

Gendergerechtigkeit als Aufgabe für christliche und muslimische Theologien

Resümees und Ausblicke

Amir Dziri/Christian Ströbele

Das grundsätzliche Verhältnis von Religionen und Gender lässt sich mit einiger Befugnis als ein angespanntes beschreiben. Körper, Sexualität und Gender-Identität bilden in der Perspektive zahlreicher christlich- oder muslimisch-theologischer, kirchlicher und religionsgemeinschaftlicher Positionierungen oftmals eine zu bewältigende Herausforderung, wenn nicht gar ein Problem. Die Folge dieses religiösen Blickes auf Geschlecht ist daher vielfach die Regelungsintention – dies lässt sich sicherlich gleichermaßen für die muslimische wie auch christliche Mehrheit der Thematisierungen von Sexualität und Gender bzw. Geschlecht feststellen.

Die hier versammelten Beiträge wenden sich in ihren Diskussionen der inhaltlichen Erschließung und in gewisser Weise auch einer interpretativen Auflösung dieser grundsätzlichen Spannungen zwischen Religion und Geschlecht in Christentum und Islam zu. Dabei lassen sich drei größere Themenzusammenhänge identifizieren: 1. Das gegenwärtige diskursive Verhältnis von Religion und Geschlecht, 2. Geschlecht als christliche und islamische Theologumena und 3. Implikationen der Theologumena für die christliche und muslimische Sozialethik und deren Spiegelungen in Alltagsleben und Gesellschaft. Entlang dieser drei Themenzusammenhänge orientiert sich die folgende Zusammen- und Weiterführung der in den Beiträgen dieses Bandes entwickelten Anhaltspunkte und Diskussionen.

1. Das diskursive Verhältnis von Religion und Geschlecht

Ein Erfordernis aktueller wissenschaftlicher Analysen von Genderverhältnissen ist die Reflexion auf die komplexe Gleichzeitigkeit sowie

Mehrlagigkeit bestimmter Diskurspositionen. Sofern es dabei um konkurrierende Normierungen geht, wird dazu oft der Begriff eines *double bind* herangezogen: Aus der Kommunikationstheorie stammend, bezeichnet dieser eine doppelte Bindung an einander widersprechende Botschaften bzw. Vorgaben, die dann in ein (vermeintlich) unentrinnbares Gegeneinander führt. Die inzwischen schon schlagworthafte Verbindung »Coca-Cola und heiliger Krieg« wäre ein religionsbezogenes Beispiel: »Man träumt den Traum von einer Rückkehr zu lokalen Traditionen und verkündet den Bruch mit der Weltgemeinschaft, kultiviert dazu aber den Umgang mit eben denjenigen Medien, die diesen Traum zunichte machen.«¹ Unter den zahlreichen Begriffsadaptationen hat die postkoloniale Theoretikerin *Gayatri Spivak* das Konzept des *double bind* aufgegriffen, um für Schief lagen in ideologie- und herrschaftskritischen Bestrebungen zu sensibilisieren: Solche bestehen fort, wenn die kritische Perspektive sich als Entlarvung eines »falschen Bewusstseins« begreift oder ein »anderes Wissen« reklamiert², aber nicht das eigene dilemmatische Eingebundensein mitdenkt. Oder beispielsweise, wenn ein *double bind* der Anliegen von Rassismus- und Patriarchatskritik einseitig aufgelöst wird, wie etwa, wenn »in den Islamdebatten der Gegenwart auch ›weiße Frauen‹ zu den selbstberufenen Retterinnen der ›braunen Frauen‹ zählten oder [...] es [...] um die Rettung ›weißer Frauen‹ vor ›braunen Männern‹ gehe«³. Mit Hilfe der Ausarbeitung von Konzepten der Intersektionalität, verstanden als Wechselabhängigkeit innerhalb dieses komplexen Geflechts von Gleichzeitigkeit und Mehrlagigkeit, kann der Begriff des *double bind* an struktureller

1 *Johannes Hoff*, Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida, Paderborn u. a. 1999, 113.

2 Vgl. *María do Mar Castro Varela*, Ambivalente Botschaften und Doppelbindung – Warum Kulturelle Bildung das Verlernen vermitteln sollte, in: Kompetenzverbund Kulturelle Integration und Wissenstransfer KIWiT, Berlin, 16.10.2019, online: https://www.kiwit.org/kultur-oeffnet-welten/positionen/position_13120.html (Abruf 29.05.2021).

3 *Floris Biskamp*, Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit: Die aktuellen Debatten um Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von *French Feminism in an International Frame* und *Can the Subaltern Speak?*, in: *Heike Mauer/Johanna Leinius* (Hg.), Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht, Opladen 2021, 115–135, 117. Biskamp verweist dabei auf *Fanny Müller-Uri*, Antimuslimischer Rassismus, Wien 2014, 112 und auf *Sabine Hark/Paula-Irene Villa*, Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus und Feminismus in der Gegenwart, Bielefeld 2017, 85.

Schärfung gewinnen und hat in diesem Sinne längst Einzug gehalten in die wissenschaftliche Forschungsmethodik.

Es ist vor diesem Hintergrund nicht verwunderlich, wenn *Juliane Hammer* ihren Beitrag mit der Einordnung eines komplexen diskursiven Feldes beginnt: Die Kritik an mangelhafter Geschlechtergerechtigkeit in muslimischen Kontexten und Gesellschaften bewegt sich demnach nicht in einem idealerweise ausgeglichenen Diskursfeld mit gleichen Zugangsmöglichkeiten zur öffentlichen Meinung, sondern in einem mehrdimensionalen Ungleichgewicht (39). Diese Dimensionen können global ausgelegt sein, wenn beispielsweise bestimmten globalen Regionen im Hinblick auf Gendergerechtigkeit per se Rückständigkeit, anderen Regionen per se Fortschrittlichkeit attestiert wird. Diskursive Ungleichgewichte können sich aber auch aufgrund von sozialen Disparitäten einstellen oder sich wiederum auf eine angenommene höhere Bedeutung der von Männern erhobenen Stimmen beziehen im Gegensatz zu solchen von Frauen. *Juliane Hammer* (44) wie auch *Mira Sievers* (113) plädieren vor diesem Hintergrund dafür, sich der komplexen Dynamiken von Kritik und Macht bewusst zu sein und sich als Aktivist*innen und Wissenschaftler*innen im Rahmen einer verantwortungsvollen, auch multiplen Kritik zu artikulieren.

Auch *Helga Kuhlmann* nimmt den Begriff der Intersektionalität in ihrer historischen Rückschau Jahrzehnte fortwährender Genderdiskussionen als zentralen Diskussionspunkt auf und verweist zugleich auf dessen problematisierende Rezeptionen: Wo auf der einen Seite die wechselseitige Abhängigkeit von Leitbegriffen wie *sex, gender and class* bejaht wird und diese Bejahung zu zusammenhängenden sozial- und kulturwissenschaftlichen Analysekategorien ausgebaut würden, stelle sich auf der anderen Seite auch die Frage, ob damit nicht eine subtile interne Hierarchisierung mehr oder weniger bedeutsamer Analysekategorien einhergehe, mit der Folge, dass Vulnerabilitäten auf verschiedenen Ebenen gegeneinander ausgespielt werden (24 ff.). Auch wenn *Kuhlmann* ihre kritische Diskussion von Intersektionalität als maßgeblichem Ausgangspunkt genderrelevanter Analyse nicht vollständig ausbreiten kann, signalisiert sie deutlich erkennbar, dass die wissenschaftliche Weiterentwicklung der Bezugnahme auf Intersektionalität ein wichtiges Desiderat der zukünftigen Genderforschung bildet.

Die diskursive Formation des Genderbegriffs und deren Auswirkungen für mögliche theologische Interpretationen wird auch zum Ausgangspunkt der Überlegungen von *Susannah Ticciati*. In ihrem Beitrag identifiziert *Ticciati* drei Dichotomien eines aus ihrer Sicht aktuell

vorherrschenden »liberalen Identitätsdiskurses«, der sich in seiner Thematisierung von Gender auch auf theologische, hier dezidiert christlich-theologische Ausdeutungen auswirke: Privatheit/Öffentlichkeit, Gegebenheit/Konstruktivität und Fakt/Wert bilden die drei von Ticiati ausgemachten Gegensatzpaare, die im Hinblick auf eine theologische Behandlung von aktuellen Genderfragen zu erörtern wären. Die erste Dichotomie verweise auf die Spannung zwischen auf der einen Seite dem Wunsch, autonom und in privater Entscheidung darüber zu bestimmen, was man selbst in Hinsicht der eigenen biologischen und sexuellen Orientierung *ist*, und auf der anderen Seite dem Bedürfnis, sich *als* etwas zu identifizieren, was die Anwendung vorgegebener Register voraussetzt und auf eine externe und öffentliche Anerkennung hinarbeitet.

Unter ihrer zweiten Dichotomie Gegebenheit/Konstruktivität versteht Ticiati den argumentativen Rekurs auf natürliche, biologische oder personale Gegebenheiten einerseits und kulturelle und soziale Konstruktion andererseits. Das naturalistische Argument des Gegebenseins wirke dabei als vor-diskursive Legitimation, die zum Zweck hat, die Aussage einer Verhandelbarkeit zu entziehen. Obgleich über die Konstruktion von Geschlecht seit *Judith Butler* ein weitreichender Konsens herrsche, bilde das Argument der natürlichen Gegebenheit einen wichtigen Ausgangspunkt. Das gilt gerade für die traditionale, auch religiöse Argumentation, auch in verengenden Berufungen auf eine »naturrechtliche« Grundlage. Wie *Ruben Schneider* darlegt, ist eine solche Engführung keineswegs durch eine philosophische Anthropologie vorgegeben, etwa im Ausgang von Aristoteles, und auch nicht per se durch deren theologische Weiterführungen, etwa im Anschluss an *Thomas von Aquin*, wohl aber in bestimmten Lehrtraditionen religiöser Sexualmoral. *Thomas Laubach* zeigt entsprechende Probleme anhand der Enzyklika *Veritatis splendor* auf (321 ff.). In einer Zuspitzung, welche oftmals bei Anti-Gender-Bewegungen anzutreffen ist, wird Judith Butler im Zuge dessen vorgeworfen, das biologische Geschlecht ganz auflösen zu wollen. Wie *Gerhard Marschütz* in seiner Diskussion genderkritischer Positionen allerdings deutlich macht, spricht sich Butler gerade nicht für eine absolute Aufhebung des anatomischen Geschlechts aus. Sie weise vielmehr lediglich darauf hin, dass ein bloßer Rekurs auf das anatomische Geschlecht und dessen Gegebensein noch nicht hinreichend sei für eine normative Aussage insbesondere zur sexuellen bzw. geschlechtlichen Identität; und dass die jeweiligen Verständnisse des anatomischen Geschlechts indessen selbst kulturellen und sprachlichen Konstruktionen unterliegen (*Marschütz*, 134 ff.; vgl. auch *Kuhlmann*, 24). Dass die Bezugnahme auf natürliche, biologische bzw. physiologische

»Gegebenheiten« immer über Deutungsraaster vermittelt ist, verdeutlicht auch die wissenschaftsgeschichtliche und -methodologische Diskussion, wie sie *Kerstin Palm* (siehe auch die Diskussion bei *Christoph Rogers*) resümiert. Diese Deutungsraaster formen auch Wertungen, was die zweite (gegeben/konstruiert) mit der dritten (Fakt/Wert) von Ticciati benannten Dichotomien verbindet – und in diesem Punkt Letztere damit als eine nur vermeintliche Dichotomie kenntlich macht.

Die in unterschiedlichen Beiträgen wiederkehrenden Diskussionen über Privatheit, Autonomie, Öffentlichkeit, Natur und Konstruktivität verweisen darauf, dass Ticciati mit ihrer Einordnung des diskursiven Feldes und ihrer Identifikation zentraler Dichotomien einen bedenkenswerten Rahmen bietet. Dies trifft auch für ihre dritte Dichotomie zu, der Spannung von Fakt und Wert. Einerseits würde jedes Werturteil in den Bereich des Privaten verdrängt, andererseits bilde die private Identifikation den Ausgangspunkt für eine faktische Anerkennung: Die eigene Identifikation wird aus dem Bereich des Öffentlichen in das Private gedrängt, gleichzeitig wird die individuelle Selbstidentifikation zum Ausgangspunkt einer öffentlichen Anerkennungspraxis, so zum Beispiel, wenn Behörden andere Kategorien als die binäre Unterscheidung von Frau und Mann aufnehmen. Ticciati fordert daher eine stärkere inhaltliche Auseinandersetzung mit den Mechanismen eines diskursiven Prozesses, der die Spannungen der genannten Dichotomien nicht gegeneinander ausspielt, sondern offen diskutiert; erst im Anschluss an eine solche Diskussion böten sich geklärtere Grundlagen für eine weiterführende theologische Thematisierung von Geschlecht bzw. Gender (109).

2. Christliche und islamische Theologumena in der Reflexion von Geschlecht und Sexualität

Ein großer Teil sowohl christlicher wie auch muslimischer theologischer Auseinandersetzungen mit Fragen von Gender bzw. Geschlecht und Sexualität findet in der Exegese und der Moralreflexion statt; darauf weisen mehrere Beiträge hin (Laubach, 314; *Marie-Theres Wacker*, 85 f.; *Dina El Omari*, 295 f.). Für die christliche Bibelwissenschaft definiert Marie-Theres Wacker drei zentrale Ebenen mit relevantem Bezug zum Komplex Gender: Eine erste Ebene widmet sich in historischer Perspektive der biblischen Spiegelungen von herrschenden Gender-Regimen in ihrem Entstehungskontext. Auf zweiter Ebene werden Rezeption und Auslegeordnung gender-spezifischer Fragestellungen durch die historischen Epochen

hindurch beleuchtet. Eine dritte Ebene widmet sich gegenwärtigen Problemstellungen, unter expliziter Einbeziehung interdisziplinärer Erkenntnisprozesse (Wacker, 85).

Für die muslimische Exegesetradition verfolgt Dina El Omari einen ähnlichen Ansatz. Speziell der Aufgabe einer historischen Kontextualisierung einschlägiger Koranstellen widmet sie ihr wissenschaftliches Augenmerk. Die historische Erschließung der koranischen Offenbarungskontexte dient ihr als Mittel einer Gehalt- und Sinnfilterung, die auf universelle ethische Anhaltspunkte einer gegenwärtigen gendergerechten Auslegung in Abhebung von den jeweiligen partikularen historischen Situationen zielt. Damit steht El Omari in einer Linie mit der hermeneutischen Schule *Fazlur Rahmans* wie auch mit weiteren muslimischen Exegetinnen wie *Amina Wadud* und *Asma Barlas*.⁴

Neben diesem historisch kontextualisierenden und aktualisierenden Ansatz lässt sich in den Beiträgen sowohl für die biblische wie auch für die koranische Exegese ein intratextueller Ansatz feststellen (vgl. Sievers Begriff der »Koranischen Theologie«, 119). Hiernach werden biblische und koranische Aussagen auf ihre inhärente, d. h. intratextuelle Stimmigkeit befragt und gegebenenfalls einer interpretativen Revision unterzogen. Die Prämisse dieses Ansatzes besteht in der Annahme, dass erstens die in den Offenbarungsschriften dokumentierten Gender-Regime patriarchale Vorstellungen des Entstehungskontextes aufnehmen und wiedergeben. Zweitens seien die exegetischen Produktionen der Folgezeit mehrheitlich männlich dominiert gewesen. Dadurch sei die textuelle Reproduktion des ursprünglichen patriarchalen Entstehungskontextes im Laufe der Auslegungstradition forciert und zudem die so patriarchal ausgeprägte Auslegungsliteratur selbst zu einer neuerlichen Legitimation zweiter Ordnung geworden. Der intratextuelle Ansatz geht demnach von einer künstlich herbeigeführten Korruption des eigentlichen Sinngehalts der religiösen Impulse zugunsten von Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung aus und belegt dies anhand einer interpretativen Revision. Beispiele dieses Ansatzes einer intratextuellen Revision für die muslimische Exegese bilden die Betonung der Gerechtigkeits-Theologie bei Mira Sievers (119–125), die Berufung auf den islamischen Eingottglauben (arab. *tawhīd*) oder auch die Prüfung der Adressierungen von Männern und Frauen im Koran bei El Omari (296–288).

4 Vgl. zu diesen *Hammer*, 47ff; *Şeker*, 67, 81; *Sirri*, 272ff; *Rogers*, 289 (mit Verweis auf die kritische Darstellung bei *Raja Rhouni*); *El Omari*, 307ff.

Insbesondere *Nimet Şeker* nimmt das islamische Ideal des Eingottglaubens auf, um daran in doppelter Weise eine koranisch gewollte Gleichwertigkeit von Frau und Mann zu begründen. In einem ersten Argument macht Şeker geltend, dass die islamische Vorstellung von Gottes Ungeschöpflichkeit notwendigerweise eine Vorstellung von Gottes Ungeschlechtlichkeit inkludiert: Was nicht erschaffen ist, kann auch kein Geschlecht besitzen. Damit revidiert Şeker muslimische Auslegungen, die von einem Zusammenhang zwischen Gott und Männlichkeit ausgehen (65). Als zweites Argument gilt Şeker, dass die islamische Vorstellung eines einzigen Gottes in bewusster Abgrenzung zum zweipaarigen Menschen ausgebildet wird. Erst in der Gegenüberstellung der Paarheit von Frau und Mann und der Einsheit Gottes komme der zentrale islamische Verweis auf einen singulären Gott zur vollen Entfaltung (69).

Macht eine solche Gegenüberstellung eine spannungsvolle Differenz zwischen islamischen und christlichen Gottesbildern aus? Dafür spräche der Kontrast zwischen den sehr prominenten Adressierungen von Gott-Vater und Gott-Sohn gegenüber Koranversen wie Sure 112,3 (»Gott zeugt nicht noch wurde er gezeugt.« – Zu muslimischen Anschlussdebatten vgl. die Hinweise bei Christoph Rogers, 290 f.) Mindestens eine Abschwächung erfährt ein solcher möglicher Eindruck durch die christlicherseits stark zu machenden Gegen Gründe gegen androzentrische und allzu anthropomorphe Gottesbilder.

Solche benennen mehrere Beitragende dieses Bandes, darunter Helga Kuhlmann (32–35) und *Marie Therese Wacker*. In Bezug auf eine christlich-feministische Auslegeliteratur führt sie die interpretative Revision des Gottesnamens an, insofern einer Verknüpfung von Gott-Sein als Mann-Sein bereits intratextuell eine Absage erteilt werde. Als weiteres Beispiel einer interpretativen Revision unternimmt Wacker eine kritische Diskussion religiöser Verständnisse von binären Geschlechtsverhältnissen (90–92).

Einen muslimischerseits vergleichbaren Schritt, der über die Diskussionen zur Gleichwertigkeit von Frau und Mann hinausweist, geht *Lana Sirri*, die von einer Infragestellung des biologischen und binären Unterschieds von Männern und Frauen ausgeht und eine »Ambiguität« bereits »des Korans« diskutiert.

In Konsequenz einer genderspezifischen exegetischen Revision argumentieren Thomas Laubach wie auch Dina El Omari für eine tiefgehende, gender-anthropologische Fundierung biblischer und koranischer Auslegeordnung. Zentrales Argument dieser Forderung ist für beide die Abwendung von einer Objektivierung von Geschlechteridentität hin zu

einer Betonung der Subjektivität und Autonomie der jeweiligen Individuen in ihren jeweiligen Selbstwahrnehmungen. Gerade mit Blick auf unterschiedliche sexuelle Orientierungen sei ein solcher Ansatz ausschlaggebend, um eine gleichwertige Wahrnehmung und theologische Würdigung unterschiedlicher Lebensentwürfe zu erreichen. Mit Ticciati könnte man an dieser Stelle zumindest rückfragen, ob der Verweis auf Subjektivität und Autonomie in genau jene Spannungen ihrer oben angeführten Dichotomien von Privatheit/Öffentlichkeit wie auch Fakt/Wert fällt und damit für eine theologische Ausdeutung zu Anschlussfragen führt. In ihrer theologischen Diskussion geht Ticciati daher einen anderen Weg und verweist auf Implikationen des Epheserbriefs. Hier würden die individuellen Wirklichkeiten der Menschen und ihr gemeinsames Ausgerichtetsein auf Gott simultan zusammenlaufen; die als unheilvoll empfundenen Dichotomien würden sich in dieser Perspektive demzufolge auflösen lassen (109–112). Zu diskutieren wäre der Status einer solchen theologischen Vision im Verhältnis zu gegenwärtigen sozialen Realitäten und Aushandlungen.

In seiner Diskussion lehramtlicher Positionen zu Homosexualität kommt Ruben Schneider seinerseits zu einer kritischen Wahrnehmung subjektiverer Ansätze. Diese könnten letzten Endes sogar exkludierend wirken, zum Beispiel dann, wenn auf die Person bezogene Bedingungen wie Liebe, Treue, Verantwortung oder partnerschaftliche Ausschließlichkeit zu Merkmalen eines spezifischen Lebensmodells werden, dessen Normierung als christlich (und alternativlos) verstanden wird und zum Kriterium wird auch für die Bewertung homosexueller Partnerschaften (267). In Anlehnung an *Sophinette Becker* nennt Schneider eine solche Form der Subjektivierung eine »Heterosexualisierung der Homosexualität«, insofern die vorfestgelegten Normen heterosexueller Heirat lediglich auf Homosexuelle angewendet würden, es aber zu keiner inhaltlichen Infragestellung der vordefinierten Normen selbst käme.

Auch wenn nicht explizit in einem der Beiträge ausgeführt, lässt sich auch für die muslimische Diskussion um das Verhältnis von Heteronormativität und Homosexualität eine analoge Argumentation aufzeigen, die etwa versucht, zwischen Homoerotik und Homosexualität zu differenzieren, oder die unterschiedliche normative Verantwortungsebenen abgrenzt, indem zum Beispiel zwischen individueller Verantwortlichkeit vor Gott und gesellschaftlicher Verantwortlichkeit vor den Mitmenschen differenziert wird. In individueller Verantwortung vor Gott besitze der Mensch demzufolge einen flexibleren Handlungsspielraum gegenüber islamischen Normen, sodass es in diesem Rahmen zu einer privaten Auslebung homosexueller Beziehungen kommen dürfe. In gesellschaftlicher

Verantwortlichkeit vor den Mitmenschen sei jedoch eine striktere Orientierung an den islamischen Normen zu verlangen, für die pauschal davon ausgegangen wird, dass sie Homosexualität missbilligen. Ein solcher Ansatz einer Aufteilung in unterschiedliche Verantwortungssphären spaltet allerdings die Einheit von Individual- und Sozialnatur des Menschen⁵ und er negiert gerade auch die Perspektive auf eine gleichwertige öffentliche Anerkennung unterschiedlicher geschlechtlicher Lebensentwürfe. Gewichtet man die von Sievers, Şeker, El Omari und anderen benannten schöpfungstheologischen und theologisch-anthropologischen Optionen als vorrangig und als Gegengründe zu grundlegenden Diskriminierungen, muss eine solche Einschränkung als theologische Erklärungsoption ausscheiden.

Die Diskussion um eine theologisch-gleichwertige Wahrnehmung unterschiedlicher sexueller Orientierungen deutet schließlich auf eine wichtige Schnittstelle zwischen exegetischen und theologisch-ethischen Ansätzen für gendersensible Fragestellungen. Auf die Bedeutung der theologischen Ethik bzw. Moraltheologie als angestammter, bisweilen stark vernachlässigter Ort der Aushandlung von Fragen geschlechtlicher Identität weist eindrücklich Thomas Laubach hin (314).

Eine weitere Schnittstelle zwischen Exegese und Moraltheologie zeigen Zugänge wie die von *Ali Ghandour* und *Claudia Jahnel* auf. Beide beziehen kulturwissenschaftliche Analysen in ihre Diskussionen religiöser Auslegungen sexueller und geschlechtlicher Normen ein. Ali Ghandour verweist unter Heranziehung bedeutender islamischer Autoren wie *as-Suyūfī* darauf, dass auf kultureller Ebene das Ausleben sexueller und geschlechtlicher Orientierungen vermutlich weitaus diverser war, als vielfach angenommen beziehungsweise anhand von religiöser Idealliteratur abgeleitet. Unter Verweis auf die foucaultsche Unterscheidung von *scientia erotica* und *ars erotica* sieht Ghandour in muslimischen Kontexten tatsächlich eine ausgeprägte Form einer *ars erotica* vorhanden, welche sich unter anderem in zahlreichen erotischen Dichtungen dokumentieren lasse. Erst im Laufe des 19. Jahrhundert und in Folge eines interkulturellen Kontakts mit europäisch vorherrschenden Moralvorstellungen sei eine vormodern durchaus vorhandene sexuelle Ambiguität kulturell eingegeben

5 Vgl. für Fortschreibungen aristotelischer Ausgangspunkte in der christlichen und islamischen mittelalterlichen Theologie z.B. *António Rocha Martins*, The zoon politikon: Medieval Aristotelian Interpretations, in: *Revista Portuguesa de Filosofia* 75/3 (2019), 1539–1574; *Larbi Sadiki*, *The Search for Arab Democracy. Discourses and Counter-Discourses*, London 2004, 212ff.

worden. Anhand zahlreicher Verweise auf muslimische Autoren, die auch als theologische, bisweilen orthodoxe Autoritäten anerkannt sind, gelangt Ghandour zur Behauptung einer regelrechten muslimischen Lobpreisung von Sexualität, die selbst explizite Vorstellungen von erotischer Lustmaximierung einschloss (177–179). Auch *Danijel Cubelic* und Lana Sirri verdeutlichen die Vielfalt der Geschlechterverhältnisse in muslimischen Traditionen und Gesellschaften und deren Normierungen. Zwar habe, so Sirri, die Vorstellung vorgeherrscht, »dass für eine geordnete Gesellschaft die Aufrechterhaltung der Grenzen zwischen Männern und Frauen erforderlich war« (274). Aber schon innerkoranisch und insbesondere in der mittelalterlichen islamischen Theologie habe keineswegs stets eine Bindung von biologischem und sozialem Geschlecht bestanden und sei eine binäre Unterscheidung von Frauen und Männern angelegt worden. Sondern immer wieder wurde auch über Hermaphroditen, Intersexuelle, Effemierte, »bartlose Jungen« und Transvestiten diskutiert. Dadurch habe zum Einen das »biologische Geschlecht Potenzial zur Fluidität« (277) erhalten, zum Anderen konnte das soziale Geschlecht auch unterbestimmt bleiben. Die »Wiederentdeckung dieser historischen Gestalten« (280) impliziere eine Dekonstruktion von binären Geschlechterordnung und entsprechenden Hierarchisierungen, sowie von Geschlecht als »biologisch vorbestimmte[r] Kategorie«, und entsprechender patriarchaler Theologisierungen.

Ebenfalls stark in einen kulturwissenschaftlichen Rahmen eingebettet, diagnostiziert *Claudia Jahnelt* eine fortschreitende »Entkörperlichung von Theologie« (161 ff.). Diese beobachtet Jahnelt bisweilen in dezidiert religiösen, aber auch grundsätzlich in säkularen Zusammenhängen. Für die Theologie macht sie eine lange Tradition der Entwertung des Körpers aus, so zum Beispiel, indem der menschliche, besonders jedoch der weibliche Körper mit Vorstellungen von Schuld und Scham besetzt wird. Aber es gebe auch eine ökonomische Reduzierung des Körpers, wie anhand post-humanistischer Strömungen deutlich wird, die den Körper des Menschen als ein Hindernis für die geistliche Bewusstwerdung wahrnehmen. Jahnelt's Plädoyer für eine neue »Ästhetik des Fleisches« und die Wiederentdeckung der Libido als wichtigem Anteil von Sexualität, wobei sie beide Begriffe christologisch verankert, hat eine Nähe zu Ghandours Votum für eine muslimische Wiederbelebung der *ars erotica*, wie sie sich an unterschiedlichen Orten der muslimischen Kulturgeschichte ursprünglich eingespielt habe. *Magdalena Kopf* konstatiert ausblickhaft, dass das christlich-muslimische Gespräch gerade für die theologische Anthropologie sowie für theologische Konzepte von Körper und Sexualität Anregungen

bietet. Dies gelte aufgrund vielversprechender Vorbedingungen wie dem »Fehlen eines muslimischen Erbsündenverständnisses« (187), Nähen in den Feldern der Mystik und in diesem Zusammenhang vielleicht umgekehrt auch in Bezug auf spirituelle Traditionen eines »positiv gestimmten Sexualitätsverzichts« (185).

Die theologischen Positionierungen zu Fragen der geschlechtlichen Identität bleiben, bei allen exegetischen und moraltheologischen Explikationen und Berücksichtigungen der unterschiedlichen kultur- und theologiegeschichtlichen Ausgangssituationen, für beide religiösen Traditionen eine permanente Aufgabe. So einhellig alle Autor*innen eine christlich- und islamisch-theologisch induzierte Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Geschlechteridentitäten bejahen, bestehen doch kritische Anfragen im Hinblick auf das gendergerechte Potenzial der religiösen Traditionen fort, nicht zuletzt der Schriftkanons. Şeker konstatiert in Bezug auf den Koran beispielsweise »auf sprachlich-struktureller als auch auf inhaltlicher Ebene große geschlechterspezifische Unterschiede« (74). Die inhaltliche Spannung, die aus dieser Aussage deutlich wird, bleibt trotz aller exegetischen Bemühungen ungelöst und stellt sich gerade bei Şeker, nachvollziehbarerweise, als eine Form der Unentschiedenheit dar. Eine ähnliche Wahrnehmung ist konstaterbar, wenn Kuhlmann zum Ende ihrer reichhaltigen historischen Rückschau der Genderdebatte eine gendersensible Theologie einfordert, allerdings in der Benennung der einzelnen Kriterien einer solchen gendersensiblen Theologie weitergehende, vermutlich auch kontroversere Diskussionsfragen aufwirft. Und nicht zuletzt hält die religiöse Tradition auch Theologoumena bereit – beispielsweise solche einer Mystifizierung des Weiblichen –, die der »Notwendigkeit« eher im Wege steht, »aktuelle soziologische und philosophische Gerechtigkeitsdebatten mit theologischen Argumentationsfiguren zu korrelieren« (*Anne-Kathrin Fischbach*, 220).

3. Implikationen der Theologoumena für die Sozialethik und das Alltagsleben

Die Fragestellung dieses dritten Abschnitts zum Zusammenhang von Theologiebildung und Sozialethik schließt an die zu Beginn formulierten Gedanken zur diskursiven Verfasstheit genderrelevanter Themen in Theologie und Religion an. Diese Frage hat nicht von ungefähr auch einen praktischen Impetus: Oftmals wird bereits innerhalb der Gender-Studies nicht nur eine neutrale Analyse vorgelegt, sondern eine Intention

offengelegt, die auf eine Herstellung von Gendergerechtigkeit zielt. Die theologische Sozialethik ihrerseits wiederum reflektiert nicht nur abstrakt Wertgehalte und -konflikte menschlichen Handelns, sondern ist in diese Praxis auch mit eingewoben, schon aufgrund der eminenten Wechselbeziehungen zwischen Theologien, Religionsgemeinschaften und der Lebenspraxis religiöser Subjekte. Wissenschaftliche Methodologien, Kulturen und Selbstverständnisse nehmen diesen Theorie-Praxis-Zusammenhang in unterschiedlicher Weise auf. Bemerkenswert ist beispielsweise, worauf Juliane Hammer eindrücklich aufmerksam macht, dass beispielsweise in den Vereinigten Staaten gesellschaftlicher und politischer Aktivismus sehr viel natürlicher als Teil, vielleicht sogar als Notwendigkeit akademischer Beschäftigung gelten kann. Für einen solchen Zusammenhang, auch dies skizziert Juliane Hammer, ist aber auch eine theologische Grundlegung möglich, welche die Zusammengehörigkeit von Erkenntnis und Praxis so aufnimmt, dass religiöse Praxis nicht ausschließlich als eine rituelle oder liturgische verstanden wird, sondern vorrangig auch als eine gesellschaftsethische und aktivistische (44 ff.). Diesem Verständnis steht auch Laubachs Votum nahe für ein stärkeres Engagement für Fragen der Gendergerechtigkeit aus der christlichen Moraltheologie heraus. Für das Verhältnis von Gendergerechtigkeit und Religion lassen sich demnach drei miteinander zusammenhängende Legitimationsebenen benennen, eine wissenschaftskulturelle, eine sozialethische und eine theologische. Vor diesem Hintergrund – und angesichts der jeweils unterschiedlichen Leitoptionen in diesen Feldern – lässt sich vielleicht zu gewissen Teilen die intensive normative Aufladung von Genderdebatten differenziert erklären.

Der Einsatz für Gendergerechtigkeit in der Gesellschaft, der sich vor allem als Einsatz gegen gesellschaftliche Einschränkungen aufgrund der Zuschreibung von vermeintlichen Geschlechterrollen ausdrückt, realisiert sich in einer Reihe von alltäglichen Handlungsbereichen. Aus muslimischer Perspektive sind Sorge- und Erbrecht ausgesprochen relevant, wie Mira Sievers detailliert in ihrem Beitrag darlegt, oder die Frage interreligiöser Heirat, wie Dina El Omari ausführt. Es lassen sich jedoch ohne Weiteres eine Reihe weiterer konkreter Handlungsfelder benennen.

Die Diskussion von Gendergerechtigkeit und Religion spitzt sich, wie *Heidrun Mader* feststellt, jedoch besonders in der Frage des Zugangs von Frauen zu religiösen Ämtern zu. Auf christlicher Seite sei hier einerseits zwischen den verschiedenen Konfessionen zu unterscheiden, insofern evangelische und anglikanische Kirchen eine größere Reformbereitschaft zeigten, die katholische und orthodoxe Kirche sich in der Öffnung von Lehr- und Leitungsämtern dagegen reservierter verhielten. Anhand einer

ausgedehnten Darstellung von Frauenfiguren in den frühen christlichen Gemeinden tritt Mader der Vorstellung entgegen, autoritative Positionen seien unter Berufung auf kirchliche Tradition ausschließlich Männern vorbehalten (203).

Entscheidend sind allerdings nicht so sehr die bloßen Vorkommen solcher Figuren oder gar ein Rekurs auf eine womöglich nur fingierte »ideale Frühzeit«, wie ihn *Anne-Kathrin Fischbach* als Problem ausmacht (217). Vielmehr geht es um die Verortung von Personenrollen in theologischen Wissenskonfigurationen. Am exemplarischen Fallbeispiel Teresa von Ávilas zeigen *Claudia Danzer* und *Franca Spies* die voraussetzungsreichen Rahmungen eines (vermeintlichen) »Zusammenhangs von Geschlecht und Gelehrsamkeit« und die machtkritischen Funktionen einer Narrativanalyse, »die falsche Selbstverständlichkeiten aufbricht und das Verschwiegene zum Vorschein bringt« (228) und den Diskurs um marginalisierte Stimmen und Identitätsmodelle permanent erweitert (239).

Auf muslimischer Seite spricht sich *Rabeya Müller* für eine Zulassung von Frauen als Imaminnen aus. Weil die Funktion des Vorbetens ursprünglich nicht im Sinne eines Amtes verstanden wurde, sondern als pragmatischer Ausdruck einer Rezitationskompetenz, und weil Frauen grundsätzlich dieselbe derartige Kompetenz ausbilden könnten wie Männer, dürfe das Vorbeten nicht ausschließlich Männern vorbehalten werden (207). Müller macht schließlich weniger theologische, als vielmehr kulturelle Gründe für dieses Verbot aus. Unter anderem unter Verweis auf eine besondere Anziehungskraft der weiblichen Stimme würde das Verbot für Frauen, vorbeten zu dürfen, zumeist durch die Zuschreibung bestimmter geschlechterspezifischer Eigenschaften legitimiert. Gerade diese Festlegung auf bestimmte Naturen der Frau und des Mannes bzw. deren Stimme zeige allerdings die letzten Endes patriarchalen Hintergründe einer solchen Normfestlegung auf.

Trotz der christlicher- und muslimischerseits unterschiedlich gelagerten Situationen und theologischen Hintergründe, weisen Mader und Müller auf den folgenreichen Umstand hin, dass die Verweigerung von Lehr- und Leitungspositionen in den religionsgemeinschaftlichen Institutionen nicht bloß aus einer patriarchalen Deutung historisch hervorgeht, sondern diese auch zukünftig weiter zementiert. Mit dem Ausschluss aus Lehrämtern werden weibliche Stimmen und Religionsverständnisse strukturell aus dem religiösen Meinungsbildungsprozess herausgedrängt; ein Umstand, der selbst durch eine Besetzung von Lehrstühlen der akademischen Theologien mit Frauen, wie in zahlreichen europäischen Staaten praktiziert, nicht kompensiert werden könne.

4. Kann die Rolle christlicher und muslimischer Theologien mehr als nur reagierend sein?

Mehrere Beiträge des Bandes haben die eminent praktische Bedeutung der Genderthematik für die Theologien unterstrichen. Einiges spricht demnach dafür, die von *Christoph Rogers* wie folgt gestellte Frage zu bejahen: »Ist also Gender nicht als Randthema der Theologie zu behandeln, sondern als jener problematische Bereich aufzufassen, bei dem die Theologie nicht anders kann als gleichzeitig ihre [...] Grundannahmen zu erörtern und politisch Stellung zu nehmen?« Christliche und muslimische Theologen*innen und Aktivist*innen machen sich in der Tat in großer Zahl und wiederholt gegen eine (vermeintlich) religiös begründete Diskriminierung bestimmter Geschlechterentwürfe stark – daran besteht kein Zweifel. Sie reinterpreten ihre religiösen Schriften und Quellen und weisen Wege auf, um religiös abgeleitete Diskriminierung wiederum religiös zu delegitimieren. Auch theologische Religionsforschung kann, wie Danijel Cubelic für die Religionswissenschaft postuliert, als »Werkzeug gegen LSB-TIQ*-Feindlichkeit« (148) wirken, Forschungsergebnisse können zum »Empowermentwerkzeug« werden (150). Das ist aber nicht selbstverständlich: So nachvollziehbar die theologischen Revidierungen auf wissenschaftlicher Ebene sein mögen, so bedarf es – darauf weisen mehrere Beiträge des Bandes hin – auf der Ebene öffentlicher Glaubwürdigkeit einer solchen Gerechtigkeitsintention und auch auf der Ebene der Lebensrealitäten Entwicklungen, die vielfach noch ausstehen. Christlicherseits wurden dazu Reformen in Lehre und institutioneller Ausgestaltung benannt, auf muslimischer Seite Reformen der islamrechtlichen Auslegungspraxis und ebenfalls der institutionellen Arrangements sowie der Marginalisierung von Menschen »aufgrund ihres sozialen/biologischen Geschlechts« (Sirri, 280). Solange auf diesen Ebenen kaum Änderungen beobachtbar sind, macht sich ein gendersensibler Gerechtigkeitswille einer gewissen Beliebigkeit verdächtig: Reagieren Theologien und Religionsgemeinschaften erst oder allenfalls auf äußeren gesellschaftlichen Zwang hin? Wird Lebenspraxis und Pastoral überhaupt »als Reflexionshorizont für die Lehre ernst« genommen (*Michaela Labudda*, s. *Franziska Schmid*, 341 f., 345)? Wird versucht, unliebsame gesellschaftliche Entwicklungen über die Zeit hinweg auszusitzen?

In Erinnerung ihrer ursprünglichen emanzipatorischen und revolutionären Verkündigungskontexte, wie sie sich sowohl für die Lehre und Praxis Jesu wie auch jener Muhammads feststellen lassen, wäre ein stärkerer reformatorischer Geist legitim, wenn nicht notwendig. Dies vielleicht

umso mehr, als Gender-Debatten hoch identitätspolitisch ideologisiert (siehe etwa *Sarah Delere*, 151 und *Anne-Kathrin Fischbach*, 217 f.) sind und als »Kampfplatz globaler Identitätskonflikte« (Cubelic, 150, vgl. bei Franziska Schmid, 341 und Marschütz) fungieren. Die jeweiligen christlichen und muslimischen theologischen Auseinandersetzungen, auch dies zeigen die hier versammelten Diskussionen deutlich auf, müssen dabei nicht auf eine kritische Infragestellung kultureller und gesellschaftlicher Fragen verzichten. Ausschlaggebend für die Glaubwürdigkeit christlicher und islamischer Theologie im Eintreten für Gendergerechtigkeit ist letzten Endes ihre Kraft zur Veränderung von Lebensumständen.