer.

¹³ Beispiele für Forschungsfelder einer *queeren* Theologie bietet Porsch, Heidi: Queer-Theologie. Geschichte – Themen – Chancen, in: Brinkschröder, Michael u.a. (Hg.), Schwule Theologie, 85-101; siehe auch Koch, Timothy: Hermeneutisches Cruising. Homoerotik und die Bibel, in: Werkstatt Schwule Theologie, 7.Jg. H.3, 2000, 213-225; Althaus-Reid, Marcella Maria: Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics, London - New York 2000; Goss, Robert: Queering Christ. Beyond Jesus Acted Up, Cleveland 2002; Loughlin, Gerard: Erotics. God's Sex, in: Milbank, John/Pickstock, Cathrine/Ward, Graham (Hg.): Radical Orthodoxy. A New Theology, London - New York 1999, 143-162; siehe auch Ward, Graham: The Displaced Body of Jesus Christ, in: Milbank, John/Pickstock, Cathrine/Ward, Graham (Hg.): Radical Orthodoxy, 163-181; Stuart, Elisabeth (Hg.): Religion is a Queer Thing. A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgendered People, London 1997; Smith, James K.: Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post Secular Theology, Grand Rapids 2004.

vor allem im Kontext *gender* sensibler und schwul-lesbischer Netzwerke und Initiativen erarbeitet.¹⁴ Akademisch anerkannte Positionen dazu existieren dagegen nur wenige.¹⁵ Im Folgenden stelle ich eine konkrete *queere* Re-Lektüre des 32. Kapitel aus dem 1. Buch Mose dar und formuliere im Anschluss daran Erkenntnisse und Herausforderungen für die Weiterarbeit.

Queere Re-Lektüre: Kämpfen mit einem *queeren* Gott?

Queere Re-Lektüren biblischer Texte beziehen sich auf die Erkenntnisse der historisch-kritischen Biblexegese und deren kultur- und sozialgeschichtlichen, befreiungstheologischen und semiotischen Vertiefungen.¹⁶ Es gibt danach keine alleingültige Bibelauslegung, sondern viele mögliche Auslegungen, die von der jeweiligen Auslegungsperspektive und –intention abhängen. Die Bibel selbst ist ein kontextgebundenes Buch, das in den Jahrhunderten ihrer Entstehung vielschichtige – zum Teil auch widersprüchliche Interpretationsprozesse erlebt hat. Eine *queere* Biblexegese re-interpretiert traditionelle Bibelauslegungen. Sie werden undogmatisch und provokant quer gebürstet und auf *gender* sensible Themen hin überprüft. Homoerotische Spuren in Bibeltexten werden aufgespürt und kontextualisiert, androgyne, hybride oder *queere* Gottesbilder herausgearbeitet und reflektiert. Einige AutorInnen sprechen in diesem Zusammenhang vom „hermeneutischen cruising“¹⁷.

Für eine *queere* Re-Lektüre vom **32. Kapitel des 1. Buch Moses** fasse ich zunächst die biblische Geschichte zusammen:

Jakob, der Sohn von Rebekka und Isaak lebte in Beerscheba, einer Stadt in Kanaan, im heutigen Israel. Er hatte sich durch eine List den Erstlingssegen von seinem Vater ergaunert. Eigentlich hätte dieser Segen nach damaliger Tradition seinem zuerst geborenen Zwillingsbruder Esau zugestanden. Aber Jakob wollte den Erstlingssegen unbedingt haben. Denn daran hing Macht, Existenzsicherung und Gottes Schutz. Der feminin anmutende und unbehaarte Jakob zog sich ein Ziegenfell über seine Arme und seinen Hals. Denn sein Bruder Esau war sehr behaart und verkörperte das Inbild von Männlichkeit. Dann trat Jakob an das Bett seines sterbenskranken und mittlerweile erblindeten Vaters. Mit Hilfe seiner Mutter Rebekka überlistete Jakob seinen Vater Isaak und überzeugte ihn, dass er Esau sei. Jakob bekam den Segen vom Vater zugesprochen (1. Buch Mose 17,28 f.). Als sein Zwillingsbruder Esau von dem Betrug erfuhr, drohte er damit, Jakob zu erschlagen. Jakob musste fliehen und reiste zu seinem Verwandten Laban von Beerscheba nach Aram ins Land der Aramiter. Dort arbeitete er 14 Jahre für ihn und bekam in einer polygam organisierten Großfamilie mit seinen zwei Frauen Leah und Rahel und seinen Mägden Bilha und Silpa insgesamt zwölf Söhne (1. Buch Mose 29,1-30,24). Danach verließ er Laban mit seinen Frauen, Kindern, Mägden und seinem gesamten Herdenbestand. Wieder musste er fliehen, denn Laban wollte ihn nicht freiwillig ziehen lassen (1. Buch Mose 31). Als Jakob den Rückweg in seine alte Heimat nach Kanaan antrat, wurde ihm bewusst, dass er dort vermutlich wieder auf seinen Bruder Esau treffen würde. Daraufhin sandte er Boten aus, um sich anzukündigen. Die Boten kamen zurück und berichteten, dass Esau ihm bereits mit 400 Mann entgegen kam. Da bekam Jakob Angst um sein Leben. Er teilte seine Familie, seine Arbeiter und Mägde, Schafe, Ziegen und Kamele in zwei Herden auf und schickte sie in unterschiedliche Richtungen davon, um zumindest einen Teil seines Besitzes vor dem befürchteten Angriff seines Bruders schützen zu können. Jakob gab den beiden Anführern seiner Herden jeweils eine große Anzahl von Geschenken für Esau mit, um ihn zu beschwichtigen. Er selbst blieb zurück und verbrachte die Nacht am Fluss Jabbok.

In der Nacht überraschte ihn ein Unbekannter. Der Fremde kam aus dem Nichts. Jakob wusste weder wer er war noch woher er kam. Sie kämpften die ganze Nacht miteinander (1. Buch Mose 32, 23-33). Keiner der beiden gewann den Kampf, aber es verlor ihn auch keiner. Zum Ende hin verletzte der Fremde Jakob so sehr am Hüftgelenk, dass Jakob für den Rest seines Lebens humpeln musste. Jakob schrie den Fremden an, dass er ihn nicht loslassen würde, bevor der ihn nicht segnete. Der Andere fragte Jakob stattdessen nach seinem Namen und gab ihm einen neuen Namen „Israel“ („Gottesstreiter“ laut

¹⁴ Vgl. z.B. Walz, Heike/Plüss, David (Hg.): Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet, Münster 2008.

¹⁵ Vgl. Porsch, Hedwig: Sexualmoralische Verstehensbedingungen: Gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften im Diskurs, Stuttgart 2008.

¹⁶ Vgl. zu diesem Kapitel insgesamt Söderblom, „Kämpfen mit einem queeren Gott?“, 177-187.

¹⁷ Vgl. Koch: Hermeneutisches Cruising; siehe auch Goss, Robert: Jesus Acted Up. A Gay And Lesbian Manifesto, New York 1993; Goss, Robert/West, Mona (Hg.): Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible, Cleveland 2000.

Lutherbibel). Dagegen gab der Fremde seinen Namen nicht preis, aber er segnete Jakob. Daraufhin gab Jakob dem Ort am Fluss den Namen „Pnuel“ („Gottesgesicht“ laut Lutherbibel).

In traditionellen Auslegungen wird davon ausgegangen, dass Jakob mit Gott selbst gekämpft hat und dass durch Gottes Segen der vorher erschlichene Erstlingsseggen gleichsam anerkannt wird, und Jakob dadurch für die Begegnung mit Esau gestärkt aus dem Kampf hervorgeht. Das ist für traditionelle Bibelauslegungen wichtig, denn Jakob gilt - genauso wie Abraham und Isaak - als Ahnherr des Davidischen Geschlechts und damit als Ahnherr von Jesus.

Eine *queere* Re-Lektüre dieser Bibelstelle rekonstruiert aus dieser Geschichte noch ganz andere Spuren¹⁸: Jakob kämpft eine ganze Nacht mit einem fremden Menschen. Jener wird im biblischen Text als unbekannter Mann vorgestellt. Susannah Cornwall bezeichnet den anschließenden Zweikampf als (homo-)erotisch, ja sogar als Liebesakt.¹⁹ Die beiden Männer wälzen sich durch den Matsch und kämpfen körperlich miteinander. Sie entziffert darin eine erotische Begegnung, auch wenn sie ein offenes Ende hat und ohne Sieger bleibt. Dennoch oder gerade deswegen wirkt die körperliche Begegnung verstörend, bewegend und zutiefst existentiell. Der Unbekannte bleibt geheimnisvoll und jenseits einer zuweisbaren Geschlechtsidentität oder Rollendefinition. Er entzieht sich einer klar definierbaren Identität. Obwohl er als Mann eingeführt wird, wirkt er in seiner geheimnisvollen Erscheinung eher als ein Wesen jenseits binärer Geschlechterkategorien.

In der traditionellen Bibelauslegung wird der Unbekannte mit Gott identifiziert. Gott erscheint in dieser Szene allerdings nicht als der Abwesende, Distanzierte, ewig Unberührbare, wie er in theologischen Lehrsätzen oft dargestellt wird, sondern er tritt auf als der Nahe, der körperlich spürbar und sichtbar wird, obwohl er gleichzeitig geheimnisvoll und unmarkiert bleibt. Zudem wirkt Gott streitbar und emotional angreifbar, und er gibt sich selbst in den Kampf.

In der Re-Lektüre dieser Szene betont Cornwall, dass Gott nicht nur der gütige Vater ist, der unbeirrbar über allem schwebt, sondern dass Gott wütend und unbeherrscht erscheint, frustriert, aggressiv und kampfeslustig und vor allem körperlich. Im körperlich sinnlichen Kampf zeigt sich für Cornwall, für Carden und andere AutorInnen eine Grenzüberschreitung im Hinblick auf traditionelle Gottesdefinitionen. Gott macht sich schmutzig, wälzt sich im Dreck und begegnet in körperlicher, ja (homo-)erotischer Weise einem anderen Mann. Dieser Perspektivwechsel verschließt sich jeder einfachen Antwort auf die Frage, wer Gott sei.²⁰

Anerkannte Exegeten wie Gerhard von Rad haben mit Bezug auf diese Szene von dem Unbekannten als einen ursprünglichen Flussgeist oder einen Dämon gesprochen, der erst im Zuge der Traditionsgeschichte mit Gott JHWH identifiziert wurde.²¹ Dieser ehemalige Flussgeist ist nach Cornwalls Lesart ein Gott ohne klare Grenzen und Definitionen. Es ist ein Gott im Werden: *queer*, geheimnisvoll und unergründlich, von dem ganz unterschiedliche Genealogien und Geschichten erzählt wurden, die in der Tradition allerdings dogmatisch und heteronormativ vereinheitlicht wurden.²² Dennoch wirken diese alten Bilder, Mythen und Geschichten nach und ermutigen zu einer *queeren* Re-Lektüre.

Die Kampfszene ereignet sich im Freien auf der Grenze zwischen den Ländereien von Jakobs Großvater Laban im Land der Aramiter und dem Land von Jakobs Heimat Kanaan. Der konkrete topografische Ort des Kampfes befindet sich an einer Furt am Fluss; nicht im Wasser und auch nicht im Trockenen, sondern im Übergang von beiden - auf der Schwelle. Nach Victor Turner ist es ein „liminaler“ Ort.²³ Demnach ist es ein Schwellen- oder Grenzort, der hybrid ist und in den Niederungen von Matsch und Dreck verschwimmt und damit klare Zuordnungen, Schubladen und Kategorisierungen sprengt. Dieser Ort liegt jenseits aller topografischen, materiellen und psychologischen Komfortzonen; nämlich am heterotopen „Anders-Ort“ oder „Gegenort“, wie es Michel Foucault genannt hat.²⁴ Nur dort erscheint es möglich, gegen Gott zu rebellieren und zu kämpfen, seine Güte zu hinterfragen und Gottes Segen zu fordern. Cornwall

¹⁸ Ich beziehe mich in meiner Auslegung vor allem auf Cornwall, Susannah: Wild Rice and Queer Dissent, in: Isherwood, Lisa u.a. (Hg.): *Wrestling with God*, Leuven 2010, 61-75.

¹⁹ Vgl. Carden, Michael: Genesis/Bereshit, in: Guest, Deryn/ Goss, Robert/West, Mona/Bohache, Thomas (Hg.): *The Queer Bible Commentary*, London 2006, 21-61, hier: 48.

²⁰ Cornwall: Wild Rice, 70.

²¹ Vgl. Rad, von, Gerhard: *Genesis. A Commentary* (= Old Testament Library, revised edition) London 1972, 321. Vgl. ebenfalls Wenham, Gordon: *Genesis 16-50* (= Word Biblical Commentary), Dallas 1994, 295.

²² Vgl. Althaus-Reich, Marcella Maria, *The Queer God*, London – New York 2003.

²³ Vgl. Turner, Victor: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a.M. 2000, 95.

²⁴ Vgl. Foucault, Michel: *Heterotopien*, Frankfurt a. M. 2005.

weist darauf hin, dass Lesben, Schwule, Bisexuelle und Transsexuelle, - und ich füge hinzu: Kirchenferne, Kritiker und Zweifler, Stigmatisierte und Marginalisierte - im Hinblick auf ihr Verhältnis zu christlichen Kirchen weltweit genau an solchen „Anders-Orten“ jenseits von Komfortzonen stehen und von dort aus ganz unterschiedliche Entscheidungen treffen: Die einen bleiben in ihren Kirchen und kämpfen von innen heraus um Gleichberechtigung, Respekt und soziale Gerechtigkeit. Andere verlassen ihre Kirchen und wenden sich frustriert, verletzt oder wütend ab. Wieder Andere bleiben auf der Grenze und kämpfen gegen einen Gott, der Unrecht zulässt. Sie wenden sich intern und öffentlich gegen heteronormative Regulierungen, gegen Homophobie und Transphobie, gegen Antisemitismus und Rassismus, gegen Sexismus und jede Form von Gewalt.²⁵ All diese verschiedenen Entscheidungsorte sind Orte, von denen aus *queere* Theologie betrieben wird.

In der traditionellen Exegese wird Jakobs Kampf mit Gott am Jabbok unter anderem psychologisch als innerer Kampf gegen Schuld- und Schamgefühle ausgelegt; also als Reise nach innen, als Kampf gegen die eigenen dunklen Seiten, als Kampf gegen Gefühle von Wertlosigkeit und Verzagttheit. Dem liegt die These zugrunde, dass erst wenn Jakob mit sich und seinem Gott im Reinen ist, nachdem er Esau Jahre zuvor um den Erstlingssegen betrogen hat, erst dann kann Jakob in seine Heimat zurückkehren und seinem Bruder Esau wieder begegnen. Dieser Prozess ist nach Cornwallis Verständnis kein einfacher linearer Weg, sondern ein Prozess auf Leben und Tod; mit Unterbrechungen, Umwegen, Krisen, schweren Kämpfen und Bedrohungen. Und Jakob überlebt diesen Kampf. Aus *queerer* Perspektive kann auch jeder Comingout-Prozess von Lesben und Schwulen, von AusländerInnen und MigrantInnen, von Kranken oder Behinderten als körperlicher, geistiger und seelischer Kampf um Leben und Tod gelesen werden. Es ist ein Kampf mit normierten und normalisierenden Werten in einem heteronormativen Umfeld und mit einem Lebensabweisenden Gott. Dagegen flackert in dieser biblischen Geschichte ein ganz anderer archaischer *queerer* Gott auf, der Grenzen überschreitet und auch Jakob zwingt Grenzen zu überschreiten. Dieser Gott ist nicht männlich, nicht weiblich. Er ist *queer* und ungeschlechtlich zugleich; körperlich, wild, emotional und gefährlich. Er lässt sich körperlich berühren und berührt selbst und sprengt damit dichotome Aufspaltungen von Kampf und Erotik, Körper und Geist, Subjekt und Objekt und verflüssigt sie.

Die Transformation von Jakob geschieht am liminalen Ort der Schwelle und wird durch die Namensänderung von Jakob zu „Israel“ deutlich markiert. Jakob wird die Kraft einer anderen Wirklichkeit zuteil. Im Kampf wird der alte Status Quo transzendiert und Macht verschoben. Die Beziehung mit Gott bleibt dabei unabgeschlossen und offen. Es gibt auf dieser *queeren* Reise keine einfachen Ergebnisse und Antworten, keine einfachen Ideologien und Kategorien, sondern Grenzgänger und Grenzgängerinnen, die sich in liminalen Schwellenräumen bewegen und weiter entwickeln. Cornwallis nennt es die „Queerness of the Journey“²⁶.

Jakob wird zum Gottesstreiter; er wird zu jemandem, der mit Gott streitet und kämpft; nicht nur symbolisch, sondern handfest und körperlich existentiell. Von dem Kampf trägt er Wunden und Narben davon. Er ist für sein Leben gezeichnet, denn seine Hüfte trägt irreparable Schäden davon. Jakob muss von da an humpeln. Denn die Gottesbegegnung hat sich in seinen Körper eingeschrieben. Gott geschieht damit in der Begegnung zwischen Jakob und dem Unbekannten. Und dadurch wird nicht nur Jakob ein Anderer, sondern auch Gott wird im Kampf ein Anderer. Ganz so wie es Carter Heyward in Anlehnung an Martin Bubers dialogischem Prinzip formuliert hat: Gott, das „Ewige Du“, kann sich nur in der Begegnung zwischen Ich und Du ereignen und kann nur dort erfahren werden. Insofern ereignet sich das „Ewige Du“ in der Begegnung und im Werden. Es lässt sich weder auf heteronormative Definitionen noch auf heterosexuelle Interaktionen einengen. Das „Ewige Du“ geschieht dort, wo Menschen sich wechselseitig und unmittelbar im Angesicht zu Angesicht begegnen und erkennen.²⁷ In der Jakobsgeschichte bekommt der Ort einen konkreten Namen: „Pnuel“ (im Angesicht Gottes). Solche Begegnungsorte zwischen Ich und Du sind Kontext- und Lebensweltbezogen und verkörpern nach meinem Verständnis Orte von Wertschätzung und Respekt, von Trost und manchmal sogar von Heilung. Dies geschieht aber nicht nur vergeistigt und körperlos, sondern sinnlich und körperlich erfahrbar, voller Erotik, Sexualität und Begierde.²⁸

²⁵ Vgl. Cornwallis: Wild Rice, 65 ff.

²⁶ Ebd., 69.

²⁷ Vgl. Heyward, Carter: The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation, Lanham 1982.

²⁸ Vgl. Cornwallis: Wild Rice, 68.



Ausblick

Die Geschichte von Jakobs Kampf am Jabbok bleibt verstörend und geheimnisvoll. Sie kann nicht glatt geschliffen werden. Der Verlauf der Geschichte büstet die Vorstellung von einem fernen und unbeteiligten Gott genauso gegen den Strich wie die von den körperlich unbeteiligten Kontrahenten im Kampf. Durch die dissonant gehaltene Erzählung am liminalen Grenz- oder Gegenort werden Ermöglichungs- und Spielräume geöffnet, die für eine *queere* Bibel-Relektüre wichtig sind.

Die körperliche Begegnung zwischen Jakob und dem Fremden rückt die Frage nach der Geschlechtsidentität der beiden ins Blickfeld. Homoerotische Anspielungen nehmen sich Raum und werden durch die unmarkiert gehaltenen Geschlechtskategorien zugleich wieder verflüssigt und transzendiert.

Diese hermeneutische Perspektiverweiterung hat Folgen für das biblische Menschen- und Gottesbild. Die dualistische Aufteilung in Körper und Geist, Erotik und Verstand, Sexualität und Spiritualität wird aufgebrochen. Körper-, Lust- und Sexualitätsfeindlichkeit werden beim „hermeneutischen cruising“ unterlaufen, indem sinnlich erotische Anmutungen in biblischen Texten bewusst aufgegriffen, verstärkt inszeniert oder verfremdet werden. Menschliche Sexualität wird dabei als fließend betrachtet und eine heteronormative Kategorisierung von Begehren abgelehnt. Es gibt demnach weder ein naturgegebenes oder Gottgewolltes universales Verständnis vom menschlichen Wesen noch von menschlicher Sexualität. Auch das biblische Verständnis von Sexualität wird als vielfältig beschrieben. Lust, Leidenschaft und Sexualität werden in mancher *queeren* Re-Lektüre selbst zum Ort der Gottesoffenbarung, und menschliche Körper können als Orte der Inkarnation Gottes zu Trägern des Heils werden. Gleichzeitig bleiben solche existentiell dramatischen und zugleich theologisch relevanten Ereignisse nicht ohne Spuren und Narben, wie uns auch das Schicksal von Jakob am Jabbok eindrücklich aufzeigt.

Im Hinblick auf biblische Gottesbilder zeigt uns die Erzählung von Jakob am Jabbok, wie vielfältig, widersprüchlich und uneindeutig Gott dargestellt wird. Gott erscheint in dem Text als leidenschaftlich, erotisch, körperlich aktiv und als nahbares Gegenüber. Er wirkt zornig und empathisch, emotional involviert und aggressiv. Dadurch eröffnet sich eine körperliche und sogar (homo-)erotische Erlebnisdimension von Zwiesprache und Gottesbegegnungen, die Konsequenzen für Gott und Menschen und ihr Verhältnis zueinander hat.

Körperlich greifbare und emotional nahbare Gottesbilder jenseits aller engführenden Geschlechterkategorien nehmen Gestalt an. Sie haben neben den Bildern von Souveränität, Unnahbarkeit und Unberührbarkeit eine eigene biblische Grundlage und verändern die Sicht der Menschen auf Gott. Gott bleibt der ganz Andere und Unverfügbare. Gleichzeitig kommt er den Menschen nah und lässt sich von ihren Schicksalen körperlich berühren und in sie hinein verstricken. Gott lässt sich folglich in keine dogmatischen Definitionen und normierten Kategorien pressen, genauso wenig wie die Menschen. Das hat erhebliche Folgen für das Verständnis von der Gottesebenbildlichkeit. Hier bieten *queere* biblische Re-Lektüren wichtige Einsichten für eine unvoreingenommene und undogmatische theologische Weiterarbeit.

Die vielschichtigen Interpretationen von Jakob am Jabbok stellen sich der Vereinheitlichung der Traditions- und Wirkungsgeschichte entgegen und unterbrechen heteronormative Auslegungen. Doch der hermeneutische Streit darüber ist noch lange nicht beendet. Dialogische Werkstätten und kontroverse aber faire Gespräche auf Gemeindeebene, in Bildungshäusern, an den Universitäten und andernorts sind notwendig, um Gott und die Menschen aus theologischer Perspektive *gender* sensibel und *queer* in den Blick nehmen zu können und um eine unvoreingenommene Theologie jenseits von Lehrsätzen und festen Kategorien zu betreiben. Dieses Geschäft ist in sich selbst ein Ringen um prozesshaftes Verstehen und um Interpretationen jenseits von dogmatischen Vorgaben.

Die undefinierbarkeit von Jakobs Gegner macht nachdenklich und ermutigt dazu, normierende und normalisierende Vereinheitlichungen zu unterbinden und *queere* Gegen-Lektüren einzubeziehen. Das Ringen mit dem Unbekannten gleicht einer Begegnung von Angesicht zu Angesicht mit einem *queeren* Gott – jenseits aller Reglementierungen und Verordnungen. Gott und Mensch haben den Kampf damals überlebt. Eine Ermutigung. Und Gottes Segen stand am Ende.

Dr. Kerstin Söderblom, Jg. 1963. Ordinierte evangelische Pfarrerin; systemische Beraterin und Coach. Arbeitet zurzeit als Studienleiterin am Institut für Personalberatung, Organisationsentwicklung und Supervision in Friedberg (IPOS). Sie ist Konfliktbeauftragte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.