

GENDER

Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft

Schäfer/Winkel (Hg.) | Geschlechterverhältnisse in den Religionen der Welt

Walthert | Problematisierte Patrilinearität bei den ParsInnen in Mumbai

Heller | Hindu-Traditionen und Frauenemanzipation

Salah | Diskurse des islamischen Feminismus

Marx | Frauen in der jüdischen Reformliturgie: das israelische Beispiel

Sammet | Die Bedeutung des Geschlechts im evangelischen Pfarramt

Winkel | Geschlechtergerechtigkeit als theologische Wissensfigur: Die Ausdifferenzierung feministischer Theologien im Wissenssystem der Religion

Heß | Zwischen Schöpfung und Erlösung: Drei christlich-theologische Variationen über Geschlecht

Schrötte | Kritische Anmerkungen zur These der Gendersymmetrie bei Gewalt in
Paarbeziehungen

Offen | Von Alltagspraxen, Aushandlungen und Irritationen: Lebensentwürfe und
prekäre Verhältnisse in der geschlechtersensiblen Bildungsarbeit

1 | 10
2. Jahrgang

GENDER

**Zeitschrift für Geschlecht,
Kultur und Gesellschaft**

Heft 1

2. Jahrgang 2010

ISSN 1868-7245

GENDER

Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft

Geschlechterverhältnisse in den Religionen der Welt

Vorwort	7
----------------	----------

Aufsätze: Religion & Geschlecht

Rafael Walthert	Problematisierte Patrilinearität bei den ParsInnen in Mumbai	9
Birgit Heller	Hindu-Traditionen und Frauenemanzipation	28
Hoda Salah	Diskurse des islamischen Feminismus	47
Dalia Marx	Frauen in der jüdischen Reformliturgie: das israelische Beispiel	65
Kornelia Sammet	Die Bedeutung des Geschlechts im evangelischen Pfarramt	81
Heidemarie Winkel	Geschlechtergerechtigkeit als theologische Wissensfigur: die Ausdifferenzierung feministischer Theologien im Wissenssystem der Religion	100
Ruth Heß	Zwischen Schöpfung und Erlösung: drei christlich-theologische Variationen über Geschlecht	118

Aufsätze: Offener Teil

Monika Schröttle	Kritische Anmerkungen zur These der Gendersymmetrie bei Gewalt in Paarbeziehungen	133
------------------	---	-----

Aus Forschung, Politik & Praxis

Susanne Offen	Von Alltagspraxen, Aushandlungen und Irritationen: Lebensentwürfe und prekäre Verhältnisse in der geschlechtersensiblen Bildungsarbeit	152
---------------	--	-----

Tagungsberichte

Maria Birnbaum	Religion Revisited: Women's Rights and the Political Instrumentalisation of Religion. Tagung vom 5.–6. Juni 2009 in Berlin	161
Heike Kahlert	Changing the Gender Order. 6th European Conference of Gender Equality in Higher Education. Tagung vom 5.–8. August 2009 in Stockholm	167

Rezensionen

Sigrid Metz-Göckel	Marianne Genenger-Stricker, Brigitte Hasenjürgen, Angelika Schmidt-Koddenberg (Hrsg.), 2009: Transkulturelles und interreligiöses Lernhaus der Frauen	172
Sabine Schäfer	Mona Hanafi El Siofi, 2009: Der Westen – ein Sodom und Gomorrha? Westliche Frauen und Männer im Fokus ägyptischer Musliminnen	174

GENDER**Journal for Gender,
Culture and Society****Gender relations in the religions of the world**

Foreword	7
-----------------	----------

Essays: Religion & Gender

Rafael Walthert	Challenged Patrilineality of Parsis in Mumbai	9
Birgit Heller	Hindu traditions and women's emancipation	28
Hoda Salah	Discourses of Islamic Feminism	47
Dalia Marx	Women in Jewish Reform Liturgy: the Israeli Case	65
Kornelia Sammet	Gender in the protestant ministry	81
Heidemarie Winkel	Gender Justice as a Theological Knowledge Figure: The differentiation of feminist theologies in the religious knowledge system	100
Ruth Heß	Between Creation and Salvation: Three Christian-Theological Variations on Sexuality	118

Essays: Open Part

Monika Schröttle	Critical comments on the thesis of gender symmetry in domestic violence	133
------------------	---	-----

From Research, Politic & Practice

Susanne Offen	Negotiating everyday life: aspirations and conceptions of life and precarity in gendersensitive political education	152
---------------	---	-----

Conference Proceedings

Maria Birnbaum	Religion Revisited: Women's Rights and the Political Instrumentalisation of Religion. Tagung vom 5.–6. Juni 2009 in Berlin	161
Heike Kahlert	Changing the Gender Order. 6th European Conference of Gender Equality in Higher Education. Tagung vom 5.–8. August 2009 in Stockholm	167

Book Reviews

Sigrid Metz-Göckel	Marianne Genenger-Stricker, Brigitte Hasenjürgen, Angelika Schmidt-Koddenberg (Hrsg.), 2009: Transkulturelles und interreligiöses Lernhaus der Frauen	172
Sabine Schäfer	Mona Hanafi El Siofi, 2009: Der Westen – ein Sodom und Gomorrha? Westliche Frauen und Männer im Fokus ägyptischer Musliminnen	174

Geschlechterverhältnisse in den Religionen der Welt

Die Geschlechterverhältnisse haben in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts weltweit einen grundlegenden Wandel durchlaufen, was eine Neuordnung verschiedener gesellschaftlicher Felder, von der Ökonomie bis hin zur Wissenschaft, zur Folge hatte. Religion erscheint in diesem Zusammenhang als vergleichsweise rigides, vor allem durch institutionelle Traditionalität charakterisiertes Feld; seine gesellschaftliche – und wissenschaftliche – Wahrnehmung war in der westlich-europäischen Moderne entsprechend von der Auffassung bestimmt, Religion habe an gesellschaftlicher Motiv- und Integrationskraft eingebüßt und ihr Selbstverständnis in Relation zum allgemeinen Wandel kaum überprüft. In der jüngeren Vergangenheit ist die Relevanz von Religion als Ausgangspunkt, Motor und Ort gesellschaftlichen Wandels neu entdeckt worden, wobei auch die Geschlechterverhältnisse thematisiert und an ihrem Beispiel zentrale Grundbedingungen und Entwicklungen in modernen Gesellschaften insgesamt aufgezeigt und erklärt werden, etwa das Verhältnis von Religion, Staatsbürgerschaft und nationaler Identität.

Mit der historischen Frauenforschung, der feministischen Theologie und der sozialwissenschaftlichen Gender-Forschung haben sich allerdings schon in den 1980er Jahren drei religionsbezogene Forschungsansätze damit beschäftigt, Frauen als Hauptakteurinnen des Wandels in verschiedenen religiösen Gemeinschaften sichtbar zu machen und ihre Bedeutung als religiöse Expertinnen sowie als Trägerinnen religiöser Professionalisierung herauszuarbeiten. Dabei zeigt sich, dass die hierarchischen, in der Regel von Männern dominierten Geschlechterordnungen innerhalb der verschiedenen religiösen Kosmologien zwar noch weit bis ins 20. Jahrhundert als selbstverständlich gelten, dass sie aber zunehmend schwerer zu legitimieren sind.

Gegenstand dieses Schwerpunktheftes ist die Auseinandersetzung mit dem männlich dominierten, institutionalisierten Kern der Religion innerhalb verschiedener (Welt-) Religionen. Die Beiträge aus Religionswissenschaft, Soziologie und Theologie veranschaulichen, inwiefern die Konstruktion religiöser Geschlechterverhältnisse als Ungleichheitsverhältnisse über den Zugang zu religiösen Ressourcen und Statuspositionen einerseits und über die religiöse Symbolisierung von Weiblichkeit in kanonischen Texten, Theologien und religiösen Praktiken andererseits abgesichert wird. Gleichzeitig wird aber über den expliziten, reflektierten Rückbezug auf Tradition und die sich mit ihr verbindenden Vorstellungen Wandel initiiert. So zeigt *Rafael Walthert* am Beispiel der ParsInnen, der indischen AnhängerInnen des Zoroastrismus, unter welchen Bedingungen die patrilineare Konzeption von Gemeinschaft kritisiert und Gleichberechtigung eingefordert wird. Dass und auf welche Weise Religion damit nicht nur zum Ausgangspunkt religiösen Wandels wird, sondern auch zum Motor umfassender gesellschaftlicher Veränderungen im Geschlechterverhältnis, thematisiert ebenfalls der Beitrag von *Birgit Heller*. Ausgehend von der traditionellen brahmanisch-hinduistischen Weiblichkeitskonzeption untersucht die Autorin das – spannungsreiche – Verhältnis zwischen politischer indischer Frauenbewegung und dem Wandel religiöser Symbolisierungen von Weiblichkeit. Während *Heller* zu dem Schluss kommt, dass religiöser Wandel im Hinduismus in Richtung Gleichberechtigung zwar auffindbar ist, aber keine gesellschaftliche Emanzipation von traditionellen, religiös begründeten Geschlechternormen nach

sich gezogen hat, zeigt *Hoda Salah* am Beispiel Ägyptens, dass die weltweite religiöse Bewegung des islamischen Feminismus auf die Ausdifferenzierung allgemeiner sozialer Frauenrechte positive Effekte hat und inwiefern Religion dabei mit gesellschaftlichem und politischem Wandel verbunden ist. *Dalia Marx* stellt demgegenüber in einem theologischen Beitrag am Beispiel der Reformliturgie in Israel dar, auf welche Weise die spezifischen Rahmenbedingungen einer Gesellschaft, hier der israelischen, die Durchsetzung von Gleichberechtigungsbestrebungen in der Religion vorstrukturieren. Das Vorbild einer gleichberechtigten Teilnahme von Frauen an der Liturgie aus der nordamerikanischen Reformbewegung, die sich auch in der liturgischen Sprache niederschlägt, muss entsprechend eingebettet und neu legitimiert werden, um religiöse Plausibilität zu erlangen.

Am Beispiel der Integration von Frauen ins evangelische Pfarramt arbeitet *Kornelia Sammet* heraus, wie auf soziale Rahmenbedingungen zurückgegriffen wird und diese fortgeschrieben werden; *Sammet* kann aber auch zeigen, dass traditionelle Geschlechterkonstruktionen in diesem Prozess umgeschrieben wurden und auf diese Weise eine umfassende Reform des Pfarramts eingeleitet wurde. Dennoch bleibt auch hier die Gefahr, dass Geschlechterstereotypen in der Praxis von Männern und Frauen reproduziert werden. In Abgrenzung zur Ebene religiösen Handelns wird in dem wissenssoziologischen Beitrag von *Heidemarie Winkel* die Ausdifferenzierung feministischer Theologien als eigenständiger Reflexionshorizont innerhalb des theologischen Wissensvorrats christlicher Religion fokussiert. Am Beispiel des Protestantismus zeigt *Winkel* nicht nur, dass feministische Theologie auf die Rekonstruktion der symbolischen Sinnwelt christlicher Religion in ihrer Gesamtheit zielt, sondern auch, inwiefern sie dabei im Verhältnis zum institutionalisierten Kern christlicher Theologie an Bedeutung gewonnen hat. Der Beitrag von *Ruth Heß* schließlich untermauert aus katholischer Perspektive die Relevanz theologischer Wissensformen für die Wahrnehmung des Geschlechterverhältnisses am Beispiel der theologischen Anthropologie.

Wir wünschen allen Leserinnen und Lesern von GENDER eine interessante Lektüre und frische Erkenntnisse über die „Geschlechterverhältnisse in den Religionen der Welt“.

Bielefeld und Potsdam im Februar 2010
Sabine Schäfer und Heidemarie Winkel

Rafael Walthert

Problematisierte Patrilinearität bei den ParsInnen in Mumbai

Zusammenfassung

Die zivilrechtliche Autonomie von Religionsgemeinschaften in Indien erlaubt den direkten Einfluss religiöser Regelungen auf das Verhältnis der Geschlechter. Dies trifft auch auf die ParsInnen, Anhänger des Zoroastrismus und Teil der wirtschaftlichen Elite Mumbais, zu. Über religiöse Tradition legitimierte bestehende Ordnungen wie die patrilineare Konzeption von Gemeinschaft werden dabei von liberalen Gemeinschaftsmitgliedern kritisiert und Gleichberechtigung gefordert. Der Artikel rekonstruiert den Verlauf und die zentralen Positionen des Diskurses um Patrilinearität bei den ParsInnen, der seit einigen Jahren zwischen Liberalen und Orthodoxen geführt wird, und charakterisiert davon ausgehend die gemeinschaftlichen Konfigurationen von Geschlecht und Religion sowie ihre Bezüge zu Wandel und Tradition.

Schlüsselwörter

Parsen, Zoroastrismus, Indien, Ausheirat, Konflikt

Summary

Challenged Patrilineality of Parsis in Mumbai

The autonomy of religious communities in India concerning the realm of personal law allows the direct influence of religion on the configuration of gender relations. This is also the case for the community of Parsi Zoroastrians, an economic elite within Mumbai, whose patrilineal concept of community is legitimated with reference to religious tradition. Liberal Parsis criticize patrilineality and call for gender equity. This article offers a reconstruction of the discursive process and the main arguments therein, which allows a characterization of the communal configurations between gender and religion, and their relation to tradition and change.

Keywords

Parsis, Zoroastrianism, India, intermarriage, conflict

1 Einleitung

1.1 Fragestellung

Die Gemeinschaft der ParsInnen bildet in Indien seit der Kolonialzeit eine wirtschaftliche Elite mit einem ausgesprochen hohen Bildungsniveau – wobei die Parsinnen die Parsen hier seit einigen Jahrzehnten sogar noch zu überflügeln scheinen. Die Stellung der Frauen bei den Parsen gilt im Vergleich zu anderen Religionsgemeinschaften Indiens als besonders privilegiert (z. B. Schermerhorn 1978: 263). Im Kontrast hierzu steht jedoch die männliche Konzeption der Gemeinschafts- und damit auch der Religionszugehörigkeit: Diese wird ausschließlich patrilinear weitergegeben, die Kinder ausgeheirateter Parsinnen gehören nicht zur Gemeinschaft.

Patrilinearität ist in zweierlei Hinsicht als Ungleichbehandlung der Geschlechter zu sehen: Einerseits werden zur Gemeinschaft gehörende Väter im Gegensatz zu Müttern als notwendige und hinreichende Bedingung für die Gemeinschaft definiert, andererseits werden ausheiratende Parsinnen dadurch, dass ihre Kinder nicht derselben Religion angehören dürfen wie sie, sanktioniert. Die Eheschließung außerhalb der Gemeinschaft ist für Parsinnen zudem mit der Gefahr der Aberkennung ihrer Gemeinschaftszugehörigkeit verbunden, während sie bei Parsen zwar meist ungern gesehen, aber eher akzeptiert wird. Deshalb ist zum Thema der Gemeinschaft der Parsinnen und Parsen in der Literatur von Ungleichbehandlung von Frauen und Männern und der Diskriminierung von Frauen die Rede (so in der *Encyclopedia of India*, vgl. Gupta 2006: 131).

Das hohe Bildungsniveau und die für kontroverse Beiträge offenen gemeinschaftlichen Printmedien ermöglichen es jedoch, diese Verhältnisse zu bekämpfen. Dem sich daraus formenden Diskurs, in dessen Zentrum die Frage der Patrilinearität verhandelt wird, widmet sich der vorliegende Beitrag mit folgenden Fragen: Welche Formen nimmt die Opposition gegen das bestehende Arrangement der Geschlechter im Zoroastrismus der ParsInnen an? Inwiefern trägt die Referenz auf Religion dazu bei, diesbezüglichen Wandel zu fordern bzw. zu bekämpfen?

Einführend finden sich nach Vorbemerkungen zum Religionsverständnis und zum indischen Kontext Erläuterungen über die Gemeinschaft der ParsInnen und den Zoroastrismus, die Religion der ParsInnen. Danach werden nach allgemeinen Bemerkungen über die Stellung von Frauen in der Gemeinschaft zwei Diskurse der jüngeren Vergangenheit betrachtet, in denen die Konfiguration von Geschlecht, Religion und Gemeinschaft ausgehandelt wurde. Im Schlussteil werden darauf aufbauend die gestellten Fragen beantwortet.¹

1.2 Religion und sozialer Wandel

Religion wird in sozialwissenschaftlicher Betrachtung eher der Kultur, also dem Bereich der Deutungen und Sinngebungen, als der Struktur, d. h. der Ebene der sozialen Beziehungen einer Gesellschaft, zugeordnet. Auch wenn Religionen ihrerseits strukturelle Seiten haben (z. B. religiöse Arbeitsteilung oder Abgrenzungsfunktionen für segmentäre oder hierarchische Differenzierung der Gesellschaft), werden sie, u. a. Mary Douglas (1981) folgend, vor allem als Teil einer symbolischen, kulturellen Ordnung thematisiert, die strukturellen gesellschaftlichen Verhältnissen zukommt.

Eine solche durchaus ertragreiche Sichtweise greift jedoch zu kurz, wenn Religion, wie es in marxistischer oder in strukturfunktionalistischer Zuspitzung tendenziell gemacht wurde, lediglich die Funktion kultureller Legitimierung sozialer Verhältnisse zugeschrieben wird. Als Spiegelung oder Reproduktion struktureller Verhältnisse kann Religion nicht ausreichend verstanden werden. Sie ist selbst einem stetigen internen Wandel unterzogen und dabei Ausgangspunkt von Dynamiken, die ihrerseits Auswir-

1 Der vorliegende Artikel entstand im Anschluss an ein mehrjähriges, theoretisch und methodisch in Soziologie und Religionswissenschaft angesiedeltes Forschungsprojekt des Autors zu den Parsi ZoroastrierInnen Indiens. Dabei wurden die gegenwärtigen Konflikte, in welchen die ParsInnen die Grenzen ihrer Gemeinschaft problematisieren, über eine Diskursanalyse der gemeinschaftlichen Printmedien sowie über Interviews mit Führungspersonen der Gemeinschaft untersucht. Eine Veröffentlichung der gesamten Resultate und Analysen des Projekts ist für dieses Jahr vorgesehen.

kungen auf gesellschaftliche Strukturen haben, wie es z. B. Max Webers (1988) Ausführungen zu Protestantismus und Kapitalismus zeigen. Religion ist nicht als Spielball struktureller Determinismen zu begreifen, sondern kann ihrerseits Motor von Wandel sein. Wie im „strong program“ der Kulturosoziologie von Jeffrey C. Alexander (2003) gefordert, muss nach Kultur, im Folgenden spezifischer nach Religion als aktiver Komponente sozialen Wandels gefragt werden.

Für diese Frage wiederum ist die soziale Form, in welcher Religionen in einer Gesellschaft bestehen, maßgeblich. In Westeuropa findet sich eine zunehmende Ablösung gemeinschaftlich geprägter Religion durch spezifischere, unverbindliche und durch persönliche Entscheidungen revidierbare Formen religiöser Bindung (Lüddeckens/Walther 2010). Gleichzeitig lässt sich jedoch insbesondere in Migrationskontexten eine anhaltende Bedeutung gemeinschaftlicher religiöser Bindungen, die mit ethnischen Vorstellungen einhergehen, feststellen. Mit dieser wachsenden Bedeutung solcher Religionsgemeinschaften werden Fragen um Einbindung und Abgrenzung, beispielsweise in Auseinandersetzungen um Moscheebauten (Hüttermann 2006), religiöse Kleidung (Lorcerie 2005), aber auch Rechts- und Wertvorstellungen² problematisch. Ethnisch konnotierte religiöse Gemeinschaften und ihre Beziehung zu Individuum und Gesellschaft können mit den für Westeuropa vorherrschenden Theorien von Säkularisierung oder Individualisierung nicht ohne Weiteres erfasst werden. Der Blick nach Indien kann hier als Korrektiv gelten: Während der britischen Kolonialherrschaft wurden Ethnizität und Religion die bestimmenden Kategorien für die Konstitution von Gemeinschaften, deren Diversität und Autonomie wiederum zu einem zentralen Bestandteil der kolonialen und postkolonialen Ordnung wurden. Gerade Geschlechterverhältnisse waren und sind zentraler Gegenstand der anhaltenden religiösen, politischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen den religiös-ethnischen Gemeinschaften und der Ebene von Gesamtgesellschaft und Staat. Die Auseinandersetzung mit dem „fremden“ Kontext Indien ist gleichzeitig eine Auseinandersetzung mit Themen, die – wie aktuelle Diskussionen um religiöse Kleidung oder Rechtspluralismus zeigen – auch für das „Eigene“ zunehmend bedeutsam werden.

1.3 Religion, Gemeinschaft und Geschlechterverhältnisse in Indien

Da Religion nur in einem breiteren kulturellen und sozialen Kontext verstanden werden kann, werden dem Folgenden einige Ausführungen zu Geschlecht in Indien jenseits des Zoroastrismus⁷ und der Gemeinschaft der ParsInnen vorausgeschickt.

Die Republik Indien ist in vielerlei Hinsicht durch Diversität gekennzeichnet. Die große kulturelle und religiöse Pluralität des in absehbarer Zeit bevölkerungsreichsten Landes der Erde besteht in einer Vielfalt verschiedenster, über Dimensionen wie Abstammung, Religion und Region bestimmter Gemeinschaften, denen vom Staat relativ hohe Autonomie zugestanden wird. Verallgemeinernde Aussagen über Geschlecht

2 Vgl. z. B. die Auseinandersetzung um eine Frankfurter Familienrichterin im Jahr 2007, die in einem Prozess um die Misshandlung einer Frau durch ihren marokkanischen Ehemann auf die kulturelle Herkunft des Ehepaars und ein im Koran bestehendes Züchtigungsrecht verwies. In der dadurch ausgelösten Debatte wurden Rechtspluralismus und die Berücksichtigung kultureller und religiöser Hintergründe in der Rechtsprechung heftig diskutiert, wobei die Kritik an der Richterin überwog (Zugriff am 30. Oktober 2009 unter www.anwalt.de/presse/anw_presse_20070322_21.pdf).

und dessen Zusammenhang mit Religion in Indien sind daher aufgrund der Größe des Landes und seiner Diversität problematisch. Eine Ebene, die übergreifende Aussagen erlaubt, für den ganzen Staat Gültigkeit hat und gleichzeitig die Spezifität verschiedener lokaler oder gemeinschaftlicher Kontexte definiert, ist diejenige des Rechts.

Recht ermöglicht das Wissen darüber, mit welchen Erwartungen man sozialen Rückhalt finden kann und mit welchen nicht (Luhmann 1995: 131f.). Diese Erwartungsstabilisierung im Hinblick auf die Geschlechterrollen erfolgt zu einem großen Teil über das Zivilrecht. Eine Besonderheit im indischen Kontext ist die Hoheit der Gemeinschaften der ChristInnen, MuslimInnen und Parsi ZoroastrierInnen über ihr jeweiliges Zivilrecht.³ Die daraus resultierende Bedeutung religiös definierter Gemeinschaft ist zu einem großen Teil als Folge des Einflusses der ehemaligen Kolonialmacht zu verstehen, die in ihrer Administration, z. B. in Volkszählungen, Unterscheidungen nach Religion betonte (Randeria 2002: 296; Sarkar 2002: 225). Religionszugehörigkeit wurde dadurch bis ins heutige Indien hinein Ausgangspunkt für Anspruchsbekundungen und politische Mobilisierung (Pandey 2007). Bewegungen wie der Hindu-Fundamentalismus grenzen sich über Religion von anderen InderInnen ab (Savarkar 2008). Ausgehend von religiösen Unterscheidungen werden dabei Gemeinschaften wie diejenigen der HinduistInnen definiert und reifiziert, was von Personen, die ungefragt in solche Definitionen mit einbezogen werden, durchaus auch kritisiert wird (Ilaiah 2008).

Durch die Definition von Gemeinschaften als Religionsgemeinschaften und die zivilrechtliche Autonomie, die den religiösen Minderheiten der ChristInnen, MuslimInnen und ZoroastrierInnen/ParsInnen zugestanden wird, sind die Geschlechterbeziehungen stark durch religiöse Einflüsse geprägt. Diese gemeinschaftlichen rechtlichen Regelungen sind in vielen Bereichen nicht in kodifizierter Form festgelegt, wodurch in Streitfällen Interpretationen religiöser Quellen und Praxis sowie eine Vielzahl verschiedener AkteurInnen wichtig werden.

Für die Frage nach Geschlechterbeziehungen im Spannungsfeld zwischen Gemeinschaft und Staat hat der *Shah Bano Case* von 1985 bis heute eine große Bedeutung (Das 2004): Die Muslimin Shah Bano verklagte ihren ehemaligen Ehemann unter Berufung auf das (nicht gemeinschaftlich bestimmte) Strafrecht auf Unterhaltszahlungen. Diese wurden ihr in einem Berufungsverfahren auch vom *Supreme Court* zugestanden, der die religionsübergreifende Geltung des zitierten Artikels 125 betonte und Koranstellen zum Beleg der daraus entstehenden Verpflichtungen beizog. Intensiver Protest konservativer MuslimInnen bewog den damaligen Premierminister Rajiv Gandhi jedoch dazu, das Urteil durch ein neues Gesetz aufzuheben und damit die Regelung solcher Angelegenheiten faktisch wieder in die Hoheit der Gemeinschaft der MuslimInnen zurückzugeben.

3 In Artikel 44 der „Directive Principles“ der indischen Verfassung findet sich allerdings die selbst auferlegte Aufgabe des Staates, dies zu ändern: „The State shall endeavour to secure for the citizens a uniform civil code throughout the territory of India.“ (Republic of India, Zugriff am 29. Januar 2009 unter <http://indiacode.nic.in/coiweb/coifiles/p04.htm>). Dem wurde bisher nicht nachgekommen. Jawaharlal Nehru, erster Premierminister Indiens und Befürworter des „uniform civil codes“, gelang es in den 1950er Jahren, die Hindu Code Bill, ein gemeinsames Zivilrecht für Hindus, BuddhistInnen, Sikhs und Jains, durchzusetzen (Mitra/Fischer 2002: 115). Religiös-konservative hinduistische Kreise wehren sich jedoch bis in die Gegenwart gegen dieses – im Unterschied zu den autonomen Regelungen der MuslimInnen, ChristInnen oder ParsInnen – staatlich verordnete Regelwerk (Oommen 1994: 462).

Dies wiederum führte insbesondere bei Frauenrechtsorganisationen und Feministinnen bis heute zu Entrüstung und Protesten.

Deutlich wird an diesem Rechtsstreit, dass die Regelung der Verhältnisse zwischen den Geschlechtern in der Hoheit von Gemeinschaften steht, die sich zu einem großen Teil religiös definieren. Dies wird durch zivilrechtliche Autonomie gewährleistet, die sich im *Shah Bano Case* als politisch erfolgreich und gegenüber der gemeinschaftsübergreifenden, säkularen Rechtsprechung als einklagbar erwies. Religiöse Interpretationen erhalten über diesen Konnex von Gemeinschaft, Recht und Geschlechterverhältnis eine hohe Relevanz.

2 Gemeinschaft, Religion und Geschlecht bei den ParsInnen

2.1 Die Gemeinschaft der ParsInnen

2.1.1 Geschichte und Religion der Gemeinschaft

Die ParsInnen stellen eine ethnisch-religiöse Gemeinschaft dar, die alle ZoroastrierInnen umfasst, die in Indien leben und ihre Abstammung auf diejenigen ZoroastrierInnen zurückführen, die gemäß des gemeinschaftlichen Mythos der *Kisseh-i-Sanjan* (vgl. die Übersetzung von Eduljee 1991) vor ca. 1 300 Jahren aufgrund der Islamisierung des Irans ostwärts flüchteten und sich in Indien ansiedelten.⁴ Im Laufe der Kolonialzeit nahmen die ParsInnen zunehmend eine ökonomisch privilegierte Position in Indien ein. Ihr Unternehmertum in Handel und Industrie hat sie trotz ihrer geringen Zahl zu großer wirtschaftlicher Bedeutung aufsteigen lassen. Mumbai, das wirtschaftliche Zentrum Indiens, ist gleichzeitig auch das Zentrum der ParsInnen, drei Viertel der im ganzen Land lebenden ca. 75 000 ParsInnen sind dort ansässig (Hinnells 2005: 45).

Der Zoroastrismus stellt eine über 3 000 Jahre zurückreichende religiöse Tradition dar, die im vorderasiatischen Raum entstanden ist und im vorislamischen Iran ihre Blütezeit hatte. Er beruft sich auf den Propheten Zarathushtra (griechisch Zoroaster), dessen Lebenszeit von HistorikerInnen meist an der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend v. Chr. angesetzt wird (Stausberg 2002a: 27). Im Zentrum des Zoroastrismus steht der gute Gott Ahura Mazda. Er ist einem bösen, in einer dualistischen Konzeption – die bei den ZoroastrierInnen selbst nicht unumstritten ist – gleich mächtigen Gott Ahriman entgegengesetzt. Beide werden von einer Vielzahl spiritueller Wesen, bei Ahura Mazda guter, bei Ahriman schlechter Geister, begleitet (vgl. Clark 1998). Wichtigste Quelle zum Leben und der Botschaft Zarathushtras sind für heutige ZoroastrierInnen wie für WissenschaftlerInnen die sechs Gathas, wovon fünf dem direkten Einfluss Zarathushtras zugeschrieben werden (Clark 2001: 11). Die Gathas stellen neben anderen Texten einen Teil des Yasna dar, der wiederum zum Avesta gezählt wird, dem ältesten und wichtigsten Textkorpus des Zoroastrismus. Die Rolle von religiösen Texten im Zoroastrismus ist weniger bedeutend als in den meisten Formen von Judentum, Christentum oder Islam. Die religiösen Texte wurden lange Zeit in erster Linie als Liturgietexte verwendet, die in

4 Historisch scheint einiges dafür zu sprechen, dass die Migration über einen längeren Zeitraum und in mehreren Wellen erfolgt ist (Stausberg 2002a: 385).

Ritualen wörtlich wiedergegeben werden (Stausberg 2002a: 83f.). Durch westliche Einflüsse hat sich jedoch eine gewisse „Protestantisierung des Zoroastrismus“ (Luhmann 2002: 869) eingestellt, die sich in größerer Wichtigkeit theologischer Interpretationen und Glaubensvorstellungen ausdrückt. Für den religiösen Alltag der ZoroastrierInnen sind Rituale weiterhin wichtiger als Texte, weshalb drei Rituale kurz beschrieben werden sollen:

Von großer Bedeutung für die Gemeinschaftszugehörigkeit ist das Initiationsritual *navjote*, das junge Parsinnen und Parsen im Alter von zehn bis elf Jahren durchlaufen. Im Zentrum steht hier das erstmalige Binden des *kusti*, eines Baumwollbandes, und das Anziehen des *sudreh*, des rituellen Baumwolloberteils, das von ZoroastrierInnen unter der übrigen Kleidung getragen wird.

Ist ein Gemeinschaftsmitglied gestorben, folgen die Todesrituale, welche die umfangreichsten Rituale im Zoroastrismus darstellen und vier Tage lang dauern (Lüddeckens 2008). Weil gemäß des Zoroastrismus die Leichendämonin *nasu* den toten Körper besetzt, gilt der Leichnam als unrein und darf aufgrund der Gefahr der Verunreinigung nicht mit den als äußerst rein geltenden Elementen (Feuer, Erde, Wasser, Luft) in Kontakt gebracht werden. Die Bestattung der toten Körper erfolgt deshalb durch ein *dokhmenashini* genanntes System: Die Leichname werden in den sogenannten *dokhmas*, nach oben hin offenen Rundbauten, auch „Towers of Silence“ genannt, beigesetzt. Dort wurden die Leichen in Mumbai innerhalb weniger Stunden von Geiern beseitigt, bis letztere Ende der 1990er Jahre weitgehend ausstarben. Der Umfang der Rituale und die Besonderheit des Systems ließen diese Bestattungsart zu einem Symbol der Gemeinschaft werden.

Die Rituale sind durch rituelle Stratifikation geprägt: Bestimmte Rituale dürfen nur von Priestern durchgeführt werden, wobei sich innerhalb der Priesterschaft wiederum eine Hierarchie findet. Das Priesteramt ist auf männliche Angehörige bestimmter Familien beschränkt und setzt eine mehrjährige Ausbildung voraus. Die rituelle Hierarchie der Priesterschaft findet jedoch keine Entsprechung in einer darüber hinausgehenden Organisation, also einem Sozialsystem, das über für seine Mitglieder verbindliche Entscheidungen operieren könnte (Geser 1999). Die Priesterschaft hat damit nicht den Status eines überindividuellen und einflussreichen Akteurs innerhalb der Gemeinschaft. Dies ist einer der Gründe, weshalb das Priesteramt auch kaum mit besonderem Prestige – verstanden als relative Wertschätzung einer Rolle und ihrer Träger (Parsons 1952: 132) – oder Einfluss jenseits des rituellen Vollzugs ausgestattet ist.

2.1.2 Position der Frauen in der Gemeinschaft

Gemeinschaftszugehörigkeit wird patrilinear weitergegeben und durch das Initiationsritual *navjote* bestätigt. Mit der Anerkennung als Parsin bzw. Parse ist das Recht auf die Nutzung der religiösen Infrastruktur, d. h. der Feuertempel und der Türme des Schweigens, verbunden. Für *juddins*, also alle Menschen, die nicht als „Parsi Zoroastrians“ oder „Irani Zoroastrians“⁵ gelten, ist der Zutritt zum Feuertempel verboten. Von großer

5 Als Äquivalent zur Anerkennung als „Parsi“ gilt die Anerkennung als „Irani“, womit die ethnische Zugehörigkeit zu den iranischen ZoroastrierInnen gemeint ist, die nicht oder erst viel später als die heutigen ParsInnen nach Indien migriert sind. In der Folge wird zur Vereinfachung nur von der ethnischen Zuschreibung „Parsi“ gesprochen, genau genommen wäre sie jeweils durch die Alternative „Irani“ zu ergänzen.

Bedeutung sind Leistungen der gemeinschaftlichen Stiftungen, die finanzielle Hilfe in Notlagen gewähren oder günstige Wohnmöglichkeiten in den beliebten *Parsi baugs* oder *colonies* in Mumbai bereitstellen.

Seit dem 19. Jahrhundert wird den Frauen bei den ParsInnen eine im Vergleich zu anderen Gemeinschaften privilegierte Stellung zugeschrieben, die sich durch einen hohen Bildungsstand und eine starke Beteiligung an bezahlter Erwerbsarbeit auszeichnet (Luhrmann 1996: 113). Aus Reformströmungen innerhalb der Gemeinschaft gingen bereits ab Mitte des 19. Jahrhunderts gegen Widerstände Schulen für Parsi-Mädchen hervor (Palsetia 2001: 140-152). Zahlen aus den Jahren 1860 und 1909 zeigen eine weit höhere Beteiligung der Parsi-Mädchen an schulischer Bildung als bei Hindus oder MuslimInnen (Kulke 1974: 86). Die Bildung expandierte weiter, wobei Frauen und Männer bei niedrigeren Abschlüssen eher ähnliche Zahlen aufwiesen als bei Universitätsabschlüssen, bei denen die Männer stärker überwogen (Karkal 1984: 45). Bemerkenswert ist die Alphabetisierungsrate der Parsinnen, die gemäß der indischen Volkszählung von 1931 73,4 Prozent betrug und dabei beinahe gleich hoch war wie bei den Parsen (Kulke 1974: 88). Gemäß jüngeren Volkszählungsdaten beträgt sie unterdessen bei Parsinnen über 99 Prozent, bei Parsen über 92 Prozent (Hinnells 2005: 49).

Die Prominenz innerhalb der Gemeinschaft ist dennoch vorwiegend, aber nicht ausschließlich, männlich, wie sich in den zahlreichen gemeinschaftlichen Publikationen über als berühmt oder besonders verdienstvoll erachtete ParsInnen sehen lässt (Dalal 2004). Im Verwaltungsrat der wichtigsten Stiftung, dem *Bombay Parsi Punchayet* (BPP), sind allerdings seit 1939 immer wieder Frauen zu finden, auch wenn ihre Zahl durch Vorschriften auf drei (von insgesamt sieben) beschränkt ist (Stausberg 2002b: 408). Auch in den beobachteten Diskursen der Gegenwart dominieren Männer das Geschehen.

Aufgrund von Feldforschung und Interviews kommt die Anthropologin Luhrmann zu dem Schluss, dass die Frauenrolle in der Gemeinschaft mit einem Bild von Stärke assoziiert ist. Dieses schöpfe sich aber aus der starken Rolle als Mutter und Verwalterin des Haushalts, womit es konventionellen Erwartungen an Geschlechterrollen entspreche (Luhrmann 1996: 174). Hinnells schließt aufgrund einer Umfrage unter ParsInnen in Indien und in der Diaspora auf eine stärkere Betonung ethnischer und religiöser Unterscheidungen bei Zoroastrierinnen als bei Zoroastriern. Tatsächlich zeigen sich in den Daten jedoch nur sehr geringe Unterschiede (Hinnells 2005: 660, 758f.).

Während Hinnells in den zoroastrischen Schriften eher eine Basis für eine Gleichbehandlung der Geschlechter sieht, stellt Stausberg anhand verschiedener Quellen fest, dass das Geschlechterverhältnis darin keineswegs egalitär definiert ist und wirtschaftliche, sexuelle und soziale Einschränkungen vorgegeben werden (Stausberg 2002b: 403ff.). Im Folgenden sollen diese Fragen der Textinterpretation hinter diejenige nach den gegenwärtigen Verhältnissen und den in den Diskussionen tatsächlich auftauchenden Argumenten zurücktreten. Die Deutungen, die sich auf der Ebene der „Positivität des Diskurses“ (Foucault 1981) finden, sollen in ihrer Faktizität analysiert und nicht mit eigenen Interpretationen konfrontiert werden.

Eine konfliktive Aushandlung der Stellung der Frauen in der Gemeinschaft fand in der Affäre um die Bestattung der 1990 bei einem Autounfall verstorbenen ausgeheirateten Parsin Roxan Shah statt. Sie war mit einem Jain, also einem Juddin, im Rahmen des *Special Marriages Act* von 1954 verheiratet, der im Gegensatz zum gemeinschafts-

spezifischen *Parsi Marriage and Divorce Act* von 1936 Ehen über die Grenzen von Religionsgemeinschaften hinaus ermöglicht. Der *Bombay Parsi Punchayet* (BPP), Inhaber und Verwalter der *doongerwadi* genannten Bestattungsanlagen, verweigerte die dortige Bestattung der Verunfallten, da sie durch die Ausheirat aus der Religion ausgetreten sei (Palsetia 2001: 322). Der Hohepriester Firoze M. Kotwal begrüßte diesen Entscheid (Kotwal 1990), während liberalere Stimmen in den Printmedien Kotwal und den BPP dafür harsch kritisierten. Angesichts dieser Vorfälle wurde die *Association of Inter-Married Zoroastrians* (AIMZ) gegründet, die sich dem Schutz der Rechte aller ausgeheirateten ParsInnen verschrieb. Die Organisation setzt sich vor allem aus Frauen zusammen, wobei eine große Zahl ihrer Gründerinnen aus wohlhabenden Familien wie Tata oder Godrej stammt.⁶

Der BPP entschied schließlich aufgrund der öffentlichen Empörung, dass ausgeheiratete ParsInnen, die ihre Zugehörigkeit zur Religion schriftlich bestätigten, in einem *dokhma* bestattet werden können (BPP 1991). Diese Lösung beruhigte die Diskussion zwar, Fragen um Ausheirat bleiben jedoch bis heute Gegenstand von Auseinandersetzungen.

Der Konflikt zeigt die Eigenschaften der Diskurse um Ausheirat, Konversion und Gemeinschaftsgrenzen, die sich bis heute fortsetzen: Die traditionelle Position, unterstützt von mehreren Hohepriestern Indiens, bekämpft liberale Forderungen, die oft aus wirtschaftlich besonders erfolgreichen Kreisen stammen. In der Mitte stehen die *trusts*, insbesondere der BPP, der als Eigentümer zahlreicher gemeinschaftlicher Infrastrukturen Entscheidungen treffen muss und dafür je nach Entscheidung von orthodoxer oder liberaler Seite kritisiert wird. Die Diskussionen darüber finden in den gemeinschaftlichen Printmedien, zu denen der Zugang über Leserbriefe niederschwellig gewährleistet ist, mehrheitlich in englischer Sprache statt.

2.2 Debatte um Patrilinearität

2.2.1 Ausgangslage

Patrilineare Vererbung als Bedingung für Gemeinschaftszugehörigkeit wurde bei den ParsInnen als traditioneller Modus gehandelt, baute also auf der wenig explizierten „Geltung des immer dagewesenen“ (Weber 1972: 19) auf. Bereits der *Parsi Punchayet Case*, ein Rechtsstreit von 1906, zeigte jedoch die Strittigkeit dieser Praxis. Anlass war der Wunsch Ratanji Dadabhoy Tatas, Namensgeber und Gründer eines der bis heute größten Konzerne Indiens, seiner zum Zoroastrismus konvertierten französischen Frau den Zugang zu den durch den Punchayet verwalteten Immobilien (insbesondere Feuerempel und *dokhmas*) zu ermöglichen. Die zwei mit dem Fall beauftragten Richter stützten sich in ihren Aussagen auf religiöse Quellen, letztlich entscheidend scheint jedoch ihre Beurteilung gegenwärtiger Praxis gewesen zu sein. Davon ausgehend legten sie fest, dass jeder Mensch ZoroastrierIn werden könne, aber nur diejenigen ParsInnen seien, deren Vater Parse ist. Für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Parsi ZoroastrierInnen in Indien sei indes Zugehörigkeit zum Zoroastrismus (durch die *navjote*) und zu den ParsInnen (durch Parsi-Vater) nötig (Davar 2005 [1908]; Beaman 2005 [1908]).

⁶ Vgl. www.aimzindia.org (Zugriff am 10. Februar 2009).

Trotz ihrer dadurch erfolgten Bestätigung und Verrechtlichung blieb die patrilineare Praxis bis heute Gegenstand von Zweifel und Kritik. Äußere Ursachen für die seit 2002 besonders heftig aufflammenden Diskussionen ist einerseits die hohe Zahl an Ausheiraten: Schätzungsweise 30–40 Prozent aller ParsInnen finden ihre EhepartnerInnen außerhalb der Gemeinschaft, wobei bei den ParsInnen dadurch die Nachkommen gemäß obiger Definition nicht mehr Teil der Gemeinschaft sind. Dies wird insbesondere auch deshalb problematisiert, weil durch die geringe Fertilität in der Gemeinschaft die Zahl der Parsi ZoroastrierInnen im Sinken begriffen ist, was von vielen als mittelfristige Gefährdung des Bestehens der Gemeinschaft gesehen wird.

Die drei divergierenden Positionen in der Diskussion sollen im Folgenden über Aussagen ihrer charakteristischen VertreterInnen vorgestellt werden, bevor ihre Karrieren im Verlauf des Konflikts untersucht werden.

2.2.2 Zugehörigkeit über Vater *oder* Mutter

Einer der prominentesten Vertreter dieser Position ist Homi Dhalla, der sich als Wissenschaftler der Erforschung des Zoroastrismus in Indien und im Iran widmet und sich außerdem am interreligiösen Dialog beteiligt. Durch sein öffentliches Engagement bei religiösen Streitfragen, wie derjenigen um die in Frage gestellte Bestattungsform, gelang es ihm, die Rolle eines respektierten Experten einzunehmen.

Dhalla fordert in der Frage der Patrilinearität unmissverständlich: „[The] Offspring[s] of non-Parsi fathers and Parsi mothers should be admitted into our fold“ (Dhalla 2004). Seine Argumentation erfolgt aus dem Bewusstsein heraus, dass diese „Herausforderung der patriarchalen Form“ einen Bruch mit der geltenden Tradition darstelle. Diesen rechtfertigt er über eine doppelte Strategie: Einerseits verweist er darauf, dass zahlreiche Bräuche sowohl im Zoroastrismus als auch in anderen religiösen Traditionen abgelegt oder verändert worden seien. Zur Bekräftigung zitiert er den gerade auf der orthodoxen Seite hoch angesehenen zoroastrischen Theologen Jivanji Modi (1854–1933): „Customs are often as despotic as fashions, but they also change as fashions.“ (Modi zitiert in: Dhalla 2004). Einen noch größeren Stellenwert nimmt jedoch die Argumentation darüber ein, dass durch die schon erwähnte geringe Fertilität die Gemeinschaft vom Aussterben bedroht sei, womit er ein oft mit *dwindling numbers* bezeichnetes Problemmuster anspricht. Aufgrund der hohen Zahl ausheiratender Frauen könne die Gemeinschaft nicht auf deren Nachkommen verzichten. Dhalla führt verschiedene Statistiken zum demografischen Niedergang an und meint, auch wenn die geforderte Öffnung die Situation nicht völlig entschärfen könne, sei sie immerhin ein Beitrag dazu. Die Hoffnung, die sich v. a. bei Orthodoxen findet, dass der „Shah Behram Varzavand“, ein zukünftiger Erlöser, durch seine baldige Ankunft auf der Erde solche Probleme definitiv verabschiede, hält er gerade angesichts des rapiden Niedergangs für unrealistisch.

Referenzen auf Religion nehmen auch bei Dhalla eine wichtige Rolle ein: Zarathustra habe gelehrt, Zoroastrismus sei eine Religion des Handelns (action). Der Prophet selbst habe die „magna carta of gender equity“ in sein patriarchales Umfeld eingeführt. Als Beleg führt Dhalla an, dass die Hälfte der sechs *Amesha Spentas* („Holy Immortals“, gute Geister, die Ahura Mazda umgeben) weiblich seien. Auf zahlreiche

Rechte und Privilegien der Frauen verweisend, die im Avesta gewährt würden, sieht Dhalla eine Tradition der Gleichstellung von Mann und Frau bereits im vorislamischen Iran gegeben. Damit betont er, dass die Lehre der Gleichberechtigung auch tatsächlich in der zoroastrischen Tradition umgesetzt worden sei. Gleichstellung fordert er auch mit Verweis auf die Menschenrechte, die er ebenfalls im Zoroastrismus verortet, indem er erklärt, dass Cyrus der Große, ein Herrscher der Achamäniden-Dynastie (6.–4. Jh. v. Chr.), durch das Gewähren religiöser Freiheit den Juden gegenüber „the first known human rights activist“ (Dhalla 2004) gewesen sei.

2.2.3 Zugehörigkeit über Vater *und* Mutter

Von der zuweilen als ultra-orthodox oder gar als „lunatic fringe“ bezeichneten Fraktion werden auch diejenigen Kinder von ParsInnen abgelehnt, deren Mutter keine Parsi Zoroastrierin ist. Dazu sind VertreterInnen von *Ilm-e-Kshnoom* zu zählen, einer in Auseinandersetzung mit der Theosophie entstandenen religiösen Richtung innerhalb der Gemeinschaft, die in den Printmedien durch die Zeitschrift *Parsee Voice* und deren Herausgeber Adi Doctor vertreten ist.⁷

Die religiöse Perspektive des Zoroastrismus schließt gemäß Doctor die Akzeptanz jeglicher Ausheirat aus:

„The question of questions, that needs to be asked again and again: What is a legitimate, valid marriage for a Zoroastrian? The answer is, (a) both the spouses should be Mazdayasni Zarthoshtis; (b) they should undergo the Nahan and the Ashirwad ceremonies; and (c) such ceremonies should be performed by lawfully ordained priests. Whether a Parsee Zoroastrian woman marrying outside the community continues to remain a Parsee Zoroastrian is purely a question of the Zoroastrian religion and not that of any civil law. The Zoroastrian religion does not recognise any marriage performed under a civil law, where marriage is treated as a mere contract and not a sacrament.“ (Doctor 2003a)

Religion wird in dieser Position untrennbar an Abstammung geknüpft. Beide Elternteile müssen Parsi (oder Irani) ZoroastrierInnen sein und die notwendigen Rituale absolviert haben. Die Ehe wird als religiöses Ritual gesehen, das mit dem von der römisch-katholischen Kirche geprägten Begriff des Sakraments bezeichnet wird. Der *Special Marriage Act*, der rechtlich die Möglichkeit eröffnet, über Gemeinschaftsgrenzen hinweg zu heiraten, wird unter der Angabe religiöser Gründe nicht akzeptiert und als nicht befugt gesehen, die Regeln des Zoroastrismus außer Kraft zu setzen. Das eheliche Geschlechterverhältnis wird damit unter die Deutungshoheit der Religion gestellt (Doctor 2003b). Alle anderen Ehen werden als nicht legitim und als Verstoß gegen die religiöse Tradition und damit gegen die Gemeinschaft beurteilt.

Eine Modifikation der traditionellen Vorgaben, wie sie Dhalla angesichts gegenwärtiger Entwicklungen fordert, wird von den Ultra-Orthodoxen abgelehnt und das Problemmuster des demografischen Rückgangs verneint: Die Zahl der ParsInnen sei immer schon gering gewesen. In einem – so Doctor – turbulenten und materialistischen Zeitalter könnten die VertreterInnen der erhabensten und ältesten Religion schlicht und einfach zahlenmäßig nicht bedeutsam sein. Die geringe Zahl reiche aus, um der wichtigsten Pflicht, dem Warten auf den kommenden Erlöser, nachzukommen: „All that the

7 Vgl. zur Person Doctors Kreyenbroek (2001: 239-245).

faithful Zoroastrian has to do today is to wait patiently for the Spiritual Gardener to come to nourish our 1300 year-old tree, with the elixir of life“ (Doctor 2004). Die Akzeptanz von Kindern ausgeheirateter ParsInnen sei deshalb ein unnötiger, ja lächerlicher Lösungsvorschlag für ein Problem, das gar nicht bestehe.

Auch der *gender-bias*-Vorwurf wird von Doctor abgewiesen. Ausheirat werde geschlechtsunabhängig nicht akzeptiert und damit wird die eigene Position als Förderung von Gleichheit gesehen. Auch andere VertreterInnen dieser Position betonen die damit verbundene Aufhebung der gegenwärtigen diskriminierenden Praxis der Patrilinearität:

„This not only discriminates against the female Zarthushtis who are intermarried but such patrilineal 'acceptance' is unZarthushtrian! Our scriptures are explicit and support religious equality amongst the sexes within the Zarthushti ritual tradition as far as intermarriage is concerned.“ (Mistry 2009)

Doctor scheint seine Kritik an Ausheiratende jedoch stärker auf Parsinnen als auf Parsen zu richten. Ohne anzumerken, ob dies für letztere ebenso gilt, bezeichnet er die Ausheirat von Frauen als endgültige Negation der eigenen Religion, die jegliche weiteren Ansprüche in diesem Bereich verunmögliche:

„We [...] ask all Parsee ladies 'married' to non-Parsees, to inquire of their conscience, why, after flouting the very fundamentals of our great religion, are they so scared that their souls will be in suspended animation after death, if they don't get the benefit of the Dakhmas and the ceremonies thereafter? What rank hypocrisy is this?!“ (Doctor 2004).

2.2.4 Zugehörigkeit über den Vater

Die patrilineare Weitergabe der Gemeinschaftszugehörigkeit gilt spätestens, seit sie im *Parsi Punchayet Case* 1906 expliziert wurde, als die geltende Praxis.⁸ Sie ist im Verlauf des 20. Jahrhunderts, vor allem aber in den letzten zehn Jahren, in die Kritik von beiden ausgeführten Positionen gekommen. Aufgrund der Wahrnehmung des demografischen Rückgangs wurden insbesondere die Forderungen nach einer Öffnung der Gemeinschaft immer lauter. Die VertreterInnen dieser gemäßigt orthodoxen Position kritisieren zwar Ausheirat, akzeptieren jedoch Patrilinearität als traditionellen Modus der Weitergabe von Gemeinschaftszugehörigkeit.

Die Antworten auf die Herausforderungen der liberalen oder noch stärker der orthodoxen Position verweisen auf die Traditionalität der Patrilinearität:

„as per the legal position, a custom or usage that has been built up by the passage of time has the effect of overriding a tenet of the religion.“ (Desai 2003a)

Tradition wird durch diesen Verweis gegen sämtliche Kritik immunisiert. Zu ihrer Bestätigung wird dabei auf den *Parsi Punchayet Case* verwiesen. Forderungen von orthodoxer Seite, die Weitergabe der Gemeinschaftszugehörigkeit an beide Elternteile zu knüpfen, könnten bereits deshalb nicht befolgt werden, weil sie illegal seien. Weiter warnt Desai davor, dass Herausforderungen der gebräuchlichen Praxis die Gemeinschaft in tiefgreifende Auseinandersetzungen stürzen könnten, was unbedingt zu vermeiden sei.

8 Das bedeutet nicht, dass Ausheirat positiv bewertet wird, bei den VertreterInnen aller hier präsentierten Meinungen dürften Ehen innerhalb der Gemeinschaft vorgezogen werden.

Die Begründung einer liberaleren oder orthodoxeren Position durch religiöse Schriften sei zwar durchaus möglich, bei gängigem Brauch bzw. gängiger Praxis würden jedoch im Zweifelsfall sämtliche angeführten Glaubenssätze („tenets“) einer Religion überstimmen (Desai 2003b).

2.2.5 Verlauf der Diskussionen

Der demografische Rückgang wurde ab dem Jahr 2002 zunehmend Thema in den *community newspapers*.⁹ Von der bedeutendsten Stiftung der Gemeinschaft, dem BPP, wurde diese Wahrnehmung mit Forschungsergebnissen bestätigt und als größtes Problem der Gemeinschaft bezeichnet. Liberale ParsInnen fordern immer lauter, diesen Entwicklungen mit der Akzeptanz der Kinder ausgeheirateter ParsInnen zu begegnen.

Über Resolutionen ordnen die Hohepriester im März 2003 an, dass keinerlei Kinder in die Gemeinschaft initiiert werden dürfen, bei denen nicht Vater und Mutter ParsInnen sind (Mirza et al. 2003). Dieses Verbot wird jedoch nach Protesten von liberaler, aber auch von gemäßigt orthodoxer Seite wieder auf die Kinder ausgeheirateter ParsInnen beschränkt.

In den folgenden Jahren finden sich von liberaler Seite wiederholt Forderungen nach der Zulassung von Matrilinearität, als Herausforderung der gängigen Praxis scheitern sie jedoch genauso wie die hohepriesterlichen Resolutionen. Diese Erfolglosigkeit trotz des Verweises auf die demografische Situation basiert darauf, dass die beiden orthodoxen Positionen gemeinsam die liberalen Forderungen bekämpfen und die Stiftungen wie der BPP das politische Risiko einer Öffnung nicht eingehen wollen, auch wenn vom BPP die demografischen Probleme durchaus anerkannt werden.

Gegen Ende 2004 entsteht die ARZ (*Association for the Revival of Zoroastrianism*), welche die orthodoxe Kopplung von Religion und Abstammung aufheben möchte und sich zum Ziel setzt, Alternativen für die Angehörigen ausgeheirateter ParsInnen anzubieten. Mit Positionen wie „To be or not to be a Zoroastrian is the choice of the individual.“ (Wadia 2004) wird eine für alle offene Gebetshalle eröffnet und das Errichten eines für alle zugänglichen Feuertempels geplant.

Auf orthodoxer Seite wird im Mai 2005 WAPIZ (*World Alliance of Parsi Irani Zoroastrians*) gegründet. Dass es gemäß Mitgliedschaftsklausel dieser Organisation ausreicht, dass der Vater Parse ist, erzürnt allerdings die dezidiert Orthodoxen wie Doctor und entzweit zwischenzeitlich das konservative Lager. Trotzdem kann WAPIZ verschiedene Erfolge verbuchen (Bekämpfung des Beitritts zu einer Weltorganisation, die KonvertitInnen akzeptiert, Erfolg bei den Wahlen zum Stiftungsrat des BPP im Oktober 2008). Während damit der Einfluss der gemäßigt orthodoxen Seite auf die bestehenden Institutionen gefestigt wird, finden sich weiterhin liberale Kritik in den Printmedien und Bemühungen der ARZ, eine offene Infrastruktur für einen vom Attribut „Parsi“ gelösten Zoroastrismus zu schaffen.

9 Die Wiedergabe des Diskussionsverlaufs stützt sich auf eine ausführlichere Rekonstruktion des Diskurses, die anhand einer Diskursanalyse der ca. 800 relevanten Artikel der gemeinschaftlichen Printmedien (*Jam-e-Jamshed*, *Bombay Samachar*, *Parsiana*, *Parsee Voice*, *WAPIZ Page*) für den Zeitraum von 2002 bis 2008 erstellt wurde.

3 Diskussion

Die liberale Herausforderung religiös bestimmter, als traditionell geltender Patrilinearität erwies sich als vergeblich. Auch wenn die ParsInnen insgesamt bei Bildung und wirtschaftlichem Engagement eine relativ privilegierte Position einnehmen, bleibt die Gemeinschaft eine von Männern weitergegebene Qualität.

Hohe Alphabetisierungsrate, Artikulationsfähigkeit, zugängliche Printmedien und das Fehlen zentraler religiöser Entscheidungsorgane und Deutungshoheit sind jedoch strukturelle Bedingungen, die eine Fortsetzung der diskursiven Herausforderungen ermöglichen. Daraus lassen sich fünf Schlüsse ziehen:

1. Religion und symbolische Macht

Der geschilderte Diskurs verläuft konfliktiv, d. h. die Kommunikation hat die Form von Widersprüchen zwischen den opponierenden Parteien. Über die diskursive Ebene hinaus muss gefragt werden, welche Parteien ihren Willen gegen Widerstand wie durchsetzen können. Dieses Durchsetzen scheint dabei vor allem den gemäßigten Orthodoxen zu gelingen. Im Anschluss an Bourdieu kann die Grundlage für ihren Einfluss als symbolische Macht bezeichnet werden, also die Fähigkeit, eine spezifische Ordnung von Wissen und Erkennen zu bestimmen und durchzusetzen (Bourdieu 1977: 407f.).

Diese Macht kommt den traditionellen Definitionen in der Gemeinschaft dadurch zu, dass sie an monopolistisch verwaltbare, infrastrukturelle Leistungen gekoppelt ist und damit realisiert und stabilisiert werden kann: Auch wenn sich Priester (sog. *renegade priests*) finden, die auch *navjotes* der Kinder ausgeheirateter ParsInnen durchführen, wird diesen Kindern der Zugang zu Feuertempeln und den Türmen des Schweigens verwehrt. Stiftungen wie der BPP beschränken deren Benutzung mit Verweis auf angestammten Brauch und priesterliche Vorgaben.

Die symbolische Macht kann sich über gegenseitige Bestätigung von Praxis und Deutung zusätzlich festigen: Die zentrale Deutung besteht, wie gezeigt wurde, darin, auf die übliche Praxis hinzuweisen, mit der wiederum diese Deutung realisiert wird. Angesichts dieses Zusammenspiels von kulturellem Sinn und ritueller Struktur lässt sich schließen, dass Religion im untersuchten Fall der Bestimmung von Gemeinschaftszugehörigkeit bei den Parsi ZoroastrierInnen primär konservierende Eigenschaften hat.

2. Religiöse Alternativen

Dem Festhalten daran, dass alles so bleiben soll, wie es immer gewesen sei, wird von liberaler Seite entgegengehalten, dass nichts mehr so sei wie früher. Als Beleg dafür dienen Verweise auf den demografischen Niedergang. Kennzeichnend für die liberale Seite ist darüber hinaus eine starke Verortung der eigenen Argumente in einem Rahmen von als universal vorausgesetzten Werten wie Gleichberechtigung oder Menschenrechten. Die Forderung nach Wandel wird aber auch bei Liberalen wie Dhalla mit Referenzen auf die religiöse Tradition des Zoroastrismus legitimiert, die wie auf orthodoxer Seite mit Verweisen auf schriftliche Überlieferungen unterstützt werden.

Auch im Zoroastrismus schöpfen religiöse Deutungen ihre Geltung aus der Referenz auf Tradition und auf das Selbstverständnis, Teil einer weit zurückreichenden Kette

der Überlieferung zu sein. Die Argumentation der liberalen Seite zeigt, dass dieser Modus des Verweisens auf die Vergangenheit, der gemäß der Soziologin Danièle Hervieu-Léger (2000: 97ff.) für Religionen kennzeichnend ist, keineswegs einen Gegensatz von Religion und Wandel bedeutet. Wie das Beispiel von Dhalla zeigt, können auch explizite Forderungen nach Veränderung religiös als Rückkehr zu den „eigentlichen Wurzeln“ bezeichnet werden. Die beobachtete Herausforderung der etablierten symbolischen Macht wird neben dem hohen Bildungsniveau und den verfügbaren Medien dadurch ermöglicht, dass den (überwiegend orthodoxen) Priestern keine traditionelle theologische Deutungshoheit zukommt, da ihre Kompetenz nach wie vor in der Ausführung und nicht in der Interpretation von Ritualen besteht.

Auch wenn die genannten Argumentationen keinen Wandel der gesamten Gemeinschaft herbeiführen konnten, stellen sie für liberal gesinnte ParsInnen eine religiöse Orientierung dar, die neue Konzepte von Geschlechterverhältnissen ermöglicht. Dieser Zoroastrismus löst sich von jeglichen Bindungen an eine männliche Weitergabe durch Vererbung. Zunehmend wird auch versucht, diese Orientierungen mit dem Errichten eigener religiöser Infrastrukturen (Gebetsraum, Feuertempel) abzudecken. Damit werden Alternativen zu dem von den Inhabern der symbolischen Macht kontrollierten Zugang geschaffen.

3. Geschlecht und Religion in einer reflexiven Moderne

Die Entwicklung hin zur Gründung einer von bisherigen Strukturen unabhängigen liberalen Infrastruktur ist einerseits ein Beleg für die Realisierung von religiösem Wandel, andererseits aber auch ein Beleg für den Mangel an Erfolg liberaler Forderungen nach Veränderung der etablierten Regelungen. Dadurch, dass diese aber von liberaler Seite hinterfragt wurden, musste ihre Bedeutung im Rahmen der Diskurse öffentlich expliziert und erneut mit einer Begründung versehen werden. Dadurch verloren die etablierten, bislang unhinterfragten Regelungen ihren traditionellen Charakter als „selbstverständlich Gegebenes“ (Weber 1972: 12). Die Konfigurationen zwischen den Variablen Religion, Abstammung und Geschlecht wurden Gegenstand von diskursiven Aushandlungen und die Kopplung von Religion an patrilineare Abstammung wurde zur wert-rationalen Entscheidung.

Die männliche Bestimmung von Gemeinschaft wird zwar weiterhin als Praxis aufrechterhalten, verliert aber ihre Selbstverständlichkeit. Dass die Verhältnisse als kontingent erscheinen, d. h. als auch anders möglich, wird durch die Bestätigung des Bestehenden nicht mehr rückgängig gemacht. Wie es gemäß Giddens für moderne Kontexte typisch ist, ist Tradition also nicht im Schwinden begriffen, sie wird vielmehr problematisiert (Giddens 1994: 57). Die religiöse Tradition des Zoroastrismus, ihre Rituale und Glaubensvorstellungen werden Mittel und Ziel von Reflexivität (Giddens 1990). Diese Problematisierung und Reflexivität darf nicht als liberales Unternehmen verstanden werden, sondern wird zum Modus, der ebenfalls die orthodoxen Bekräftigungen und ultraorthodoxen Forderungen kennzeichnet.

Im Anschluss an Swidler (1986) lassen sich die gegenwärtigen Auseinandersetzungen unter den ParsInnen als eine „unsettled period“ verstehen, in der das etablierte Kontinuum von Religion, Tradition und *common sense* hinterfragt wird.

4. Individuum und Universalität

Der liberale Aktivismus sieht sich nicht mehr, wie es noch die *Association of Inter-Married Zoroastrians* (AIMZ) in der Roxan-Shah-Debatte tat, in erster Linie als Bekämpfung der Diskriminierung von Frauen. Die Forderung nach der Gleichberechtigung der Geschlechter steht im Kontext breiter Betonungen von individueller Wahlfreiheit und der Universalität des Zoroastrismus. Individuelle Freiheit ist der Ausgangspunkt für die Forderung nach Gleichheit, als deren Folge Religion gänzlich von Abstammung entkoppelt wird. Im Zuge dieser Erweiterung der Argumentationsbasis wird die liberale Sache nicht mehr vorwiegend von (meist wirtschaftlich privilegierten) Frauen getragen, sondern zum geschlechterübergreifenden Unternehmen auf einer breiteren sozialen Basis.

5. Gemeinschaftliche Autonomie und säkulare Rechte

Wie die Feministin Kumkum Sangari (1999) für den indischen Kontext insgesamt feststellt, wird patrilineare Praxis durch die gemeinschaftliche Autonomie in zivilrechtlichen Fragen an religiöse Tradition gebunden. Wie bei den orthodoxen Positionen zu sehen ist, wird diese Kopplung betont, indem die Ehe z. B. bei Doctor als Sakrament bezeichnet und in den Rahmen religiöser, gemeinschaftlicher Bestimmung gestellt wird. Säkulare Alternativen (*Special Marriages Act*) sind jedoch trotz dieser Einsprüche verfügbar und erlauben in Form von Ausheirat ein Zuwiderhandeln gegen die gemeinschaftlichen Vorgaben, wobei daraus entstehende Nachkommen von orthodoxer Seite nicht als Gemeinschaftsmitglieder anerkannt werden.

Der diskursiven religiösen Opposition fehlt es an Durchsetzungskraft gegenüber den etablierten Verhältnissen. Wie der *Special Marriage Act* und der *Parsi Punchayet Case* zeigen, können religiöse Streitfragen auf rechtlichem Weg entscheidend beeinflusst werden. Über diesen Weg könnte der soziale Wandel, der sich in der hohen Zahl ausheiratender ParsInnen sowie in der niedrigen Geburtenrate zeigt, in eine Anpassung des durch *trusts* wie den BPP regulierten Zugangs zur gemeinschaftlichen Infrastruktur resultieren. So lange sich die Reformvorhaben nicht in der Praxis und den Ansichten einer Mehrheit von Priestern und religiösen Gelehrten wiederfinden, auf die sich auch das säkulare Rechtssystem stützt, um Konflikte mit Gemeinschaften zu vermeiden, sind rechtliche Erfolge der liberalen Seite nicht zu erwarten.

4 Schluss

Die Opposition im Kampf gegen bestehende, Frauen benachteiligende Verhältnisse findet bei den ParsInnen und ihrem Zoroastrismus in der Form eines öffentlichen Diskurses statt. Die durch die Struktur der gemeinschaftlichen Medienlandschaft und die Alphabetisierungsrate relativ egalitären Zugangsbedingungen ermöglichen den öffentlichen Widerspruch, der im Fall von Roxan Shah zur Abschwächung einer diskriminierenden Regelung geführt hat. In der Frage der Ausheirat erwies sich die Patrilinearität zwar nicht als ablösbar, aber durch ihre Problematisierung als Praxis wurde sie *als unhinterfragter traditionaler Modus* verunmöglicht. Ethnizität und Religion werden im Rahmen ihrer modernen Problematisierung, wie sie bei den ParsInnen zu beobachten ist, verhandelbar.

Die Referenz auf religiöse Tradition steht im Zentrum von sämtlichen hier beobachteten Konfliktparteien. Dass Legitimierung aus der Referenz auf Tradition typisches Merkmal religiöser Kommunikation ist (Hervieu-Léger 2000: 97ff.), bestätigt sich auch bei den ParsInnen. Religiöse Traditionen stellen dabei ein Vokabular zur Verfügung, mit dem auch Wandel in Richtung Gleichberechtigung, der angesichts der strukturellen Position der ParsInnen nahezuliegen scheint, kulturell gerechtfertigt werden kann. Beim Versuch, sie in der Religion zu verwirklichen, werden damit Vorstellungen von Geschlechtergleichheit religiös gefasst und kommuniziert. Der Mobilität von Deutungen steht die rituelle Ordnung entgegen, welche die Möglichkeit monopolistischer Verknappung bietet. Dies vor allem dann, wenn sie wie die Todesrituale an einen spezifischen Ort gebunden ist und damit eine Konfiguration von Herrschaft ermöglicht, in der EntscheidungsträgerInnen symbolische Macht gegen Widerstand durchsetzen können.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Anwalt.de. Was steckt hinter dem Fall der Frankfurter „Koran-Richterin“?, Zugriff am 30. Oktober 2009 unter www.anwalt.de/presse/pdf/anw_presse_20070322_21.pdf
- Association of Inter-Married Zoroastrians (AIMZ). Zugriff am 10. Februar 2009 unter www.aimzindia.org
- Beaman, Frank C. O. (2005). The Parsi Punchayet Case, Suit No. 689 of 1906. Judgment. In Parsiana Publications (Hrsg.), *Judgments. Petit vs Jeejeebhoy 1908, Saklat vs Bella 1925* (S. 144-193). Reprint of Original Judgments with Explanatory Articles and Supplementary Judgments. Bombay: Parsiana Publications
- Bombay Parsi Punchayet. (1991). In the Matter of the Late Ms Roxan Darshan Shah ... *Parsiana*, März, 25f.
- Dalal, Hormazdyar Shapursha. (2004). *The Parsis 1947 to 2001. Highlights of Achievements after Independence*. Bombay: Selbstverlag
- Davar, Dinshaw D. (2005). The Parsi Punchayet Case, Suit No. 689 of 1906. Judgment. In Parsiana Publications (Hrsg.), *Judgments. Petit vs Jeejeebhoy 1908, Saklat vs Bella 1925* (S. 1-142). Reprint of Original Judgments with Explanatory Articles and Supplementary Judgments. Bombay: Parsiana Publications
- Desai, Eruch. (2003a). Revered Dasturji Sahebs: Show Statesmanship and Re-Think. *Jam-e-Jamshed Weekly*, 13.04.2003, S. 13
- Desai, Eruch. (2003b). The Role of the Bombay Parsi Punchayet in the Community Affairs. *Jam-e-Jamshed Weekly*, 28.09.2003, S. 12
- Dhalla, Homi. (2004). Survival of the Parsi Community: Urgent Need for a Multi-Dimensional Approach. *Jam-e-Jamshed Weekly*, 28.11.2004, S. 11-16
- Doctor, Adi. (2003a). Beware The Bardoli Bogeys!. *The Parsee Voice*, 1 (7), 1.-15.11.2003, 1-3. Zugriff am 30. März 2009 unter http://tenets.zoroastrianism.com/Parsee_Voice_I_7.pdf
- Doctor, Adi. (2003b). Reflections on a Century That Has Gone By & The Lessons To Be Drawn Therefrom. *The Parsee Voice*, 1 (10), 16.-31.12.2003, 1-3. Zugriff am 30. März 2009 unter http://tenets.zoroastrianism.com/Parsee_Voice_I_10.pdf
- Doctor, Adi. (2004). The Parsee Population Paranoia. Nature's Mysterious Ways! *The Parsee Voice*, 1 (12), 16.-31.01.2004, 1-2. Zugriff am 30. März 2009 unter http://tenets.zoroastrianism.com/Parsee_Voice_I_12.pdf

- Eduljee, Homi E. (1991). *Kisseh-i Sanjan*. Bombay: K. R. Cama Oriental Institute
- Government of India, Ministry of Law and Justice. (2007). *The Constitution of India*. Zugriff am 30. März 2009 unter <http://lawmin.nic.in/coi/coiason29july08.pdf>
- Kotwal, Firoze M. (1990). The Divine Laws of God Must Prevail. *Parsiana*, September 1990, 27-29
- Mirza, Hormazdyar K.; Kotwal, Firoze Meherji; JamaspAsa, Kaikhusroo M.; MeherjiRana, Meherji K.; Dastur, Noshirvan Dastur Manchershaw & Unvalla, Nadirshah P. (2003). Resolutions Passed By The High Priests Of The Parsi Zoroastrian Community. *Jam-e-Jamshed Weekly*, 23.03.2003, 12. Zugriff am 30. März 2009 unter <http://tenets.zoroastrianism.com/resolu33.html>
- Mistry, Pervin. (2009). Intermarriage and Progeny of Intermarried Zarthushtis. Zugriff am 30. Oktober 2009 unter <http://tenets.zoroastrianism.com/progn33.html>
- Republic of India. *Directive Principles. Art. 44*. Zugriff am 29. Januar 2009 unter <http://indiacode.nic.in/coiweb/coifiles/p04.htm>
- Wadia, Vispy. (2004). What Did Our Prophet Zarathushtra Teach: Zoroastrianism or Parsi-ism? *Jam-e-Jamshed Weekly*, 28.11.2004, S. 12f.

Sekundärliteratur

- Alexander, Jeffrey C. (2003). The Strong Program in Cultural Sociology. Elements of a Structural Hermeneutics (with Philip Smith). In Jeffrey C. Alexander (Hrsg.), *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology* (S. 11-26). Oxford, New York: Oxford University Press
- Bourdieu, Pierre. (1977). Sur le pouvoir symbolique. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 32 (3), 405-411
- Clark, Peter. (2001). *Zoroastrianism. An Introduction to an Ancient Faith*. Brighton, Portland: Sussex Academic Press
- Das, Veena. (2004). Gemeinschaften als politische Akteure: Die Frage der kulturellen Rechte. In Shalini Randeria, Martin Fuchs & Antje Linkenbach (Hrsg.), *Konfigurationen der Moderne [Soziale Welt Sonderband 15]* (S. 141-154). Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft
- Douglas, Mary. (1981). *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Eduljee, Homi E. (1991). *Kisseh-i Sanjan*. Bombay: K. R. Cama Oriental Institute
- Foucault, Michel. (1981). *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Geser, Hans. (1999). Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen. In Michael Krüggeler, Karl Gabriel & Winfried Gebhardt (Hrsg.), *Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel* (S. 19-39). Opladen: Leske + Budrich
- Giddens, Anthony. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press
- Giddens, Anthony. (1994). Living in a Post-Traditional Society. In Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash (Hrsg.), *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (S. 56-109). Cambridge, Oxford: Polity Press
- Gupta, Asha. (2006): Gender and Human Rights. In Stanley Wolpert (Hrsg.), *Encyclopedia of India. Vol. 2* (S. 131-133). Detroit: Charles Scribner's Sons
- Hervieu-Léger, Danièle. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press
- Hinnells, John R. (2005). *The Zoroastrian Diaspora. Religion and Migration*. Oxford: Oxford University Press
- Hüttermann, Jörg. (2006). *Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole*. Weinheim: Juventa

- Ilaiah, Kancha. (2008). Why I Am Not a Hindu. In Deepak Sarma (Hrsg.), *Hinduism. A Reader* (S. 361-372). Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing
- Karkal, Malini. (1984). *Survey of Parsi Population of Greater Bombay 1982*. Bombay: Trustees of the Parsi Punchayet Funds and Properties
- Kreyenbroek, Philip G. (2001). *Living Zoroastrianism. Urban Parsis speak about their religion*. In collaboration with Shehnaz Neville Munshi. Richmond: Curzon Press
- Kulke, Eckehard. (1974). *The Parsees in India. A Minority as Agent of Social Change*. München: Weltforum Verlag
- Lorcerie, Françoise. (Hrsg.) (2005). *La politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*. Paris, Budapest, Torino: L'Harmattan
- Lüddeckens, Dorothea. (2008). *Bruch und Kontinuität. Die Bedeutung der Todesrituale für die Parsen in Bombay*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift. Zürich
- Lüddeckens, Dorothea & Walthert, Rafael. (2010). Das Ende der Gemeinschaft? Neue religiöse Bewegungen im Wandel. In Dorothea Lüddeckens & Rafael Walthert (Hrsg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen* (S. 19-53). Bielefeld: transcript
- Luhmann, Niklas. (1995). *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Luhrmann, Tanya M. (1996). *The Good Parsi. The Fate of a Colonial Elite in a Postcolonial Society*. Cambridge, London: Harvard University Press
- Luhrmann, Tanya M. (2002). Evil in the Sands of Time: Theology and Identity Politics among the Zoroastrian Parsis. *The Journal of Asian Studies*, 61 (3), 861-889
- Mitra, Subrata K. & Fischer, Alexander. (2002). Sacred Laws and the Secular State: An Analytical Narrative of the Controversy over Personal Laws in India. *India Review*, 1 (3), 99-130
- Oommen, T. K. (1994). Religious Nationalism and Democratic Polity: The Indian Case. *Sociology of Religion*, 55 (4), 455-472
- Palsetia, Jesse S. (2001). *The Parsis of India. Preservation of Identity in Bombay City*. Leiden, Boston, Köln: Brill
- Pandey, Anurag. (2007). Communalism and Separatism in India: An Analysis. *Journal of Asian and African Studies*, 42 (6), 533-549
- Parsons, Talcott. (1952). *The Social System*. London: Tavistock Publications
- Randeria, Shalini. (2002). Entangled Histories of Uneven Modernities: Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-Colonial India. In Yehuda Elkana, Ivan Krastev, Elisio Macamo & Shalini Randeria (Hrsg.), *Unraveling Ties. From Social Cohesion to New Practises of Connectedness* (S. 284-311). Frankfurt a. M., New York: Campus
- Sangari, Kumkum. (1999). Gender Lines: Personal Laws, Uniform Laws, Conversion. *Social Scientist*, 27 (5/6), 17-61
- Sarkar, Sumit. (2002). *Beyond Nationalist Frames. Postmodernism, Hindu Fundamentalism, History*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press
- Savarkar, Vinayak Damodar. (2008). Hindutva. In Deepak Sarma (Hrsg.), *Hinduism. A Reader* (S. 376-390). Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing
- Schermerhorn, R. A. (1978). *Ethnic Plurality in India*. Tucson: University of Arizona Press
- Stausberg, Michael. (2002a). *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*. Band 1. Stuttgart: Kohlhammer
- Stausberg, Michael. (2002b). *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*. Band 2. Stuttgart: Kohlhammer
- Swidler, Ann. (1986). Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review*, 51 (2), 273-286
- Weber, Max. (1972). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr
- Weber, Max. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr

Zur Person

Rafael Walther, Dr. des., 1978, Assistent am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich. Arbeitsschwerpunkte: Religionssoziologie, Ritualtheorie

Kontakt: Universität Zürich, Religionswissenschaftliches Seminar, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich

E-Mail: rafael.walther@access.uzh.ch

Hindu-Traditionen und Frauenemanzipation

Zusammenfassung

Im Lauf des 20. Jahrhunderts haben Frauen in verschiedenen Religionen ein feministisches Bewusstsein entwickelt und die normativen Geschlechterrollen ihrer jeweiligen Tradition infrage gestellt. Um herauszufinden, ob auch im modernen Hinduismus eine kritische Auseinandersetzung mit den traditionellen Vorstellungen von Weiblichkeit stattfindet und Möglichkeiten für eine Frauenemanzipation vorhanden sind, werden Status, Bilder, Rollen und Selbstverständnis von Frauen in zwei modernen hinduistischen Bewegungen exemplarisch erörtert. Als Referenzrahmen für die Interpretation dienen die vorherrschende traditionelle brahmanisch-hinduistische Weiblichkeitskonzeption sowie die Perspektiven der indischen Frauenbewegung.

Schlüsselwörter

Moderner Hinduismus, Frauenemanzipation, Indische Frauenbewegung, Indischer Feminismus, Weiblichkeitskonzeption, Frauenrollen

Summary

Hindu traditions and women's emancipation

In the course of the 20th century women of different religious affiliations have developed a feminist consciousness and have called into question the normative gender roles of their traditions. With the intention of discovering critical reflection approaches to traditional concepts of femininity, and the potential for women's emancipation in modern Hinduism, the status, images, roles, and self-understanding of women in two modern Hindu movements are analysed. The dominant Brahmanical conception of femininity and the perspectives of the Indian women's movement serve an interpretative reference frame.

Keywords

Modern Hinduism, Women's emancipation, Indian women's movement, Indian feminism, Concept of femininity, Women's roles

Das Verhältnis zwischen der politischen indischen Frauenbewegung und den Hindu-Traditionen ist ambivalent. In der ersten Phase der Frauenbewegung im späten 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts identifizierten sich noch viele Frauen mit weiblichen Idealgestalten, die eine religiös begründete Geschlechterordnung repräsentieren. Seit den 1970er Jahren überwiegt jedoch eine ablehnende Haltung gegenüber den religiösen Traditionen mit ihren als suppressiv eingestuften Idealen und Normen für das Leben von Frauen. Ansätze einer religiösen Frauenemanzipation im 20. Jahrhundert, das Erstarren des Hindu-Nationalismus und die Suche nach indigenen Wurzeln des Feminismus bilden die Ausgangsbedingungen für die aktuelle Auseinandersetzung von politischer Frauenbewegung mit Religion in Indien.

Zum besseren Verständnis dieser Entwicklung skizziere ich im Folgenden zunächst die vorherrschende traditionelle hinduistische Weiblichkeitskonzeption. Darauf aufbauend werden die politische Frauenbewegung sowie Ansätze einer religiösen Frauenemanzipation vorgestellt. Abschließend analysiere ich die spannungsgeladenen Bezüge zwischen diesen verschiedenen Dimensionen der indischen Kultur aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive.

1 Die traditionelle hinduistische Konzeption von Weiblichkeit

Allgemeingültige Aussagen über „den Hinduismus“ zu machen, ist aufgrund der Vielfalt und Uneinheitlichkeit dieses Konglomerats von religiösen und sozialen Traditionen unmöglich. Auch die Weiblichkeitskonzeptionen sind nach historischen Epochen und regionalen Eigenheiten, gesellschaftlichen Schichten sowie den Ebenen der unterschiedlichen religiösen Richtungen, der brahmanischen Orthodoxie (gemeint sind die normgebenden gelehrten Priester) und der Volksreligion zu differenzieren. Wenn hier die Rede von einer traditionellen hinduistischen Weiblichkeitskonzeption ist, bezieht sich dies in erster Linie auf die einflussreiche klassisch-brahmanische Tradition, die sich selbst als Maßstab versteht. Es handelt sich dabei um jene Auffassung vom Wesen und den idealtypischen Rollen der Frau, die sich besonders in der normativen Literatur findet, d. h. in Texten, die von brahmanischen Gelehrten verfasst wurden, um das Verhalten der Menschen zu regeln, vor allem die sogenannte *Manusmṛiti*. Doch ist diese Weiblichkeitskonzeption auch in den populären epischen Texten zu finden, wobei das Epos *Rāmāyaṇa* eine besonders überragende Rolle spielt, weil es über diverse Medien wie theatralische Inszenierungen und zeitgenössisch besonders in Form von Comics und Filmen die Alltagsreligiosität wiedergibt und das Leben von Hindu-Frauen bis heute maßgeblich prägt. So bildet die Präferenz männlicher Nachkommen ein kontinuierliches Element der hinduistischen Traditionen, das auch die moderne Gesellschaft nach wie vor kennzeichnet. Besonders zählebig ist auch das Tabu der Wiederheirat von Witwen, das der moderne Rechtsstaat nur juristisch, aber nicht ideologisch außer Kraft setzen konnte.

1.1 Frauenbild

Die Identifikation des Weiblichen mit der *Śakti*, der aktiven göttlichen „Kraft“ bzw. der hervorbringenden Materie, im dualistischen Gegensatz zum männlichen, passiven Geist, gehört zu jenen Grundmustern der brahmanisch-hinduistischen Tradition, die quer durch die verschiedenen Überlieferungen des Hinduismus verbreitet sind. Charakteristisch ist die Ambivalenz des Weiblichen zwischen kreativ-wohlwollend und destruktiv-gefährlich, die sich aus der weiblichen Sexualität ergibt. Nur wenn die bedrohliche weibliche Sexualekraft unter männliche Kontrolle gebracht wird, löst sich diese Ambivalenz in beständiges weibliches Wohlwollen auf (Pintchman 1993).

Die ambivalente Seite des Weiblichen wird durch Göttinnen wie Durgā oder Kālī repräsentiert, die kreativ-wohlwollende Seite durch Göttinnen wie Pārvatī oder Lakṣmī. Zwischen dem symbolischen und dem realen Frauenbild liegt allerdings in der klassisch-brahmanischen Sicht eine tiefe Kluft, die durch ebenfalls vorhandene Bezüge nicht überwunden wird. Während das symbolische Frauenbild autonome, ambivalente Göttinnen von untergeordneten, wohlwollenden Göttinnen unterscheidet (O’Flaherty 1990: 90f.; Michaels et al. 1996), gilt das Wesen der realen Frau als grundsätzlich verdorben und der Kontrolle bedürftig. Der fundamentale Unterschied im Umgang mit den Konzepten von Göttin und biologischer Frau besteht darin, dass Autonomie und Kontrolle über die eigene Sexualität für Frauen nicht vorgesehen sind. Ihnen werden

ein größeres sexuelles Verlangen als Männern und eine geringere Fähigkeit zur Selbstbeherrschung nachgesagt.¹ Besonders die asketischen Traditionen haben wesentlich zum Bild der Frau als Verführerin des Mannes beigetragen. Die der Frau zugeschriebene, angeborene Natur, die vor allem durch ihre sexuelle Triebhaftigkeit charakterisiert ist, gilt als Wurzel allen Übels. Der Versuch, Frauen von der asketischen Lebensweise, dem *saṃnyāsa*, prinzipiell auszuschließen, hängt nicht zuletzt mit der ihnen angelasteten Sinnlichkeit zusammen.

Zwischen den unabhängigen, mächtigen Göttinnen wie Durgā oder Kālī und den Frauen gibt es wenig Berührungspunkte.² Göttinnen, die keinem männlichen Partner untergeordnet sind, besitzen wilde, Schrecken erregende und zugleich mütterlich-schützende Wesenszüge. Diese Göttinnen, die sowohl kreative als auch destruktive Aspekte der kosmischen „Urkraft“ repräsentieren, werden verehrt und teilweise gefürchtet. Frauen als biologische Wesen hingegen werden auf den Bereich der Sinnlichkeit/Sexualität reduziert und verachtet. Auf der Ebene der Göttinnen stellt sich Sexualität nur als ein Aspekt einer umfassenderen kosmischen Kraft dar, auf der menschlichen Ebene erscheint Sexualität als Schwäche der Frau. Frauen an sich sind demnach schlecht und können nur in Abhängigkeit vom Mann ein gutes und vorbildliches Leben führen. Nur wenn das Wesen der Frau völlig von ihrer Mutterrolle überlagert wird, eröffnet sich aus dieser Perspektive die Möglichkeit zu einer gewissen Dominanz und Eigenständigkeit. Als entsexualisierte Mutter partizipiert die Frau dann an der Unabhängigkeit der Göttinnen und genießt übergroße Verehrung. Anders als die Göttin ist die irdische Mutter allerdings immer auch untergeordnete Ehefrau.

Die Unterordnung unter das männliche Prinzip wirkt sich auf Göttinnen und Frauen gleichermaßen positiv aus. Jene Göttinnen, die als personifizierte Kraft einem männlichen Partner untergeordnet sind, dienen auch als Vorbilder für die irdischen Frauen. Am häufigsten werden die Göttinnen Lakṣmī und Pārvatī als Modelle herangezogen, die tugendhafte Ehefrau ist geradezu als Verkörperung der Göttin Lakṣmī zu verehren. Die Metapher des göttlichen Paares inspiriert und prägt die Hingabe der Frau an den Ehemann.³ Ideale Einheit bedeutet dabei für das menschliche Paar, dass sich Pflichten, Lebensziel und Identität der Frau gänzlich von ihrem Ehemann herleiten. Ideales Frausein ist nach traditionell-hinduistischer Auffassung nur in der Beziehung zum Mann möglich und ergibt sich aus der weiblichen Selbstaufgabe und Unterordnung.

1 Ein Erguss an Frauenfeindlichkeit, der alle üblichen Vorurteile enthält, findet sich in *Mahābhārata* XIII, 38f. Perfiderweise werden die Worte – wie auch an anderen Stellen – einer Frau in den Mund gelegt. Eine Nymphe unterrichtet den Weisen Nārada auf seinen Wunsch hin über das Wesen der Frauen. Besonders nachdrücklich stellt sie fest, dass der grenzenlose Sexualdrang der Frauen vor keinem Mann halt macht, sei er auch dumm, hässlich, missgestaltet oder schlecht. Vgl. dazu Meyer (1915: 37ff.) mit einer Übersetzung von *Mahābhārata* XIII, 38-43.

2 Allerdings können die „wilden“ Göttinnen auch emanzipatorische Kraft entfalten. Dies gilt etwa für Kālī (Gupta 1991), die Frauen in der Moderne dazu ermächtigen kann, traditionelle Rollen zu überschreiten. Die Interpretation von geschlechtsspezifischen Gottessymbolen ist weitgehend vom sozialen Kontext abhängig (Heller 1998).

3 Ein anschauliches Beispiel für diesen Vorgang bietet eine der beiden Standardbiografien zum Leben des Mystikers Caitanya (1486–1533). Die Beziehung Caitanyas zu seiner ersten Ehefrau namens Lakṣmī (sic!) wird ganz im Paradigma des idealen göttlichen Paares gedeutet, vgl. dazu Heller (1993: 229ff.).

1.2 Frauenrollen

Die aus dieser traditionellen brahmanisch-hinduistischen Sicht für Frauen vorgesehenen Rollen sind alle von einer männlichen Bezugsperson abgeleitet. Die Frau kommt als Ehefrau, Witwe, Mutter und Tochter in den Blick, wobei wirkliche Bedeutung nur der Ehefrau und Mutter zukommt. Obwohl immer wieder hervorgehoben wird, welch große Verehrung der Hindu-Frau als Mutter zuteil wird, konzentriert sich das Interesse der normativen Literatur ganz auf die **Ehefrau**. Auch die populärsten Frauengestalten der epischen Literatur, Sītā, Sāvitrī und Satī (= Pārvaṭī), sind nicht Mütter, sondern ideale Ehefrauen.⁴ Sītā ist bis heute für die meisten hinduistischen Mädchen und Frauen das Modell einer vorbildlichen Ehefrau.⁵ Ihre herausragenden Qualitäten sind unbedingte Treue, Keuschheit, Leidenschaftlichkeit und Opferbereitschaft. Sāvitrī, die in ganz Nordindien von Frauen verehrt wird, stellt ihre ganze Kraft in den Dienst ihres Mannes und rettet ihn vor dem Tod. Satī rächt die verletzte Ehre ihres Gatten Śiva, indem sie Selbstmord im Feuer begeht. Sie wird wiedergeboren als Pārvaṭī. Diese Frauengestalten verkörpern das vollkommene Ideal der *pativrātā*, der Frau, die sich ganz ihrem Gatten geweiht hat. Das Leben der idealen Frau erfüllt sich im Dienst an ihrem Ehemann.

Da das Leben der Frau völlig auf den Ehemann orientiert ist, hat die **Witwe** in dieser Sichtweise ihren Daseinszweck verloren. Sie gilt als unrein und bringt Unglück, denn genauso wie der Körper, der des Lebens beraubt ist, unrein wird, wird die Frau, die ihres Ehemannes beraubt ist, dauerhaft unrein. Auf den sozialen Status der Witwe hat sich die verbreitete Anschauung, dass sie selbst den Tod ihres Ehemannes verschuldet hat, verheerend ausgewirkt (Narayanan 1990: 81f.). Die Witwe hat demnach ihre Pflichten als Ehefrau nicht erfüllt und darin versagt, ihrem Ehemann ein langes Leben zu sichern. Diese Auffassung ist Grund dafür, dass Frauen dazu angehalten werden, darum zu beten, vor ihrem Mann zu sterben (Narayanan 1990: 69).

Drei Arten von Frauen verdienen aus orthodoxer Sicht den Namen *pativrātā*: die Frau, die vor ihrem Mann stirbt; die Frau, die ihrem Mann in den Tod folgt, und die Frau, die nach dem Tod ihres Mannes ein asketisches Leben führt (Leslie 1989: 304). Alle drei ernten als höchsten Lohn ein Leben in demselben Himmel wie ihre Ehemänner. Der Tod des Ehemannes lässt damit einer Frau sozial und psychologisch nur die Wahl, ihre Schuld mit einem asketischen Leben zu büßen oder ihre freud- und zwecklose Existenz gegen die gesellschaftlich hochgeachtete Position einer *satī* einzutauschen.

Die Rolle der **Mutter** wird einerseits völlig der Rolle der Ehefrau untergeordnet, andererseits bis zur Apotheose gesteigert. Das allgemein größere Interesse der normativen Autoritäten an der Ehefrau steht in merkwürdigem Gegensatz zur enthusiastischen Verehrung der indischen Frauen und Göttinnen als Mutter quer durch alle Bevölke-

4 Zum exemplarischen Charakter dieser drei epischen Frauenfiguren als ideale Ehefrauen vgl. Robinson (1985: 188ff.). Den Modellcharakter für die Hindu-Ehefrau formuliert Prabhati Mukherjee mit den Worten: „The eternal triumvirate – Sita, Savitri and Parvati – demonstrates that the only goal in a woman's life was to be an ideal wife.“ (1983: 380)

5 Vgl. dazu z. B. Wadley (1992: 119); Kakar (1988: 82ff.); Bumiller (1992: 45). Das weibliche Leitbild Sītā wird heute nicht nur durch Erzählungen, Theater- und Tanzvorführungen des Epos *Rāmāyaṇa*, sondern durch Comichefte und populäre Fernsehproduktionen transportiert.

rungsschichten. Seit vedischer Zeit⁶ gehören Fruchtbarkeit und Fortpflanzungskraft der Frau ins Zentrum religiösen Denkens und Handelns. Als *janī*, „Gebärende“, sorgt die Frau für das Wohlergehen der Familie und erfüllt die ihr in der Schöpfung zukommende Funktion. Seit Beginn der klassisch-hinduistischen Zeit genießt die Mutter höchste Verehrung. Als Mutter überragt die Frau den Mann an Bedeutung: Die Mutter ist tausendmal verehrungswürdiger als der Vater (*Manu* II, 145). Die Wertschätzung der Mutter hat im Lauf der Zeit so stark zugenommen, dass der moderne indische Psychoanalytiker Sudhir Kakar (1988: 99f.) die „absolute und allumfassende soziale Bedeutung der Mutterschaft“ als Spezifikum der indischen Kultur betrachtet. So steht der hohe Stellenwert der Frau als Mutter in unaufgelöster Spannung zu ihrer untergeordneten Position als Ehefrau und birgt verschiedene Ambivalenzen in sich.

Töchter sind in den seltensten Fällen willkommen. Schon in vedischer Zeit löste die Geburt einer Tochter Enttäuschung aus: Ein neugeborenes Mädchen legt man zur Seite, ein männliches Kind hebt man (freudig) in die Höhe (*Taittirīya-Saṃhitā* VI, 5, 10, 3). Diese Einstellung gegenüber Töchtern hat sich im Lauf der Zeit noch verschlechtert. Die Verantwortung der Eltern für die Keuschheit und Reinheit der Tochter stellte eine Belastung dar, der man durch die immer stärkere Herabsetzung des Heiratsalters (bis weit vor die Pubertät) zu entkommen suchte. Für viele Hindu-Familien bedeutet die Geburt einer Tochter heute mehr denn je ein Unglück, da sie aufgrund von übertriebenen Mitgiftforderungen den finanziellen Ruin der Familie verursachen kann. Die Praxis des Mädchenmordes wird seit der klassischen Zeit bis zur Gegenwart so gut wie ohne gerichtliche Verfolgung ausgeübt. Während sich Mädchenmorde in der klassischen Zeit vor allem in bestimmten Gesellschaftsgruppen und Regionen häuften, sind sie heute quer durch die Bevölkerung zu finden, in den besser verdienenden Schichten jedoch in der modernen Variante der vorgeburtlichen Geschlechtsbestimmung mithilfe von Fruchtwasseruntersuchung und Ultraschall und anschließender Abtreibung. Diese Haltung muss letztlich als Folge einer langen patriarchalen Tradition der Minderbewertung weiblichen Lebens betrachtet werden. Nach Auffassung der *Manusmṛti*, des populärsten Verhaltenskodexes der brahmanisch-hinduistischen Tradition, der bis ins 19. Jahrhundert in weiten Teilen Indiens als Gesetzbuch fungierte, ist die Tötung der Frau keine schwere, sondern nur eine lässliche Sünde (*Manu* XI, 67).

1.3 Zum Verhältnis von Religion und Weiblichkeit

Während die Mutterrolle der Frau als Erbe der vedischen Zeit vor allem außerhalb der normativen Literatur ständig an Ansehen zugenommen hat, hat sich ihr religiöser Status zusehends verschlechtert. Dabei ist zu beachten, dass die vedischen Schriften zwar in den späteren Hindu-Traditionen eine formale Autorität behalten, tatsächlich aber Vorstellungen in den Vordergrund treten, die nur teilweise an die vedische Überlieferung anknüpfen. Wenn also das Urteil, dass die Frauen in der vedischen Epoche alle religiösen Rechte und Privilegien der Männer besaßen,⁷ zu euphorisch erscheint, so hatten

6 Die vedische Zeit beginnt in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends vor der christlichen Zeitrechnung mit der Einwanderung der ArierInnen in Indien. *Veda* (Wissen) ist die Bezeichnung für die ältesten heiligen Schriften der Hindu-Traditionen.

7 Vgl. Altekar (1991: 196). Die idealisierende Interpretation der Stellung der Frau in der vedischen Zeit ist typisch für viele indische AutorInnen.

sie doch zweifellos einen höheren Status inne als in späteren Perioden. Frauen nahmen aktiv an den Opferritualen teil, haben wahrscheinlich die heiligen Texte gesungen und konnten bei Abwesenheit der Männer selbst opfern. Etliche vedische Hymnen werden weiblichen Sehern zugeschrieben, überliefert sind auch einige weibliche Gelehrte, allen voran Gārgī und Maitreyī, und es gibt Hinweise auf weibliche Lehrer und Asketinnen. Es ist umstritten, ob an Mädchen ursprünglich genauso wie an Knaben der Ritus des *upanayana* („Aufnahme“) vollzogen wurde, ein Initiationsritus, der den Erwerb religiöser Bildung eröffnete.⁸ Abgesehen davon, ob der Ritus formell durchgeführt wurde, legt doch die später belegte Bezeichnung *brahmavādinī*, „eine, die *brahman* diskutiert“, nahe, dass Mädchen zumindest innerhalb der Familie Zugang zu religiösem Wissen erhielten.

Erst die zunehmende Spezialisierung der Brahmanen in Verbindung mit einer langen Ausbildung außerhalb der Familie dürfte Mädchen immer stärker von der vedischen Bildung ausgeschlossen und auf die Aufgabe der biologischen Reproduktion beschränkt haben. In weiterer Folge werden sie an den Rand des religiösen Rituals gedrängt. Frauenfeindliche Stereotype, die die Frau als triebhaftes Wesen mit charakterlichen Defiziten wie Wankelmütigkeit, Leichtsinn, Untreue oder Genussucht darstellen, rechtfertigen den Ausschluss von Frauen vom religiösen Wissen. Am Ende dieses Prozesses steht die Einstufung von Frauen als „rituelle *Śūdras*“ – Frauen aller Gesellschaftsklassen stehen hinsichtlich ihrer religiösen Rechte auf einer Ebene mit der untersten Klasse und sind damit von der religiösen Erziehung und vom religiösen Ritual ausgeschlossen.⁹

Wichtig für das Verständnis der Entwicklung einer weiblichen Religiosität ist die Beobachtung, dass viele Werte und Bilder der vedischen Zeit die religiösen Anschauungen der traditionellen Hindu-Frau bis heute prägen (Young 1987: 63f.). So wurden Frauen zwar einerseits von religiösen Vollzügen ausgeschlossen, andererseits bewahrten sie aber bestimmte Elemente vedischer Religiosität bis zur Gegenwart. Neben dem Strang der von Brahmanen normierten Religiosität beziehen sich Frauen auf die mit Schönheit, Wohlergehen und Glück konnotierten vedischen Idealtypen der Braut, Ehefrau und Mutter. Sie identifizieren sich in ihrer Alltagsreligiosität weniger mit den asketischen Strömungen des Hinduismus, sondern mit der lebensbejahenden vedischen Religiosität, die sie mit einem positiven Image versorgen.¹⁰ Die tatsächliche religiöse Praxis von Hindu-Frauen besteht in einer Vielfalt von familienbezogenen Ritualen, Gebets-, Fasten- und Pilgerfahrtsgelübden und bewegt sich teilweise am Rand und außerhalb der traditionellen Weiblichkeitskonzeption, obwohl sie ihr in der Zielsetzung durchaus entspricht, da sie um das Wohlergehen und Glück der Familie kreist.

8 Den ursprünglichen Vollzug des *upanayana* an Knaben und Mädchen gleichermaßen postuliert beispielsweise Altekar (1991: 12f.; 200f.). Julia Leslie (1989: 36f.) zitiert vedische Belege für die gesellschaftliche Bedeutung, die dem *upanayana* für Frauen beigemessen wird. Gegen die generelle Praxis des *upanayana* für beide Geschlechter äußert sich beispielsweise Schmidt (1987: 25ff.).

9 Das Stereotyp von der unwissenden Frau steht merkwürdig unvermittelt neben zahlreichen weiblich personifizierten göttlichen Gestalten des Wissens und der Weisheit. Beispielsweise wird die Göttin Sarasvatī als „Kraft des Wissens“ bezeichnet. Sie ist die Quelle und Beschützerin der Künste und Wissenschaften, vermittelt aber auch spirituelle Weisheit, die aus der Welt der Unwissenheit befreit. Zu dieser Ambivalenz in hinduistischen Geschlechtskonstruktionen vgl. Heller (2008).

10 Das Interesse an der spezifisch weiblichen Alltagsreligiosität hat erst vor rund zwei Jahrzehnten zugenommen. Aus der Fülle der Literatur sei auf folgende Studien verwiesen: Jacobson/Wadley (1992); Leslie (1991); Tewari (1991).

Aus der Sicht brahmanischer Orthodoxie bestehen die Religion und das tugendhafte Verhalten der Frau, der *strīdharmā*, im Dienst am Ehemann. Er ist von seiner Frau als ihr persönlicher Gott zu verehren, und zwar auch dann, wenn er moralisch wertlos ist. Im Dienst an ihm erfüllt sie sämtliche religiösen Pflichten und wird allein aufgrund ihres Gehorsams gegenüber dem Ehemann die Himmelswelt erlangen (*Manu* V, 154f.).

Der religiöse Gewinn der Frauen besteht in erster Linie im Weiterleben an der Seite des Ehemannes in einer Himmelswelt und in weiterer Folge in einer guten Wiedergeburt, unter Umständen sogar als Mann. Der weibliche religiöse Fortschritt wird gemessen am Grad ihres Erfolgs in den zugewiesenen Rollen. Eine Entlastung zu dieser normativen, ausschließlichen Orientierung am Ehemann bietet die *Bhakti*-Religiosität, die seit den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung ständig an Bedeutung und Popularität zugenommen hat. *Bhakti* meint die hingebungsvolle, liebende Verehrung eines personalen Gottes. Diese Form der Religiosität steht allen Hindus in derselben Weise offen und relativiert die Klassen- und Geschlechtsunterschiede hinsichtlich der Heilsfähigkeit. Mit der bedingungslosen Hingabe an einen persönlichen Gott ist sie anschlussfähig an die für Frauen vorgesehene Praxis des *strīdharmā*.¹¹ Obwohl die *Bhakti*-Traditionen weibliche Heilige und Mystikerinnen hervorgebracht haben, die die sozialen Konventionen teilweise durchbrochen haben, bleiben Männer in der Regel auch hier die religiösen Spezialisten. Frauen sind überwiegend nur im Bereich der mündlichen und lokalen Traditionen tätig und mit Ritualen, die um Geburt und Familie kreisen, beschäftigt (Tewari 1991; Jacobson/Wadley 1992). Auch die Kontrolle über diesen eingeschränkten Bereich wird ihnen in jüngster Zeit von Brahmanen streitig gemacht.

Frauen stehen außerhalb des traditionellen, religiös-ethischen Lebensrahmens, der idealtypisch für einen Hindu vorgesehen ist. Die brahmanische Lehre von den vier *āśramas*, den vier Lebensstufen des Daseins als Schüler (*brahmacarya*), Haushalter (*gṛhastha*), Waldeinsiedler (*vānaprastha*) und Entsager (*saṃnyāsa*), bezieht sich nicht auf Frauen. Frauen spielen zwar für den Haushalter eine zentrale Rolle, da er sie zur Erfüllung seiner religiös-sozialen Pflichten (insbesondere zur Zeugung männlicher Nachkommen) benötigt, und dürfen auch das Leben des Waldeinsiedlers teilen. Aber sie sind vom Stand des *saṃnyāsa* theoretisch ausgeschlossen, da sie die dafür notwendige erste Stufe des Veda-Studiums nicht absolvieren können.

Vom Standpunkt des *strīdharmā* aus muss der Begriff eines weiblichen Asketen als Anomalie erscheinen, da Frauen in einer Weise mit Familienleben und Sexualität identifiziert werden, dass der Gedanke der Entsagung dazu in Widerspruch steht. In seiner letzten Lebensphase als Asket soll sich ein Hindu nur mehr auf das Ziel der Befreiung aus dem Geburtenkreislauf konzentrieren. Da Frauen rituell nicht in die Hindu-Gesellschaft aufgenommen werden, sind sie sowohl vom idealen Lebensschema, das im *saṃnyāsa* endet, als auch von der Möglichkeit der Befreiung ausgeschlossen. Diese Sichtweise der brahmanischen Orthodoxie deckt sich allerdings nicht mit der historischen Wirklichkeit.¹²

11 Nach Katherine Young überschneidet sich im Kontext der *Bhakti*-Religiosität die private und öffentliche Religion der Frau: „It may be argued that worship of the image of god as pati in the home (shrine in the house) was analogous to the bhakti expressed to a husband as pati.“ (1987: 76f.)

12 Vgl. zum Folgenden den kurzen Überblick über die Tradition weiblicher Askese im Hinduismus bei Ojha (1981: 256ff.); King (1984: 69ff.).

Die Hindu-Traditionen kennen verschiedene Formen der Entsagung. Aus vedischer Zeit ist die Existenz asketisch lebender weiblicher *brahmavādinīs*, die sich dem Studium des religiösen Wissens widmeten, bezeugt. Diese Lebensform wurde Frauen in der klassisch-hinduistischen Periode versagt. Obwohl der *saṃnyāsa* traditionellerweise ausschließlich Männern vorbehalten war, gibt es einige historische Belege für die – theologisch illegitime – Existenz von Asketinnen in der brahmanischen Tradition (Olivelle 1984: 114f.). Asketinnen sind auch aus der Tradition des Yoga, genannt *yoginīs*, und aus der tantrischen Tradition, genannt *bhairavīs*, bekannt. Die überlieferten Beispiele sind allerdings selten und als Ausnahmen oder jedenfalls als Minderheit zu betrachten. In der Gegenwart gibt es eine zwar wachsende, aber immer noch geringe Zahl weiblicher Asketen, die sich im Gegensatz zu ihren männlichen Pendants meist weder auf eine große soziale Akzeptanz (ausgenommen sind populäre weibliche Heilige) noch auf tragfähige Organisationsformen stützen können.¹³ Trotzdem stärken die heutigen *saṃnyāsiniīs* ihr Selbstbewusstsein mit der hinduistischen Tradition und verstehen sich als Erbinnen des altherwürdigen vedischen Ideals der *brahmavādinī*.

2 Frauenbewegung in Indien

Das Verhältnis von Frauenbewegung und Religion ist für indische Frauen ambivalent. Positionierten sich Frauen in der frühen Geschichte der Frauenbewegung Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts noch im Rahmen eines progressiven Hinduismus, nahmen Vertreterinnen von Frauenorganisationen seit den 1970er Jahren eine distanzierte bis ablehnende Haltung gegenüber Religion ein.

2.1 Geschichte der indischen Frauenbewegung

Den ideologischen Rahmen für die Entstehung der indischen Frauenbewegung bilden einerseits die hinduistischen Reformbewegungen mit ihrem Engagement zur Beseitigung religiöser und sozialer Missstände im 19. Jahrhundert und andererseits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die indische Nationalbewegung, die das Ziel der politischen Unabhängigkeit verfolgte. In ihren Anfängen hat sich die Frauenbewegung aus Frauenvereinigungen, die von Hindu-Reformern geschaffen wurden, entwickelt (Bhatt/ Sharma 1992: 253). Während Frauen im 19. Jahrhundert – abgesehen von einigen Pionierinnen – primär Objekte der männlichen Reformer waren, wurde im frühen 20. Jahrhundert eine größer werdende Zahl hauptsächlich englisch erzogener Mittelklassefrauen politisch aktiv. Durch die Beteiligung an der indischen Nationalbewegung hat die Frauenbewegung den entscheidenden Entwicklungsschritt vollzogen.

Die Bedingungen ihrer Entstehung wirken bis heute in der ideologischen Ausrichtung und in den Strategien von Teilen der Frauenbewegung nach. Besonders bedeutsam sind in diesem Zusammenhang die ambivalente Haltung der Hindu-Reformer in der Frauenfrage und die Unterordnung der frauenspezifischen Anliegen unter die nationalen

13 In den letzten Jahren sind etliche Studien erschienen, die einen Eindruck von der gegenwärtigen Vielfalt asketischer Lebensformen von Hindu-Frauen vermitteln (Denton 2004; Khandelwal 2004; Khandelwal et al. 2006).

Interessen. Kumari Jayawardena (1986: 77ff.) deutet das Engagement der Hindu-Reformer für die Beseitigung von Missständen, die besonders Frauen betrafen – vor allem *satī* (Witwenverbrennung), Kinderheirat, Verbot der Wiederheirat von Witwen, Polygamie – als Antwort auf die Herausforderung des britischen Kulturimperialismus und der missionarischen Propaganda gegen den als dekadent, rückständig und blutrünstig abqualifizierten Hinduismus. Durch die Bekämpfung der angeprangerten Missstände wollten die Reformer im Gegenzug einen progressiven Hinduismus demonstrieren. Auch der Einsatz für Frauenbildung stand im Kontext einer Neubelebung des Hinduismus. Die den Frauen zugedachte Entwicklung sollte auf den traditionellen weiblichen Rollen und Eigenschaften beruhen. Diese Ideen des „Hindu revivalism“ prägten die beginnende Frauenbewegung. Die erste Periode bis 1930 stand unter dem Zielgedanken „women’s uplift“ und die empfohlenen Aktivitäten konzentrierten sich auf Bildung und soziale Unterstützung. Frauen konnten ihre Beteiligung am öffentlichen Leben legitimieren und sich die Unterstützung von Männern sichern, weil sie die komplementäre Rollenverteilung prinzipiell nicht in Frage stellten.¹⁴

Etwa ab 1930 änderte sich die Grundausrichtung der Frauenbewegung mit der Forderung nach gleichen Rechten. Durch ihre gute Organisation und die starke Beteiligung am nationalen Unabhängigkeitskampf konnten sich indische Frauen einen Stand erarbeiten, der sich in Gesetzesreformen zugunsten von Frauen und in der Verfassung des unabhängigen Indien Ausdruck verschaffte. Artikel 14 der indischen Verfassung unterbindet jede Diskriminierung aufgrund des Geschlechts vonseiten des Staates. Frauen erhielten das Wahlrecht, die männliche Opposition regte sich aber bei den Forderungen nach der Umgestaltung der patriarchalen Familienorganisation.¹⁵ Die Tatsache, dass 30 Jahre nach der indischen Unabhängigkeit die Frauenrechte für die meisten indischen Frauen nur auf dem Papier standen, leitete die zweite Welle der indischen Frauenbewegung ein.

In den Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit war die Frauenbewegung in eine Ruhepause eingetreten, die nur von den individuellen und unorganisierten Anstrengungen indischer Frauen gekennzeichnet war. Das Jahr 1975 wurde von der UNO zum Internationalen Frauenjahr ausgerufen. In der darauf folgenden Internationalen Frauen-Dekade wurden in Indien bestehende Frauenorganisationen neu belebt, daneben tauchten viele autonome Frauenorganisationen auf.¹⁶ Als entscheidender Unterschied zur früheren Frauenbewegung wird das Bemühen zur Mobilisierung der armen städtischen und ländlichen Frauen – das sogenannte Konzept der „grass roots organisations“ – angesehen (Sharma 1989: 5ff.). Die Führungsrolle der gebildeten städtischen Mittelschichtfrauen und die Interaktion mit der Regierung und politischen Parteien hat verschiedene Fragen und Kritik aufgeworfen.

14 Bhatt/Sharma stellen fest: „The women’s movement in its early days was not designed as a radical onslaught on the patriarchal bases of Hinduism and Islam in India.“ (1992: 275)

15 Zu den Auswirkungen des Frauenengagements in der Nationalbewegung vgl. die Studie von Liddle/Joshi (1986: 33ff.).

16 Einen repräsentativen Einblick in die verschiedenen Aktivitäten und neuen Frauengruppen gibt der Sammelband von Desai (1991).

2.2 Feminismus in Indien heute

Die zeitgenössische indische Frauenbewegung ist charakterisiert durch ein neues feministisches Bewusstsein. Feminismus wird generalisierend definiert als Bewusstsein von der gesellschaftlichen Unterdrückung und Ausbeutung von Frauen und als geplantes Handeln zur Veränderung dieser Situation (Sharma 1989: 19). Das Verhältnis zum westlichen Feminismus ist ambivalent. Es wird betont, dass Feminismus kein ahistorisches Ideal bezeichnet und der indische kulturelle Kontext Re-Definitionen erforderlich macht (Chaudhuri 2004). Das Engagement der verschiedenen Organisationen konzentriert sich auf die Bereiche Gewalt gegen Frauen, Gesundheit und Arbeit. Vor allem im weit gespannten Feld der Gewalt gegen Frauen, das von häuslicher Gewalt, öffentlicher sexueller Belästigung, Vergewaltigung, *satī*, dowry-Morden bis hin zu Geschlechtsselektion und der diskriminierenden Darstellung von Frauen in den Medien reicht, kommt es immer wieder – anlassbedingt – zu gemeinsamen politischen Aktionen verschiedener Gruppierungen (Gangoli 2007). Die besondere Aufmerksamkeit der zeitgenössischen indischen Frauenbewegung galt von Anfang an den benachteiligten Gesellschaftsgruppen, insbesondere der Masse der armen Frauen im ländlichen Bereich. An diesem Punkt setzt auch ein Großteil der Kritik am Zustand der westlichen Frauenbewegungen an, denen schon vor 20 Jahren eine „ziemlich introvertierte Tendenz zum Akademismus“ vorgeworfen wurde (Patel 1989: 89). Der tiefer liegende Zusammenhang mit dem westlichen Kulturimperialismus wurde als ein weiterer Grund für eine kritische Distanz zur westlichen Frauenbewegung und zum westlichen Feminismus geltend gemacht.¹⁷

Das Ausmaß des Einflusses der westlichen Frauenbewegungen oder des westlichen Feminismus auf die indische Bewegung ist umstritten. Abgesehen davon, dass es heute selbstverständlich Verbindungen zwischen indischen und westlichen Feministinnen gibt, ist die Tatsache, dass vorwiegend britische Frauen an der Gründung der wichtigsten Frauenorganisationen im frühen 20. Jahrhundert beteiligt waren, nicht als einfacher Import fremder Ideen zu interpretieren. Der Widerstand indischer Frauen gegen Unterdrückung wurzelt in der indischen Sozialstruktur und im kulturellen Erbe Indiens (Liddle/Joshi 1986: 49). Während aber westliche Frauen fasziniert sind von diesem kulturellen Erbe Indiens, das für indische Frauen eine lange Tradition der Göttinnenverehrung und matrilineare Familienstrukturen bereithält, herrscht in der indischen Frauenbewegung selbst ein ambivalentes Bewusstsein für diese Wurzeln.

Vertreterinnen der modernen Frauenbewegung beziehen sich selten in positiver Weise auf Mythen, Volkstraditionen oder religiöse Praktiken. Bis vor Kurzem wurde Religion von den meisten zu einem „finsternen Überbleibsel erklärt, das über Bord geworfen werden muß“ oder bestenfalls zu einer persönlichen Angelegenheit, die sich nicht auf die Sozialbeziehungen auswirken sollte (Dietrich 1989: 95; 1992: 10f., 14). Die tendenziell negative Haltung gegenüber der Religion wird darauf zurückgeführt, dass die ersten Aktivistinnen der Frauenbewegung vorwiegend aus linken politischen Gruppierungen kamen (Patel 1989: 86). Frauen galten generell als Opfer orthodoxer Re-

17 Madhu Kishwar etwa grenzt sich besonders scharf vom westlichen Feminismus ab: „feminism, as appropriated and defined by the West, has too often become a tool of cultural imperialism. The definitions, the terminology, the assumptions, the forms of struggle and institutions even the issues are exported from the West and applied to our situation rather mindlessly.“ (2004: 36)

ligionen und der einzige Aspekt, unter dem Religion zur Sprache kam, war die Debatte um ein säkulares Familien- oder Zivilrecht.

Das zivile Recht wird in Indien bis heute von den betreffenden Religionen reguliert, was dazu führt, dass Frauenrechte ständig im Namen der Religionsfreiheit verletzt werden. Das bedeutet etwa, dass muslimische Frauen im Fall der Scheidung keinen Anspruch auf Unterhalt vonseiten des geschiedenen Mannes besitzen oder dass christliche Frauen die Scheidung nur unter bestimmten – im Vergleich mit den christlichen Männern stark eingeschränkten – Bedingungen erlangen können. Seit der wachsende religiöse Fundamentalismus als drohende Herausforderung ernst genommen wird, erregt die „unheilige Allianz“ zwischen Patriarchat, Religion und Politik eine neue Aufmerksamkeit (Sharma 1989: 28ff.). Angesichts dieser Situation mehren sich in Indien die Stimmen, die eine vielschichtigere Auseinandersetzung der Frauenbewegung mit Religion und religiöser Reform für wichtig erachten und eine Verbindung zur Frage nach der kulturellen Identität herstellen (Sharma 1989: 34; Dietrich 1992: 32). Viele Vertreterinnen der Frauenbewegung sind jedoch verunsichert, weil sie keine Erfahrung im Umgang mit Religion besitzen und deren Bedeutung und Wirkkraft unterschätzt haben. Das eigentliche Dilemma, das die ohnehin uneinheitliche und nur lose verbundene Frauenbewegung bis zur Spaltung bedroht, zeigt sich in der Forderung nach einem einheitlichen Zivilrecht beziehungsweise in seiner Ablehnung. Wird ein religionsneutraler Standpunkt eingenommen, könnten sich viele Frauen distanzieren. Aber auch wenn die Bewegung Religion und religiöse Symbolik aufgreifen würde, wird befürchtet, dass sich viele Frauen von ihr entfernen könnten und dass die Bewegung vielleicht gefangen wäre in einer endlosen theologischen Auseinandersetzung mit Hindu-Pandits, muslimischen Mullahs und anderen religiösen Experten (Gandhi/Shah 1992: 325f.).

Für dieses Dilemma gibt es keine einfachen Lösungen. In bewusster Hinwendung zur eigenen kulturellen Identität bekennt sich die bekannte Frauenaktivistin Madhu Kishwar zu einem „toleranten Hinduismus“ (Young 1994: 96f.). Viele bleiben bei ihrer religionskritischen Haltung,¹⁸ andere setzen darauf, dass sich Frauen aktiv an religiösen Reformen beteiligen, ihre eigene religiöse Geschichte entdecken und den humanistischen Kern der Religionen für alle verfügbar machen. Wiederum andere sehen die Wurzeln der Frauenbewegung selbst in einer zeitlosen Protestbewegung von Frauen, die sich auch immer wieder spiritueller-religiöser Ausdruck verschafft hat:

„The women's movement has no 'beginning' or origin. It has always existed as an emotion, an anger deep within us, and has flowed like music in and out of our lives, our consciousness and actions. We know from episodes in mythology, fables, folk stories, songs and humour that women in different ways, have resisted their subordination whenever and however it has been possible. They have challenged social conventions with bravery and wit, taken *sanyas*, used religious practices or the medium of trances and healing powers. Gradually through time, this resistance has moved from its folk roots, from unconscious, solitary acts, to collective protest and schools of ideology.“ (Gandhi/Shah 1992: 15)

Gerade diese Sichtweise macht es sinnvoll, Brücken zu bauen zwischen der Frauenbewegung und den modernen religiösen Reformbewegungen, die häufig an die genannten Fäden weiblichen Widerstands in der Vergangenheit anknüpfen. Auf diese Weise könn-

18 Rajan (2004) etwa weist auf die Tatsache hin, dass selbst die von westlichen Feministinnen und Intellektuellen so geschätzte weibliche religiöse Symbolik im Rahmen hindu-nationalistischer Politik instrumentalisiert wird.

ten vielleicht Allianzen gebildet werden gegen die reaktionären Kräfte, die den traditionellen Normen und Rollen für Frauen wieder unhinterfragbare Geltung verschaffen wollen.

3 Frauenemanzipation im modernen Hinduismus¹⁹

Im modernen Hinduismus hat zwar bis jetzt nur ansatzweise eine kritisch-feministische Auseinandersetzung mit der Tradition stattgefunden, es existieren aber verschiedene Modelle weiblicher Emanzipation bezogen auf die traditionell für Frauen vorgesehenen Rollen und Normen. Dabei zeigt sich, dass Frauen seit dem 20. Jahrhundert jene Rollen religiöser Autorität, die in der klassisch-brahmanischen Tradition Männern vorbehalten waren, für sich reklamieren. Es ist dies vor allem die Rolle der Entsagerin, aber auch die Rolle des Guru, der Lehrerin.

Zwei Bewegungen, die diese Veränderungen des klassischen Geschlechterverhältnisses vorantreiben, werden im Folgenden vorgestellt: die Rāmakrishna-Bewegung und die Viśva Dharma-Bewegung. Im Rahmen der Rāmakrishna-Bewegung erkämpften Frauen die Institutionalisierung ihrer spirituell-asketischen Lebensweise als *saṃnyāsīnīs*. Parallel zum Männerorden wurde ein Frauenorden mit völlig gleichwertigen Funktionen etabliert. In der Viśva Dharma-Bewegung wurde das jahrhundertealte Gleichheitsideal, das sich ursprünglich vor allem gegen die Privilegien der Brahmanen und die Kastenhierarchie wandte, auf die Öffnung religiöser Lehr- und Leitungsfunktionen für Frauen bezogen.

3.1 Vom Grundrecht auf *saṃnyāsa* zum autonomen Frauenorden

Der berühmte Hindu-Mystiker Rāmakrishna (1836–1886) bildet den Mittelpunkt der nach ihm benannten Bewegung, die eine Hindu-Renaissance herbeiführen wollte. Weniger bekannt als Rāmakrishna ist seine Frau Sārādā Devī. Entsprechend dem klassischen Ideal einer Hindu-Ehefrau widmete sich Sārādā Devī bis zum Tod ihres Ehemanns hauptsächlich seinem leiblichen Wohlergehen. Erst nach dem Tod Rāmakrishnas, den sie viele Jahre überlebte, wuchs Sārādā Devī in eine andere Rolle hinein. Sie wurde von der mittellosen Witwe zum Guru und zu einer wichtigen Figur im Orden, den die Schüler von Rāmakrishna gründeten. Ihre Bedeutung wird von den VertreterInnen der Rāmakrishna-Bewegung mit einem biografischen Ereignis legitimiert: Im Rahmen eines Rituals verehrte Rāmakrishna seine Frau, mit der er eine asketische Beziehung geführt haben soll, als „Heilige Mutter“, als Manifestation der Göttin Kālī. Dieser Vorgang hatte keinen unmittelbaren Einfluss auf ihr Leben, erst viel später erlangte sie als „Heilige Mutter“ göttliche Autorität. Sie wird bis heute als irdische Verkörperung der Göttin Kālī verehrt und inspiriert die religiöse Autonomie von Frauen, die sich auf ihre Nachfolge berufen und in einem eigenständigen weiblichen Orden leben.

Obwohl Vivekānanda, der bedeutendste Schüler Rāmakrishnas und eigentliche Gründer der Bewegung, bereits 1894 Pläne für einen weiblichen Ordenszweig hatte, mussten die interessierten Frauen etliche Jahrzehnte für seine Verwirklichung kämpfen.

19 Für eine ausführliche exemplarische Darstellung und Analyse dieses Themas siehe Heller (1999).

Vivekānanda, der von der Bildung und der Tatkraft US-amerikanischer Frauen, die er auf seinen Reisen in den Westen kennenlernte, beeindruckt war, wollte Sārādā Devī zum Zentrum eines Ordens machen, der der Entwicklung der indischen Frauen dienen sollte. Vivekānanda starb, bevor er dieses Projekt realisieren konnte. Seine Nachfolger in der männlichen Ordensgemeinschaft zeigten sich reserviert und verfolgten es nicht weiter. Die entscheidende Initiative zur Gründung eines Frauenordens ging schließlich von einer Gruppe hoch motivierter, gebildeter Frauen aus. Im Jahr 1946 erschien in einer Zeitschrift des Rāmākṛishna-Ordens ein Artikel über das Recht von Hindu-Frauen auf *saṁnyāsa*. Die spätere *saṁnyāsini* namens Muktiprāna versucht darin, den Wunsch und Anspruch von Frauen nach einem anerkannten Leben spiritueller Selbstverwirklichung aus der Tradition zu legitimieren. Sie beruft sich zunächst auf die Gleichberechtigung der Frau in der Frühzeit der indischen Kultur. Erst der spätere Hinduismus habe den Frauen das Privileg eines spirituellen Lebens verweigert, allerdings sei dies eher auf die degenerierte Gesellschaft als auf die mangelnde Kompetenz von Frauen zurückzuführen. Auf Sārādā Devī als Modell verweisend, appelliert sie an die indischen Frauen, den Weg der Entsagung zu wählen und die Ideale des Dienstes am Mutterland und der persönlichen Befreiung gleichermaßen zu verwirklichen. Da diese Stellungnahme von den Autoritäten des Rāmākṛishna-Ordens als Kritik und aggressives Einklagen eines Rechts aufgefasst wurde, dauerte es noch etliche Jahre, bis es tatsächlich zur Gründung eines weiblichen Ordenszweigs kam.

Im Jahr 1954 wurde der Śrī Sārādā Maṭh in Dakshineswar bei Kalkutta feierlich eröffnet und nach fünf weiteren Jahren in die völlige Unabhängigkeit entlassen. Die *saṁnyāsini*s sind stolz auf ihre Autonomie. Sie betrachten den Sārādā Maṭh als ersten Frauenorden der Religionsgeschichte, der in allen Belangen völlig unabhängig von männlicher Kontrolle ist:

„In the history of the monastic ideal followed by women – Hindus, Jains, Buddhists, and Christians – this is the first and only Women’s order which is absolutely independent of men’s control in all matters, sacred and secular“ (Atmaprana 1990: 500).

So ermöglicht die Rāmākṛishna-Bewegung spirituell orientierten Frauen zwar den Schritt in die Emanzipation von männlicher religiöser Autorität, stellt aber gleichzeitig die traditionellen Vorstellungen von Weiblichkeit und die normativen Rollenmodelle für die „weltlich“ lebenden Frauen nicht infrage.

3.2 „Feminismus“ aus dem 12. Jahrhundert

Im indischen Bundesstaat Karnataka wirkt seit den 1970er Jahren eine andere aktive religiöse Reformbewegung, die auf ein reiches Erbe der Kritik an hierarchischen Gesellschaftsstrukturen zurückblickt. Die Viśva Dharma-Bewegung steht in der Tradition der Liṅgāyats, die im 12. Jahrhundert die Kastenhierarchie und das religiöse Monopol der Priesterelite außer Kraft gesetzt hatten. In der modernen Revitalisierung des traditionellen Gleichheitsethos werden auch Emanzipationsbestrebungen für Frauen legitimiert. Prominenteste Heilige dieser religiösen Tradition ist eine Frau namens Akkamahādevī, die im 12. Jahrhundert gelebt hat. Akkamahādevī ist für zeitgenössische Liṅgāyats das bedeutendste Symbol für die Gleichberechtigung der Frau. Sie wird gepriesen als Vor-

läuferin der Frauenemanzipationsbewegung, als hellster Stern am Firmament des Feminismus jener Tage.

Leben und Legende der Heiligen sind untrennbar verwoben. Von Kindheit an soll sie mit Hingabe den Gott Śiva verehrt haben. Von einem unbekannten Guru wurde sie in die Śiva-Verehrung initiiert. Als Mahādēvi gegen ihren Willen einen Fürsten namens Kauśika heiraten sollte, knüpfte sie ihre Zustimmung an die Bedingung, dass sie ihre religiöse Praxis völlig frei und ungestört ausüben dürfe. In kurzer Zeit verstieß Kauśika gegen alle Abmachungen und Mahādēvi verließ den Palast. Mit einer extremen Geste entledigte sie sich der aufgezwungenen Lebensführung und warf ihre Kleider von sich. Indem sie nackt und ungeschützt den Palast und ihren Heimatort verließ, brach sie mit allen sozialen Konventionen. Sie wanderte allein, nur bekleidet mit ihren langen Haaren, Richtung Kalyana, dem Zentrum der Liṅgāyats, die sich der ausschließlichen Verehrung des Gottes Śiva verschrieben hatten. Als sie ihr Ziel schließlich erreichte, wurde sie von den männlichen spirituellen Autoritäten einem harten Test unterzogen, der die spirituelle Reife der unkonventionellen jungen Frau überprüfen sollte. Mahādēvi ging aus dieser Prüfung als anerkannte spirituelle Autorität hervor und erhielt den Ehrentitel Akka, „ältere Schwester“.

Akkamahādēvi verbrachte als eine der führenden Persönlichkeiten fünf bis sechs Jahre in Kalyana und vollendete dort ihre spirituelle Entwicklung. Schließlich machte sie sich zu einem heiligen Ort Richtung Norden auf, um sich mit Śiva zu vereinen. Kurze Zeit nach ihrer Ankunft erreichte sie dort auch das Ende ihres spirituellen Weges. Zum Zeitpunkt ihres Todes war sie etwa 24 oder 25 Jahre alt. Für Akkamahādēvi war es unvereinbar, zugleich Gottesbraut und Ehefrau eines sterblichen Mannes zu sein. Wie andere Mystikerinnen vor und nach ihr interpretierte sie das Paradigma der *Bhakti*-Religiosität als ausschließliche Bindung an Gott und wies damit die traditionelle Rolle der hinduistischen Ehefrau zurück.²⁰

Ihre Nacktheit gilt als Höhepunkt eines Kampfes gegen die Tradition und wird als Zeichen für äußersten sozialen Widerstand gegen die Erwartungen interpretiert, die sich aus der Tatsache ihres weiblichen Geschlechts ergeben. Akkamahādēvi verkörpert das wichtigste Frauenideal jener zeitgenössischen Reformbewegung, die die alten revolutionären Ideale aus der Gründerzeit der Liṅgāyats wiederbeleben möchte. Sie hat zahlreiche Frauen in Vergangenheit und Gegenwart inspiriert und ist das spirituelle Vorbild von Māte Mahādēvi, der derzeitigen Leiterin der Viśva Dharma-Bewegung.

Māte Mahādēvi wurde am 13. März 1946 als älteste Tochter einer reichen Familie in Chitradurga, Karnataka, geboren. Als junge Studentin ließ sie sich heimlich von einem Guru namens Swami Liṅgānanda in die monastische Lebensweise initiieren und erhielt den Namen „Mahādēvi“. Ihr Guru und ein Offenbarungserlebnis vermittelten ihr die Gewissheit, dass sie als neue Verkörperung von Akkamahādēvi in die Welt gekommen sei, um die alten Ideale der Liṅgāyat-Tradition zu erfüllen. Mit der Unterstützung von Swami Liṅgānanda gründete sie den Jaganmātā Akkamahādēvi Āśrama, als dessen offizielles Oberhaupt, *Jagadguru* („Weltlehrer“), sie 1970 inthronisiert wurde. Die beiden waren sich einig, dass die Leitung der klosterähnlichen Organisation, die in der

20 Weitere Beispiele für diese Form der ausschließlichen Gottesbeziehung finden sich bei Kinsley (1980). Die religiöse Rolle der Gottesbraut im hinduistischen und christlichen Kontext vergleicht Heller (2007).

bisherigen Tradition immer von Männern ausgeübt wurde, in diesem Fall ausschließlich Frauen vorbehalten sein sollte. Sie wollten damit ein Zeichen setzen, das die ursprünglich intendierte Gleichberechtigung von Männern und Frauen einmahnt. Swami Liṅgānanda hat seine Schülerin Māte Mahādēvi bereits zu Lebzeiten als seine Nachfolgerin bestimmt. Als er am 30. Juni 1995 unerwartet starb, wurde Māte Mahādēvi entsprechend seinem Willen für die Leitung der ganzen Bewegung nominiert. Am 13. Januar 1996 wurde sie feierlich als *Mahājagadguru* („großer Weltlehrer“) inthronisiert. In den verschiedenen Ansprachen wurde die Abschaffung der Kasten und der Unberührbarkeit sowie die Gleichstellung von Mann und Frau besonders hervorgehoben. Die zahlreichen Rednerinnen wiesen immer wieder darauf hin, wie wichtig und notwendig es sei, dass Frauen bedeutende Positionen in der Gesellschaft einnehmen. Die Öffnung religiöser Rollen für Frauen sei als Motor für die Statusveränderung von Frauen in der Gesellschaft zu sehen.

Die Viśva Dharma-Bewegung hat das alte Gleichheitsethos der Liṅgāyats revitalisiert und daraus die grundsätzliche Gleichheit der Geschlechter abgeleitet. Obwohl die spirituelle Selbstverwirklichung von Frauen im Vordergrund steht, werden zugleich auch das traditionelle Frauenideal und die normativen sozialen Rollen infrage gestellt.

4 Schlussbetrachtungen: Spannung zwischen spiritueller und sozialer Emanzipation

Die Ansätze zur Frauenemanzipation im modernen Hinduismus können nur vor dem Hintergrund der traditionellen und einflussreichen religiösen Geschlechterordnung einerseits und der autochthonen indischen Frauenbewegung andererseits interpretiert werden. Nur ein Referenzrahmen, dessen Eckpfeiler der indischen Kultur entnommen sind, ermöglicht eine angemessene Einordnung und Beurteilung dieser modernen Entwicklungen.

Die *saṃnyāsinīs* des Sārādā Maṭh und der Viśva Dharma-Bewegung stimmen in dem Urteil überein, dass die Frauenbewegungen in Indien genauso wie im Westen zu wenig bis gar keine spirituelle Orientierung besitzen. Entsprechend der Ansicht der männlichen Autoritäten der Rāmākṛishṇa-Bewegung betrachten die *saṃnyāsinīs* des Sārādā Maṭh das Ergebnis der westlichen Frauenbefreiungsbewegung als fehlerhafte Entwicklung. Der Begriff „Frauenbefreiung“ und die Art der Durchsetzung werden als ausgesprochen westliche Idee bezeichnet. Frauen kämpfen um Befreiung, indem sie Männer imitieren und denselben Status anstreben. Der Frauenbewegung wird generell der Vorwurf gemacht, dass sie sich nicht für ein angemessenes Ideal von Weiblichkeit einsetzt.

Der Sārādā Maṭh besitzt keine Kontakte mit der indischen Frauenbewegung, da diese hinsichtlich ihrer Ideale als verwestlicht gilt. An die Stelle der traditionell weiblichen Haltung des Dienens sei die Genussorientierung getreten. Die Bemühungen zur Verbesserung weiblicher Lebensbedingungen – besonders im Hinblick auf Bildung, Bewegungsfreiheit und die gleichen gesellschaftlichen Möglichkeiten – werden zwar anerkannt, aber in ihrer Bedeutung relativiert. Aus der Sicht der *saṃnyāsinīs* des Sārādā Maṭh dienen hier durchaus wichtige Mittel dem falschen Zweck, insofern Frauen ihrer

spirituellen Befreiung nicht nur nicht näher gebracht, sondern durch die Missachtung des weiblichen Wesens sogar von ihr entfernt werden.

Aus dem Blick auf die Geschichte der indischen Frauenbewegung ergeben sich interessante ideologische Verbindungen zwischen der frühen Frauenbewegung und der Rāmākṛishṇa-Bewegung. Unter dem starken Einfluss jener hinduistischen Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts, die – wie die Rāmākṛishṇa-Bewegung – von einem „Hindu revivalism“ geprägt waren, gelang es der Frauenbewegung, den öffentlichen Widerstand gegen die Statusverbesserung von Frauen zu reduzieren. Das Konzept „women’s uplift“ stellte die traditionellen weiblichen Rollen und Werte nicht infrage. Die Teilnahme von Frauen am öffentlichen Leben wurde mit der Neubelebung der vergangenen Weiblichkeitsideale der hinduistischen Tradition legitimiert. Das Konzept der komplementären Geschlechterrollen, die untergeordnete, dienende Rolle der Frau und das Frauenideal Sītā behaupteten ihren Platz in der Ideologie der frühen indischen Frauenbewegung. Vergleicht man den heutigen Standpunkt der *saṁnyāsīnīs* des Sāradā Maṭh mit den Positionen der frühen Frauenbewegung, so lassen sich deutliche Parallelen feststellen. Durch Bildung und soziale Leistungen sollen Frauen mit den notwendigen Fähigkeiten und der Verantwortung ausgestattet werden, als ideale Mütter und Ehefrauen dem nationalen Wohl zu dienen. Die indische Frauenbewegung hat sich in der Zwischenzeit in eine andere Richtung entwickelt, die Rāmākṛishṇa-Bewegung ist der Ideologie des 19. Jahrhunderts treu geblieben.

Das Verhältnis der Viśva Dharma-Bewegung zur Frauenbewegung lässt sich weniger eindeutig bestimmen. Zwar kritisiert auch Māte Mahādēvi die fehlende spirituelle Orientierung, würdigt aber zugleich die positiven Errungenschaften im Bildungsbereich sowie sozio-ökonomische Verbesserungen uneingeschränkt. Besonders schätzt sie, dass dadurch eine Alternative zum Eheleben möglich wird. Im Gegensatz zur Rāmākṛishṇa-Bewegung, die sich durch straffe Organisation und ideologische Einheitlichkeit auszeichnet, definieren andere prominente Frauen der Viśva Dharma-Bewegung ihr Verhältnis zu Organisationen der indischen Frauenbewegung vorbehaltlos positiv. Sie fühlen sich in ihren Aktivitäten den Idealen und Zielen der Frauenbewegung durchaus verbunden und zeigen sich an einer Zusammenarbeit interessiert.

Māte Mahādēvi setzt deutliche Signale zur Veränderung der sozialen Rollen von Frauen. So hebt sie beispielsweise die bedingungslose Orientierung der Ehefrau am Ehemann auf, indem sie die Witwenverbrennung uneingeschränkt verurteilt und Witwen zur Wiederheirat ermuntert. Revolutionär ist ihre Einstellung zur Scheidung: Die Ehepartner sollten sich für das Wohl der Familie einigen, ist das aber unmöglich, sollten sie sich trennen und wiederverheiraten dürfen. Zu diesen Positionen passt es, dass Sītā, die ja den traditionellen Inbegriff von weiblicher Treue, Hingabe und Opferbereitschaft verkörpert, als Ideal abgelehnt wird. Sītās Ehemann, der von vielen Hindus – heute sind darunter viele NationalistInnen mit religiös-fundamentalistischer Einstellung – als Gott verehrte Rāma, hat Sītā nach den Worten von Māte Mahādēvi ausgebeutet und sich an ihr schuldig gemacht. Frauen sollen sich entsprechend ihren Fähigkeiten entwickeln können, die allerdings nicht durch eine besondere weibliche „Natur“ vorgegeben sind.

Die Haltung von Māte Mahādēvi ist mit dem Konzept „equal rights“ der indischen Frauenbewegung ab etwa 1930 vergleichbar. Der Kampf für den gleichen gesetzlichen Status führte zur prinzipiellen Gleichstellung der Geschlechter in der indischen Ver-

fassung. Māte Mahādēvi ist der Meinung, dass in der Person Akkamahādēvis die Frau das erste Mal in der indischen Geschichte dem Mann gleichgestellt ist. Akkamahādēvi ist ein starkes religiöses Symbol, das die traditionelle Rolle der idealen Hindu-Frau in Frage stellt. Der Vorrang der spirituellen Selbstverwirklichung markiert allerdings auch die Grenze für das Interesse Māte Mahādēvis an sozialen Veränderungen. Den Hauptteil ihrer Energien für Gleichberechtigung konzentriert sie auf den religiösen Bereich. Ob die religiöse Gleichberechtigung von Frauen und Männern tatsächlich die soziale Gleichberechtigung vorantreibt, wird die künftige Entwicklung zeigen. Um eine tragfähige Brücke zur Frauenbewegung zu bauen, müsste sich allerdings das Interesse an der Veränderung sozialer Rollen verstärken. Die zeitgenössische Frauenbewegung ist maßgeblich aus der Einsicht entstanden, dass die Verankerung der Gleichstellung in der Verfassung nicht genügt, um den Status von Frauen real zu verbessern. Die weibliche Emanzipation durch den Bruch mit der gesellschaftlichen Norm und den Abbruch der Sozialbeziehungen nach dem Modell der Akkamahādēvi zu suchen, ist ein Signal, aber keine Perspektive für den Statuswandel von Frauen in der indischen Gesellschaft.

Literaturverzeichnis

- Altekar, Anant Sadashiv. (1991). *The Position of Women in Hindu Civilization. From Prehistoric Times to the Present Day*. Reprint. Delhi: Motilal Banarsidass
- Atmaprana, Pravrajika. (1990). Monasticism for Indian Women. *The Vedanta Kesari*, 77, 492-501
- Bhatt, B. D. & Sharma, S. R. (1992). *Women's Education and Social Development*. Bombay: Himalaya Publ. House
- Bühler, Georg. (Übers.). (1988). *The Laws of Manu. Translated with Abstracts from Seven Commentaries*. [Sacred Books of the East 25]. Reprint. Delhi: Motilal Banarsidass
- Bumiller, Elisabeth. (1992). *May You Be the Mother of a Hundred Sons. A Journey among the Women of India*. Reprint. New Delhi: Penguin Books India
- Chaudhuri, Maitrayee. (Hrsg.). (2004). *Feminism in India*. New Delhi: Zed Books
- Denton, Lynn Teskey. (2004). *Female Ascetics in Hinduism*. Albany, NY: State Univ. of New York Press
- Desai, Neera. (Hrsg.). (1991). *A Decade of Women's Movement in India*. Reprint. Bombay: Himalaya Publ. House
- Dietrich, Gabriele. (1989). Kann die Frauenbewegung eine antikommunistische Kraft werden? In Autonome Frauenredaktion (Hrsg.), *>Dritte Welt<* [Frauenbewegungen der Welt 2] (S. 95-103). Berlin: Argument
- Dietrich, Gabriele. (1992). *Reflections on the Women's Movement in India. Religion, Ecology, Development*. New Delhi: Horizon India books
- Gandhi, Nandita & Shah, Nandita. (1992). *The Issues at Stake. Theory and Practice in the Contemporary Women's Movement in India*. New Delhi: Kali for Women
- Gangoli, Geetanjali. (2007). *Indian Feminisms. Law, Patriarchies and Violence in India*. Aldershot: Ashgate
- Gupta, Lina. (1991). Kali, the Saviour. In Paula M. Cooley; William R. Eakin & Jay B. McDaniel (Hrsg.), *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions* (S. 15-38). Maryknoll, NY: Orbis Books
- Heller, Birgit. (1993). Verheiratet mit einem Gott. Zum Geschlechterverhältnis im Hinduismus am Beispiel von Lakshmī und Bishnupriyā, den Ehefrauen eines Mystikers. In Donat Pahnke (Hrsg.), *Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft* (S. 225-250). Marburg: diagonal

- Heller, Birgit. (1998). Gott und Geschlecht. Aspekte hinduistischer Gottes- und Menschenbilder. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 92, 107-116
- Heller, Birgit. (1999). *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus*. Wien: Milena
- Heller, Birgit. (2007). The Bride of God as Religious Role in the Contexts of Hinduism and Christianity. In Sofia Boesch Gajano & Enzo Pace (Hrsg.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni* (S. 99-110). Brescia: Morcelliana
- Heller, Birgit. (2008). Wissen, Weisheit und Geschlecht. Ambivalente Geschlechtskonstruktionen in Hindu-Traditionen. In Anna-Katharina Höpflinger; Ann Jeffers & Daria Pezzoli-Olgati (Hrsg.), *Handbuch Gender und Religion* (S. 111-124). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Jacobson, Doranne & Wadley, Susan S. (1992). *Women in India. Two Perspectives*. 2. Aufl. New Delhi: Manohar Publ.
- Jayawardena, Kumari. (1986). *Feminism and Nationalism in the Third World*. New Delhi: Kali for Women
- Kakar, Sudhir. (1988). *Kindheit und Gesellschaft in Indien. Eine psychoanalytische Studie* (= The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India). Frankfurt a. M.: Nexus
- Khandelwal, Meena. (2004). *Women in Ochre Robes. Gendering Hindu Renunciation*. Albany, NY: State Univ. of New York Press
- Khandelwal, Meena; Hausner, Sondra L. & Gold, Ann Grodzins. (Hrsg.). (2006). *Women's Renunciation in South Asia. Nuns, Yoginis, Saints, and Singers*. New York, NY: Palgrave Macmillan
- King, Ursula. (1984). The Effect of Social Change on Religious Self-Understanding: Women Ascetics in Modern Hinduism. In Kenneth Ballhatchet & D. Taylor (Hrsg.), *Changing South Asia 1. Religion and Society* (S. 69-83). Hong Kong: Centre of South Asian Studies, SOAS
- Kinsley, David. (1980). Devotion as an Alternative to Marriage in the Lives of Some Hindu Women Devotees. *Journal of Asian and African Studies*, 15, 83-93
- Kishwar, Madhu. (2004). A Horror of 'Isms': Why I Do Not Call Myself a Feminist. In Maitrayee Chaudhuri (Hrsg.), *Feminism in India* (S. 26-51). New Delhi: Zed Books
- Leslie, Julia. (1989). *The Perfect Wife. The Orthodox Hindu Woman According to the Sridharmapaddhati of Tryambakayajvan*. Delhi: Oxford Univ. Press
- Leslie, Julia. (1991). Sutte or Safi: Victim or Victor? In Julia Leslie (Hrsg.), *Roles and Rituals for Hindu Women* (S. 175-191). London: Pinter
- Liddle, Joanna & Joshi, Rama. (1986). *Daughters of Independence. Gender, Caste and Class in India*. London: Zed Books
- Meyer, Johann Jakob. (1915). *Das Weib im altindischen Epos. Ein Beitrag zur indischen und vergleichenden Kulturgeschichte*. Leipzig: Heims
- Michaels, Axel; Vogelsanger, Cornelia & Wilke, Annette. (Hrsg.). (1996). *Wild Goddesses in India and Nepal*. Bern: Lang
- Mies, Maria. (1973). *Indische Frauen zwischen Patriarchat und Chancengleichheit. Rollenkonflikte studierender und berufstätiger Frauen*. Meisenheim a. Glan: Hain
- Mukherjee, Prabhati. (1983). The Image of Women in Hinduism. *Women's Studies International Forum*, 6, 375-381
- Narayanan, Vasudha. (1990). Hindu Perceptions of Asupicousness and Sexuality. In Jeanne Becher (Hrsg.), *Women, Religion and Sexuality. Studies on the Impact of Religious Teachings on Women* (S. 64-92). Genf: WCC Publ., World Council of Churches
- O'Flaherty, Wendy Doniger. (1990). *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*. 4. Auflage. Chicago: Univ. of Chicago Press
- Ojha, Catherine. (1981). Feminine Asceticism in Hinduism: Its Tradition and Present Condition. *Man in India*, 61, 254-285

- Olivelle, Patrick. (1984). Renouncer and Renunciation in the Dharmaśāstras. In Richard W. Lariviere (Hrsg.), *Studies in Dharmaśāstra* (S. 81-152). Kalkutta: KLM
- Patel, Vibhuti. (1989). Frauenbefreiung in Indien. In Autonome Frauenredaktion (Hrsg.), *>Dritte Welt<* [Frauenbewegungen der Welt 2] (S. 82-94). Berlin: Argument
- Pintchman, Tracy. (1993). The Ambiguous Female. Conceptions of Female Gender in the Brahmanical Tradition and the Roles of Women in India. In Ninian Smart & Shivesh Thakur (Hrsg.), *Ethical and Political Dilemmas of Modern India* (S. 144-159). Houndsmill, Basingstoke, Hampshire: Macmillan
- Robinson, Sandra P. (1985). Hindu Paradigms of Women: Images and Values. In Yvonne Yazbeck Haddad (Hrsg.), *Women, Religion and Social Change* (S. 181-215). Albany, NY: State Univ. of New York Press
- Rajan, Rajeswari Sunder. (2004). Is the Hindu Goddess a Feminist? In Maitrayee Chaudhuri (Hrsg.), *Feminism in India* (S. 318-333). New Delhi: Zed Books
- Ramanujan, A. K. (Übers.). (1973). *Speaking of Śiva*. Harmondsworth: Penguin Books
- Schmidt, Hanns-Peter. (1987). *Some Women's Rites and Rights in the Veda*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute
- Sharma, Kumud. (1989). *Shared Aspirations, Fragmented Realities. Contemporary Women's Movement in India. Its Dialectics and Dilemmas*. New Delhi: Centre for Women's Development Studies
- Tewari, Laxmi G. (1991). *The Splendor of Worship. Women's Fasts, Rituals, Stories and Art*. New Delhi: Manohar
- Wadley, Susan S. (1992). Women and the Hindu Tradition. In Doranne Jacobson & Susan S. Wadley (Hrsg.), *Women in India. Two Perspectives* (111-135). 2. Aufl. New Delhi: Manohar
- Young, Katherine. (1987). Hinduism. In Arvind Sharma (Hrsg.), *Women in World Religions* (S. 59-103). New York, NY: State Univ. of New York Press
- Young, Katherine. (1994). Women in Hinduism. In Arvind Sharma (Hrsg.), *Today's Woman in World Religions* (S. 76-135). Albany, NY: State Univ. of New York Press

Zur Person

Birgit Heller, Mag. Dr. theol., Dr. phil. habil., geb. 1959, Professorin am Institut für Religionswissenschaft, Universität Wien. Arbeitsschwerpunkte: religionswissenschaftliche Frauen- und Geschlechterforschung, moderne Hindu-Religionen, Themen der vergleichenden Religionsforschung (wie Menschenbilder, Sterben, Tod und Trauer, Jenseitsvorstellungen, Religionen und Medizinethik) und angewandte/praxisorientierte Religionswissenschaft mit dem Fokus: Interreligiöse und spirituelle Dimensionen von Palliative Care
 Kontakt: Universität Wien, Institut für Religionswissenschaft, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien
 E-Mail: Birgit.Heller@univie.ac.at

Diskurse des islamischen Feminismus

Zusammenfassung

Der Beitrag identifiziert verschiedene Diskurse innerhalb des islamischen Feminismus. Es wird gefragt, ob islamischer Feminismus dazu beiträgt, Frauenrechte zu stärken, und inwieweit er Frauen einen Zugang zur öffentlichen Sphäre und Autonomie in der privaten Sphäre ermöglicht. Es wird gezeigt, dass der islamische Feminismus einen positiven Einfluss auf die Förderung von Frauenrechten hat, und zwar nicht nur innerhalb islamischer Diskurse, sondern auch in nationalen und internationalen Institutionen. Dennoch trägt der islamisch-feministische Diskurs auch eine mögliche Gefahr für den Status von Frauen in muslimischen Gesellschaften in sich, da religiös motivierte Argumente gegen die UN-Konvention für Frauenrechte vorgebracht werden, sobald diese zum islamischen Recht der Scharia im Widerspruch steht.

Schlüsselwörter

Islamischer Feminismus, Frauenrechte, Frauenbewegung, Reformbewegungen im Islam, Islam, Gender Jihad, Ägypten

Summary

Discourses of Islamic Feminism

This article identifies different discourses within Islamic Feminism. The question is whether it contributes to the improvement of women's rights, and in how far it enables women to attain access to public space and autonomy in the private sphere. It will be argued that Islamic Feminism has a positive influence on the promotion of women's rights, not only within Islamic discourses and movements, but also in national and international institutions. However, the Islamic-feminist discourse also carries a potential danger for the status of women in Muslim societies, since religious arguments are being directed against the UN Convention for Women's Rights insofar as it contradicts the Islamic Sharia.

Keywords

Islamic Feminism, Women's Rights, Women's Movement, Reform movement in Islam, Gender Jihad, Egypt

Der islamische Feminismus trat in den 1990er Jahren in vielen Ländern der Welt als ein Teil der internationalen Reformbewegung im Islam in Erscheinung und ist heute sowohl in arabischen Gesellschaften als auch im Iran, Nigeria, Südafrika, in der asiatischen Welt, Europa und in Nordamerika präsent. Er ist ein feministischer Diskurs, der sich im Rahmen des islamischen Paradigmas bewegt und Frauenrechte auf religiöse Texte gründet. Seine Mitglieder sind islamische AktivistInnen und WissenschaftlerInnen. Sie haben ihre eigenen Forschungszentren und Nichtregierungsorganisationen gegründet und sind regional und international gut vernetzt. Als Intellektuelle haben sie eine starke Meinungsmacht durch ihre Veröffentlichungen und ihre Medienpräsenz. Sie setzen sich für Frauenrechte, politische Rechte sowie für Demokratisierung ein, die ihrer Auffassung nach integrale Bestandteile des Islam darstellen. Der islamische Feminismus hat sich teilweise sogar im wissenschaftlichen Bereich etablieren können, insbesondere an Universitäten in den USA, Südafrika, Iran, Indonesien, Malaysia und Pakistan.¹

¹ Viele islamische FeministInnen sind Gelehrte und ProfessorInnen. Führende VertreterInnen kommen aus den USA: Amina Wadud an der Virginia Commonwealth University in Richmond, Virginia

Dieses recht junge Phänomen des islamischen Feminismus ist jedoch keineswegs eine homogene Strömung. Vielmehr lassen sich wie auch im christlichen oder säkularen Feminismus verschiedene Richtungen ausmachen. Gegenstand dieses Beitrags ist es, die Flut an Literatur, die einerseits *über* den islamischen Feminismus und andererseits *von* islamischen FeministInnen selbst verfasst wurde, zu systematisieren. Er legt dar, dass es sich beim islamischen Feminismus nicht *um einen Diskurs* handelt, sondern um verschiedene Diskurse, die in unterschiedliche Strömungen kategorisiert werden können. Die verschiedenen Richtungen werden idealtypisch dargestellt, um ihre jeweiligen Argumentationsmuster analytisch einordnen zu können. Im ersten Teil werden die zentralen Begriffe „Gender Jihad“, „islamisch“ und „Feminismus“ definiert. Im zweiten Abschnitt unterteile ich den islamischen Feminismus in drei Strömungen, den konservativen, den liberalen und den radikalen Diskurs. Dabei werden die jeweiligen AkteurInnen vorgestellt und ihre Denkrichtungen, Quellen sowie Methoden herausgearbeitet. Hierfür ist es entscheidend zu wissen, welche Geschlechterrollen im Weltbild der islamischen Feministinnen vorherrschen, welcher Korankorpus und welche religiösen Rollenvorbilder gelten. Es wird geklärt, was Gegenstand der jeweiligen Debatte ist und was tabuisiert bleibt. Im letzten Abschnitt argumentiere ich schließlich, dass der islamische Feminismus als eine neue Frauenbewegung in den 1990er Jahren zu verorten ist. Diese muss in Abgrenzung zu den alten säkularen, politischen Frauenbewegungen in vielen muslimischen Gesellschaften betrachtet werden, die ihren Ursprung in den Anfängen des 20. Jahrhunderts haben und deren Agenda sich auf den nationalen, säkularen und postkolonialen Staat bezog (Göle 1995; Ahmed 1998; Moghissi 1999; Badran 1996). Am Beispiel Ägyptens und seiner Verhandlung über die Menschenrechtskonvention CEDAW (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women) möchte ich zeigen, welche Gemeinsamkeiten und Differenzen es zwischen den islamischen FeministInnen und den SäkularistInnen gibt.

1 Islamische FeministInnen und ihr Gender Jihad für Frauenrechte

Islamische FeministInnen bezeichnen ihr Engagement für Frauenrechte mit dem arabischen Wort „Jihad“,² was so viel wie „Bemühung“ oder „Anstrengung“ bedeutet. Durch die Verwendung des Begriffs verfolgen sie zwei Ziele. Zum einen wird „Jihad“ dem Gebrauch desselben Begriffs durch islamische Militante entgegengestellt, die hiermit

(2006), Asma Barlas am Ithaca College in New York (2006, 2005, 2002), Hibba Abugideiri an der Villanova Universität (2001), Amira Sonbol El-Azhary an der Georgetown Universität (2001), Aziza Al-Hibri an der University of Richmond (1982). Die Bewegung ist aber auch in Asien und Südafrika verbreitet: Norani Othman an der Kebangsaan-Universität in Malaysia, die Mitgründerin der Frauenorganisation *Sisters in Islam* ist (www.sistersinislam.org), Saidiyya Shaikh an der Universität Cape Town in Südafrika. Zu den ägyptischen FeministInnen zählen vor allem Nasr Hamid Abu Zaid an der Humanistic University in Utrecht (2008, 1996) sowie Omaima Abou-Bakr (2001), Amani Saleh und Heba Raouf Ezzat (2000a, 2000b, 1992), die alle drei Professorinnen an der Kairoer Universität sind. Es gibt auch zahlreiche feministische ProfessorInnen an der religiösen islamischen Al-Azhar-Universität in Kairo und in ihren Abteilungen weltweit.

2 Siehe die Arbeiten von Wadud (2006), Abugideiri (2001), Barlas (2006, 2005, 2002), Mir-Hosseini (1999), Selim (2006), van Doorn-Harder (2006), Hélie-Lucas (1992), Nomani (2005a, 2005b).

ihren Gewalttaten religiöse Legitimation verleihen wollen. Zum anderen verweisen islamische FeministInnen auf die ursprüngliche Bedeutung des „Jihad“ und somit auf den Propheten Muhammad, der nach einem Verteidigungskampf zu seinen Gefährten gesagt haben soll: „Wir haben jetzt den kleinen Jihad hinter uns, nun beginnt der große Jihad.“ Daraufhin sollen diese gefragt haben, was der große Jihad sei, und Muhammad habe geantwortet: „Das ist der Jihad gegen dich selbst.“ Obwohl dieser Hadith – Überlieferung der Aussagen und Taten des Propheten – von den großen Hadithgelehrten³ als schwach bzw. unecht bezeichnet wurde, ist er in der muslimischen Welt weithin bekannt und präsent. Jihad bedeutet dieser Auffassung zufolge das Bemühen des Menschen, sich selbst zu verbessern. Der große Jihad sei die ständige Arbeit des Menschen an sich selbst, um das Leben für sich und die Gemeinschaft bereichernd und sinnvoll zu gestalten. An diese Sichtweise knüpfen islamische FeministInnen mit ihrer Verwendung des Begriffs an: Der „kleine Jihad“ wird als Verteidigungskampf gegen diskriminierende gesellschaftliche Strukturen ausgelegt. Ziel ist es, Frauen wieder zu denjenigen Rechten zu verhelfen, die ihnen der Islam bereits vor 1 400 Jahren zugestanden hatte. Auf der anderen Seite richtet sich der „große Jihad“ gegen die eigene Person bzw. gegen die eigenen Schwächen und Ängste. Dadurch bekommen islamische FeministInnen die Kraft, sich aus der Gefangenschaft ihrer herkömmlichen frauenfeindlichen Traditionen zu befreien, ihre Religion neu zu erkennen und zu interpretieren. Sie treten also im Kleinen wie im Großen für die Reform von Frauenrechten ein.

Die (Selbst-)Bezeichnung⁴ als islamische FeministIn ist zu unterscheiden von dem Adjektiv ‚muslimisch‘. Es bezeichnet lediglich die Zugehörigkeit zum Islam als einer Religionsgemeinschaft ohne politische Konnotation. Der Begriff sagt letztendlich nichts über die Denkrichtung der damit bezeichneten Personen aus. Anders ist es bei der Bezeichnung ‚islamisch‘. Diese besagt, dass der Islam primärer Bezugspunkt des Denkens und Handelns von Personen bzw. Organisationen ist. Die Islamwissenschaft in Deutschland bevorzugt im Allgemeinen die Begriffe „Islamismus“ bzw. „politischer Islam“, dessen VertreterInnen als „islamische AktivistInnen“ oder „IslamistInnen“ bezeichnet werden (Krämer 1999). Begründet wird dies damit, dass der Terminus „Islamismus“ dem arabischen Sprachgebrauch nahe kommt, hier werden die IslamistInnen zumeist als „Islamiyyun“ bezeichnet.

Mit islamischen FeministInnen sind somit diejenigen AkteurInnen gemeint, deren wesentliche Argumentationsgrundlage für die Einforderung von Frauenrechten der Koran und die Überlieferungen des Propheten Muhammad darstellt, und nicht etwa die UN-Konventionen für Menschenrechte. Das bedeutet nicht, dass diese FrauenrechtlerInnen die UN-Konventionen nicht in ihre Argumentation einbeziehen. Sie prüfen, ob

3 Aus diesem Grund wurde dieser Hadith nicht in die Sammlungen von Sahih Al-Bukhari und Sahih Muslim aufgenommen. Die hier verwendeten Hadithe wurden zum großen Teil aus dem Arabischen von mir übersetzt. Sie stammen vorwiegend aus Abu Shuqra 1990.

4 Seit 2005 findet in Barcelona der „International Congress on Islamic Feminism“ statt. Etwa 300 islamische WissenschaftlerInnen und Gender-AktivistInnen weltweit kommen zusammen, um über Strategien zur Etablierung von Frauenrechten in der islamischen Welt nachzudenken. Siehe Homepage der Konferenz: www.feminismeislamic.org/eng. Es gibt einige islamische FrauenrechtlerInnen, die es wegen der Assoziation mit dem westlichen Feminismus oder Säkularismus ablehnen, sich als „FeministInnen“ zu bezeichnen, so z. B. Amina Wadud oder Asma Barlas (2002). Aber sie und andere nehmen an dieser Konferenz teil und sind als „islamische Feministinnen“ gern geladene Gäste auf Kongressen, Workshops und im Fernsehen.

die Konventionen mit ihren religiösen Überzeugungen vereinbar sind, und akzeptieren sie, wenn sie nicht im Widerspruch zum Islam stehen. Dies geschieht im Gegensatz zu säkularen FeministInnen in muslimischen Gesellschaften, die immer noch die Mehrheit der politischen AktivistInnen darstellen.⁵ Auch wenn diese säkularen AkteurInnen gläubig sind, sind ihre Grundlagen und „terms of references“ die internationalen Konventionen der Menschenrechte und nicht die Religion. In ihrem Bericht an die UN kontrollieren sie, inwieweit der jeweilige Staat diese internationalen Frauenrechtskonventionen, die er unterschrieben und ratifiziert hat, in nationale Gesetzgebung und -praxis umgesetzt hat. Der Begriff ‚Feminismus‘ macht auf das Bewusstsein und die Sensibilität für Frauenrechte aufmerksam. Was FeministInnen allgemein verbindet – gleichgültig welcher politischen oder religiösen Richtung sie nahe stehen – ist das aktive Vorgehen gegen Unrecht, gegen diskriminierende Traditionen und Strukturen, die darauf ausgelegt sind, Frauen aufgrund ihres Geschlechts zu unterdrücken (Ruppert 2002).

Islamischen FeministInnen ist die Überzeugung gemein, dass muslimische Frauen unter Diskriminierung leiden, die „nichts mit dem Islam zu tun hat“⁶. Die meisten führen die Unterdrückung der Frau auf eine falsche patriarchalische Interpretation der Religion zurück und versuchen, dagegen vorzugehen, indem sie den „Igtihad“ – das Bemühen um eine eigenständige, neue Interpretation der heiligen Schrift – einfordern. Sie möchten zur ursprünglichen Lehre des Islam zurückkehren und die Re- und Dekonstruktion bisheriger Lesarten durch eine gender-sensitive Lesart der heiligen Schriften wie auch der Geschichte der Frauen im Islam ersetzen (Barlas 2002). Dabei konzentrieren sie sich in ihrer Argumentation auf die Idee der Gerechtigkeit Gottes (‘adl), einen der zentralen Begriffe der islamischen Theologie. Ihre Hauptprämisse lautet, dass es nicht Gottes Gebot sei, dass irgendein Mensch diskriminiert wird. Dies gilt insbesondere für Frauen, da sie „Geschwister und Zwillingshälfte“ der Männer seien, wie der Prophet Muhammad es gesagt haben soll. Auch sind sie der Überzeugung, dass der Islam eine universelle Botschaft hat, die zu jeder Zeit und an jedem Ort Gültigkeit besitzt. Somit ist der islamische Feminismus eine intellektuelle und wissenschaftliche, vor allem aber auch eine religiöse spirituelle Bewegung, für deren AkteurInnen die Verbindung zwischen Wissenschaft und Glauben eine wichtige Grundkonstante im Leben darstellt (Wadud 2006).

Das AkteurInnenspektrum des islamischen Feminismus umfasst Frauen und Männer und erstreckt sich vom Wissenschaftsbereich bis zum politischen Aktivismus. Die Mehrheit der WissenschaftlerInnen versteht sich in erster Linie nicht nur als ForscherInnen, sondern auch als gläubige MuslimInnen, die die Missstände der islamischen Welt, insbesondere im Bereich der Geschlechterbeziehungen, anprangern. Sie versuchen, durch die Vermittlung von Wissen über Frauenrechte und durch gezieltes politisches Handeln an der Meinungs- und Willensbildung der BürgerInnen mitzuwirken und Einfluss auf religiöse Institutionen und die staatliche Gesetzgebung auszuüben. So leitete die afroamerikanische Professorin Amina Wadud 2005 als weiblicher Imam erstmals

5 Ägypten ist ein gutes Beispiel dafür: Gegenüber insgesamt drei islamischen Frauen-NGOs gibt es etwa 550 Frauen-NGOs, die multireligiös und multikulturell sind. In Ägypten gibt es ca. 16 000 NGOs. Siehe die ägyptische Regierungsseite Egypt State Information Service: Non-governmental organizations concerned with women. Zugriff am 14. Oktober 2008 unter www.sis.gov.eg/En/Women/institutions/Local/NGOs/100401010000000001.htm.

6 Dieses Argument wird besonders oft von VertreterInnen des konservativen und liberalen Diskurses angebracht. Siehe Kapitel 2.

ein Freitagsgebet vor einem gemischten Publikum in New York und eroberte auf diese Weise eine bis zu diesem Zeitpunkt rein männliche Domäne. Ihre Aktion erregte große mediale Aufmerksamkeit. Durch spektakuläre Thesen und Aktionen und die durch sie angestoßenen internationalen Debatten haben die islamischen FeministInnen viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Die voranschreitende Vernetzung der Welt durch neue technologische Entwicklungen wie die TV-Satellitenkanäle und das Internet tragen rasant zur Verbreitung ihrer Ideen bei. Islamische FeministInnen sind gern gesehene Gäste auf internationalen Konferenzen und in Talkshows, sowohl in muslimisch geprägten Ländern wie auch im Westen. Teilweise haben sie eine solide Medienpräsenz erlangt und sind in verschiedenen nationalen und internationalen Netzwerken, NGOs und Diskussionsrunden aktiv.

Ein Großteil der islamischen FeministInnen in der muslimischen Welt und im Westen hat keine religiöse Universitätsausbildung erfahren. Viele sind AbsolventInnen geistes- und humanwissenschaftlicher Disziplinen, lehren Sprach- und Sozialwissenschaften sowie Philosophie und Geschlechterforschung, haben Abschnitte ihrer akademischen Laufbahn im Westen absolviert und höhere Abschlüsse an europäischen oder US-amerikanischen Universitäten erreicht. Es ist zu beobachten, dass sich in einer Vielzahl der Fälle das Interesse an Geschlechterfragen im Islam während oder – noch öfter – nach der Promotion entwickelte. Die Sicherheit, die ihnen ihre feste Anstellung an den Universitäten gibt, ermöglicht es den islamischen FeministInnen, sich in der Forschung zu entfalten und auf diese Weise zur Etablierung neuer interdisziplinärer Forschungsmethoden in der Geschlechterforschung und vor allem zu Frauenrechten im Islam beizutragen. Sie versuchen, mithilfe moderner wissenschaftlicher Methoden, z. B. aus der Geschichtswissenschaft, Hermeneutik, Sprachwissenschaft, Linguistik und der Geschlechterforschung, neue Interpretationen der Hauptquellen des Islam zu erarbeiten.

Sie verfolgen das Ziel, Geschlechterverhältnisse durch eine neue Sicht der alten Auffassungen, Begriffe und Gesetze zu etablieren und damit neue Perspektiven und vor allem Vorteile für Frauen zu schaffen. Dadurch kommt es oft zu Konflikten mit konservativen Kreisen wie z. B. den Gelehrten der Al-Azhar-Universität. Al-Azhar ist eine der ältesten und bedeutendsten islamischen Institutionen und eine wichtige Universität für den sunnitischen Islam. Ihr Hauptsitz ist in Kairo. Al-Azhar hat viele Universitäten weltweit.

Ein Beispiel für die Durchsetzungskraft der Frauen, aber auch für die Hindernisse, denen sie begegnen, ist der Weg der Dekanin Suad Saleh in Ägypten. Nachdem ihr Wunsch, als erste Frau Mufti zu werden, also eine islamische Rechtsgutachterin, jahrelang mit der Begründung zurückgewiesen wurde, dem Propheten zufolge solle eine Frau nicht zu viel Macht über Männer haben, errang sie 2004 einen Teilerfolg. Sie darf sich allerdings ausschließlich mit „Frauenangelegenheiten“ befassen.

2 Diskurse der islamischen FeministInnen als Zusammenspiel zwischen Wissen, Handeln und Macht

2.1 Der konservative Diskurs – Stolz und Würde der Frau

Die VertreterInnen dieses Diskurses bilden die Mehrheit der islamischen FeministInnen.⁷ Sie setzen sich aus WissenschaftlerInnen religiöser Universitäten, wie z. B. Al-Azhar, und zu einem erheblicheren Teil auch aus säkularen Universitäten weltweit zusammen. Auch können viele MultiplikatorInnen sowie AktivistInnen der Muslimbruderschaft und anderer islamischer Richtungen und Organisationen zu diesem Spektrum gerechnet werden. Ich bezeichne den Diskurs als konservativ, weil er sich an der Geschlechterrolle orientiert, wie sie den VertreterInnen des konservativen Diskurses zufolge im Koran und in der Sunna des Propheten offenbart wurde – als unveränderbare göttliche Ordnung, die zu befolgen ist. So sollen Frauen Männer nicht nachahmen oder mit ihren Rollen bzw. Aufgaben konkurrieren. Umgekehrt gilt das Gleiche für Männer. Die Aufgaben und Rollen der Geschlechter ergänzten sich und stünden in einem komplementären Verhältnis zueinander. Denn Gott wisse, was gut für den Menschen ist, oder mit den Worten des Propheten ausgedrückt: „Der Mann ist für seine Herde verantwortlich, und die Frau ist für ihre Herde verantwortlich“ (Al-Gazali 1990: 10; Al-Banna 1997: 95ff.).

In diesem konservativen Diskurs spielt die Familie eine zentrale Rolle. Die Familienstrukturen, wie sie im Koran beschrieben sind, werden nicht infrage gestellt. Dabei obliegen dem Mann die Versorgung und Fürsorge für die Familie. Primäre Aufgabe der Frau ist es, ihre Rolle als Ehefrau und schützende Mutter zufriedenstellend zu erfüllen. Solange die Frau dieser Aufgabe nachkommt, kann sie sich zusätzlich in der Öffentlichkeit qua Ehrenamt für das allgemeine Wohl engagieren oder durch geeignete Arbeit Geld verdienen. Islamischem Recht zufolge ist die Frau nicht verpflichtet, mit ihrem Einkommen für die Familie aufzukommen, sondern kann frei darüber verfügen. Andererseits sehen es die VertreterInnen dieses Diskurses als berechtigt an, dass die Frau im Erbrecht weniger als der Mann erhält. Dies sei keine Diskriminierung, sondern entspreche der Natur der Frau, ihrer Rolle und Aufgabe, wie sie in der göttlichen Ordnung festgesetzt sei. Die Führerschaft des Mannes (qiwama) über seine Familie bzw. über seine Frau wird ebenfalls als göttliche Ordnung betrachtet. Qiwama wird in dem Fall nicht als Gehorsamkeit der Frau gegenüber dem Ehemann interpretiert, sondern eher als dessen Verantwortung und Bürde gegenüber Frau und Familie (Al-Serf 1998: 77ff., Saleh 2001).

Noch bleibt die Frage, warum ich diesen Diskurs als feministisch bezeichne. Wie bereits erwähnt bilden die VertreterInnen dieses Diskurses die Mehrheit der islamischen FeministInnen weltweit. Sie führen keinen Gegendiskurs und setzen nicht auf Konfrontation mit dem Staat, religiösen Institutionen oder dem Volksglauben der Bevölkerung. Im Gegenteil: Ihr Schulterschluss mit dem religiösen Establishment besteht darin, den herkömmlichen Auffassungen zu Frauenrechten nicht zu widersprechen. Dabei richten sie ihren Blick jedoch mehr auf die *Rechte* von Frauen als auf ihre *Pflichten* und stellen vor allem ihre tragende Rolle im Frühislam heraus.

7 Meiner Einschätzung nach umfassen die Konservativen etwa 75 Prozent, die Liberalen 20 Prozent und die Radikalen höchstens etwa 5 Prozent der islamischen FeministInnen.

Durch das Studium der klassischen Texte beleben die FeministInnen die alten Diskurse mit den frauenfreundlichen Traditionen des Frühislam. Insbesondere verweisen sie auf die vorbildliche Rolle des Propheten Muhammad, der im Haushalt geholfen und an der Erziehung der Kinder mitgewirkt haben soll. Statt auf das Gehorsamkeitsprinzip zu verweisen, betonen islamische FeministInnen die im Koran erwähnte Ehe als einen Bund der Zärtlichkeit und Zuneigung. Sie zeigen, dass Frauen in der Frühzeit des Islam nicht gezwungen wurden, gegen ihren Willen zu heiraten. Die Zustimmung der Frau sei vielmehr notwendig gewesen. Männer mussten ihre Frauen gut behandeln und ihre guten Eigenschaften achten (Al-Gazali 1990; Saleh 2001; Minai 1991). Die Mehrheit der feministischen Konservativen argumentiert, dass Gleichberechtigung auf Gerechtigkeit basieren müsse. Gerechtigkeit bedeute in diesem Zusammenhang die Einhaltung der göttlich vorgesehenen Rollen für beide Geschlechter. Die Unterschiede bei den Rechten und Pflichten legitimieren konservative FeministInnen zum einen durch das Argument der Rücksichtnahme auf biologische Verschiedenheit und zum anderen unter Hinweis auf die Stabilisierung der islamischen Gemeinschaft durch unterschiedliche, sich gegenseitig ergänzende Geschlechterrollen. FeministInnen der konservativen Gruppierung treten damit engagiert für die Gleichwertigkeit der komplementären Geschlechterrollen ein statt für Gleichberechtigung.

Der Diskurs ist auch deswegen als feministisch zu bezeichnen, da gerade islamische FeministInnen konservativer Prägung für sexuelle Aufklärung in ihren Heimatländern eintreten. In der Literatur und den Medien sprechen sie viele Tabuthemen an und stellen der gängigen Praxis Beispiele aus dem Koran und der Tradition des Propheten gegenüber. Statt auf das Züchtigungsrecht des Mannes einzugehen, führen sie an, dass für den Propheten Liebe, Sexualität und Zuneigung zwischen Eheleuten eine unverzichtbare Bedeutung hatte. Und anstatt das Recht des Ehemannes auf Beischlaf mit seiner Frau zu betonen, führen sie Quellen an, nach denen der Prophet auf die emotionalen Bedürfnisse seiner Frauen eingegangen sei und Gewalt verabscheut habe.

Oft geht der Argumentation der konservativen Richtung – genau wie bei den Gelehrten des offiziellen Mainstreams – der historische Vergleich der Situation von Frauen vor und nach der Einführung des Islam voraus. Der Islam sei historisch mit einer enormen Besserstellung von Frauen einhergegangen. Ziel dieser Argumentation ist es zu zeigen, dass Frauen im Islam so viele Rechte genießen wie in keiner anderen Religion oder Gesellschaft seit der Entstehung der Menschheit (Al-Serf 1998: 5ff.; Raouf Ezzat 2000a). Besonders oft wird der Westen zum Vergleich herangezogen. Durch historische Belege wird versucht nachzuweisen, dass Frauen in westlichen Gesellschaften von der Antike bis in die Moderne wie Minderjährige, als Sexobjekte und Eigentum des Mannes behandelt worden sind. Als Beispiel wird das Alte Testament herangezogen, in dem Frauen als Verführerinnen und Trägerinnen der Erbsünde dargestellt werden. Als Beispiel dient auch, dass Frauen in Europa ihre Namen oft abgeben (müssen), wenn sie heiraten, dass ihnen in der Schweiz bis Ende der 1960er Jahre das Recht auf Eigentum nicht gewährt wurde oder dass sie für die Führung ihrer Geschäfte die Unterschrift des Mannes benötigten (vgl. Al-Hibri 1982). Auf diese Weise soll gezeigt werden, dass der Islam, so wie er vor 1400 Jahren offenbart wurde, anderen Religionen und Kulturen im Bereich der Frauenrechte überlegen ist. So hat die Frau im Islam nach Ansicht dieser Gruppierung auch das Recht auf Arbeit, Ausbildung und das Betreiben eines freien Gewerbes. Sie hat

ferner das Recht, juristische Schritte einzuleiten und durchzufechten, das Recht, Eigentum zu erwerben und zu veräußern, sowie das Recht auf die freie Wahl eines Ehemannes.

In einem zweiten Schritt dieser Argumentationslinie wird dann betont, dass der Islam die Vollendung der göttlichen Offenbarungen sei. Er verstehe sich als Reform des Juden- und Christentums. So verwirft der Islam etwa den Gedanken der Erbsünde und betont, dass jedes Kind rein geboren wird. Eva trägt auch nicht die alleinige Verantwortung bzw. Schuld oder Sünde für die Vertreibung aus dem Paradies. Dem Koran zufolge verbot Gott Adam und Eva gleichermaßen, den Apfel zu essen:

„Aber da flüsterte der Satan ihm ein. Er sagte: Adam! Soll ich dich zum Baum der Unsterblichkeit und einer Herrschaft, die nicht hinfällig wird, weisen? Und sie aßen davon. Da wurde ihnen ihre Scham kund [...] Adam war gegen seinen Herrn widerspenstig. Und so irrte er ab. Hierauf erwähnte ihn sein Herr. Und er wandte sich ihm wieder zu und leitete recht“ (Koran 20: 120–122).⁸

In diesem Zusammenhang ist es das Anliegen islamischer FeministInnen, den „Volksislam“ zu bekämpfen, der stark von der Tradition belastet ist und z. B. die Idee der Erbsünde vom Alten Testament übernommen hat oder auch die Auffassung, dass Eva aus Adams Rippe erschaffen ist, obwohl dies im Koran keine Erwähnung findet. Durch das Nachlesen des Textes könne man erkennen, dass es Adam sei, der den Fehltritt begangen habe, und nicht Eva. Auch sei es kein Fehltritt gewesen, sondern Gottes Wille, die Erde mit Menschen zu bevölkern. Durch die Rückbindung an die heiligen Texte versuchen die islamischen FeministInnen der konservativen Richtung zu zeigen, was der Islam an emanzipatorischer Kraft für Frauen in sich trägt. Frauen werden im Koran genauso angesprochen wie Männer und haben mit einigen Ausnahmen dieselben Rechte und Pflichten vor Gott, ausgehend von unterschiedlichen Rollen und Aufgaben auf der Erde, besonders innerhalb der Familie. Hier gelte das Prinzip der Komplementarität und nicht das der Gleichheit der Geschlechter. Außerdem würden Frauen im Koran als Gläubige angesprochen und als Freunde und Partnerinnen des Mannes dargestellt. Ebenso seien sie im Gegensatz zur alttestamentarischen Überlieferung als Zwillings des Mannes und nicht lediglich aus seiner Rippe geschaffen. Um eben diese Rechte zwischen Männern und Frauen kämpften auch westliche Frauen – um Rechte, die die muslimischen Frauen bereits vor 1 400 Jahren erhalten hätten. Folgende Suren und Hadithe werden von VertreterInnen des konservativen Diskurses, aber auch von den meisten anderen islamischen FeministInnen benutzt, um die egalitäre Botschaft des Islam herauszustellen:

- „Was muslimische Männer und Frauen sind, Männer und Frauen, die gläubig, die (Gott) demütig ergeben, die wahrhaftig, die geduldig, die bescheiden sind, die Almosen geben, die fasten, die darauf achten, dass ihre Scham bedeckt ist [...] für sie hat Gott Vergebung und gewaltigen Lohn bereit“ (Koran 33/35).
- „Und die gläubigen Männer und die Frauen sind untereinander Freunde“ (Koran 9/71).
- „Den Männern steht ein Anteil zu von dem, was sie erworben haben. Ebenso den Frauen“ (Koran 4/33).
- Prophet Muhammad: „Frauen sind die Zwillingshälften der Männer“ (Ahmed 1998; Abu Dawud; Turmazi in Abu Shuqa 1990: 353).

⁸ Alle Koranzitate sind der Koran-Übersetzung von Rudi Paret (2007) entnommen.

- Der Prophet Muhammad: „Lernen sei eine Pflicht, die jedem Muslim, Mann und Frau, obliegt“ (Bukhari in Abu Shuqa 1990: 351).
- Prophet Muhammad: „Wer immer Mädchen Gutes tut, es wird ihm ein Vorhang vor dem Höllenfeuer sein“ (Bukhari in Abu Shuqa 1990: 351).
- „Wer da eine Tochter hat und ihr nicht seine männlichen Kinder vorzieht, den möge Gott ins Paradies führen“ (Bukhari in Abu Shuqa 1990: 351).

2.2 Der liberale Diskurs: Interpretation als Problem

Die zahlenmäßig kleinere Strömung der liberal-islamischen FeministInnen knüpft an die konservative Argumentationslinie an und erweitert sie. Diese Gruppierung verwendet explizit den Begriff ‚Feminismus‘ und geht von der These aus, dass der Islam eine revolutionäre und feministische Religion ist, in der die Gleichberechtigung tief verankert ist. Frauen seien im Koran in gleichem Maß wie Männer angesprochen. Sie besäßen dieselben Rechte und Pflichten. Ihre Leitidee ist „das Prinzip der Gerechtigkeit Gottes“. Alles, was mit diesem Prinzip nicht vereinbar ist, lehnen sie ab (vgl. Abou Al-Fadl/Ali Mustafa 1999: 292ff; Abou-Bakr 2001, 1999).

Die Liberalen haben jedoch einen größeren Freiraum als die konservativen islamischen FeministInnen, da sie sich nicht in gleicher Weise den alten, klassischen Texten verpflichtet fühlen. Die Hauptquelle ihrer Argumentation bleibt zwar der Koran, doch wird dieser nur selektiv gelesen, wobei der Fokus auf der ethischen Botschaft des Islam liegt. Überlieferungen des Propheten Muhammad und die Interpretationen der verschiedenen Rechtsschulen (fiqh) werden infrage gestellt, sofern sie im Widerspruch zum Koran stehen. VertreterInnen des konservativen Diskurses sehen sich oft verpflichtet, diesen islamischen Quellen zu folgen. Liberal-islamische FeministInnen hingegen sehen sich in größerem Maß ihren Ideen als der Tradition verpflichtet (vgl. Nomani 2005b). Sie sind hoch gebildet und mit der internationalen feministischen Literatur und deren Genderkonzepten gut vertraut. Ihrer Meinung nach ist die Geschlechterrolle ein soziales Konstrukt und keine natürliche Gegebenheit. Ferner vertreten sie die Auffassung, dass der Islam in seinem Kern feministisch ist, seine Ideen jedoch wegen der patriarchalischen Strukturen in den islamischen Gesellschaften und der zwangsläufig männlich dominierten Interpretation nicht durchgesetzt werden konnten (vgl. Bozkurt 2008; Sonbol El-Azhary 2001: 120ff.). Von dieser Perspektive aus streben die Liberalen nach einer Neudefinition der Geschlechterrollen. Diese seien keine göttliche Ordnung wie bei den Konservativen, sondern eine soziale Konstruktion, die durchaus veränderbar sei.

Sie konnten durch ihre Quellenarbeit am Koran und an den alten klassischen Texten die höchste Autorität im sunnitischen Islam, die Al-Azhar-Universität, davon überzeugen, dass die Vormundschaft des Mannes, „qiwama“, nur auf seine eigene Familie beschränkt ist und sich keineswegs auf Frauen in der Öffentlichkeit erstreckt. Dies bedeutet nichts Geringeres als die Gleichstellung von Mann und Frau in der Öffentlichkeit. Hier erweitern die liberalen islamischen FeministInnen die Argumentation der Konservativen, indem sie die Frau dem Mann emotional und physisch gleichstellen. Sie sind der Meinung, dass die körperliche Kraft in der Moderne nicht mehr die gleiche Gewichtung hat wie im Mittelalter, als Frauen weder Bildung noch Sicherheit hatten (vgl. Raouf Ezzat 2000b; Barlas 2005; Abugideiri 2001).

Zudem sind sie in ihren Forschungen durch Neuinterpretationen des Korans zu dem Ergebnis gekommen, dass es nicht im Sinne des Islam ist, Frauen den Zugang zum Richteramt zu verwehren.⁹ Ihnen zufolge ist es Frauen sogar gestattet, das Amt des Staatsoberhauptes zu bekleiden. Hierbei stützen sie sich auf den Koran, in dem die Königin Balkis als Beispiel einer guten Staatsführerin dargestellt wird (vgl. Raouf Ezzat 2000a, 1992; Abou-Bakr 2001).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der liberale Diskurs die partnerschaftliche und gleichberechtigte Beziehung zwischen Mann und Frau im Islam betont, im Privatbereich ebenso wie beispielsweise im Erb- oder Zeugnisrecht. Es ist ein egalitärer Diskurs, der nicht auf physische oder mentale Differenzen wie im konservativen Diskurs abstellt. Gerechtigkeit Gottes (ʿadl) bedeutet hier Gleichberechtigung nicht nur vor Gott (wie bei den Konservativen), sondern auch im Diesseits. Für diese Gruppierung ist die Idee der Gerechtigkeit Gottes der Maßstab aller Dinge und eine Grundvoraussetzung für die Interpretation normativer Texte sowie für das Handeln der Menschen. In ihren Texten belegen sie ihr Argument, dass die Gleichberechtigung der Kern des Islam sei, zumeist mit denselben Zitaten aus dem Koran und der Sunna, die auch die Konservativen verwenden (vgl. Barlas 2008, 2005; Selim 2006). Im Gegensatz zu den Konservativen, die die göttlichen Gesetze und die Geschlechterordnung, wie sie sie im Koran und in der Sunna offenbart sehen, als unantastbar betrachten, liegt der Fokus des liberalen Diskurses nicht auf dem Wortlaut des Textes, sondern auf dem Zweck und Ziel (maqasid) der Offenbarung (vgl. Sisters in Islam 2009).

2.3 Radikaler Diskurs – Text als Problem

Den radikalen Diskurs kann man im Foucault'schen Sinn als revolutionären Diskurs bezeichnen (vgl. Foucault 2003). Seine VertreterInnen sehen sich als von der Gesellschaft unterdrückt, bestraft und ausgeschlossen, weil sie einen Gegendiskurs bilden, der den offiziellen homogenen Diskurs über den Islam und Frauenrechte herausfordert. Sie stellen nicht nur in arabischen Ländern, sondern auch international eine Minderheit dar. Ihre Wirkung ist jedoch groß. Ein Beispiel ist der südafrikanische Theologe Farid Esack. Er argumentiert unter anderem, dass Homosexualität im Islam nicht verboten ist. Gleichzeitig engagiert er sich in Nichtregierungsorganisationen (NGOs) für Sexualaufklärung und die Bekämpfung von AIDS. Der ägyptische Theologe Ahmed Subhi beging ebenfalls einen Tabubruch, als er die verbreitete Vorstellung der Muslime vom Jüngsten Tag, wonach die Hölle von Frauen überfüllt ist, infrage stellte. Damit wandte er sich gegen den verbreiteten Glauben vieler Muslime und Theologen des offiziellen Islam, die diese Vorstellung zur Unterdrückung von Frauen oder zu ihrer Zwangsverschleierung instrumentalisieren. Frauen werden so in Angst versetzt, als Nahrung des Höllenfeuers zu dienen, falls sie sich schminken oder ihr Haar unbedeckt lassen. Ahmed Subhi wurde von der Al-Azhar-Universität wegen seiner Forschungen entlassen und lebt heute im US-amerikanischen Exil.

Als weiteres Beispiel dient der ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid (2008, 1996). IslamistInnen haben versucht, ihn wegen seiner Schriften über den Koran als literarischen Text in einem Gerichtsprozess von seiner Frau zwangszu-

9 Siehe die Studie von Cilja Harders (1995) zur politischen Partizipation von ägyptischen Frauen.

scheiden. Heute lebt Abu Zaid mit seiner Frau im Exil in Utrecht, wo er an der Universität Islamwissenschaft unterrichtet. Die islamischen FeministInnen haben durch solch spektakuläre Thesen, die an den Grundfesten der islamischen Gesellschaften rütteln, und durch die darauf erfolgten Reaktionen und internationalen Debatten viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen.

Die Radikalität dieses Diskurses besteht darin, dass er nicht die Verteidigung des Islam zum Ziel hat. Seine VertreterInnen unterstützen einerseits die beiden ersten Diskurse, betonen die positiven Aspekte und sehen damit den Islam auch als frauenfreundliche Religion an. Im Gegensatz zu den ersten beiden Diskursen, denen zufolge der Islam unter der patriarchalischen Interpretation gelitten hat, argumentieren sie aber, dass der Koran in sich bereits ein patriarchalischer Text ist, der die gesellschaftlichen Zustände des 7. Jahrhunderts widerspiegelt. Die teils frauenfeindlichen Aspekte des Islam sind dieser Auffassung zufolge kein Ergebnis der – falschen – Interpretation durch männliche Gelehrte, wie die islamischen FeministInnen anderer Diskurse behaupten, sondern lassen sich auf Textstellen im Koran und den Hadithen zurückführen (vgl. Abu Zaid 1996). Die Leitideen dieser Strömung sind nicht nur die Gerechtigkeit Gottes, sondern auch die Menschenrechts-Charta der Vereinten Nationen, die Idee der „global citizenship“¹⁰ und der Glaube an Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern in der Öffentlichkeit und im Privatbereich. Ihre VertreterInnen orientieren sich an diesen universellen Werten und betrachten den Islam als ethische Autorität (vgl. Esack 1999).

Gerade in diesem Diskurs sind die modernen Ansätze und die Methoden der kritischen Theologie, der Hermeneutik sowie der Sprachwissenschaft und insbesondere der Geschlechterforschung von großer Bedeutung. So stehen VertreterInnen dieses Diskurses in internationalem Austausch miteinander und sind im interreligiösen Dialog aktiv. Ihr methodischer Umgang mit dem Text ist freier als derjenige der beiden anderen Gruppierungen. Radikale FeministInnen studieren auch die Geschichte und Sprache des Korans und die Entwicklung des islamischen Rechtssystems, fühlen sich aber nicht an den Wortlaut des Textes gebunden. Sie kritisieren am konservativen und liberalen Diskurs deren Textfixiertheit und Verteidigungshaltung. Sie werfen den VertreterInnen vor, dass diese bei der Argumentation und der Auswahl der islamischen Quellen einseitig und selektiv vorgehen. Sowohl der konservative als auch der liberale Diskurs instrumentalisierten die Religion zugunsten von Frauen und suchten bewusst nach Texten, die ihre diesbezüglichen Argumente unterstützen. Gleichzeitig blendeten sie bestimmte Passagen der heiligen Texte in ihren Interpretationen aus, indem sie Textstellen über das körperliche Züchtigungsrecht des Mannes über seine Ehefrau¹¹ oder die Bestrafung von Ehebrecherinnen sowie Höllenvorstellungen ignorierten oder zu mild interpretierten.

So kritisierte Nasr Hamid Abu Zaid auf einer Konferenz öffentlich die Aussage einer Referentin. Sie hatte argumentiert, dass das Schlagen im Koran lediglich das sym-

10 Siehe die Leitideen des „International Congress on Islamic Feminism“:

11 „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben. Und die rechtschaffenen Frauen sind (Gott) demütig ergeben und geben acht auf das, was (den Außenstehenden) verborgen ist, weil Gott (darauf) acht gibt (d. h. weil Gott darum besorgt ist, dass es nicht an die Öffentlichkeit kommt). Und wenn ihr fürchtet, dass (irgendwelche) Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie! Wenn sie euch (daraufhin wieder) gehorchen, dann unternimmt (weiter) nichts gegen sie! Gott ist erhaben und groß.“ (Koran 4/35).

bolische Schlagen bedeute und keine physische Gewalt beinhalte. Nasr Hamid Abu Zaid sagte, im Koran sei von Schlagen die Rede und dies heiße auch schlagen und nichts anderes. Da müsse man sehen, wie man damit umgehen solle.¹²

Oft lehnen die Radikalen – wie Amina Wadud, Abu Zaid oder Esack – solche Texte im Koran ab, da sie ihnen bei der Interpretation ratlos gegenüber stnden (vgl. Wadud 2006; Esack 1999). Sie kritisieren, dass die Konservativen und Liberalen den Text zugunsten von Frauen zurechtbiegen und so die Religion instrumentalisieren. Kritik wird besonders am liberalen Diskurs geübt, dem der radikale Diskurs näher steht als dem konservativen. Zwar hätten liberale VertreterInnen gute Ideen zur Reform von Frauenrechten im Islam, der liberale Diskurs argumentiere aber genauso wie der konservative aus einer defensiven Haltung zum Islam und vermeide es, ernsthafte wissenschaftliche und theologische Fragen aufzuwerfen.

Ich würde die Radikalen als ‚säkulare IslamistInnen‘ bezeichnen. Zwar stützt sich ihre Argumentation auf den Islam, doch kommen sie zu dem Ergebnis, dass der Islam eine Religion ist, die ein säkulares Staatssystem und damit eine säkulare Verfassung und ein säkulares Rechtswesen bejaht. Es stellt nicht nur Gleichberechtigung zwischen den Menschen sicher, sondern respektiert auch – und das ist zentral – die Freiheit des Individuums. Im radikalen Diskurs wird die Frau nicht wie so oft als Mutter oder als Teil einer Gemeinde gesehen. Es geht vielmehr um das individuelle Selbstbestimmungsrecht und damit um das Recht von Frauen, ihr Leben nach Belieben zu gestalten. Hier wird auf die Bedürfnisse – auch unverheirateter Frauen – nach Liebe, Leidenschaft und sexueller Selbstbestimmung eingegangen. IslamistInnen sind die VertreterInnen dieses Diskurses dennoch, insofern sie aufgrund der Analyse der heiligen Texte zu ihren Überzeugungen kommen und sie folglich als islamische Ethik verstehen. Mit religiösen Argumenten begründen sie, dass der Islam seinem Wesen nach eine säkulare Religion sei oder dass sexuelle Selbstbestimmung und Homosexualität Menschenrechte seien.

3 Macht, Wirksamkeit, Grenzen und Chancen des islamischen Feminismus

Meiner Meinung nach stehen feministische Richtungen – egal ob säkular oder religiös – im Westen wie im Orient bei Verhandlungen über Frauenrechte nicht im Gegensatz zueinander, wenn sie über die politischen und sozialen Rechte von Frauen verhandeln. Differenzen und Auseinandersetzungen bestehen dann, wenn es um die individuellen Menschenrechte im Privatbereich geht, wie etwa das Erb- oder Familienrecht oder das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung.

Anhand des konkreten Beispiels CEDAW lässt sich zeigen, wie konservative islamische FeministInnen Frauenrechte auf nationaler und auf internationaler Ebene aus-handeln (vgl. Salah 2010). Ägypten wird als Beispiel angeführt, da es aufgrund seiner religiösen, politischen und kulturellen Stellung im islamischen und arabischen Kulturraum eine Vorreiterrolle innehat: Sie gilt sowohl im Hinblick auf die Re-Islamisierung als auch in Bezug auf die Frauenemanzipation.

12 Konferenz organisiert vom Wissenschaftskolleg Berlin 2007 über islamischen Feminismus (vgl. ‚War Mohammed ein Feminist?‘ 2008).

Die islamische Bewegung der Muslimbrüder hat sich in den 1920er Jahren zeitgleich zur politischen Frauenbewegung gegründet. Letztere muss – selbst gemessen an heutigen Maßstäben – als progressiv gelten, da sie nicht nur den Zugang von Frauen zur Öffentlichkeit durch Bildung und Teilnahme an der Politik förderte, sondern auch für die Verbesserung der rechtlichen Situation von Frauen im Privatbereich kämpfte. Sie verlangte die Abschaffung von Teilen des islamischen Familienrechts, wie z. B. die Polygamie und das Gehorsamsrecht gegenüber dem Ehemann. Zwar waren die AktivistInnen bekennende MuslimInnen und ChristInnen, ihre Agenda aber war geprägt von der politischen Zielsetzung eines nationalen, säkularen und postkolonialen Staats, und zwar im Unterschied zu den Muslimbrüdern, die die Unterwerfung des Individuums unter das religiöse Recht vertreten. Beide Gruppierungen haben sich von Ägypten aus in der islamischen Welt verbreitet und stehen in einem spezifischen Wechselverhältnis zueinander (vgl. Mernissi 1992: 223f.).

Es ist zu betonen, dass Ägypten wie die meisten muslimisch geprägten Länder ein semi-säkularer Staat ist. Obwohl die Scharia in vielen Staaten des Vorderen Orients von der Verfassung zur Hauptquelle der Gesetzgebung erklärt wird, wirken scharia-rechtliche Regelungen vorwiegend nur im Familienrecht. Politische Grundrechte, Strafrecht und Zivilrecht dagegen sind häufig säkularen Ursprungs und entstammen vorwiegend französischem oder schweizerischem Recht. Darauf aufbauend hat Ägypten, wie die Mehrheit muslimischer Staaten auch, die UN-Konvention für Frauenrechte (CEDAW) angenommen und ratifiziert (United Nations 2009b). Es hat jedoch ebenso wie zahlreiche andere arabische und muslimische Länder Vorbehalte gegen die Konvention geltend gemacht. Sie beziehen sich in den meisten Fällen auf Artikel 2, 9 und 16, in denen die Staaten aufgefordert sind, mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln jegliche Formen der Diskriminierung von Frauen zu beseitigen. Die meisten islamischen Regierungen bemängeln, dass Artikel wie Artikel 16 zur sexuellen Selbstbestimmung der Frau weder mit der Scharia und der Tradition noch mit der staatlichen Sicherheit vereinbar seien. Im Bereich des Familienrechts und des Zeugnisrechts vor Gericht kann es laut islamischem Recht keine Gleichstellung für Frauen geben (vgl. United Nations 2009a; Mayer 2003: 105ff.).

Ungeachtet dessen gibt es in Ägypten wie in vielen anderen muslimischen Ländern auch eine lange Tradition weiblicher Einflussnahme auf das öffentliche Leben. Bis heute gelten Gesetze, die Frauen ein Arrangement mit ihrer Doppelrolle als Berufstätige und Mutter garantieren. In der Folge sind Frauen auch in gehobenen beruflichen Positionen als Ärztinnen, Professorinnen und Lehrerinnen vertreten (vgl. von Braun/Mathes 2007; Arab Human Development Report 2005; United Nation Development Program 2007: 24ff.). Im Hintergrund steht dabei der Konflikt vieler muslimischer Frauen mit ihrer Rolle in der Öffentlichkeit im Verhältnis zum Privatleben: ihre Zerrissenheit als Staatsbürgerin, die den Männern rechtlich gleichgestellt ist, im Privatbereich aber als bekennende Muslimin dem Mann untergeordnet (vgl. Mernissi 1992; Sabbagh 1986; The Egyptian Non Governmental Organizations Coalition 2000: 6ff.).

Diese Ambivalenz zeigt sich auch auf politischer Ebene im Umgang mit der UN-Konvention CEDAW: Ägypten hat an der Konferenz Beijing +5 mit drei Gutachten teilgenommen. Das erste war von der Regierung, das zweite von islamischen Frauengruppen und das dritte von 105 verschiedenen NGOs, die man als säkulare NGOs bezeichnen kann, weil sich ihre Ziele und ihre Terminologie auf die internationalen Menschen- und

Frauenrechte beziehen und nicht auf die Religion. Wenn wir den islamischen Bericht mit dem staatlichen Gutachten und dem Schattenbericht der ägyptischen NGOs vergleichen, finden sich eine Menge Gemeinsamkeiten: Alle drei betonen, dass die Gleichberechtigung der Frauen noch defizitär sei und es noch gewaltiger Anstrengung bedarf, um das Optimum zu erreichen. Sie alle legen Wert auf den Respekt vor dem Islam und der Kultur. Keine der drei Gruppen erwähnt jedoch die Reproduktionsrechte von Frauen vor der Ehe oder das Recht auf sexuelle Freiheit, insbesondere Homosexualität.

Die Studie der islamischen Frauengruppen bedarf einer näheren Betrachtung: Das „International Islamic Committee for Woman and Child (IICWC)“ wurde 1992 unter der Schirmherrschaft der Al-Azhar-Universität, als Vorbereitung für die UN-Frauenkonferenz 1995 in Beijing“ gegründet (International Islamic Committee for Woman and Child 2002: 1). Es sieht sich als internationales Netzwerk der islamischen Frauenbewegungen weltweit. Im Jahr 2002 schrieb das IICWC eine kritische Stellungnahme zur Frauenrechtskonvention CEDAW und veröffentlichte diese als Schattenbericht. Darin bezieht es sich weder auf Berichte der islamischen Staaten oder Schattenberichte anderer Frauenorganisationen noch auf den Status der Frau in islamischen Gesellschaften. Stattdessen diskutiert das Komitee epistemologisch und abstrakt, ob die CEDAW mit dem Islam in Übereinstimmung stehe oder nicht. Das Papier zeigt, dass die AutorInnen gegenüber der Beijing-Konferenz misstrauisch gestimmt sind und die Frage nach der Erfüllung oder Durchsetzung der Beijing-Forderungen nicht im Mittelpunkt ihres Interesses steht. Es wird kritisiert, dass sowohl die Unterzeichnerstaaten, also die Mitglieder des UN-Ausschusses der Frauenkonvention CEDAW, als auch die Philosophie dieser Konvention von westlichen AkteurInnen dominiert werden und der islamischen Kultur ihre Werte aufzwingen wollen. Außerdem betrachte die Konvention Frauen als Individuum und nicht als Mutter und Teil eines Verbandes. Zuletzt verlangt das IICWC Gerechtigkeit statt Gleichheit zwischen den Geschlechtern:

„Die Gleichheit ist im Islam unter denen erreicht, die die gleichen menschlichen Fähigkeiten und Eigenschaften haben. Menschen, die zu den gleichen Pflichten bestimmt sind, werden gleich behandelt, Menschen mit unterschiedlichen Pflichten werden unterschiedlich behandelt.“ (International Islamic Committee for Woman and Child 2002: 26)

Zusammenfassend kann man feststellen, dass der islamische Feminismus positive Anstöße hin zur Förderung von Frauenrechten gibt, besonders zu Frauenrechten in der Öffentlichkeit. Er führt zu Reformen in den staatlichen Institutionen, die nun beispielsweise akzeptieren, dass ägyptische Frauen Muftis und Richterinnen werden können, auch wenn dies nicht nur ihr Verdienst, sondern auch der vieler säkularer AktivistInnen und staatlicher Stellen ist. Zudem ist der islamische Feminismus eine Herausforderung für die islamische Bewegung selbst, da er die Emanzipation der Frau in religiöser Hinsicht einleuchtend legitimieren kann. Andererseits enthält der islamisch-feministische Diskurs auch ein Bedrohungspotenzial für die Stellung von Frauen in islamischen Gesellschaften, da religiöse Argumente gegen die UN-Frauenrechtskonvention CEDAW angeführt werden.

Der islamische Feminismus in Ägypten ist eine junge, religiöse Frauenbewegung, die in die Fußstapfen der alten säkularen Frauenbewegung tritt. Indem diese neuen FeministInnen die säkulare Tradition ihrer Heimat ausblenden, ist es ihnen möglich, neue,

religiös begründete Rechte für Frauen zu erkämpfen, indem sie sich auf die normativen Texte des Islam konzentrieren. Hier ergibt sich das Risiko einer Islamisierung der Debatten und einer ungewollten Stärkung des Fundamentalismus. Dabei sind es meines Erachtens insbesondere die ReformerInnen aus der Gruppe des radikalen Diskurses, die einen kritischen, sozialen und wissenschaftlich begründeten Diskurs über den Islam und Frauenrechte führen.

Sie leben im Exil oder in Gesellschaften, in denen MuslimInnen eine Minderheit darstellen, und bereits in demokratischen Strukturen, wie z. B. in Südafrika, Indien, den USA und Europa. Ägypten dagegen ist wie viele muslimische Gesellschaften vorbelastet durch seine alten islamischen Institutionen und die Übermacht konservativer Gelehrter.

Literaturverzeichnis

- Abd-Al-wahab, Nadia. (1995). Al-Haraka al-Nisa'ia fi Misr. In Markaz Dirasat Al-Mar'a Al-Gadida (Hrsg.), *Al-Haraka Al-Nisa'ia Al-'Arabia*. (Die Frauenbewegung in Ägypten. In New Women Research Center (Hrsg.), *Die arabische Frauenbewegung*). (S. 127-171). Kairo: Dar Al-Mustaqbal Al-'Arabi
- Abou Al-Fadl, Mona & Ali Mustafa, Hind. (1999). Khitab Al-Mar'a fi 'Asr Al-Nahda: Qira'a badilah. In *Mea't 'Am 'ala Tahrir Al-Mar'a*. (Der Diskurs über Frauen in der Aufklärungszeit. In *Hundert Jahre nach der Befreiung der Frau*). (S. 289-299). Kairo: Al-Maglis al-'Ala li Al-Thaqafa (High Council of Culture)
- Abou-Bakr, Omaima. (1999). A Muslim Woman's Reflection on Gender. Zugriff am 29. März 2009 unter www.islam21.org/main/Omeima_dec99.htm
- Abou-Bakr, Omaima. (2001). Islamic Feminism: What's in a Name? Preliminary Reflections. *Middle East Women's Studies Review*, 15 (4), 1-4
- Abugideiri, Hibba. (2001). Hager: A Historical Model for „Gender Jihad“. In Yvonne Yazbeck Hadad & John Esposito (Hrsg.), *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*. (S. 81-108). Gainesville, University Press of Florida
- Abu Shuqa, Abd Al-Halim. (1990). *Tahrir Al-Mar'a fi 'Asr Al-Risala. Dirasa 'an Al-Mar'a Game'at li Nusus Al-Koran wa Sahihi Al-Bukhari wa Muslim*. (Die Befreiung der Frau in der Zeit des Propheten. Eine Studie über die Frau, in der die Texte des Korans und Shihi Al-Bukhari und Muslim gesammelt sind). Kuwait: Dar Al-Qalam
- Abu Zaid, Nasr Hamid. (1996). *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*. Frankfurt a. M.: Dipa-Verlag
- Abu Zaid, Nasr Hamid. (2008). *Muhammad und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam*. Freiburg: Herder
- Ahmed, Leila. (1998). *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. Kairo: The American University in Cairo Press
- Al-Banna, Gamal. (1997). *Al-Mar'a Al-Muslima bein Tahrir Al-Koran wa Taqied Al-Fuqah'a*. (Die muslimische Frau zwischen der Befreiung der Frauen im Koran und den Einschränkungen der Rechtsgelehrten). Kairo: Dar Al-Fikr Al-Islami
- Al-Gazali, Muhammad. (1990). *Qadaia Al-Mar'a bein Al-Taqlid Al-RaQida wa Al-Aafeda*. (Die Frauenfrage zwischen schalen Traditionen und neuen Einflüssen). Kairo: Dar Al-Shuruq
- Al-Hibri, Azizah. (1982). A Study of Islamic History. *Women's Studies International Forum*. Special Issue: Women and Islam. 5 (2)
- Al-Kurai, Omar. (1999). *Huquq Al-Mar'a bein Al-Mawathiq Al-Dawlia wa Fikr Al-Harakat Al-Islamia*. (Frauenrechte zwischen internationalen Konventionen und den Ideologien der

- islamischen Bewegungen). Kairo. Unveröffentlichtes Papier des ägyptischen Zentrums für Frauenfragen
- Al-Serf, I'tisam. (1998). *Al-Mar'a Al-Muslima, Manzalitaha wa Mas'ulytiha*. (Die muslimische Frau, ihre Stellung und ihre Verantwortung). Kairo: Dar Al-I'tisam
- Arab Human Development Report (2005). *Towards Freedom in the Arab world*. New York: United Nations Development Programme
- Badran, Margot. (1996). *Feminists, Islam, and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*. Kairo: The American University in Cairo Press
- Barlas, Asma. (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press
- Barlas, Asma. (2005). Globalizing Equality: Muslim Women, Theology, and Feminisms. In Fera Simone (Hrsg.), *On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era* (S. XX-XX). New York: Feminist Press
- Barlas, Asma. (2006). Reviving Islamic Universalism: East/s, West/s, and Coexistence. In Abdul Aziz Said & Meena Sharify-Funk (Hrsg.), *Contemporary Islam: Dynamic, not Static*. London: Routledge
- Barlas, Asma. (2008). Der Koran neu gelesen. In Friedrich-Ebert-Stiftung (Hrsg.), *Der Koran neu gelesen: feministische Interpretationen* (S. 5-10). Berlin: Friedrich-Ebert Stiftung
- Bozkurt, Nahide. (2008). Ein methodischer Ansatz zur Frauenproblematik im Islam. In Friedrich-Ebert-Stiftung (Hrsg.), *Der Koran neu gelesen: feministische Interpretationen* (S. 11-15). Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung
- Braun, Christina von & Mathes, Bettina. (2007). *Verschleierte Wirklichkeit: Die Frau, der Islam und der Westen*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung
- Der Koran. (2007). Übersetzung von Rudi Paret. 10. Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer
- Doorn-Harder, Pieterella van. (2006). *Women Shaping Islam: Indonesian Women Reading the Qur'an*. Urbana: University of Illinois Press
- Duval, Soraya. (1998). New Veils and New Voices: Islamist Women's Groups in Egypt. In Karin Ask & Marit Tjomsland (Hrsg.), *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations* (S. 45-72). Berg: Ingram Book Company
- Esack, Farid. (1997). *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld
- Esack, Farid. (1999). *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*. Oxford: Oneworld
- Foucault, Michel. (2003). *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a. M.: Fischer
- Göle, Nilüfer. (1995). *Republik und Schleier: Die muslimische Frau in der modernen Türkei*. München: Schiller Verlag
- Harders, Cilja. (1995). *Frauen und Politik in Ägypten. Untersuchungen zur Situation ägyptischer Politikerinnen*. Münster, Hamburg: LIT Verlag
- Hélie-Lucas, Marie-Aimée. (1992). Frauen im Zentrum fundamentalistischer Politik. *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis: Fundamentalisten*, 15 (32), 29-36
- International Congress on Islamic Feminism. Barcelona 2005. www.feminismeislamic.org/eng
- International Islamic Committee for Woman and Child. (2002). A Critical Review of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women. Cairo. Zugriff am 29. März 2009 unter www.iiwc.org/lagna/iiwc/iiwc.php?id=448
- Krämer, Gudrun. (1992). Kritik und Selbstkritik: Reformistisches Denken im Islam. In Michael Lüders (Hrsg.), *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt* (S. 209-228). München, Zürich: Piper
- Krämer, Gudrun. (1999). *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Baden-Baden: Nomos

- Mayer, Ann Elizabeth. (2003). Die Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau und der politische Charakter „religiöser“ Vorbehalte. In Mechthild Rumpf; Ute Gerhard & Mechthild M. Jansen (Hrsg.), *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion* (S. 103-123). Bielefeld: Transcript
- Mernissi, Fatima. (1992). *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*. Hamburg, Zürich: Luchterhand Literaturverlag
- Minai, Naila. (1991). *Schwester unter Halbmond. Muslimische Frauen zwischen Tradition und Emanzipation*. München: dtv/Klett-Cotta
- Mir-Hosseini, Ziba. (1999). *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton: Princeton University Press
- Moghissi, Haideh. (1999). *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Postmodern Analysis*. London: Zed Books
- Musawah. Zugriff am 29. März 2009 unter www.musawah.org
- Nomani, Asra. (2005a). A Gender Jihad for Islam's Future. *Washington Post*, 06.11.2005, S. 2
- Nomani, Asra. (2005b). *Standing Alone in Mecca: An American Woman's Struggle for the Soul of Islam*. San Francisco: Harper San Francisco
- Raouf Ezzat, Heba. (1992). *Al-Mar'a wa al-Amal Al-siyasi. Ru'ia Islamia*. (Die Frau und die politische Arbeit aus islamischer Sicht). Cairo: University of Cairo
- Raouf Ezzat, Heba. (2000a). Al-Mar'a wa Al-Akhlaq wa Al-Din: Min Huna Nabda'. (Die Frau, die Moral und die Religion. Von hier fangen wir an.) In Dar Al-fikr (Hrsg.), *Die Frau, die Moral und die Religion* (S. 151-198). Damaskus: Dar Al-fikr
- Raouf Ezzat, Heba. (2000b). *Women and the interpretation of Islamic Sources*. Zugriff am 29. März 2009 unter www.islam21.org/main/women/heba1.htm
- Ruppert, Uta. (2002). Global Women's Politics: Towards the Becoming Global of Women's Human Rights?. In Mariane Braig & Sonja Wölte (Hrsg.), *Common Ground or Mutual Exclusion: Women's Movements and International Relations* (S. 147-160). London/New York: Zed Books
- Sabbagh, Abdulkarim. (1986). *Frauen im Islam. Zum Problem sozialer Modernisierung am Beispiel besonders Ägyptens*. Würzburg: G. Sabbagh Verlag
- Salah, Hoda. (2010). Islamic Women on the Universality of Women's Human Rights. In Uta Ruppert (Hrsg.), *Beyond The Merely Possible: Transnational Women's Movements Today*. Baden-Baden: Nomos (in Vorbereitung)
- Saleh, Souad I. (2001). The Culture of Peaceful Coexistence in Islam and the Role of Women. In Azza Karam (Hrsg.), *A Woman's Place. Religious Women as Public Actors* (S. 153-165). New York: World Conference on Religion and Peace
- Selim, Nahid. (2006). *Nehmt den Männern den Koran! Für eine weibliche Interpretation des Islam*. Frankfurt: Piper
- Sisters in Islam. (2009). www.sistersinislam.org
- Sonbol El-Azhary, Amira. (2001). Rethinking Women and Islam. In Yvonne Yazbeck Hadad & John Esposito (Hrsg.), *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam* (S. 108-147). Gainesville: University Press of Florida
- Stowasser, Barbara F. (1993). Women's Issues in Modern Islamic thought. In Judith E. Tucker (Hrsg.), *Arab Women. Old Boundaries. New Frontiers* (S. 3-29). Bloomington: Indiana University Press
- The Egyptian Non Governmental Organizations Coalition. (Hrsg.). *The Shadow Report of the Egyptian Non Governmental Organizations Coalition on the CEDAW 2000*. Kairo
- United Nation Development Programme 2007. *The Gender and Citizenship Initiative: Country Profiles: Egypt*. Zugriff am 29. März 2009 unter www.gender.pogar.org/countries/gender.asp?cid=5
- United Nations. (Hrsg.). (2009a). Membership of the Committee on CEDAW January 1, 2005. Zugriff am 29. März 2009 unter www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/32sess.htm

- United Nations. (Hrsg.). (2009b). *CEDAW States Parties*. Zugriff am 29. März 2009 unter www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/states.htm
- United Nations. (Hrsg.). (2009c). *Declarations, Reservations and Objections to CEDAW*. Zugriff am 29. März 2009 unter www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/reservations-country.htm
- Wadud, Amina. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. New York: Oneworld
- War Mohammed ein Feminist? Interview mit Gudrun Krämer, geführt von Michaela Schlagenerth. *Berliner Zeitung*, 13.08.2008

Zur Person

Hoda Salah, M. A., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Center for Middle Eastern and North African Politics an der Freien Universität Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Geschlechterforschung, Frauenbewegung in der arabischen Welt, Islamischer Feminismus, Demokratieforschung, Religion und Politik der arabischen Welt, politischer Islam und Fundamentalismus

Kontakt: Center for Middle Eastern and North African Politics, Otto-Suhr-Institute of Political Science, Freie Universität Berlin, Ihnestr. 22, 14195 Berlin

E-Mail: hsalah@zedat.fu-berlin.de

Frauen in der jüdischen Reformliturgie: das israelische Beispiel¹

Zusammenfassung

Die Geschlechterthematik wird seit den 1970er Jahren im liberalen Judentum in Nordamerika diskutiert. Es handelt sich dabei wahrscheinlich um die meist umstrittenen Debatten bezogen auf aktuelle jüdische Liturgie und Gottesdienst. Der vorliegende Beitrag diskutiert die besonderen Herausforderungen einer geschlechtergerechten Sprache in der jüdischen Reformliturgie innerhalb der letzten 20 Jahre. Er befasst sich mit einer inkludierenden Sprache, die sich auf die Gemeinde bezieht, maßgebliche weibliche Figuren hinzufügt, sich auf alte Rituale rückbesinnt und sie wieder annimmt, neue Rituale entwirft und geschlechtergerechte Metaphern für Gott findet. Dabei ist wohl die größte Herausforderung der ausgeprägte Bezug der hebräischen Sprache auf Geschlecht. Der Beitrag beschreibt die Parameter einer geschlechtergerechten Sprache in der jüdischen Liturgie, in der die Umgangssprache gleichzeitig auch heilige Sprache und Sprache des Gebets ist.

Schlüsselwörter

Jüdische Liturgie, jüdischer Gottesdienst, jüdische Reformliturgie, Sprache, Geschlecht

Summary

Women in Jewish Reform Liturgy: the Israeli Case

Gender related issues have been discussed in liberal Judaism in North America since the 1970s, and are probably the most heated topics in contemporary Jewish liturgy and worship. This article discusses the unique challenges of gender language in Israeli Reform liturgy over the last two decades. The article addresses: inclusive language when referring to the congregation; adding representative female characters; reclaiming and adapting old rituals; creating new rituals; and gender-balanced metaphors for God. Arguably the greatest challenge is addressing the pronounced gender specification of the Hebrew language. The article delineates the parameters of gender language in Israeli liturgy, where the vernacular is also the Holy language and the language of the prayer.

Keywords

Jewish liturgy, Jewish worship, Israeli Reform liturgy, language, gender

Wenn Sie kleine Kinder fragen, wie Gott aussieht, beschreiben sie wahrscheinlich einen König, der auf seinem Thron sitzt mit einer wunderschönen Krone auf dem Kopf und einem Zepter in der Hand. Wenn Sie sie fragen, wie ein Jude aussieht, dann malen sie Ihnen das Bild eines Mannes in schwarzem Mantel, mit Bart und wehenden Schläfenlocken. Wenn Sie Schulkinder nach berühmten Juden fragen, werden Sie die Namen Abraham und Mose hören, Freud und Einstein – und sogar Adam Sandler. Aber wo sind die Frauen? Wie kommt es, dass wir Millionen von jüdischen Müttern, Ehefrauen,

1 Dieser Artikel basiert teilweise auf dem bereits auf Englisch erschienenen Artikel: „Gender in the Israeli liberal liturgy“ (Marx 2009). Eine englische Version des Artikels wird in „Sociological papers“ veröffentlicht. Ich danke Prof. Lawrence Hoffman, Rabbi Maayan Turner, Dr. Heidemarie Winkel, Frau Rachel De Boor, Herrn Nils Ederberg, Herrn Adrian Schell und Frau Zofia Nowak sowie der anonymen Gutachterin dieses Artikels für ihre hilfreichen Anmerkungen.

Töchtern, Führerinnen, Gelehrten, Schriftstellerinnen und Gläubigen in allen Epochen so wenig Beachtung schenken, so wenig über sie wissen?

Tatsächlich entwickelte sich in der liberalen jüdischen Theologie bereits im 19. Jahrhundert ein Interesse an geschlechterrelevanten Fragen. Es nahm in Deutschland² seinen Anfang und breitete sich um 1850 von Europa nach Nordamerika aus.³ In Abgrenzung zur Orthodoxie wurden die religiösen Pflichten von Frauen wie auch das Alltagsleben in der Reformbewegung neu definiert. Obwohl Weiblichkeit im Sinne der Gleichstellung von Männern und Frauen eine Neubewertung erfuhr, kam es erst in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts mit der gleichberechtigten Teilnahme von Frauen an der Liturgie und einer im Geschlechtsbezug ausgewogenen Sprache zu einem Durchbruch. In den späten 1970er und 1980er Jahren traten Frauen in nicht-orthodoxen Synagogen in Nordamerika nicht nur zunehmend als Verantwortliche und als gleichberechtigte Teilnehmerinnen in Erscheinung, sondern

„FeministInnen setzten sich zunehmend dafür ein, dass das Vermögen und die Erfahrungen von Frauen im jüdischen Leben wahrgenommen werden. Sie hofften, dass es Frauen möglich sein würde, Rabbinat und Kantorat neu zu gestalten, statt einfach traditionellen männlichen Vorbildern zu folgen. Insbesondere waren sie bestrebt, die Stimmen und Gedanken von Frauen in die jüdische Liturgie und in die Interpretation der klassischen jüdischen Texte aufzunehmen“ (Hyman 1997: xxi).

Sie forderten daher eine Überarbeitung des Gebetbuchs, des *Siddur*, der liturgischen Texte für die Feiertage (wie die am Vorabend des Pessachfestes, am Sederabend, gelesene *Haggadah*) sowie eine gründliche Prüfung der Rituale zu einzelnen Stationen im Leben. Auch wenn es in diesem Artikel um den Gottesdienst geht, so soll doch darauf hingewiesen werden, dass sich jüdische Frauen – nicht nur in der liberalen Bewegung, sondern auch in modernen orthodoxen Gemeinden – seit einigen Jahrzehnten neues Terrain erschließen und Bereiche in der jüdischen Theologie für sich in Anspruch nehmen, die in der Vergangenheit ausschließlich Männern vorbehalten waren, wie etwa das Studium des *Talmuds* und der *Halachah* (jüdisches Religionsgesetz). Und nicht zuletzt arbeiten sie an einem feministischen *Midrasch*, das heißt an einer entsprechenden Interpretation von Texten aus Bibel und Talmud (Weingarten-Mintz/Biala 2009).

In Israel begann die Reformbewegung, *Israeli Movement for Progressive Judaism* (IMPJ), in den 1950er Jahren. Ein ernsthaftes Interesse an Frauen in der Liturgie selbst stellt dagegen eine sehr neue Entwicklung dar, nämlich erst seit den 1990er Jahren. In diesem Aufsatz werden die Formen liturgischen Wandels in Israel untersucht, und zwar hinsichtlich der Vorstellung und Rolle von Frauen in jüdischen Ritualen und im Gottesdienst: wie Frauen daran arbeiten, ihre Stimmen durch den Gottesdienst wieder zu erlangen und wie sie in zeitgenössischen Liturgien dargestellt werden. Heute zählen Genderthemen zu den umstrittensten Themen, mit denen sich zeitgenössische liberale, nicht-orthodoxe JüdInnen konfrontiert sehen. Diskussionen hierüber dominieren in religiösen und akademischen Kreisen ebenso wie in soziokulturellen Bereichen.

2 Das Reformjudentum entstand während der Französischen Revolution, als europäische Juden zum ersten Mal in mehreren Ländern als Staatsbürger anerkannt wurden. Viele Juden ließen sich außerhalb der jüdischen Viertel und Ghettos nieder. Nach Napoleons Niederlage im Jahr 1815 verloren sie jedoch vielfach wieder ihren Status als Staatsangehörige.

3 Das Reformjudentum entwickelte sich rasch zur dominanten Richtung im amerikanischen Judentum in dieser Zeit. Um 1880 waren mehr als 90 Prozent der amerikanischen Synagogen Reformsynagogen.

Dieser Artikel basiert auf der Überzeugung, dass Israel beim Geschlechterbezug in der Liturgie – im Vergleich zu Nordamerika – einen besonderen Fall darstellt, da Hebräisch für israelische JüdInnen nicht nur die liturgische Sprache, sondern auch Alltagssprache ist. Dadurch ist es wesentlich schwieriger, die Liturgie zu verändern, denn die Sprache wird als heilig betrachtet. Darüber hinaus ist die liberale Liturgie in Israel in ein eher konservatives religiöses Umfeld eingebettet und sowohl orthodoxe als auch säkulare israelische JüdInnen stehen experimentellen Ansätzen in der Liturgie weniger offen gegenüber.

Die speziellen Merkmale und Probleme, die sich mit dem Gottesdienst von Frauen verbinden, erhalten im israelischen Raum seit der Veröffentlichung des Buches „Jewish Women's Prayers Through the Ages“ (2005) der orthodoxen Journalistin Aliza Lavie mehr Aufmerksamkeit. Bis zu diesem Zeitpunkt waren Fragen zu Geschlecht und Glauben nicht im öffentlichen Bewusstsein Israels verankert. Obwohl das Buch nur orthodoxe Gebete analysiert und sich nicht direkt mit Geschlechterthemen befasst, diente es als Katalysator für eine Diskussion der liturgischen Sprache in breiteren gesellschaftlichen Kreisen. Dies war für nordamerikanische Juden seit über zehn Jahren ein Thema.

Die Beobachtung, dass die meisten jüdischen liturgischen Texte und anerkannten öffentlichen Gebete im Lauf der Jahrhunderte von Männern verfasst, ausgeführt und tradiert wurden, ist nicht neu; ebenso wenig die Erkenntnis, dass Frauen – wenn überhaupt – eine untergeordnete Rolle im öffentlichen Bereich der jüdischen Religion spielten. Dies hat sich erst in den vergangenen Jahrzehnten in Nordamerika geändert, vor allem aufgrund der Errungenschaften der feministischen Bewegung in liberalen jüdischen Kreisen und der wachsenden Zahl jüdischer Frauen, die als Rabbinerinnen, Kantorinnen, Erzieherinnen, Leiterinnen in den Gemeinden und als religiöse Laien tätig sind.⁴ Dank ihrer Beharrlichkeit und ihres Engagements wurde anerkannt, in welchem erheblichem Umfang traditionelle Gebete ausschließlich männliche Charaktere der jüdischen Tradition wie Abraham, Isaak und Jakob thematisieren, dass auf das Göttliche und auf Gläubige ausschließlich in der männlichen Form Bezug genommen wird und dass Gott mittels maskuliner Attribute und Metaphern angesprochen wird, die der Erfahrungswelt von Frauen nicht gerecht werden.

Traditionell spielten Frauen bei der Feier von Übergangsriten im Lebensverlauf wie Bat Mitzvah, Hochzeit und Geburt nur eine marginale und in der Synagoge praktisch überhaupt keine Rolle. Offiziell traten sie eigentlich nur zu ihrer eigenen Eheschließung auf, wobei sie jedoch keine aktive Funktion einnahmen, sondern die zukünftigen Ehemänner die Ehe stifteten. In der Synagoge durften sie keinen öffentlichen Gottesdienst leiten, wurden beim *Minjan*, dem notwendigen Quorum von mindestens zehn mündigen Gottesdienstbesuchern, nicht mitgezählt und hatten weder einen Grund noch waren sie verpflichtet, überhaupt am Gottesdienst teilzunehmen. In den letzten Jahrzehnten haben es sich die nicht-orthodoxen Bewegungen, und zwar die Reformbewe-

4 Die erste Generation der Rabbinerinnen wollte nicht mit der Frauenbewegung und feministischen Themen in Verbindung gebracht werden, da sie befürchteten, bei männlichen Kollegen und Mitgliedern der Gemeinde auf Missbilligung zu stoßen. Erst spätere Generationen weiblicher Führungspersonen setzten sich offener für Veränderungen ein. Es sollte angemerkt werden, dass in der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts so etwas wie eine Feminisierung des Judentums stattfand. Die meisten Studierenden in den USA, die RabbinerInnen und KantorInnen werden wollen, sind inzwischen weiblich; in Israel dagegen ist das Geschlechterverhältnis noch ausgeglichen.

gung, der Rekonstruktionismus⁵ und Teile der konservativen Bewegung,⁶ zur Aufgabe gemacht, diese Situation zu verbessern und die Liturgie egalitärer, ausgewogener und inklusiver zu gestalten. Es scheint, als ob sich die meisten liberalen JüdInnen, wenn nicht gar alle, über die Notwendigkeit und Bedeutung derartiger Veränderungen einig wären. Aber zwischen den einzelnen Bewegungen und verschiedenen jüdischen Zentren herrscht Uneinigkeit über Form, Art und Ausmaß des Wandels. Dies ist eine der wichtigsten, vielleicht sogar die entscheidende Frage, die die zeitgenössischen liberalen jüdischen Gemeinschaften weltweit voneinander unterscheidet.⁷

Das seit 15 Jahren wachsende Interesse in Israel an einer geschlechterinklusive Sprache wurde aus Nordamerika importiert. Dort war die feministische Kritik an der Liturgie seit den späten 1970er Jahren ein zentrales Thema. Zweifellos geht das Interesse in den USA auf die feministische Theorie und die Arbeit feministischer Theoretikerinnen zurück⁸, während ihre Ergebnisse im israelischen Raum größtenteils lediglich übernommen wurden. Die Tradition der europäischen jüdischen Reformbewegung spielt – trotz der Innovationen im 19. Jahrhundert – dagegen nur eine kleine Rolle in der Gestaltung der Liturgie.⁹ Das israelische Reformgebetbuch, *HaAvodah Shebalev*, das 1982 von der *Israeli Movement for Progressive Judaism* (IMPJ) herausgegeben wurde, zeugte jedenfalls noch von einem so geringen Interesse an der Genderthematik, dass der amerikanische Gelehrte Eric L. Friedland schrieb: „Die offensichtliche Gleichgültigkeit der israelischen progressiven Juden gegenüber einer geschlechtsbewussten Terminologie muss ihren amerikanischen Verwandten wie Ketzerei vorkommen.“ (1997: 261). Die zweite Ausgabe (1991) widmet diesen Fragen größere Aufmerksamkeit. Bis vor Kurzem hatten sich nur informelle Gebetblätter und halb-offizielle Publikationen uneingeschränkt einer Sprache verschrieben, die das Geschlecht berücksichtigt.

Heute wird dieses Thema jedoch in keiner Veröffentlichung der Reformbewegung ignoriert. Ein Beispiel für das aktuelle Interesse ist die vom *Council of Reform Rabbis* in Israel herausgegebene *Haggadah*. Darin werden diejenigen Frauen, die am Auszug

5 Das rekonstruktionistische Judentum ist eine moderne amerikanische Bewegung, die Mitte des 20. Jahrhunderts von Rabbi Mordechai Kaplan, einem ursprünglich konservativen Rabbiner, gegründet wurde. Kaplan betrachtete das Judentum als eine sich entwickelnde Zivilisation. Die rechtlichen (halachischen) Vorschriften werden nicht als zwingend betrachtet, sondern gelten als wertvolle kulturelle Aspekte, die beibehalten werden sollten, solange kein Grund vorliegt, davon abzuweichen (Kaplan 1934).

6 Die konservative Bewegung (auch als *Masorti* bekannt) ist eine Strömung des zeitgenössischen liberalen Judentums. Sie verbindet traditionelle rabbinische Studien und Regeln mit einer positiven Einstellung gegenüber der modernen Kultur sowie mit der kritischen Forschung (Siegel/Gertel 1977).

7 Zur geschlechterbezogenen Sprache in der jüdischen Liturgie vgl. Adler 1998; Caplan 2002; Daum 1992; Dubin 2002; Falk 1987; Goldstein 2009; Heschel 1983; Ophir 2003; Weissler 2005.

8 Viele der eigentlich feministischen Liturgiewissenschaftlerinnen waren Laien wie Marcia Falk, die Verfasserin von „The book of blessings“ (1996). Darin regt sie eine völlig neue, innovative liturgische Sprache an, die alle Geschlechter einschließt.

9 Die ersten Schritte in Richtung Geschlechtergleichheit wurden im 19. Jahrhundert in Deutschland unternommen. Ich beziehe mich hierbei vor allem auf die Konfirmationsfeiern für Mädchen. Diese fanden noch vor der ersten Bat-Mitzwa-Zeremonie in den USA im frühen 20. Jahrhundert statt (Herrmann 2008). Es ist noch zu früh, um bewerten zu können, wie mit der Frage des Geschlechts in der jüdischen Liturgie der deutschsprachigen Länder heute umgegangen wird. Eine sorgfältige Untersuchung der liberalen deutschen Liturgie geht über den Rahmen dieses Artikels hinaus. Ich hoffe, dieses Thema in der Zukunft aufgreifen zu können.

aus Ägypten teilgenommen haben und deshalb ein basaler Teil des jüdischen Volkes, seiner kollektiven Identität und Geschichte sind, explizit gewürdigt. In der Einleitung wird erläutert:

„Wir haben versucht, die Stimmen der Frauen in den Chor der jüdischen Stimmen, die die *Haggadah* lesen und von ihrer Geschichte hören, zurückzuholen. Wir haben unser Bestes gegeben, um traditionelle Texte und Kommentare zu finden, die sich auf die Stimmen von Frauen beziehen. Wir richten unseren Blick auf die Prophetin Miriam und haben dem fünften Kelch Wein einen Kelch lebendigen Wassers hinzugefügt, der die Hoffnung auf Erlösung symbolisiert. Wir lassen unsere eigenen Stimmen einfließen und fügen in Ergänzung zu den traditionellen vier Söhnen einen Vorschlag zur Aufnahme von vier Töchtern ein.“ (*Haggadah laZman haZeh* 2009: 1, Übersetzung).

Neben dem traditionellen Text, der sich mit den Fragen und Antworten der vier Söhne befasst (dem Weisen, dem Bösen, dem Einfachen und dem Sohn, der nicht weiß, wie man fragt), kommen in dieser *Haggadah* vier Töchter vor. Ausgehend von der Annahme, dass Kinder nicht böse sind, sondern lediglich manchmal schwierig, wird sprachlich aus der bösen Tochter eine wütende Tochter. Schauen wir uns die Frage der ersten Tochter, der Weisen, an und die Antwort, die sie erhält:

^I חֲכָמָה מָה הִיא אוֹמֶרֶת? - מָה הָעֲדוּת הַחֲקִים וְהַמְשָׁפְטִים אֲשֶׁר הוֹרִישׁוּ אֲבוֹתֵינוּ וְאִמּוֹתֵינוּ לָנוּ?
אִם אַתָּם אָמְרוּ לָהּ: "עֲדוּת" - עַל שׁוֹם שְׁאִמּוֹתֵינוּ גַם הֵן עֲדוּת לְאוֹתוֹ הַבֶּס.
"חֲקִים" - עַל שׁוֹם שֶׁנִּתְּנוּ לָנוּ חֲקִים לְשׁוֹם בְּצִלָּם וּלְהַשִּׁיחַ בָּהֶם, שְׁנֹאמַר: "וְאִשְׁיָהּ בְּחֶקֶךָ" (תְּהִלִּים קיט).
"מְשָׁפְטִים" עַל שׁוֹם: מָלִים, שִׁירָה, פֶּרֶשׁנוֹת מִתַּחֲדָשׁת, טִיב וְתִקּוֹן, שְׁאֵנוּ מְחַיִּבִים בָּהֶם.

Die Weise, was spricht sie?

„Was bedeuten die Zeugnisse, die Gesetze und die Anweisungen, die unsere Väter und Mütter uns hinterlassen haben?“

Dann sollt ihr antworten:

„Zeugnisse“ – denn auch unsere Mütter waren Zeuginnen desselben Wunders.

„Gesetze“ – denn Gesetze wurden uns gegeben, um in ihrem Schatten zu gehen und sie zu bedenken, wie es geschrieben steht: „und ich werde Deine Gesetze bedenken“ (Psalm 119, 48).

„Anweisungen“ – sie stehen für Worte, Poesie, erneuernde Auslegung, sowie Verbesserung und *Tikkun*, zu denen wir uns verpflichtet haben.¹⁰

Der Text formuliert eindeutig die Ermächtigung von Frauen. Sie werden ermutigt, ihre eigenen Stimmen im jüdischen Diskurs wieder zu erheben.

Diskussionen um eine geschlechterinklusive Liturgie sind in Israel von besonderer Bedeutung, denn dort sprechen die Gläubigen mit dem Hebräischen eine Sprache, deren Grammatik nach dem Geschlecht unterscheidet. Zudem ist die Gesellschaft – sofern sie überhaupt religiös ist – äußerst traditionell eingestellt. In Europa und zum Teil auch in den USA wurden mit Beginn der Reformbewegung im 19. Jahrhundert viele der neuen liberalen Liturgien ausschließlich in der jeweiligen Landessprache verfasst. Die traditionellen hebräischen Sakraltexte dagegen blieben fast gänzlich unverändert (Petuchowski 1968). Auf diese Weise konnten die Herausgeber von Gebetbüchern zwei wichtige Ziele erreichen: Sie lieferten den Gläubigen einen verständlichen und ideologisch annehmbaren Text in ihrer Alltagssprache und bewahrten gleichzeitig das Empfinden und

¹⁰ Die Anfänge der vier Worte bilden im hebräischen Original ein Akronym, das hebräische Wort *Mishpat*, hier übersetzt als „Anweisungen“.

die sprachliche Authentizität der traditionellen und vertrauten hebräischen Gebete. Israelische LiturgiewissenschaftlerInnen sehen sich jedoch mit der Tatsache konfrontiert, dass Hebräisch die Landessprache ist, auch wenn die Liturgie in einem poetischen und höheren sprachlichen Register verfasst ist. Das Gebetbuch ist vorwiegend auf Hebräisch verfasst mit wenigen aramäischen Texten. Diese Besonderheit erweist sich als zweischneidiges Schwert. Einerseits besteht ein noch dringenderer Bedarf, die hinsichtlich des Geschlechts unausgewogene liturgische Sprache entsprechend anzupassen, was nicht durch eine Veränderung in der Übersetzung geleistet werden kann. Andererseits treten Änderungen umso deutlicher hervor. Selbst säkulare Israelis haben ein Gespür für die traditionelle liturgische Sprache, da sie jedes Wort verstehen und mit dem Klang der Texte vertraut sind.

Das folgende persönliche Erlebnis mag die damit verbundene Komplexität verdeutlichen. Eine erfahrene Lehrerin aus einem progressiven jüdischen Kindergarten in Israel erzählte mir von ihrer anhaltenden Diskussion mit einer der Rabbinerinnen der Reformbewegung. Die Rabbinerin war der Ansicht, dass die Anwendung einer ausgewogenen liturgischen Sprache im Kindergarten grundlegend ist, da Gleichheit einen zentralen Wert im Reformjudentum darstellt. Sie schlug vor, einige der Segenssprüche in der traditionellen Weise unter Verwendung der traditionellen Formel zu rezitieren: „Gelobt seist Du, Adonai“¹¹, und für andere eine nicht-traditionelle weibliche Sprache, „Gelobt seist Du, Yah“, zu verwenden. Die Lehrerin war anderer Meinung. Viele säkulare Eltern stünden jeder Form des religiösen Rituals misstrauisch gegenüber. Deren Kinder täglich am Gebet zu beteiligen, sie vom Tragen einer Kopfbedeckung (*Kippah*) zu überzeugen oder für eine aktive Rolle in der Leitung des Gottesdienstes zu gewinnen, wäre für die Eltern seltsam genug. Zudem würde die Änderung der bekannten Segensformel unnatürlich und befremdlich wirken.

In Bezug auf liturgische Texte müssen sich zeitgenössische hebräische MuttersprachlerInnen deshalb ständig zwischen der Vertrautheit der bekannten liturgischen Praxis einerseits und dem Luxus eines ideologisch, theologisch und ästhetisch angemessenen Textes andererseits entscheiden. Das macht ihre Aufgabe recht kompliziert und gleichzeitig äußerst interessant.

Vier Aspekte geschlechtsbezogener Veränderungen in der israelischen Reformliturgie

Die leidenschaftlichsten Debatten, die in Israel zu geschlechtsbezogenen Änderungen in der Liturgie geführt werden, sind – ebenso wie beispielsweise in Nordamerika – diejenigen, die sich mit dem Sprechen über und zu Gott befassen; also der Art und Weise, wie Gott in Gebeten dargestellt und bezeichnet wird. In den Worten von Rabbi Elyse Goldstein:

11 *JHWH* ist Gottes unaussprechlicher Name und wird als solcher niemals laut gesprochen, sondern durch den Namen *Adonai* ersetzt. *Adonai* bedeutet Herr und stellt Gott demnach als dominierenden männlichen Herrscher dar. Es ist interessant, dass die Rabbiner *JHWH* mit Gottes Gnade verbinden. Im Gegensatz dazu wird *Elohim* mit Gottes Strafe assoziiert. Ich danke der anonymen Gutachterin dieses Artikels für diese Anmerkung.

„Jede ernsthafte Diskussion jüdischer feministischer Themen beginnt mit der Frage nach dem Sprechen über Gott. Und diese Frage führt zu einer umfassenderen und tieferen Erforschung dessen, was wir glauben und wie wir es beschreiben. [...] Sprache beschreibt und erschafft Realität. Wir sagen, was wir meinen, und wir meinen, was wir sagen. Deshalb kommt es darauf an, was man über Gott sagt und was man über Gott denkt. Der Gott der Thora wird uns über Geschichten näher gebracht, und wir erfahren Gott als König, als Vater.“ (2009: 1)

Dies hat zu einem wachsenden Interesse an der Idee der *Shechinah* geführt. Es handelt sich dabei um einen grammatisch weiblichen hebräischen Begriff, der für die femininen Aspekte der Präsenz Gottes steht. Dies ist jedoch nur ein Beispiel dafür, wie im Diskurs zur Liturgie in der israelischen Reformbewegung auf Geschlecht Bezug genommen wird. Es gibt weitere: erstens die Verwendung einer inklusiven Sprache bei der Anrede von Gläubigen, zweitens die Aufnahme weiblicher biblischer Charaktere und drittens das Wiederentdecken und Anpassen alter Rituale sowie die Schaffung neuer Rituale. Diese drei Aspekte werden im Folgenden genauer beleuchtet und abschließend geschlechterinklusive, ausgewogene Gottes-Metaphern vorgestellt.

1. Die Verwendung einer inklusiven Sprache bei der Anrede von Gläubigen

Liturgische Redewendungen, die als abwertend und beleidigend für Frauen empfunden werden, wie zum Beispiel der traditionelle, von Männern gesprochene Morgensegen: „Gelobt seist Du Herr, unser Gott [...], der mich nicht zur Frau gemacht hat“, wurden entweder gar nicht in liberale Gebetbücher aufgenommen oder aber in überarbeiteter Form (Marx 2006). In einigen Fällen, wenn der Gebetstext in der ersten Person verfasst ist wie beim Morgengebet „Ich danke Dir“, wird die weibliche Form der männlichen hinzugefügt: „*Mode/Moda ani*“¹². Was die nonverbalen Aspekte des Gebets betrifft, so tragen die Frauen in Israels liberalen Kreisen häufig ein Gebetstuch (*tallit*) und manchmal eine Kopfbedeckung (*kippah*). Die Verwendung von Gebetsriemen (*tefillin*) ist in den Reformgemeinden Israels sowohl bei Männern als auch bei Frauen kaum verbreitet.

Eine weitere wichtige Innovation ist die öffentliche Würdigung der Gläubigen während des Gottesdienstes. Traditionell wird nur der Name des Vaters genannt, wenn eine Person (bzw. im orthodoxen Umfeld ein Mann) aufgerufen wird, die Segenssprüche der Tora vorzutragen, während im Zusammenhang des Gebets für die Kranken und anderer persönlicher Gebete (*Mi Sheberach*) traditionellerweise nur der Name der Mutter genannt wird. In den Reformgemeinden dagegen werden die Namen beider Eltern genannt, sobald der Name einer Person innerhalb der Liturgie aufgerufen wird.

2. Aufnahme repräsentativer weiblicher biblischer Figuren

Obwohl sie unterschiedliche liturgische Mittel verwenden, fügen die meisten liberalen Gebetbücher der ersten Segnung der *Amidah*, also den Namen der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, die Namen der Matriarchinnen des jüdischen Volkes Sara, Rebekka, Lea und Rahel hinzu. Die *Amidah*, das sogenannte *Achtzehnbittegebet*, ist das zentrale

12 Das ist beispielsweise im HaAvodah Shebalev der Fall, aber die Bitte, die das Sh'ma-Nachtgebet einleitet, beginnt mit einer ausschließlich männlichen Anrede: „Hareini mokhel“ („Hiermit verberge ich ...“).

Element eines jeden Gottesdienstes und wird traditionell drei Mal am Tag vorgetragen. Die Aufnahme der Matriarchinnen geht eindeutig auf das amerikanische liberale Vorbild zurück. Die folgende Version erschien in der israelischen Ausgabe der *HaAvodah Shebalev* von 1991:

ברוך אתה ה' אלהינו ואלהי אבותינו ואימותינו
אלהי אברהם, יצחק ויעקב,
אלהי שרה, רבקה, רחל ולאה...
ברוך אתה ה' מגן אברהם ופוקד שרה

Gepriesen seist Du, Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter und Mütter

Gott von Abraham, Isaak und Jakob,

Gott von Sara, Rebekka, Rahel und Lea ...

Gepriesen seist Du Ewiger, Schild Abrahams und der an Sara denkt.¹³

Die inklusive Version ist in kleinerer Schriftgröße neben dem traditionellen Text abgedruckt, der nur die Namen der Patriarchen enthält. Das israelische Reform-Jugendgebetbuch, das fast ein Jahrzehnt später erschien, enthält nur den inklusiven Text, jedoch in anderer Form: Es erwähnt die Matriarchinnen Seite an Seite mit den Patriarchen, nach Generationen geordnet:

ברוך אתה ה'
אלהי אברהם ושרה
אלהי יצחק ורבקה
ואלהי יעקב לאה ורחל...

Gepriesen seist du, Ewiger,

Gott von Abraham **und Sara**,

Gott von Isaak **und Rebekka**

und Gott von Jakob, **Lea und Rahel ...**¹⁴

13 Es ist bemerkenswert, dass sich die Abschlussformulierung des Segensspruchs von derjenigen im amerikanischen Reformgebetbuch unterscheidet. Es heißt „poked Sarah“ („der Eine, der an Sara denkt“); in der am weitesten verbreiteten amerikanischen Version heißt es „esrat Sarah“ („der Sara hilft“). Die israelische Version wurde deshalb gewählt, weil sie sich eng an die Worte aus Gen 21,1 anlehnt: „Und Gott dachte [pakad et] an Sara“. Auf diese Weise spiegelt sie eine hohe Aufmerksamkeit gegenüber dem biblischen Text und seiner grammatischen Struktur wider.

14 Hakhavaya shebalev, das Jugendgebetbuch der Israelischen Bewegung für ein Progressives Judentum (2000). In diesem Gebetbuch wird Lea vor Rahel genannt, da sie die ältere Schwester ist, obwohl sich Lea besser auf Rebekka reimt. Lea zuerst zu nennen kann auch ein Versuch sein, die Ungerechtigkeit gegenüber Lea wiedergutzumachen, die ihr in der biblischen Geschichte von ihrem Vater Laban und ihrem Mann Jakob angetan wird. In der israelischen Masorti-Bewegung (konservativ) stieß das Hinzufügen der Matriarchinnen zur *Amidah* auf großen Widerstand. Rabbiner Professor David Golinkin, Präsident des Schechter Institute of Jewish Studies in Jerusalem, schrieb eine Antwort, basierend auf der *Halachah* zu diesem Thema (verfügbar unter www.schechter.edu/responsa.aspx?ID=35). Er deutete an, dass „die authentische und traditionelle Weise“, die Matriarchinnen einzubeziehen, darin bestünde, *Pijjutim* (liturgische Dichtung) in der Mitte des Gebets zu verlesen statt am Ende, das seiner Auffassung nach laut jüdischem Gesetz nicht verändert werden darf. Als Beispiel zitiert er eine von Rabbinerin Dr. Einat Ramon verfasste Hymne:

נבואה אוהלי שרה, רבקה רחל ולאה.
ותהי גמילות חסדיך לפנינו
בכל עת ובכל שעה.

In der Bitte um Erlösung (*Ge'ula*), die nach dem Vortragen des *Sh'ma Yisrael*¹⁵ gesprochen wird, wird dem Namen von Mose oft derjenige Miriams hinzugefügt und vor seinem genannt. Der Text lautet:

מִשֶּׁה, מִרְיָם וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל לָךְ עָנוּ שִׁירָה בְּשִׂמְחָה רַבָּה, וְאָמְרוּ יְחִידִים:
 "מִי כָמוֹךָ בָּאֱלֹהִים ה', מִי כָמוֹךָ נֶאֱדָר בְּקֶדֶשׁ נוֹרָא תְהִלּוֹת עֲשֵׂה פֶלֶא" (שמות טו, 11)

Moses, **Miriam** und die Kinder Israels stimmen Dir einen Gesang mit großer Freude an und rufen zusammen:

„Wer ist wie Du unter den überirdischen Wesen,
 wer ist wie Du herrlich im Heiligtum,
 ehrfurchtgebietend gerühmt, ein Wundertäter?“ (Ex 15,11)

In diesem Fall folgt die Liturgie lediglich dem biblischen Text und bestätigt, dass sowohl Mose als auch Miriam die Menschen nach der Teilung des Roten Meeres führten (Ex 15, 20).

Ein letztes, sehr israelisches und deshalb charakteristisches Beispiel ist das *Mi-Sheberach*-Gebet (Gebete, die für das Wohlergehen von Einzelpersonen, Gemeinden, des Staates usw. gesprochen werden, haben einen semi-formellen Charakter). Auch hier werden die Matriarchinnen hinzugefügt. In den Reformgemeinden beinhalten Gebete für das Wohlergehen der israelischen SoldatInnen Namen männlicher und weiblicher Helden aus der jüdischen Vergangenheit.

„Möge der Eine, der unsere Krieger Joshua, David und Judah, **Debora**, **Jael** und **Judith** gesegnet hat [hier folgt der Name sowie die Namen beider Eltern] segnen, der/die seinen/ihren Dienst bei den israelischen Streitkräften antreten wird ...“

Judiths Erwähnung ist besonders interessant, da diese Figur aus der Pseudepigraphie nicht im hebräischen biblischen Kanon enthalten ist (weshalb allein ihre Erwähnung schon eine besondere Hinzufügung darstellt).

3. Wiederaufgreifen und Anpassen alter Rituale, Schaffung neuer Rituale und neuer ritueller Gelegenheiten

In Israel werden ebenso wie anderswo in der jüdischen Welt alte Rituale so angepasst, dass sie Frauen mit einbeziehen. Gleichzeitig werden neue Rituale geschaffen, um die weibliche Erfahrung zu feiern – d. h., es wird bezeichnet, was bisher nicht bezeichnet war (Ochs 2007: 47-56). Im Vergleich zu Frauen in den Vereinigten Staaten sind liberale israelische Frauen weniger geneigt, Rituale, Gebete und Gottesdienste anzunehmen, die

Lasst uns in die Zelte von **Sara**,
Rebekka, **Rahel** und **Lea** eintreten.

Mögen ihre guten Taten
 uns stets vor Augen stehen.

Derzeit fügen einige konservative Gemeinden die Matriarchinnen zu Beginn und zum Abschluss des Segens ein (wie es auch Tradition in den israelischen Reformgemeinden ist), während andere Gemeinden die Mütter gar nicht erwähnen.

- 15 *Sh'ma Yisrael* sind die ersten Worte eines Abschnitts aus dem Fünften Buch Mose (6: 4-9). In der jüdischen Tradition kommt es zusammen mit zwei weiteren Bibelstellen (Deut 11, 13-21 und Num 15, 37-41) und liturgischen Segnungen (wie der oben erwähnten Bitte um Erlösung) dem am nächsten, was in der christlichen Tradition das Credo ist. Es wird zwei Mal täglich, am Morgen und am Abend, gesprochen.

ausschließlich von und für Frauen geschaffen wurden – vielleicht weil sie als zu ‚radikal‘ wahrgenommen werden. In den letzten Jahren konnte dennoch eine Zunahme von Ritualen beobachtet werden, die ausschließlich für Frauen organisiert und nur von Frauen wahrgenommen werden. Einige greifen alte weibliche Rituale auf, einige gleichen bestehende Rituale an und fügen weibliche Aspekte hinzu und neuerdings werden innovative Rituale geschaffen, die die Einzigartigkeit von Frauen hervorheben.¹⁶

Zu den wiederbelebten alten Ritualen, die im Laufe der Geschichte verloren gegangen waren und neu entdeckt wurden, gehören *RoschChodesh*-Zeremonien (neuer Monat)¹⁷; im vormodernen Judentum war der erste Tag eines Monats traditionell ein Festtag für Frauen. Beispiele für neu ausgestaltete Zeremonien sind egalitäre Hochzeiten, die Namensgebung für weibliche Säuglinge und Bat-Mitzwa-Zeremonien für Erwachsene, die sowohl in Israel als auch andernorts immer populärer werden. Unter den neuen, innovativen Ritualen sind eine Vielzahl neuer Praktiken, die Passagen im Lebensverlauf begehen, wie z. B. die erste Menstruation, den Eintritt in die Armee, den Beginn einer ehelichen Beziehung, den Beginn einer Schwangerschaft, eine Fehlgeburt, eine Abtreibung, Fruchtbarkeitsbehandlungen, die Genesung nach einer Krankheit oder nach Misshandlung, eine Scheidung und die Wechseljahre. All dies sind in den meisten Fällen keine israelischen Erfindungen, aber sie sind in Israel durch spezifische Eigenschaften charakterisiert. So spiegeln die israelischen Rituale und Texte häufig eine tiefere Vertrautheit mit biblischen und rabbinischen Quellen sowie mit zeitgenössischer Dichtung und Literatur. Darüber hinaus sind sie deutlich zurückhaltender im Vergleich zu den in Nordamerika geschaffenen Ritualen. Der folgende Abschnitt aus einer Badezeremonie für eine Frau, die eine Fehlgeburt erlitten hat, ist hierfür ein Beispiel. Geschrieben wurde er von der Jerusalemer Reformrabbinderin Tamar Duvdevany. Der Text basiert auf dem traditionellen liturgischen Genre der *Pijutei Geshem* (Hymnen, die um Regen bitten. Sie werden am Abend des *Schmini Azeret* vorgetragen, dem letzten Tag von *Sukkot*, dem Laubhüttenfest.):

ארפה גופי ואטבול במים
תרפא נפשי במים חיים.
יישטף גופי בתוך המים
תיטהר נפשי במים חיים.
ייעטף גופי בחיבוק של מים
תירחב נפשי במים חיים.

Ich entspanne meinen Körper und tauche ins Wasser ein,
möge meine Seele in lebendigem Wasser geheilt werden.
Möge mein Körper im Wasser gewaschen werden,
möge meine Seele in lebendigem Wasser gereinigt werden.
Möge mein Körper von der Umarmung des Wassers umhüllt werden,
möge meine Seele sich in lebendigem Wasser weiten.

16 Für eine Definition des Begriffs ‚innovativ‘ im Zusammenhang solcher Rituale vgl. Goldstein 2009.

17 Der erste Tag des Monats taucht als Feiertag schon in der Bibel auf (Num 10, 10) und galt als besonders bedeutsam für Frauen, die an diesem Tag von der Arbeit freigestellt waren (Talmud Bavli, Traktat Megilla 22b). Es war also ganz naheliegend für heutige Frauen, an diesem Tag besondere monatliche Veranstaltungen, Rituale, Studieneinheiten und Zusammenkünfte für Frauen durchzuführen.

Dieses Gebet ist aus *Parashat HaMayim* zitiert, einem Buch, das demnächst von vier israelischen Reformrabbinerinnen herausgegeben wird und eine Vielzahl von Baderitualen (*Tevila*) und Texten enthält. Das Buch erweitert die Vorstellung und die Möglichkeiten des rituellen Badens weit über die Tradition hinaus.¹⁸

Es ist schon fast ein Klischee, aber es trifft durchaus zu, dass sich Frauen ihren Körpern stärker verbunden fühlen als Männer. Ich glaube, dass die Betonung der Einbeziehung des Körpers in den Gottesdienst (besonders im Vergleich zur klassischen Reformpraxis) den Frauen zuzuschreiben ist, die begonnen haben, an jüdischen Gebeten teilzunehmen, sie zu leiten und zu entwickeln. In den letzten Jahren haben sie bei vielen wichtigen Entwicklungen im jüdischen religiösen Leben die Führung übernommen.¹⁹ Die Ausarbeitung von Ritualen, die körperliche Erfahrungen feiern oder betrauern, ist Teil dieser Entwicklung.

Während die meisten Themen dieser Rituale nicht auf israelische Frauen beschränkt sind, zeigen sowohl Inhalt als auch Form die israelische Erfahrung und Diktion. Manchmal werden z. B. Teile der nordamerikanischen liturgischen Praxis kritisiert, weil sie zu gefühlsbetont für in Israel Geborene (*Sabras*) sind, die zumeist weniger dazu neigen, Emotionen in der Öffentlichkeit zu zeigen. Aufgrund ihrer Vertrautheit mit der hebräischen Sprache und deren Nuancen und Feinheiten wünschen sich israelische Frauen stattdessen differenzierte Texte, weil sie zurückhaltender sind und durch den Gottesdienst vielleicht in Verlegenheit gebracht werden. Deshalb empfinden sie die intellektuellen Aspekte des Rituals angenehmer als explizit körperliche rituelle Handlungen. Sich hin und her zu wiegen und an den Händen zu halten und dabei wieder und wieder einen einzigen Vers nachzusprechen, ist für viele israelische Frauen wahrscheinlich nicht die bevorzugte Art des Gottesdienstes. Die meisten würden eine kurze Schriftauslegung vorziehen, das Lesen von Texten, Singen sowie einige dezente rituelle Handlungen (wie das Anzünden von Kerzen).

Es ist interessant, dass Rivkah Ben-Sason, eine orthodoxe Jüdin, kürzlich in der israelischen Presse zitiert wurde, nachdem sie öffentlich auf die Notwendigkeit hingewiesen hatte, eine Scheidungszeremonie zu entwickeln. Diese Idee kam ihr nach einem Vortrag einer Reformrabblerin.²⁰ Ihr wegweisender öffentlicher Aufruf könnte aus ihrer Vertrautheit mit derartigen Ritualen in der nicht-orthodoxen Welt herrühren (aus dem orthodoxen Lager wurde sie als ‚reformiert‘ verunglimpft, eine häufige Anschuldigung gegenüber innovativen orthodoxen Frauen). Er zeugt vom Austausch der Ideen zwischen den Glaubensrichtungen und ist vielleicht auch ein Hinweis auf eine mögliche zukünftige Beteiligung orthodoxer JüdInnen an dem Bestreben, das Leben von Frauen mit sprechenden Ritualen zu begleiten.

18 Das Buch ist in Vorbereitung. Es wird herausgegeben von Tamar Duvdevani, Maya Leibovitz, Alona Lisiza und Dalia Marx.

19 Ein Beispiel dafür ist das neue nordamerikanische Reformgebetbuch *Mishkan t-filah* (2007). Der Siddur wurde von Rabbinerin Elyse Frishman aus New Jersey herausgegeben und ist das Ergebnis der gemeinsamen Arbeit einer Gruppe von RabbinerInnen, von denen viele Frauen sind.

20 Ben Sasons Aufruf erschien auf Kolekh, der Homepage der *Israeli Modern Orthodox Women's*, am 27. August 2008, www.kolech.org/show.asp?id=29234.

4. Verwendung inklusiver und sprachlich ausgewogener Metaphern für Gott

Das einschneidenste, die größte Uneinigkeit verursachende Thema im Bereich der geschlechtsspezifischen Gebetssprache sind Veränderungen in der Gottesanrede und bei der Bezeichnung von Gottes Eigenschaften (Weissler 2005). Trotz des weithin akzeptierten Prinzips in der jüdischen Tradition, dass Gott weder über einen Körper verfügt noch physisch dargestellt werden kann, greift die beschränkte menschliche Vorstellungskraft – so jene, die eine veränderte Sprache für die Anrede Gottes fordern – auf menschliche Metaphern zurück. Wie schon erwähnt wurde, ist unser Wissen von Gott von unserer begrenzten Vorstellung bestimmt, nach der Gott bisher ausschließlich männlich war (ein König, ein Vater, ein Krieger, ein Hirte, ein Richter usw.) (Plaskow 1983: 228). Deshalb fordern viele jüdische Feministinnen eine Erneuerung des männlich dominierten ‚Sprechens über Gott‘.

Im Englischen ist es relativ leicht, eine geschlechterspezifische Bezugnahme auf Gott zu vermeiden (und in einem geringeren Ausmaß in anderen europäischen Sprachen), denn *He* kann leicht durch *God* ersetzt werden, ohne dass weitere grammatikalische Anpassungen im Satzbau notwendig wären. Aber im Hebräischen haben alle Substantive, Verben und Adjektive Flektionsendungen, die sich nach dem Geschlecht richten. Für viele wäre es darüber hinaus eine zu drastische Maßnahme, die Formel des traditionellen Segensspruchs so radikal zu verändern, wie es z. B. die Dichterin und Liturgiewissenschaftlerin Marcia Falk (1996, 1987) tut.²¹ Statt also die traditionelle Liturgie zu ändern, könnten neue Texte hinzugefügt werden. *Kavanat Ha'Lev*, das Israelische Reformgebetbuch für die Hohen Feiertage (1991), ergänzt den liturgischen Hymnus *Avinu Malkenu* („Unser Vater, unser König“) durch ein weiteres Gedicht, *Sh'khina Mekor Khayeinu* („Schechina, Ursprung unseres Lebens“), in dem Gott mit weiblicher Stimme angerufen wird, und fügt darüber hinaus ein drittes, geschlechtsneutrales Gedicht hinzu. Diese israelische inklusive Innovation fand später auch ihren Weg in die nordamerikanische liberale Liturgie.

Die Rabbinerinnen Maya Leibovitz und Alona Lisitsa schufen ein Ritual für eine Frau, deren Tochter bald heiraten wird. Sie berücksichtigen dabei, dass dies auch ein Übergangsritus für die Eltern des Brautpaares ist. Im Zentrum der Zeremonie steht ein rituelles Bad. Vor dem Eintauchen liest die Mutter den Segensspruch: „B'rukha at Yah, Mekor Hakhayim, Hamekhadesh et horuti“ („Gelobt [weibliche Form] seist Du, Jah [weibliche Form des Namen Gottes], Ursprung des Lebens, die meine Mutterschaft erneuert“). Nach dem Bad sagt die Mutter:

שכינה מקור חיי
האירי הורותי החדשה
לב חכם טעי בי ורוח נכונה חדשי בקרבי
לקבל את בן/בת הזוג של בתי

Schechina, Ursprung meines Lebens,
erleuchte meine neue Mutterschaft.
Gib mir ein weises Herz
und erneuere einen guten Geist in mir,
um den Partner/die Partnerin meiner Tochter willkommen zu heißen.

21 In ihrem Buch „The book of blessings“ (1996) ändert Falk die traditionelle Segensformel von „Gelobet seist Du Adonai, König des Universums“ in „Lasst uns dem Ursprung des Lebens danken“.

Es ist interessant, dass dieser Text auch für gleichgeschlechtliche Eheschließungen geeignet ist. Diese Zeremonien, die in Israel (und in der Diaspora) von ReformrabbinerInnen durchgeführt werden, verdienen größere Aufmerksamkeit, als ihnen hier gewidmet werden kann. Ich möchte hier nur anmerken, dass in Zeremonien, die lesbische Partnerschaften besiegeln, die geschlechtsspezifische Anrede Gottes normalerweise deutlich erkennbar ist.

Informelle oder halb-offizielle Gebetblätter und Broschüren sind tendenziell subversiver und innovativer. Sie enthalten einen deutlich extensiveren Gebrauch einer inklusiven Gottesanrede. Vor Kurzem haben jedoch zwei israelische ReformrabbinerInnen, Levi Weiman-Kelman und Maayan Turner, einen neuen Text für den Morgensegen verfasst, wobei jeder Vers eine andere Gottesanrede enthält. Die verschiedenen Bezeichnungen ersetzen die traditionelle Segensformel „Gelobt seist Du, Ewiger unser Gott, Herrscher des Alls“ in dem Versuch, allen Gläubigen die Möglichkeit zu geben, die Sprache zu finden, die ihre religiösen Gefühle ausdrückt:

ברוך אתה ה' אל'הינו מלך העולם אשר נתן לשכני ביהם להבחין בין יום ובין לילה.
 ברוך אתה ה' חיי העולם מי שששני בצלמו.
 אברך את עין הסיים שששני בן/בת חורין.
 ברוך אתה ה' רוח העולם שששני בן/בת ישראל.
 ברוך אתה ה' אור העולם פוקח עורים.
 אברך את מקור חיינו מלביש ערמים.
 ברוך אתה ה' אל'הינו צור ישועתנו מתיר אסורים.
 בודה לעין הסיים זוקק כפופים.
 ברוך אתה ה' הטוב והמטיב רוקע הארץ על המים.
 אברך זה המקור והמקום המכין צעדיו גבורה.
 אונה לרוח הסיים שששני לי כל צרכי.
 ברוך אתה ה' חיד העולם מי אור ישראל בגבורה.
 אברך את מקור הברכה עוטר ישראל בתפארה.
 ברוך אתה ה' אל'הינו מלך העולם הבותן לעפר פת.
 ברוך אתה ה' אם הרבים המעבירה שנה מעיני ותנומה מעפעפי.

Gelobt seist Du Ewiger, unser Gott, Herrscher des Alls, der dem Hahn die Weisheit schenkte, zwischen Tag und Nacht zu unterscheiden.

Gelobt seist Du Ewiger, **Leben des Universums**, der mich nach seinem Bilde geschaffen hat.

Ich segne den Ursprung des Lebens, der mich als Sohn/Tochter der Freiheit geschaffen hat.

Gelobt seist Du Jah,²² Geist **des Universums**, die mich zu einer/m aus dem Volk Israel gemacht hat.²³

Gelobt seist Du Ewiger unser Gott, **Licht der Welt**, der die Augen der Blinden öffnet.

Wir preisen den Ursprung unseres Lebens, der die Nackten kleidet.

Gelobt seist Du Ewiger unser Gott, **Fels unserer Erlösung**, der die Gebundenen von ihren Fesseln befreit.

Wir danken der Quelle des Lebens, die die Gebeugten aufrichtet.

Gelobt seist Du Ewiger unser Gott, **der gut ist und Gutes schafft**, der das Feste über den Wassern gründet.

Ich segne Jah, die Quelle und den Ort, die meinen Schritt beständig macht.²⁴

22 Dies und der Segensspruch für die Erfüllung aller Bedürfnisse sind in weiblicher Form verfasst, unter Verwendung des biblischen Begriffs *Jah* für die Bezeichnung von Gott.

23 Dieser Segensspruch bezieht sich auf Gott in weiblicher Sprache, denn das Wort *Ruach* (Geist und auch Wind) ist grammatisch weiblich.

24 Der traditionelle Text lautet: „Gelobet [...] der die Schritte des Menschen schafft“ („*hamekchin mits'adei gaver*“). Der Text dieses überarbeiteten Segensspruchs verwendet die gleiche Wurzel *gimmel-waw-resh* in einer Weise, die die geschlechtlichen Konnotationen vermeidet.

Ich preise den Geist des Lebens, der alle meine Bedürfnisse erfüllt.

Gelobt seist Du Ewiger, **Einzig** aller Welten, der Israel mit Kraft gürtet.

Wir preisen die Quelle des Segens, die Israel mit Ruhm krönt.

Gelobt seist Du Ewiger, unser Gott, Herrscher des Alls, der den Müden Kraft gibt.

Wir preisen Dich Jah, **Mutter des Erbarmens**, die den Schlaf entfernt aus meinen Augen und den Schlummer von meinen Lidern. (Siddur Kol-Haneshama, 2009)

Die Vielfalt dieses Textes manifestiert sich nicht nur in unterschiedlichen und zahlreichen geschlechterdifferenzierten Anreden Gottes (Gott als Geist, Quelle, Fels etc.), sondern auch in den verschiedenen Stimmen der Anrufenden (im Singular und im Plural). Rabbinerin Maayan Turner, eine der Verfasserinnen, sagte mir, dass in der Version der Gemeinde *Kol HaNeshama* der letzte Segensspruch „den Schlaf von meinen Lidern ...“ lautlos gelesen wird, sodass die Liste der Segnungen, die laut gesprochen wird, mit der traditionellen Formel („Gelobt Seist Du Adonai, unser Gott, Herrscher des Alls“) beginnt und endet. Diese Jerusalemer Kongregation ist wegweisend in ihrem Engagement für eine inklusive liturgische Sprache.

So weit ich weiß, gibt es nur eine einzige weibliche Gottesanrede, die ihren Weg in den regulären Gebrauch vieler Gemeinden gefunden hat. Es ist der Abschluss des Shabbat-Segens *Hashkiveinu*, das Gebet, das um göttlichen Schutz und Geleit bittet:

ברוכה את יה הפורשת סוכת שלום עלינו ועל כל עמא ישראל ועל ירושלים.

Gelobt seist Du **Jah**, die eine Hütte des Friedens über uns und ihr ganzes Volk Israel und über Jerusalem gebreitet hat.

Die ausdrückliche Darstellung von Gott als gnädig und mitfühlend eignet sich besonders gut für die Verwendung der weiblichen Form. Tatsächlich wurde diese Innovation dafür kritisiert, dass sie die traditionelle weibliche Rolle verstärkt, statt die Bilder des Göttlichen in weniger vorhersehbarer Art und Weise zu erweitern. Wie bereits erwähnt, sind solche Überarbeitungen in Israel eher unüblich. Die Zeit wird zeigen, ob die liberalen Gläubigen in Israel sie letztendlich annehmen werden.

Zusammenfassung

Der Umgang mit Geschlechtsdifferenzierungen in der israelischen liberalen Liturgie ist durch ein verblüffendes Paradoxon charakterisiert. Einerseits lässt die Tatsache, dass Israelis die liturgische Sprache vollständig verstehen, den Ausschluss von Frauen umso deutlicher hervortreten und umso befremdlicher erscheinen. Andererseits erschwert gerade die Vertrautheit mit dem traditionellen Text grundlegende Veränderungen. Für die allgemeine Öffentlichkeit ergibt sich eine zweifache Herausforderung. Viele Israelis vermeiden es offenbar, sich an irgendwelchen religiösen Bräuchen zu beteiligen. Gleichzeitig zögern sie, den Feminismus offen zu begrüßen (obwohl viele beides in ihr Leben integrieren), und empfinden deshalb möglicherweise jede Veränderung in der Liturgie als „unauthentisch“.

Die liturgischen Innovationen in Nordamerika haben einen starken Einfluss darauf, wie mit geschlechtlichen Differenzierungen in der israelischen liberalen Liturgie umge-

gangen wird. Da die israelische liberale Liturgie jedoch in eine eher traditionelle gesellschaftliche Umwelt eingebettet ist und Hebräisch darüber hinaus eine Sprache ist, die geschlechtsspezifisch strukturiert ist, versuchen die Verfasserinnen, ihre eigene, einzigartige Stimme zu finden. Liberale israelische Liturgikerinnen scheinen zu erkennen, dass eine absolute Ausgewogenheit im Sprachgebrauch überall schwierig ist, und auf Hebräisch ganz besonders. Entsprechend sind sie eher geneigt, auf eine metaphorische Lesart der Tradition zurückzugreifen.

Wir müssen anerkennen, dass das liberale Judentum und seine Liturgie, ganz zu schweigen von einer geschlechterinklusive, balancierten Liturgie, zum jetzigen Zeitpunkt in Israel noch eine marginale Rolle spielen und von der Orthodoxie mit stetig wachsender offener Feindseligkeit und von Säkularen mit großem Misstrauen bedacht werden.²⁵ Dessen ungeachtet ist die Feststellung ebenso bedeutsam, dass die israelische liberale Liturgie auch in nicht-liberalen Kreisen Anklang findet. Moderne orthodoxe Frauen beginnen, nach liturgischen Lösungen in einer nicht-traditionellen liturgischen Sprache zu suchen, und säkulare Frauen empfinden neue Rituale, die den Kreislauf des Lebens begleiten, als bedeutsam und wertvoll.

Die Zeit wird zeigen, welche Auswirkungen diese modernen Liturgien in und außerhalb von Israel haben werden und inwiefern sie jüdische Lebenspraxis grundsätzlich beeinflussen. Bis dahin fahren liberale religiöse JüdInnen in Israel damit fort, in kleinen, aber hoffentlich bedeutsamen Schritten den Weg hierfür zu bereiten.

Literaturverzeichnis

- Address, Richard F.; Kushner, Joel L. & Mitelman, Geoffrey. (2008). *Kulanu: All of Us: A Program & Resource Guide for Gay, Lesbian, Bisexual & Transgender Inclusion*. New York: Union of Reform Judaism
- Adler, Rachel. (1998). *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*. Philadelphia, Jerusalem: Jewish Publication Society
- Caplan, Eric. (2002). *From Ideology to Liturgy: Reconstructionist Worship and American Liberal Judaism*. Cincinnati: HUC press
- Daum, Annette. (1992). Language and Liturgy. In Susan Grossman & Rivka Haut (Hrsg.), *Daughters of the King* (S. 183-202). Philadelphia: Jewish Publication Society Jerusalem
- Dubin, Lois. (2002). Who's blessing whom? Transcendence, agency, and gender in Jewish prayer. *Cross Currents*, 52 (2), 165-177
- Falk, Marcia. (1987). Notes on composing new blessings: toward a feminist-Jewish reconstruction of prayer. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 3, 39-53
- Falk, Marcia. (1996). *The book of blessings*. San Francisco: Harper Collins
- Friedland, Eric L. (1997). *Were Our Mouths Filled with Song: Studies in Liberal Jewish Liturgy*. Cincinnati: Hebrew Union College Press
- Goldstein, Elyse. (Hrsg.). (2009). *New Jewish Feminism*. Woodstock: Jewish Light
- Haggadah laZman haZeh. (2009). Tel Aviv: Maram

25 In jüngster Zeit versuchen viele RabbinerInnen und LiturgikerInnen in Israel und in der Diaspora (und vor allem in Nordamerika), eine inklusive liturgische Sprache zu finden, die homosexuelle Frauen und Männer einbezieht. In vieler Hinsicht wird heute die Frage der Nichtheterosexualität, ähnlich wie das Thema Gender in den letzten Jahrzehnten, in der liberalen jüdischen Glaubensgemeinschaft intensiv debattiert (vgl. Address/Kushner/Mitelman 2008).

- Herrmann, Klaus. (2008). Jewish confirmation sermons in 19th-century Germany. In Alexander Deeg; Walter Homolka & Heinz-Günther Schölter (Hrsg.), *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity* (S. 91-112). Berlin: de Gruyter
- Heschel, Susannah. (1983). *On Being a Jewish Feminist*. New York: Schocken
- Hyman, Paula. (1997). Changing from the Inside. In Paula E. Hyman & Deborah Dash Moore (Hrsg.), *Jewish Women in America: An Historical Encyclopedia* (S. xxi). New York: Routledge
- Kaplan, Mordecai Menahem. (1934). *Judaism As a Civilization*. New York: Jewish Publication Society
- Lavie, Aliza. (2005). *T'fillat Nashim*. Tel Aviv: Yediot Achronot (Hebrew)
- Marx, Dalia. (2006). The early morning ritual in Jewish liturgy: textual, historical and theological discussion. In *Birkhot Hashakhar* (The Morning Blessings) and an examination of their performative aspects. *HUCA*, 77, 103-129
- Marx, Dalia. (2009). Gender in the Israeli liberal liturgy. In Elyse Goldstein (Hrsg.), *New Jewish Feminism* (S. 206-217). Woodstock: Jewish Lights
- Mishkan t-filah. A Reform Siddur. Weekdays, Shabbat, festivals, and other occasions of public worship*. Hrsg. von Elyse Frishman (2007). New York: CCAR Press
- Ochs, Vanessa L. (2007). *Inventing Jewish Ritual*. Philadelphia: JPS
- Ophir (Offenbacher), Natan. (2003). Liturgical innovations of God language in Jewish feminist theology. In Margalit Shilo (Hrsg.), *To Be A Jewish Woman* (S. 55-75). Band 2. Proceedings of the Second International Conference: Woman and Her Judaism. Jerusalem
- Petuchowski, Jakob Josef. (1968). *Prayerbook Reform in Europe*. New York: World Union for Progressive Judaism
- Plaskow, Judith. (1983). The Right Question Is Theological. In Susannah Heschel (Hrsg.), *On Being a Jewish Feminist* (S. 223-233). New York: Schocken Books
- Siegel, Seymour & Gertel, Elliot. (Hrsg.). (1977). *Conservative Judaism and Jewish law*. New York: Rabbinical Assembly
- Weingarten-Mintz, Nehama & Biala, Tamar. (2009). *Dirshuni – Israeli Women Writing Midrash*. Hrsg. von Yediot Hemed and the Jewish Agency. Tel Aviv
- Weissler, Chava. (2005). Meanings Of Shekhinah. *Nashim*, 10, 53-83

Zur Person

Dalia Marx, PhD, 1966, Rabbi, Professor for Jewish Liturgy and Midrash Hebrew Union College, Jerusalem. Arbeitsschwerpunkte: Jüdische Liturgie, Gottesdienst und Rituale, Midrash, Geschlechterforschung
 Kontakt: Hebrew Union College, Kind David St. 13, 13 Jerusalem 94101, Israel
 E-Mail: marxalia@gmail.com

Die Bedeutung des Geschlechts im evangelischen Pfarramt

Zusammenfassung

In den 1970er Jahren wurde im deutschen Protestantismus der Pfarrberuf für Frauen geöffnet. Der Beitrag rekonstruiert den Prozess der Gleichstellung von Pfarrerinnen und untersucht, wie Pfarrerinnen sich das männlich konnotierte Pfarramt angeeignet haben und wie dabei auf das Geschlecht rekurriert wurde. Es werden Deutungsmuster herausgearbeitet, die sowohl die Wahrnehmung von Pfarrerinnen durch Theologen und Kirchenleitungen als auch ihre Selbstdarstellung im Hinblick auf ihre Kompetenzen und beruflichen Stile bestimmen. Gezeigt wird, dass im Prozess der Integration von Frauen ins Pfarramt traditionelle Konstruktionen der Geschlechterdifferenz aufgegriffen, reproduziert und umgeschrieben werden.

Schlüsselwörter

Pfarrerinnen, Geschlechterkonstruktionen, berufliche Leitbilder, evangelisches Pfarramt, Deutungsmuster

Summary

Gender in the protestant ministry

In most protestant churches in Germany, clergywomen gained equal rights in the 1970s. The access admission of women to the ministry is a result and expression of an ongoing lasting change in the relation to the place of the sexes and the social construction of gender in the Protestant church. The article explores how clergy women adopted the formerly exclusive male ministry for themselves. It analyses how the office of clergywomen was discussed in German protestant churches by theologians, church leaders and the clergy women themselves. It demonstrates that, in the process of integration of women in the protestant ministry, traditional constructions of gender were picked up, adopted, and re-fined.

Keywords

Clergywomen, gender, protestant ministry, professional models, interpretative patterns

1 Einleitung

Pfarrerinnen sind inzwischen in der evangelischen Kirche selbstverständlich, bei Bischofswahlen kandidieren regelmäßig Frauen, und zwar durchaus erfolgreich: Im Jahr 2009 wurde Ilse Junkermann Bischöfin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, und mit Margot Käßmann wurde erstmals in der Geschichte eine Frau zur Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gewählt. Die evangelische Kirche wird zunehmend in der Öffentlichkeit durch Frauen im Amt repräsentiert. Dieses Erscheinungsbild ist Ausdruck einer nachhaltigen Veränderung der Geschlechterordnung in der evangelischen Kirche und damit einer Erfolgsgeschichte der Gleichstellung von Frauen. Diese Entwicklung steht im Widerspruch sowohl zu tradierten christlichen Geschlechternormen als auch zu theologischen Begründungen des Pfarramts, die über die Jahrhunderte eines gemeinsam haben: Sie schließen Frauen qua Geschlecht vom Amt aus.

In den meisten evangelischen Landeskirchen in Deutschland wurde in den 1970er Jahren nach Jahrzehnte langen Debatten der Pfarrberuf für Pfarrerinnen geöffnet, zuletzt

in Bayern 1978 und in Schaumburg-Lippe im Jahr 1991. In diesem Beitrag werde ich den Prozess der Gleichstellung von Frauen im evangelischen Pfarramt rekonstruieren und untersuchen, welche beruflichen Leitbilder die Diskussionen bestimmten und wie dabei auf das Geschlecht rekurriert wurde. Zunächst werde ich kurz skizzieren, wie die Frage der Frauenordination im deutschen Protestantismus von den 1930er bis 1960er Jahren von Theologen, Synoden und den Theologinnen selbst diskutiert wurde. Wie wurden biblische Traditionen interpretiert und welche Vorstellungen von der Ordnung der Geschlechter waren maßgeblich? Im Hauptteil analysiere ich, wie Pfarrerrinnen sich das männlich konnotierte Pfarramt angeeignet haben und wie sie ihre berufliche Arbeit reflektieren.¹ Wie konnten sie diesen Beruf für sich definieren, an welche Bilder und Traditionen haben sie dabei angeknüpft? Meinen Analysen, die den Zeitraum von den 1960er bis zu den 1990er Jahren in den Blick nehmen, liegen qualitative Interviews mit Pfarrerrinnen, aber auch publizierte Selbstzeugnisse und theoretische Entwürfe von Theologinnen zugrunde. Die Auswertungen dieser Texte zielen auf die Rekonstruktion von sozialen Deutungsmustern², die sowohl die Selbstdarstellung von Pfarrerrinnen als auch ihre Wahrnehmung durch andere im Hinblick auf ihre Kompetenzen und beruflichen Stile bestimmen. Diese Deutungsmuster werden u. a. durch Rekurs auf die Geschlechterdifferenz strukturiert und beziehen sich auf gesellschaftliche Leitbilder, Diskurse und Stereotype, die beschreiben, begründen und normieren, wie die Geschlechter sind bzw. wie sie zu sein haben. Die hier rekonstruierten Deutungsmuster sind nur analytisch zu trennen, sie treten in Beschreibungen oft zusammen auf und plausibilisieren einander.

2 Der Weg der Frauen ins Pfarramt

Das Pfarramt war von seinen Anfängen bis ins 20. Jahrhundert exklusiv männlich. Während im frühen Christentum Frauen eine aktive und öffentliche Rolle in den Gemeinden spielten, wurden sie im Lauf der ersten Jahrhunderte immer mehr aus den entstehenden kirchlichen Ämtern ausgeschlossen (vgl. Sammet 2005: 48-108). Schon ab dem 2. Jahrhundert wurde die religiöse Autorität des Pfarramts zunehmend an die häusliche Autorität des Vaters gekoppelt und war damit nur mit dem männlichen Geschlecht vereinbar. In der Reformation wurde die Verknüpfung des „Hirtenamtes“ mit dem Amt des Hausvaters mit einem neuen Akzent versehen: Dem Pfarrer gegenüber stand die Pfarrfrau, deren Aufgaben komplementär auf die des Pfarrers bezogen waren.

Im 20. Jahrhundert kam es in Deutschland nach langen Diskussionen zur rechtlichen Gleichstellung von Frauen im evangelischen Pfarramt.³ Anfang des Jahrhunderts

- 1 Es geht mir um geschlechtsspezifische Ausgestaltungen und Akzentsetzungen im Pfarramt, also um Bilder und Konzepte zum Pfarrberuf, nicht um die berufliche Identität und Handlungspraxis von Pfarrerrinnen (vgl. dazu Sammet 2005) und weniger um den Einfluss der feministischen Theologie auf die pastorale Arbeit von Frauen (vgl. dazu ausführlicher Sammet 2010).
- 2 Soziale Deutungsmuster begreife ich in Anschluss an Oevermann als handlungsstrukturierende, tradierte und intersubjektiv geltende Weltdeutungen (vgl. Oevermann 2001).
- 3 Für einzelne Landeskirchen gibt es Rekonstruktionen zur Entwicklung der rechtlichen Stellung evangelischer Theologinnen: für Berlin bis in die 1960er Jahre vgl. Senghaas-Knobloch 1969: 27-39; für Württemberg Reichle 1978; Studien zu bestimmten Phasen der Entwicklung, zu einzelnen Theologinnen oder Aspekten im Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen, Göttingen 1994.

wurden die Universitäten und damit auch die theologischen Fakultäten für Frauen geöffnet.⁴ Damit war durch staatliche Regelungen bzw. politische Entscheidungen eine Tatsache geschaffen, auf die die evangelische Kirche reagieren musste: Es gab examinierte Theologinnen. Zunächst waren es nur Einzelfälle, für die Aufgabenfelder gefunden werden mussten. In den 1920er und 1930er Jahren arbeiteten Theologinnen in Gemeinden zur Unterstützung der Pfarrer und diesen untergeordnet; sie erteilten Religionsunterricht und leisteten Seelsorge in Krankenhäusern (vgl. Mielke 1991). Seit Ende der 1920er Jahre wurde der Dienst der Theologinnen in den Landeskirchen gesetzlich geregelt, indem ein besonderes Amt für sie geschaffen wurde, für das ein Zölibat galt. Als Aufgaben wurden ihnen spezifisch weibliche Arbeitsfelder zugewiesen; (nicht-öffentliche) Wortverkündigung und Seelsorge wurden eingeschränkt auf weibliche Gemeindemitglieder und Kinder.

Von Anfang an wurden zwei verschiedene Konzepte zur Arbeit der Theologinnen in der evangelischen Kirche kontrovers diskutiert: einerseits ein Amt *sui generis*, in dem sich die Gaben der Frau entsprechend der „Schöpfungsordnung“ entfalten sollten, andererseits die Forderung nach Zulassung zum „vollen“ Pfarramt. Für den Ausschluss der Frauen vom Pfarramt war maßgeblich, dass einerseits das Pfarramt als Leitungsamt und damit als Herrschaftsposition verstanden wurde, andererseits aus der Bibel die Forderung nach einer prinzipiellen Unterordnung der Frauen unter Männer abgeleitet wurde. Wenn Frauen eine Gemeinde leiten, öffentlich das Wort verkündigen, Sakramente verwalten und die Seelsorge an Männern üben, dann – so die Auffassung der Gegner der Frauenordination – würden sie sich Männern überordnen. Der universalisierenden Tendenz des Protestantismus, die sich im „Priestertum aller Gläubigen“ ausdrückt, wird damit eine partikularistische, auf der Annahme einer unüberbrückbaren Differenz der Geschlechter beruhende Argumentation entgegengesetzt.

Nach langen Auseinandersetzungen wurde in den 1960er und 1970er Jahren das Pfarramt schließlich für Frauen geöffnet – zunächst noch mit Einschränkungen: Es galt für sie (im Unterschied zu den männlichen Pfarrern) weiterhin ein Zölibat und sie durften keine Gemeinde leiten. Nicht die Wortverkündigung schien am wenigsten mit dem weiblichen Geschlecht vereinbar zu sein, sondern eine Führungsposition in der Gemeinde. Zugleich war lange unvorstellbar, dass eine Ehefrau und Mutter im Pfarramt tätig sein könnte. Die Erwartung, dass diese gemäß dem traditionellen Familienbild ihr Leben anderen, nämlich dem Ehemann und den Kindern, widmet, stand einer uneingeschränkten Hingabe an die pfarramtliche Arbeit entgegen.

Seit den 1970er Jahren sind die kirchenrechtlichen Beschränkungen für Frauen aufgehoben. Damit ist das evangelische Pfarramt als geschlechtsneutraler Beruf konstituiert. Im Rückblick auf die Auseinandersetzungen um die Frauenordination stellt sich die Frage, welche Faktoren für die Öffnung des Pfarramts für Frauen letztlich ausschlaggebend waren. Zum einen sind die veränderten gesellschaftlichen Geschlechterverhältnisse zu nennen.⁵ Bildung und Berufstätigkeit von Frauen hatten zugenommen

4 Zu den Anfängen akademischer und insbesondere theologisch-akademischer Bildung von Frauen an der Universität in Göttingen vgl. Henze/Köhler 1992.

5 Die feministische Theologie hatte noch keinen Einfluss auf die Integration der evangelischen Theologinnen ins Pfarramt, vielmehr wurde die rechtliche Gleichstellung in Abgrenzung von gesellschaftlichen bzw. politischen Forderungen nach einer Emanzipation der Frauen vollzogen, denn es sollte dabei gerade nicht um Gleichberechtigung, sondern um die Ausgestaltung eines durch

und waren selbstverständlicher geworden. Die Kirche musste nicht mehr – wie in früheren Zeiten – ihre gesellschaftliche Akzeptanz durch die Affirmation der traditionellen Geschlechterordnung sichern. Sie ist, was die Beteiligung und Gleichstellung von Frauen angeht, nicht Vorreiterin, sondern gerät angesichts ihrer Rückständigkeit unter Rechtfertigungsdruck. Dadurch konnten sich die in der Kirche immer vorhandenen egalisierenden Tendenzen gegen die partikularistischen, soziale Unterschiede betonenden Tendenzen durchsetzen. Ein weiterer Faktor war befürchteter oder eingetretener Pfarrermangel, sei es durch die kriegsbedingte Abwesenheit vieler Pfarrer im Zweiten Weltkrieg, durch das Fehlen ausreichenden theologischen Nachwuchses oder durch neue kirchliche Arbeitsfelder wie z. B. die Seelsorge im Krankenhaus (vgl. dazu Sammet/Steffens 2005) oder in Frauengefängnissen. In solchen Situationen wurde auf kirchlich sozialisierte, gut ausgebildete und dienstbereite Frauen zurückgegriffen, deren Arbeit – insbesondere weil sie nicht durch eine Ehe versorgt waren – rechtlich ausgestaltet und abgesichert werden musste. Ihre Bewährung in den ihnen zugestandenen Arbeitsfeldern war der Beweis dafür, dass sie nicht durch egoistische oder frauenrechtlerische Motive angetrieben waren, sondern im Dienst der Sache der Kirche wirken wollten. Als diese Einschätzung sich immer mehr durchsetzte, waren weitere Zugeständnisse an die Theologinnen bis hin zur Gleichstellung möglich (vgl. Mielke 1991; Volz 1994).

3 Die Bedeutung der Geschlechterdifferenz im Pfarramt: berufliches Selbstbild von Theologinnen und theologische Entwürfe

Nach der Öffnung des Pfarramtes waren die ersten Pfarrerrinnen herausgefordert, Vorstellungen zu einem bis dahin männlich repräsentierten Beruf mit ihrem Geschlecht vereinbar zu machen. Sie verkörperten etwas Neues, für das es noch keine Vorbilder gab. Viele der ersten Pfarrerrinnen machten Fremdheitserfahrungen, denn paradoxerweise zeigte sich zu einem Zeitpunkt, als das Pfarramt nicht mehr geschlechtlich exklusiv war, als es also formal kein Männerberuf mehr war, welche Bedeutung dem Geschlecht im Pfarramt zukommt. Manche Theologinnen zogen daraus die Konsequenz, dass *die* Pfarrerin „*anders*“ sei und dass ein eigenes weibliches berufliches Selbstverständnis jenseits des traditionellen Berufsbildes entwickelt werden müsse (vgl. z. B. Wagner-Rau 1992; Wind 1980). Angeregt durch die nun zunehmend rezipierte feministische Theologie und durch den Einfluss der sozialwissenschaftlichen, vor allem aber der psychoanalytischen und sozialpsychologischen Frauenforschung, betrachteten Pfarrerrinnen ihren Beruf aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen zunehmend kritisch; sie stellten in Frage, dass er ohne strukturelle Veränderungen von Frauen ausgefüllt werden könne.

In den 1990er Jahren wurden Aufsätze und Bücher veröffentlicht, in denen Pfarrerrinnen über ihre Erfahrungen berichten und die Probleme reflektieren, mit denen sie sich konfrontiert sehen. Die berufliche Identität und die pastorale Arbeit von Pfarrerrinnen waren Gegenstand mehrerer theologischer und sozialwissenschaftlich inspirierter

den Heiligen Geist begründeten Dienstes gehen. Zudem war die Gleichstellung der Pfarrerrinnen in fast allen Landeskirchen durchgesetzt (nämlich bis Mitte der 1970er Jahre), bevor die feministische Theologie im deutschen Protestantismus rezipiert wurde (vgl. dazu Sammet 2010).

Studien. Es ging darum, dass Pfarrerinnen „ihre Perspektiven formulieren und Gehör finden“, um den „Prozess des Verschweigens von Frauen in der Kirche rückgängig“ (Enzner-Probst 1995: 178) zu machen.

Wenn man diese Studien⁶ sichtet, tauchen im Zusammenhang mit der pastoralen Arbeit von Frauen immer wieder ähnliche Stichworte auf. Genannt werden häufig Emotionalität und Sensibilität, Fürsorglichkeit, Solidarität, Partizipation statt Hierarchie und als besondere weibliche Kompetenzen Kommunikation und Seelsorge. Diese konstatierten Geschlechterunterschiede in der pfarramtlichen Arbeit basieren auf Frauen- und Männerbildern und schließen an traditionelle kirchliche Geschlechterkonstruktionen an. Einige dieser Deutungsmuster möchte ich im Folgenden näher analysieren.

Meinen Analysen liegen verschiedene Texte zugrunde. Zum einen greife ich auf offene Interviews mit Pfarrerinnen zurück, die ich 1993 im Rahmen einer Studie zu Berufsbild und Berufspraxis evangelischer Pfarrerinnen geführt habe (vgl. Sammet 1998; 2005). Diese Interviews habe ich sequenzanalytisch mit dem Verfahren der objektiven Hermeneutik ausgewertet⁷, das die Rekonstruktion latenter Sinnstrukturen ermöglicht. Ich beziehe zum anderen feministisch-theologische Entwürfe sowie Ergebnisse von kirchensoziologischen und pastoraltheologischen Studien zum pastoralen Selbstverständnis von Pfarrerinnen mit ein. Durch die Verknüpfung der Analysen von Interviews einerseits und wissenschaftlichen Texten andererseits möchte ich herausarbeiten, wie Pfarrerinnen bei der Thematisierung ihrer beruflichen Arbeit an innerkirchliche, gesellschaftliche und wissenschaftliche Diskussionen anschließen. Das Material stammt vor allem aus den 1980er und 1990er Jahren, da in dieser Zeit die Frage der Geschlechterdifferenz im Pfarramt besonders virulent war.

3.1 „Amt“ und „Dienst“

In den Interviews, die ich mit Pfarrerinnen geführt habe, finden sich an verschiedenen Stellen Ausführungen über besondere „weibliche“ Qualitäten und Stile beziehungsweise ein weibliches Berufsverständnis. Eine erste Variante ist die Positionierung gegenüber dem als männlich wahrgenommenen und Männern zugeschriebenen „Amt“, dem der „Dienst“ als eigenes berufliches Leitbild gegenübergestellt wird. Dieses Deutungsmuster findet sich vor allem bei älteren Pfarrerinnen, die in den 1950er und 1960er Jahren studiert hatten und in den 1990er Jahren in den Ruhestand gingen.

Die Beschreibung des weiblichen Arbeitsstils als „Dienst“ knüpft an traditionelle kirchliche Geschlechterkonstruktionen an, die schon in den Debatten um ein Amt *sui generis* eine Rolle gespielt hatten. Die Tradition weiblichen Dienens in der Kirche ist

6 In den meisten Studien wurde die pastorale Arbeit von Frauen in einer pastoraltheologischen Perspektive (z. B. Enzner-Probst 1995; Nützel 1995; Wagner-Rau 1992) untersucht. Auch in angelsächsischen Ländern waren Pfarrerinnen seit den 1980er Jahren Gegenstand sozialwissenschaftlicher Untersuchungen, die vor allem die Frage nach einer geschlechtsspezifischen Ausübung des Pfarramts bearbeiteten (vgl. z. B. Lehman 1994; Nason-Clark 1987; Stortz 1995). Eine neuere französische Studie beschäftigt sich mit dem Zugang von Frauen ins Pfarramt in Französisch-Polynesien (Malogne-Fer 2007).

7 Zum methodischen Vorgehen vgl. ausführlich Sammet 2005: 165-178. Auf der Basis dieser Interviews rekonstruierte ich in meiner Dissertation die Geschlechterkonstruktionen der befragten Pfarrerinnen und entwarf eine Typologie beruflicher Handlungsorientierungen im Pfarramt (Sammet 2005).

allerdings noch älter, sie prägt 2 000 Jahre Kirchengeschichte (vgl. Berndt 1987). Im Protestantismus wurde die Dienstgesinnung seit dem 19. Jahrhundert von der Diakonie verkörpert, die im Namen der Kirche Dienst an Armen, Kranken und Schwachen leistete. Das Diakonissenamt war eine damals neu geschaffene Möglichkeit zu einem ehrbaren und nützlichen Leben für unverheiratete evangelische Frauen und ist bis ins 20. Jahrhundert in patriarchalische Strukturen eingepasst: Die Diakonissen blieben männlicher Kontrolle unterstellt; von ihnen wurde Selbstverleugnung und demutsvoller Dienst für andere erwartet.

Die Gegenüberstellung von „Amt“ und „Dienst“ ist traditionell an die Geschlechterdifferenz gebunden, und zwar in hierarchisch strukturierter Form: Das Amt war Männern vorbehalten und dem den Frauen zugeschriebenen Dienst übergeordnet. Entsprechend kritisch wird der Dienstbegriff in feministisch-theologischen Analysen bewertet:

„Die Zuordnung der Begriffe von ‚Amt‘ und ‚Dienst‘ ist auf diesem Hintergrund als Niederschlag eines hierarchisch definierten Geschlechterverhältnisses und als eine spezifische Form von Ausschlussmechanismen zu verstehen. Der Amtsbegriff entwickelt sich auffällig genug entlang der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung. Letztlich dient die Begründung durch die dazu passenden Leitbilder und das Verständnis des Geschlechterverhältnisses dazu, den Ausschluss der Frauen aus dem pastoralen ‚Amt‘ plausibel und quasi ‚natürlich‘ erscheinen zu lassen“ (Enzner-Probst 1995: 190; vgl. auch Wagner-Rau 1992: 191f.).

Auch in den Interviews findet sich die Unterscheidung von Amt und Dienst. Eine ältere ostdeutsche Krankenhauspfarrerin nimmt sie jedoch positiv auf, wenn sie sagt: „Ich habe gerne diesen Dienst gemacht und habe gemerkt, dass ich da gebraucht wurde, und ich bin eben da gewesen“. Der Aspekt der Unterordnung ist im Gebrauch des Begriffs „Dienst“ hier immer noch vorhanden; diese Unterordnung ist allerdings nicht mehr personal auf den Pfarrer, sondern auf eine Aufgabe, der man sich uneigennützig widmet, bezogen. Diese Pfarrerin stellt sich in einer Weise dar, die auf Bilder weiblicher Bescheidenheit, Demut und Selbstaufopferung verweist. Ihre Arbeit war nicht durch persönliche Ambitionen oder eigene Eitelkeit motiviert, die Pfarrerin war vielmehr mit großer Bereitwilligkeit dort tätig, wo sie „gebraucht“ wurde.

Die Gegenüberstellung von „Amt“ und „Dienst“ wird in diesem Interview in zweifacher Weise kontextualisiert: Zum einen wird auf den Kontext der DDR-Kirche verwiesen, die sich als „Dienstgemeinschaft“ sah und in der es geringere Gehaltsunterschiede gab, was eine Dienstgesinnung förderte. Zum anderen werden „Amt“ und „Dienst“ explizit geschlechtsspezifisch zugeordnet:

„Ich habe das Gefühl, dass die Männer es mehr als Amt sehen, während die Frauen mehr als Dienst. Auf der andern Seite denke ich aber, dass unter dem Einfluss der Frauen auch etliche Männer, die sich das nicht getraut haben, als Dienst zu sehen, sich jetzt trauen, das als Dienst zu sehen. Ich glaube, dass das Amt heruntergefahren ist. Das finde ich das Wesentliche, und dass die Männer mehr sagen würden, die Gemeindeglieder müssen ihnen helfen, während die Frauen mehr sagen würden, ich möchte mit den Gemeindegliedern zusammenarbeiten. Oder die Gemeindeglieder möchten mit mir zusammenarbeiten.“⁸

8 Die zitierten Passagen wurden für die Auswertung wörtlich transkribiert, mit Satzabbrüchen, Versprechern und grammatischen Fehlern. Wort- oder Satzabbrüche sind durch einen Bindestrich markiert. Für die Darstellung hier habe ich im Sinne der besseren Lesbarkeit den Dialekt bereinigt, transkribierte „ähs“ weggelassen sowie Unsauberkeiten und Satzabbrüche korrigiert. Betonte Wörter sind kursiv gedruckt.

Zwei Momente sind in dieser Passage hervorzuheben: Erstens wird das Amtsbewusstsein zwar Männern und eine Dienstgesinnung Frauen zugeschrieben, doch sind diese Zuschreibungen nicht quasi-natürlich, sondern es handelt sich um wählbare und damit veränderbare Zugehörigkeiten. Ein bestimmtes Berufsverständnis ist demnach nicht im biologischen Geschlecht begründet, sondern findet sich eher bei dem einen Geschlecht, ist jedoch dem jeweils anderen Geschlecht prinzipiell zugänglich, wofür es begünstigende Bedingungen gibt. Frauen im Pfarramt können männlichen Pfarrern als Vorbild dienen, indem sie sie ermuntern, den Beruf als Dienst zu verstehen und damit ein hierarchisches Amtsverständnis zu überwinden. Das Amtsbewusstsein wird in einer anderen Sequenz als „Image, das ich von mir aufbauen muss“, bezeichnet. Der vor allem Männern zugeschriebene berufliche Habitus „Amt“ beruht demnach vor allem auf Praktiken der Selbstdarstellung, die mit Täuschungen verbunden sind; der „Dienst“ erscheint demgegenüber als ehrlichere und insofern authentischere Haltung.

Das zweite Moment, durch das der „Dienst“ charakterisiert wird, ist ein bestimmtes Verhältnis zur Gemeinde, nämlich ein Verhältnis des Miteinanders. Das Amtsbewusstsein verlangt dagegen Respekt und begründet ein Gefälle; entsprechend erwarten Pfarrer eine Zuarbeit von Gemeindemitgliedern. Bei diesem Modell sind Gemeindemitglieder auf den Pfarrer hin orientiert; das Amt konstituiert ein hierarchisch strukturiertes Gegenüber von Pfarrer und Laien.

Dass gerade eine Pfarrerin der ersten Generation sich positiv auf den Dienstbegriff bezieht, hängt möglicherweise damit zusammen, dass eine Umdefinition der pastoralen Arbeit als Dienst im Zuge der Zulassung von Frauen zum Pfarramt eine zentrale Rolle spielte. Mielke (1991: 77ff.) schildert dies für die westfälische Landeskirche. In den Diskussionen der Landessynode im Jahr 1964 wurde neben anderen theologischen Fragen auch „die Frage nach dem Dienstcharakter des Amtes und der Gemeindeführung“ verhandelt. Wenn die pastorale Arbeit (auch von Männern) als Dienst verstanden wird, kann eine Frau nicht mehr mit Verweis auf das Unterordnungsgebot daraus ausgeschlossen werden. Mielke zitiert einen richtungsweisenden Vortrag auf der Synode:

„Von Natur ist der Mann nicht für das geistliche Amt qualifiziert. Ebensowenig ist die Frau nach ihrer Natur von diesem Amt disqualifiziert. Es geht nicht um die Emanzipation der Frau in unserer Sache, sondern um die Achtung der Frau und um die Freiheit zum Dienst in der Kirche“ (1991: 80).

Die Zulassung der Theologinnen zum Pfarramt wurde danach entsprechend in die kirchliche Öffentlichkeit kommuniziert:

„Es geschah nicht darum, dass in dieser Zeit, in einer veränderten Welt, die Frauen Rechte erlangt haben, die sie in früheren Zeiten nicht hatten. Es ging nicht darum, die Frauenemanzipation weiterzutreiben und innerhalb der EKvW einen Beitrag in der Sache der Gleichberechtigung zu leisten. Es ging auch nicht darum, der Personalnot zu steuern, Pfarrstellen mit Frauen zu besetzen und auf diese Weise Lücken auszufüllen. Es geht vielmehr darum, dass Mann und Frau in gleicher Weise begnadet sind“ (zitiert nach Mielke 1991: 84).

Zunehmende Gleichberechtigung der Frauen in der Gesellschaft und kirchliche Personalnot waren Faktoren, die die Zulassung von Frauen zum Pfarramt durchaus begünstigt haben. Für die Durchsetzung dieser Entscheidung war jedoch eine theologische Begründung unerlässlich. Die (geschlechtsunspezifische) Konzeption der pastoralen Arbeit als

Dienst, die Zuschreibung unterschiedlicher Gaben an Männer wie Frauen und die Betonung des „pneumatischen Grundcharakter(s) aller Ämter und Dienste“ (Mielke 1991: 84), d. h. die Legitimation der Ämter durch das Wirken des Heiligen Geistes und die Berufung einer Person (nicht eines Geschlechts) zum Dienst, konnten dies leisten.

3.2 Das Erbe der Pfarrfrau: „Mütterlichkeit“ und „Hausfrauenlösungen“

Eine andere Variante eines spezifisch weiblichen beruflichen Stils im Pfarramt, die sich ebenfalls bei Pfarrerinnen der ersten Generation findet, hebt auf hausfrauliche und mütterliche Qualitäten ab. Die folgenden Ausführungen in einem Interview mit einer Pfarrerin erscheinen fast schon als Karikatur von Geschlechterstereotypen:

„Ich sehe eben, wo ein Spiegel blind ist und wo eine Scheibe mal geputzt werden müsste und wo es einfach schäbig ist, wenn der Christus über dem Altar Spinnweben in seiner Dornenkrone hat. Ich habe etliche Kollegen hier kommen und gehen sehen. Sie sehen es nicht. Sie sehen es einfach nicht. [...] Das Grobe sehen die Männer auch. Aber zum Beispiel, wenn die Blumen so gesteckt sind, dass man also wirklich, und dann sind Gerbera mit Glockenblumen zusammen oder irgend so etwas Furchtbares. Da kann man schon auf die leise, behutsame Tour als Frau eine Menge tun, was in die Ästhetik hineingeht, und das bekommt einer Gemeinde sehr.“

Die befragte Pfarrerin belegt hier ihre These, dass die pfarramtliche Arbeit von ihren hausfraulichen Qualitäten profitiere. Ihre Kompetenzen werden als habitualisierte, quasi-natürliche Eigenschaften beschrieben: Es ist „einfach“ bzw. „eben“ so. Als Hausfrau und Mutter hat sie im Alltag der Familie praktische Fähigkeiten erworben und wurde für die Bedürfnisse von Kindern sensibilisiert. Ihre Schilderungen im Interview rufen das Bild einer Mutter mit kleinen Kindern hervor, die als „Multi-Taskerin“ immer mehrere Dinge gleichzeitig tun kann und muss: Sie kann im Taufgottesdienst gleichzeitig Ansprachen halten, herumlaufende kleine Kinder im Blick haben und verhindern, dass diese an einer Treppenstufe stolpern; sie entwirft beim Staubsaugen oder Kartoffelschälen ihre Predigten.

Darstellungen dieser Art durchziehen das ganze Interview, die These zur geschlechtsspezifischen Prägung des Pfarramts wird noch weiter ausgeführt:

„Auch wenn's mal ein bisschen chaotisch zugeht beim Kinderabendmahl, das stört mich überhaupt nicht, und ich nehme an, den lieben Gott auch nicht. Ich hatte einen jungen, unverheirateten Kollegen hier, der stand Kopf, der war völlig entsetzt, der sah da ein theologisches Problem darin. Vielleicht wenn er älter wird, legt sich's auch. Also ein bisschen das etwas schmiegsamere Umgehen oder auch ganz praktische Hausfrauenlösungen zu finden für Probleme, die Riesenprobleme zu sein scheinen.“

In dieser Passage stellt sich die Befragte als im Gottesdienst flexibel und zupackend-pragmatisch dar; sie hat die Souveränität, mit Unerwartetem umzugehen und Regeln zugunsten von Menschen zurückzustellen. Der männliche Kollege dagegen wirkt umständlich und dogmatisch. Die Geschlechterdifferenz im Pfarramt, die diese Sequenz beschreibt, ist charakterisiert durch die Gegenüberstellungen von pragmatisch versus theoretisch-dogmatisch, flexibel versus starr sowie Orientierung an den Bedürfnissen der Menschen versus Distanz zu den Menschen. Die Kehrseite dieser pragmatischen Konzeption des pfarramtlichen Handelns mit seiner Orientierung an der Hausarbeit ist seine radikale Entsakralisierung und Veralltäglichung.

Bei der Bewertung dieser Ausführungen ist der Kontext zu berücksichtigen, in dem sie zu verorten sind. Bis Anfang der 1970er Jahre war schwer vorstellbar, dass eine Ehefrau und Mutter ein Gemeindepfarramt führen könnte; eine Pastorin musste nach ihrer Heirat aus dem Dienst ausscheiden. Auch die Pfarrerin, die sich hier äußert, war von dieser Regelung betroffen und konnte erst später ins Pfarramt zurückkehren. Mit ihren Thesen zum Geschlechterunterschied kehrt sie das, was zur Unterbrechung ihrer Berufstätigkeit führte, um: Sie illustriert, dass das Pfarramt von Erfahrungen von Hausfrauen und Müttern profitieren kann, da diese in ihrer Arbeit mehr auf die Bedürfnisse der Menschen eingehen und praktische Problemlösungen finden.

Ein weiterer Kontext ist die Diskussion um das „weibliche Arbeitsvermögen“ seit den 1980er Jahren. Dieses Konzept wurde von Beck-Gernsheim und Ostner zur Erklärung der geschlechtsspezifischen Segregation der Arbeitswelt entworfen. Mädchen würden demnach auf ein besonderes, in der Hausarbeit einzusetzendes „weibliches Arbeitsvermögen“ hin sozialisiert. Die Autorinnen entwickelten eine idealtypische Unterscheidung von Haus- und Berufsarbeit und der dafür jeweils erforderlichen Arbeitsvermögen (Beck-Gernsheim/Ostner 1977: 35-39), nach der Hausarbeit im Kontrast zu Berufsarbeit mehr Erfahrungs- und Naturgebundenheit sowie diffuse Ganzheit aufweise und an konkreten Bedürfnissen (1977: 34) ansetze. Von den Arbeitsmärkten würden geschlechtsspezifische Arbeitsvermögen eingefordert, zugleich handeln sich Frauen, wenn sie (wie von ihnen erwartet) ihr weibliches Arbeitsvermögen in den Beruf übertragen, Probleme ein, wie z. B. die fehlende Abgrenzung von Beruf und Person. Entsprechend wurde das Konzept auch in feministisch-theologischen Analysen zum Pfarramt von Frauen rezipiert: als ein Ansatz, der besondere Probleme von Pfarrern erklären kann.⁹

In einem anderen Interview findet sich eine ähnlich positive Aufnahme mütterlicher Qualitäten, allerdings mit einem etwas anderen Akzent:

„Meine Erfahrung ist, genau das suchen die Menschen heute. Die wollen nicht eine Amtskirche haben, die irgendwie so abgehoben von ihnen ist, sondern sie wollen Nähe haben. Sie wollen wirklich Gemeinschaft haben, fast so was wie Familie. Also Gemeinde als Familie. Eine Atmosphäre, wo sie sich zuhause fühlen, wo sie sich geborgen fühlen. Das ist das, was Leute suchen und was sie eben viel zu wenig in unserer Kirche finden. Wir brauchen uns nicht zu wundern, dass solche Sekten und solche Gruppierungen so einen Zulauf haben, weil die genau das bieten zum Teil, so eine Nestwärme, die den Leuten in unseren Gemeinden fehlt. Da geht's oft sehr kalt zu nach meiner Erfahrung. Da denke ich immer, da können wir Frauen doch, denke ich, was einbringen, so etwas wirklich Mütterliches und Wärmendes.“

Hier geht es um die Bedürfnisse von Gemeindemitgliedern, denen eine Pfarrerin nach Ansicht der Befragten besonders entsprechen kann: Sie kann ihnen Nähe, Wärme und Geborgenheit vermitteln. Das negative Gegenbild, das implizit Männern zugeschrieben wird, ist die „Amtskirche“, gekennzeichnet durch Abgehobenheit, Distanz und Kälte.

9 Dies gilt z. B. für Enzner-Probst: „Frauen können aufgrund ihres ‚weiblichen Arbeitsvermögens‘ den Überschritt zwischen privatem und professionellem Helfen, zwischen Selbstausbeutung und der Möglichkeit, sich gegenüber den Erwartungen anderer abzugrenzen, oft nicht rechtzeitig wahrnehmen. [...] Frauen stehen unter dem Druck, besonders ‚natürlich‘ und ‚weiblich‘ sein zu müssen. Sie sind deshalb in Gefahr, diese Stützen professioneller Beziehungsarbeit aufzugeben, sich zu verausgaben. Im Bild des mütterlichen Helfens ist es schwierig, eigene materielle Ansprüche durchzusetzen.“ (1995: 180).

Propagiert wird eine familienähnliche Gemeinschaft, wobei die Gemeinde mit der Familie und die Pfarrerin mit der Mutter gleichgesetzt werden.

Während zuvor das Pragmatisch-Zupackende betont wurde, steht hier das Emotionale im Vordergrund. Beide Aspekte sind wesentliche Bestandteile von Mütterlichkeitsstereotypen, und dass sie an Pfarrerrinnen herangetragen und von ihnen selbst vertreten werden, ist ein Erbe des evangelischen Pfarrhauses. In diesen Kontext wird es auch von der zuletzt zitierten Pfarrerin gestellt:

„Dass ich eigentlich versuche, Vater und Mutter, die ich zuhause erlebt habe, die Funktionen in einer Person zu vereinigen. Dass ich so eine gute Pfarrerin sein will, wie mein Vater Pfarrer war, und dass ich eigentlich auch so eine gute Pfarrfrau sein will, wie meine Mutter war. Dass ich genau diese Seite, dieses Versorgen, Bergen, seelsorgerlich Zuwenden, was meine Mutter meinem Vater eigentlich auch abgenommen hat in vieler Hinsicht, dass ich das eigentlich versuche, in meiner einen Person zu verwirklichen und dadurch auch tatsächlich manchmal mich übernehme.“

In den Beschreibungen der Mütterlichkeit im Pfarramt setzt sich das Erbe des evangelischen Pfarramts mit seiner Zuweisung komplementärer Aufgaben an Pfarrer und Pfarrfrau fort. Im elterlichen Pfarrhaus war die Mutter dafür zuständig, ein Milieu zu schaffen, in dem andere sich wohlfühlen. Dazu sind zum einen praktische und organisatorische Fähigkeiten gefragt. Zum anderen wird Zuwendung vermittelt; diese Dimension des Handelns zielt auf die Beziehungsebene. Wenn dieses Erbe und die mit ihm verbundenen Geschlechterstereotypen in der pastoralen Arbeit handlungswirksam werden – sei es als berufliches Selbstverständnis, sei es als von anderen herangetragene Erwartungen –, kann dies Folgen mit sich bringen: eine Überforderung der Pfarrerin selbst und eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung im Pfarramt mit der vom traditionellen Pfarrhaus übernommenen dichotomen Geschlechterkonstruktion. Entsprechend wird in anderen Interviews mit Pfarrerrinnen und auch in der feministisch-theologischen Literatur das Modell der Pfarrerin als „Mutter der Gemeinde“ vehement kritisiert (vgl. Enzner-Probst 1995: 179f.)

3.3 Partizipatorische Leitung und Kommunikation als weibliche Kompetenz

Ein weiteres Deutungsmuster im Zusammenhang mit der Arbeit von Pfarrerrinnen ist die Zuschreibung eines partizipatorischen Führungsstils und besonderer kommunikativer Kompetenzen. Dieses Deutungsmuster bezieht sich auf ähnliche Verhaltensweisen wie die zuvor analysierten Typisierungen, stellt sie jedoch in einen anderen Kontext. Der „Dienst“ hebt auf das Miteinander in der Gemeinde ab (und impliziert insofern auch eine partizipatorische Leitung); die „Mütterlichkeit“ zielt ebenso wie die kommunikativen Kompetenzen auf die Beziehung zu Gemeindemitgliedern. „Dienst“ und „Mütterlichkeit“ umfassen die gesamte pfarramtliche Arbeit und rekurrieren positiv auf traditionelle kirchliche Geschlechterkonstruktionen, während partizipatorische Leitung und kommunikative Kompetenzen stärker auf spezifische berufliche Aufgaben bezogen sind und in einem modernisierten Kontext stehen.

Untersuchungen, die in den 1980er und 1990er Jahren in verschiedenen Ländern durchgeführt wurden, attestieren Pfarrerrinnen besondere Fähigkeiten, wobei sie zumeist Selbsttypisierungen der befragten Pfarrerrinnen erheben. In Kanada befragte Pastorin-

nen beschreiben sich in Kontrast zu ihren männlichen Kollegen als „more emotionally available, relational and easier to approach“ (Stevens 1989: 268); ihren Führungsstil bezeichnen sie als „more personal“, „less authoritarian“, „inclusive of others“, „collegial“, „facilitative“, „non-hierarchical“, and „the exercise of authority without power-seeking“ (1989: 266). Für die Mehrheit der in Mecklenburg, Bayern und Brasilien interviewten lutherischen Pfarrerinnen zeichnet sich die pastorale Arbeit von Pfarrerinnen „durch geschlechtsspezifische Charakteristika im Sinne des ‚Caring‘-Modells aus: Zuwendung, Nähe, Gefühl, Sensibilität, Sinnlichkeit, Gemeinschaftsgefühl statt hierarchischer Abgrenzung, weniger Distanz zu den Menschen und besondere Zugangsmöglichkeiten zu den Marginalisierten, insbesondere Frauen“ (Nützel 1995: 243). Als Erklärung für diese Qualitäten von Pfarrerinnen findet sich bei vielen AutorInnen der Hinweis auf die weibliche Sozialisation hin zu Beziehungsfähigkeit und Fürsorglichkeit sowie auf die Lebenserfahrung als Frau und Mutter. Häufig wird in diesem Zusammenhang auf die Arbeiten von Gilligan und Chodorow rekurriert (wie z. B. bei Enzner-Probst 1995; Stevens 1989; Wagner-Rau 1992).

Während bis in die 1960er Jahre hinein das weibliche Geschlecht für konservative Theologen aufgrund des Unterordnungsgebots unvereinbar mit Leitungspositionen war, wurde diese unterstellte Widersprüchlichkeit von Herrschaft und Weiblichkeit in den 1990er Jahren in der feministischen Theologie positiv gewendet in der Annahme eines „weiblichen“ amtskritischen Führungsstils:

„So mischen sich in den Modellvorstellungen einer partizipatorischen und befreienden Gemeindestruktur Elemente feministischer Machtkritik mit solchen einer psychosozial geprägten weiblichen Identität traditioneller Art: Was Frauen zumeist besser können als Männer und was ihnen von ihrer kollektiven und individuellen Geschichte her nahe liegt, nutzen sie als Basis der Kritik und Umstrukturierung des Verhältnisses von Amt und Gemeinde“ (Wagner-Rau 1992: 184).

Die der Frau zugeschriebene Beziehungsfähigkeit wird von Wagner-Rau als Potenzial, von dem Wandel und Befreiung ausgehen können, angesehen, auch wenn sie einige Implikationen von geschlechtsspezifischen Erwartungen gegenüber Pfarrerinnen ambivalent einschätzt.

Auch die Deutungsmuster einer besonderen Befähigung von Frauen zu Kommunikation und partizipatorischer Leitung sind in spezifischen Bezügen situiert. Zum einen sind dies die schon skizzierten Thesen zur besonderen Beziehungsfähigkeit von Frauen, auf die in feministischen Diskursen der 1980er und 90er Jahre häufig Bezug genommen wurde. Zum anderen ist der Kontext kirchenpolitischer Reformen zu nennen, die auch aufs Pfarramt zielten. In den 1970er Jahren wurden in den Diskussionen um die Zukunft des Pfarramts die Allzuständigkeit des Pfarrers und die Pfarrerzentriertheit der Gemeinden kritisiert. Dem traditionellen hierarchischen Pfarramt wurde die Forderung nach einem kommunikativen und partizipativen Pfarramt entgegengehalten; neue Formen der Zusammenarbeit wurden erprobt. Schon die erste EKD-Studie zur Kirchenmitgliedschaft forderte 1974 den Ausbau der „personal-kommunikativen Seite“¹⁰ des Pfarramts. Die Zuständigkeit dafür wurde später vorrangig Frauen zugeschrieben, wie in einem Papier zur kirchlichen Personalplanung zu lesen war:

10 „Gesucht ist offenbar der Pfarrer als Besucher, Berater, Gesprächspartner, Begleiter, als Nachbar, als Bürge für Sinn und Wert, für gute Tradition und gute Zukunft“ (Hild 1974: 280).

„Ihre Spezialisierung [die des Pfarrers und der Pfarrerin, KS] ist die Praxis der Liebe – das Aufspüren von Konflikten, das Entdecken von Chancen, das Anstiften von Kontakten. [...] Hier kommt gerade der zunehmenden Zahl von Frauen im Pfarrdienst in ihrer stärkeren Sensibilisierung für zwischenmenschliche Beziehungen eine besondere Aufgabe als Kommunikationshelfer zu.“ (Evangelische Kirche in Deutschland 1989: 3).

In diesen Formulierungen kommen einerseits kulturelle Geschlechterstereotypen zum Ausdruck, die Frauen auf bestimmte Fähigkeiten, Aufgaben und Verhaltensweisen festlegen. Andererseits zeigt sich, dass in Situationen, in denen das Pfarramt unter Reformdruck stand und man davon ausging, dass es in seiner traditionellen Form nicht weiterbestehen könne, Frauen als ein mögliches Reformpotenzial und insofern als eine Bereicherung im Pfarramt wahrgenommen wurden.¹¹ Diese Zuschreibungen sind höchst ambivalent, eröffnen jedoch Chancen für Pfarrerinnen, die diese auch genutzt haben.

3.4 Subjektivität und Authentizität

Auf ein letztes Deutungsmuster von Frauen im Pfarramt möchte ich noch eingehen. Bei diesem Muster wird meist auf eine Abgrenzung von Männern verzichtet und nicht explizit auf die Geschlechterdifferenz rekurriert, es knüpft aber an geschlechtsspezifische Typisierungen an. Im Interview mit einer Pfarrerin zum Thema Predigt kommen diese Momente ganz deutlich zum Ausdruck:

„Das finde ich auch immer das Herausfordernde am Predigen, dieses dass es durchgehen muss durch die eigene Person und dass man eben – ich kann [mich] einfach hinstellen und einfach nur so etwas theologisch Richtiges abliefern. Und wenn zehnmal theologisch richtig ist, wenn das nicht meins ist, was ich selber auch empfinde und erlebe und als meins irgendwie auch sagen kann, dann kann ich auch nicht predigen. [...] Manchmal erlebe ich Leute, wenn die auf die Kanzel gehen – klapp, auf einmal sind sie ein völlig anderer Mensch. Als wenn sie eine Maske anziehen oder irgendwie Personenwechsel vornehmen. [...] Dass die Leute irgendwie spüren, dass man authentisch ist. Dass man das wirklich auch meint, also auch sonst meint, was man da sagt, und nicht jetzt irgendwie plötzlich so amtlich redet und irgendwas so von oben herab irgendwo sagt.“

In dieser Passage wird mit einer ganzen Reihe von Gegenüberstellungen operiert, um den eigenen Predigtstil zu beschreiben. Er wird charakterisiert durch Authentizität, ist Ausdruck subjektiven Empfindens und Erlebens, basiert auf persönlichen Erfahrungen und einer gewissen Unbedingtheit. Diese Art des Predigens wird unterschieden vom „amtlichen“ Reden, bei dem ein Amt, d. h. eine spezifische soziale Rolle, ausgefüllt wird, das mit einem hierarchischen Gefälle verbunden ist und bei dem das, was gepredigt wird, nicht in der Person des Predigenden fundiert ist. Eine weitere Unterscheidung stellt der eigenen Authentizität Schauspielerei („Maske“, „Rollenwechsel“) und damit Verstellung entgegen.

11 Nason-Clarks britischer Studie ist zu entnehmen, dass in Großbritannien „enhanced sensitivity, better pastoral care, a feminine dimension, collective leadership and a wider vision of ministry“ (1987: 333) als die Fähigkeiten, die Frauen als Innovation ins Pfarramt einbringen können, genannt werden. Für Lehman, der Zugänge und Stile in der pastoralen Arbeit in den USA untersuchte, stellt die Annahme geschlechtsspezifischer Stile in erster Linie ein Argument in einer politischen Auseinandersetzung dar, das eine breitere Beteiligung von Frauen in der Kirche erreichen will: „Gender-specific descriptions of ministry styles are *legitimations* for change“ (1994: 9).

Ganz ähnliche Abgrenzungen finden sich im Interview mit einer anderen Pfarrerin in ihrer Schilderung der Begegnung mit einer alten Frau, einer regelmäßigen Besucherin des Gottesdienstes:

„Genau von ihr habe ich noch richtig vor Augen, wie sie strahlte, wenn ich den Psalm nach Luther las. Weil den konnte sie auswendig. Und ich hatte als Berufsanfängerin, also Luther, nicht. Nur Züricher Bibel und nur die neuesten Sachen. Luther, das war ja alles so altmodisch. Über sie habe ich gelernt, wie wichtig das ist, vertraute Worte zu hören. [...] Das, was sie davon hatte, spiegelte sich auf ihrem Gesicht. Das hat mich angesprochen. Da habe ich das erste Mal deutlich gemerkt, dass ich im Gottesdienst auch Gefühle zeigen kann und auch empfinden kann. Und dass das nicht nur eine strenge Verkündigungstätigkeit ist, ich und meine Verkündigungswirtschaft, sondern dass das was mit mir selber zu tun hat und dass meine Seele nicht von meinem Verstand getrennt ist im Gottesdienst. [...] Dass Liturgie auch was mit Herzschlag, mit Rhythmus, mit eigenem Rhythmus und mit Sinnen und Seele zu tun hat.“

In diesem Interviewtext wird eine Unterscheidung in zeitlicher Hinsicht vorgenommen: zwischen früher und heute. Zentral für die Gestaltung des Gottesdienstes der Pfarrerin ist heute ihr subjektives Erleben und Empfinden, daran richtet sie ihr Handeln aus. Sie lässt sich nicht mehr vorrangig von theologischen Argumenten oder von Regeln und Vorschriften leiten, sondern stärker von Gefühlen, und zwar von ihren eigenen wie von denen, die sie bei anderen wahrnimmt. Gottesdienst erscheint hier als ein ganzheitlich erfahrenes, auf alle Sinne bezogenes, Verstand, Körper und Gefühle einbeziehendes Geschehen. Zugleich durchzieht das ganze Interview ein starker anti-institutioneller Impuls, der sich auch in einem beständigen Kampf gegen institutionelle und volksskirchliche Erwartungen ausdrückt.

Mit Hinweis auf die eigene Subjektivität und die Bedeutung von Gefühlen wird in beiden Interviews eine Abgrenzung von Formalisierungen und Versachlichungen vollzogen, vor allem von der Amtsdimension des Pfarrberufs. Diese Beschreibungen sind zwar nicht explizit mit der Geschlechterdifferenz verknüpft, sie stehen jedoch in der Tradition von Typisierungen weiblicher Frömmigkeit. Die Religiosität mittelalterlicher Mystikerinnen wird durch ähnliche Begriffe charakterisiert: durch eine unmittelbare Inspiration sowie die sinnlich und körperlich erfahrene Beziehung zu Gott (vgl. Opitz 1986: 62). Dem korrespondiert, dass sich ihre Religiosität subjektiv und anti-institutionell ausdrückt: „Die Mystik ist immer individualistisch und deshalb immer eine Rebellion gegen kirchliche Strukturen oder ein Versuch, sie zu umgehen“ (Bynum 1988: 364). Auch in späteren religiösen Bewegungen wie dem Pietismus, die eine erfahrungsbezogene, individualisierte und gefühlsbetonte Religiosität propagierten, ein Laienchristentum praktizierten und insofern auf Distanz zur Institution Kirche gingen, spielten Frauen eine wichtige Rolle.

Zudem schließt die Betonung von Subjektivität, Sinnlichkeit, Körperlichkeit, Gefühl und Authentizität mit der gleichzeitigen Abgrenzung von Versachlichung, Routine, Distanz und Rationalität an die im 19. Jahrhundert entworfenen polarisierten Geschlechtscharaktere (Hausen 1976) an, also die vom Bürgertum ausgehenden normativen Konstruktionen, die Männern und Frauen dichotome, einander ausschließende und sich ergänzende Wesenseigenschaften zuschreiben. So reproduzieren sich traditionelle Geschlechterkonstruktionen, ohne dass explizit auf das Geschlecht Bezug genommen werden muss. Dass das Pfarramt in dieser Weise ausgefüllt werden kann, ist ein Hinweis auf Wandlungsprozesse, die es in den letzten Jahrzehnten erlebt hat. Möglicherweise – und der erwähnte anti-insti-

tutionelle Impuls spricht dafür – zeigen sich darin auch Freiheitsräume und Gestaltungsmöglichkeiten, die dem evangelischen Pfarramt schon immer inhärent waren.

4 Geschlechtsneutralisierende Deutungen des Pfarramts

Im Zuge der Gleichstellung von Frauen im Pfarramt wurden den tradierten männlich konnotierten Bildern eines väterlich-männlichen Pfarramts Vorstellungen einer spezifisch weiblichen Ausgestaltung der pastoralen Arbeit entgegengehalten. In meinem Interview-Material finden sich jedoch auch Beschreibungen, die dem Geschlecht im Pfarramt keine Bedeutung zumessen, sondern es vielmehr dethematisieren. Wie sie aussehen und an welche (ebenso traditionellen) Leitbilder sie anknüpfen, möchte ich an Passagen aus Interviews mit zwei Pfarrerinnen zeigen.

Die erste Pfarrerin verweist darauf, dass sie im Hinblick auf die „Menschen, die mir auch in einer bestimmten Situation oder auf eine bestimmte Weise anvertraut sind“, Verantwortung trage: „Ich habe Rechenschaft abzulegen vor *Gott* und mich vor ihm zu verantworten für das, was ich *tue*“. Diese Pfarrerin muss sich also in ihrem Beruf im Umgang mit den ihr anvertrauten Menschen, die Objekte ihrer Fürsorge sind, bewähren; Gott ist dabei die Instanz, die Rechenschaft verlangt und damit über die Kriterien der Beurteilung entscheidet. Ihre Verantwortung konkretisiert die Pfarrerin im weiteren Fortgang:

„Ich nehme diese Verantwortung sehr ernst und verstehe mich dann *schon* als jemand, der hier steht und Gottes Wort weitersagt. Natürlich bin *ich* es. Aber ich tue es auf *meine* Art und Weise. Aber ich bin eben auch jemand, der – Paulus sagt, wir sind Gottes Mitarbeiter. So verstehe ich mich *auch* und denke, wir haben oft genug diese und ähnliche Worte, oder wenn Jesus sagt, ihr seid meine Nachfolger, viel zu wenig *ernst* genommen, in dieser Verantwortung, in der wir da eigentlich stehen.“

Die befragte Pfarrerin hebt hier auf ihre Autorität in religiösen Fragen ab. Sie begreift sich als Beauftragte Gottes und in der Verkündigung als Gegenüber der Gemeinde. Sie beruft sich unmittelbar auf den Religionsstifter Jesus und den Apostel Paulus, in deren Nachfolge sie sich stellt. Dadurch konstruiert sie eine apostolische Sukzession, die vom Geschlecht absieht und die mit dem Pfarramt verbundene Verantwortung ins Zentrum rückt. Sie stellt sich ganz in den Dienst der sie beauftragenden Instanz und ordnet sich der religiösen Überlieferung und ihrer Verkündigung unter. Ihre der Gemeinde übergeordnete Position im Gottesdienst ist durch ihren Auftrag, der durch ein frühes Berufungserlebnis begründet ist, und durch ihre theologische Expertise, ihr im Verlauf eines langen Theologiestudiums erworbenes Fachwissen, fundiert.

Eine andere, damals noch relativ junge Pfarrerin grenzt sich im Interview von kritischen Positionen zur vermeintlich autoritären Struktur des Gottesdienstes ab:

„Gerade unter Pfarrerinnen, habe ich den Eindruck, ist das verbreitet zu sagen, Gottesdienst sei eigentlich nicht die Form und viel zu autoritär eigentlich. Weil von vorne doch sehr gelenkt und so. Ich habe mit dieser Form überhaupt keine Schwierigkeiten. Also weder selber da vorne zu stehen und zu reden. Das kann ich gut und lange. Als auch selber drin zu sitzen und zu hören. Das kann ich auch gut und lange.“

Diese Pfarrerin nimmt im Hinblick auf die Kritik herkömmlicher Gottesdienstformen eine Differenz zwischen Männern und Frauen wahr: Pfarrerinnen scheint demnach eine

solche Kritik besonders nahe zu liegen; sie haben also mehr Distanz zur Autorität des Amtes. Da sie selbst eine Pfarrerin ist, noch dazu eine, die sich als feministisch versteht, müsste sie diese Kritik teilen. Entscheidend ist jedoch, dass sie den Gottesdienst nicht als autoritär, als eine durch die Form erzeugte und stabilisierte Hierarchie, wahrnimmt. Vielmehr ist für sie der Gottesdienst durch zwei voneinander unterschiedene Seiten strukturiert: die Seite der Pfarrerin, die vorne steht und redet, und die der RezipientInnen, die sitzen und hören. In dieser Form kann die Befragte beide Seiten einnehmen: Sie kann den Gottesdienst selbst halten oder ihn besuchen, d. h. die religiöse Botschaft selbst verkündigen oder der Predigt anderer zuhören. Die Position der Pfarrerin ist dabei markiert durch den Talar, der für ihre berufliche Praxis große Bedeutung hat:

„Ich hatte erst große Angst vor dem Teil und dachte, um Gottes Willen, was wird das. Und ich *schätze* ihn sehr. Ich *schätze* ihn wirklich sehr. [...] Er ist ein Schutzraum für mich auch. Ich bin dann klar gekennzeichnet als – ich bin da in Funktion. Ich bin nicht mehr nur die XY. Ich bin jetzt in der Funktion der Pfarrerin. [...] Ich bin ja ohnehin immer sehr für Strukturen und Formen zu haben. Das ist so eine Struktur und so eine Form für mich. Der Talar auch. Der gibt mir eine Form. Dann ist das klar, ich bin da als Pfarrerin und ich habe eine Funktion und kann da was zu sagen. Und ich *habe* was zu sagen und ich will das auch sagen und dann kann ich das auch tun.“

Durch die berufliche Funktion, die unabhängig von der Pfarrerin besteht, wird ihre Person von einer Rolle unterschieden. Die Symbolisierung ihrer Berufsrolle durch den Talar hilft ihr, z. B. bei Beerdigungen einfühlsam zu Trauernden zu reden, ohne sich deren Trauer zu eigen zu machen. Deutlich wird, dass die befragte Pfarrerin Formen und Strukturen schätzt, weil sie Unterscheidungen einführen und auf diese Weise in einem Kontext Plätze zuweisen. Dadurch können andere Unterscheidungen nachrangig werden; dies gilt auch für die Geschlechtszugehörigkeit: Sie kann durch das Amt neutralisiert werden.

Diese Vorstellungen knüpfen an zentrale protestantische Prinzipien an. Für das reformatorische Pfarramt ist konstitutiv, dass Pfarrer einerseits zur christlichen Gemeinde gehören, deren Mitglieder durch das „Priestertum aller Gläubigen“ im Hinblick auf die Verkündigung im Prinzip gleichgestellt sind. Andererseits üben Pfarrer stellvertretend und damit als Gegenüber der Gemeinde die Funktion der Verkündigung hauptberuflich aus.

Auf den ersten Blick scheint ein anderer Begriff, der der „Zuwendung“, mit dem diese Pfarrerin ihre Arbeit charakterisiert, an oben skizzierte Ideen eines weiblichen Pfarramts anzuknüpfen. Sie setzt dabei jedoch einen anderen Akzent, wenn sie erläutert, es komme ihr darauf an,

„eigentlich bei allem, auch bei allen Altersgruppen und bei allem Verschiedenen, was ich tue, so ein Gefühl von Zuwendung zu vermitteln, in dem auch klar wird, dass das nicht *ich* bin, die da jetzt irgendwie sich zuwendet, sondern dass mein Tun einen Hintergrund hat und dass das so – also ich rede immer gerne von der Liebe Gottes, die sich in der Gemeinde oder in der Zuwendung anderer widerspiegelt.“

Das Handeln der Pfarrerin steht nicht für sich selbst, sondern verweist auf etwas anderes; es steht im Dienst einer Sache. Die Instanz („nicht ich“), von der die Zuwendung ausgeht, wird mit Rückgriff auf religiöse Semantik benannt: Die Befragte versteht sich als Medium der „Liebe Gottes“. Dabei nimmt sie als Pfarrerin im Hinblick auf die Vermittlung der Zuwendung keine besondere Position ein; diese kann auch durch andere Menschen oder personenunspezifisch im Kontext der Gemeinde erfahren werden, denn sie ist nicht an die Person der Pfarrerin gebunden. Deren Aufgabe ist vielmehr die Deu-

tung: „In diesem Gefühl spiegelt sich die Liebe Gottes“. Sie verbindet also eine Erfahrung mit einer religiösen Deutung.

Bei beiden Pfarrerinnen ist ihre Autorität begründet durch ihr Amt, nicht durch ihre Person bzw. ihr persönliches Wirken. Man kann deshalb von einer amtscharismatischen Legitimation sprechen.¹² Die amtscharismatische Autorität wird symbolisiert durch Attribute wie Talar und Kanzel und ist tendenziell unabhängig von der Qualität ihres Trägers und von seinen persönlichen Merkmalen. Daher ermöglicht sie eine Neutralisierung des Geschlechts.

5 Fazit und Ausblick

Die Analysen von Deutungsmustern haben gezeigt, dass Selbstbeschreibungen von Theologinnen und ihre Typisierung durch andere, feministisch-theologische Entwürfe ebenso wie Erwartungen von Kirchenleitungen im Prozess der Integration von Frauen ins Pfarramt traditionelle Konstruktionen der Geschlechterdifferenz aufgreifen, umschreiben und fortsetzen. Traditionelle Zuschreibungen wurden von Kirchenleitungen, aber auch von Theologinnen aktualisiert, wenn Reformen des Pfarramts propagiert und vorangetrieben wurden. Dabei wurden Frauen als das „Andere“ im Pfarramt wahrgenommen, das Wandel und Innovation ermöglichen kann. Darin liegt die Gefahr, dass Pfarrerinnen auf ein auch wie immer definiertes „Weibliches“ festgelegt und Geschlechterstereotypen in neuem Gewand reproduziert werden.

Dies war im Laufe der Zeit immer wieder zu beobachten und wird auch weiterhin vorkommen, da – wie die Analysen gezeigt haben – im Protestantismus eine reiche Tradition komplementär konstruierter Männer- und Frauenbilder existiert. Allerdings verfügen Pfarrerinnen auch über eine Reihe von Voraussetzungen, die ermöglichen, sich gegen Festlegungen und Zuschreibungen zu wehren. Theologinnen haben eine akademische Ausbildung und sind als Pfarrerinnen in öffentlicher Rede geübt. Sie haben die Möglichkeit, die Bedingungen und Probleme ihrer Arbeit öffentlich zu machen und zu reflektieren, genutzt (vgl. z. B. Frisch 1980), und zwar auch schon vor ihrer Gleichstellung im Pfarramt. Sie können zudem stereotype Verhaltenserwartungen zurückweisen, indem sie auf ihre Verantwortung für das gesamte Feld pfarramtlicher Aufgaben in ihrer Gemeinde (Seelsorge ebenso wie Gemeindeleitung und Predigt) hinweisen. Schließlich üben sie einen Beruf aus, der mit Freiräumen verbunden ist, die nicht zuletzt dafür genutzt werden können, einen eigenen Stil zu entwickeln.

Dazu kommt, dass Pfarrerinnen über Attribute verfügen, mit denen sie die Autorität ihres Amtes öffentlich repräsentieren und dadurch das Geschlecht neutralisieren können (vgl. Sammet 2005: 459f.). Die theologische Ausbildung, die Ordination und die Berufung in die Gemeinde begründen das Recht und die Pflicht zur öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. Dieses Recht wird symbolisiert durch Talar und Kanzel. Dadurch wird die Autorität des Amtes unabhängig von der Person. Da die Attribute des Pfarramts auch Frauen zur Verfügung stehen, wird dem Amt zunehmend seine

12 Im Amtscharisma ist die außeralltägliche Qualität von der Person abgelöst und im Amt versachlicht und institutionalisiert, aber nicht veralltäglicht (vgl. Weber 1980: 675); es ist erzeugbar und übertragbar (vgl. Weber 1980: 144), wird von der Organisation Kirche geregelt und an den Amtsträger verliehen.

traditionell männliche Konnotation genommen. Der wachsende Anteil von Frauen im Pfarramt führt dazu, dass sie nicht mehr als besondere Ausnahme auffallen, sondern zur Normalität werden und Kirchenmitglieder damit zu rechnen haben, auf eine Pfarrerin zu treffen. Mittelfristig wird den Absolventinnenzahlen entsprechend der Frauenanteil im Pfarramt weiter steigen; Frauen werden als theologischer Nachwuchs gebraucht, um personelle Lücken zu füllen¹³, sodass sich die Erfolgsgeschichte der Pfarrerinnen fortsetzen wird. Durch die Wahl von Bischöfinnen wird kirchliche Autorität im Protestantismus zunehmend als weiblich repräsentiert wahrgenommen, was durch den Kontrast zur rein männlichen Repräsentanz der katholischen Kirche noch verstärkt wird.

Die Analysen von geschlechtsspezifischen und -neutralisierenden Deutungsmustern haben gezeigt, dass bei der Repräsentation und Legitimation kirchlicher Autorität an eine Vielfalt von Pfarramtsbildern angeknüpft werden kann. Dies gilt für Pfarrerinnen und Pfarrer (und für Bischöfe und Bischöfinnen): Das kirchliche Leitungsamt kann stärker väterlich-patriarchal oder mütterlich, eher seelsorgerlich, intellektuell-professoral oder persönlich-charismatisch verkörpert werden.

Ein weiteres Moment des Protestantismus hat Auswirkungen auf die Arbeit von Pfarrerinnen: seine Verankerung im Bürgertum und seine Bildungsorientierung. Wenn – wie Bender für den Katholizismus mit seinen gegenmodernen Tendenzen schreibt – von Frauen erwartet werde, „dass sie selbst religiöse Inhalte versinnbildlichen und diese in ihrer Alltagspraxis wie auch in ihrer, zumeist nicht autonom gewählten asketischen Lebensführung zum Ausdruck bringen“ (Bender 2003: 31; vgl. auch Wohlrab-Sahr/Rosenstock 2000), dann hat dies im Protestantismus andere Konsequenzen: Gerade durch ihre akademische Bildung und ihren Zugang zum Pfarramt verkörpern Pfarrerinnen ureigene Prinzipien des Protestantismus.

Literaturverzeichnis

Beck-Gernsheim, Elisabeth & Ostner, Ilona. (1977). Der Gegensatz von Beruf und Hausarbeit als Konstitutionsbedingung weiblichen Arbeitsvermögens. Ein subjektbezogener Erklärungsansatz zur Problematik von „Frau und Beruf“. In Ulrich Beck & Michael Brater (Hrsg.), *Die soziale Konstitution der Berufe* (S. 25-53). Frankfurt a. M.: Campus

Bender, Christiane. (2003). Probleme und Entwicklungsperspektiven der organisierten Religion in modernen Gesellschaften. In Christiane Bender (Hrsg.), *Frauen – Religion – Beruf. Zur religiösen Konstruktion der Geschlechterdifferenz* (S. 11-37). Konstanz: UVK

13 Nach den aktuellsten, im Jahr 2005 erhobenen Daten der EKD beträgt der Frauenanteil unter den „Theologinnen und Theologen im aktiven Dienst“ 31,8 Prozent. Unter den Teilzeitbeschäftigten im Gemeindedienst und in Funktionspfarrämtern sowie unter den TheologInnen ohne Planstelle ist die Mehrheit allerdings weiblich (Evangelische Kirche in Deutschland 2009: 3). Junkermann prognostiziert basierend auf Zahlen der Personalstrukturplanung für die württembergische Landeskirche: „Mittelfristig wird es etwa gleich viel Frauen wie Männer im Pfarrdienst geben. Und ein zweites lässt sich klar erkennen: Ohne Frauenordination – und in der Folge einen Pfarrberuf als reinen Männerberuf – hätten wir erheblichen Personalmangel, vor allem in den künftigen Jahren, wenn die zahlenstarken Altersjahrgänge in den Ruhestand gehen. Ohne den hohen Frauenanteil wären die Nachwuchssorgen – gegenwärtig und auch bei prognostizierter Gemeindegliederentwicklung – so groß wie in der römisch-katholischen Kirche in unserem Land!“ (2008: 76f.). Sie beklagt in diesem Zusammenhang auch die hohen Frauenanteile bei Teildienst und Beurlaubung (77f.).

- Berndt, Heide. (1987). Die Frau als Trösterin. Christliche Ursprünge moderner weiblicher Sozialberufe. In Sigrun Anselm & Barbara Beck (Hrsg.), *Triumph und Scheitern in der Metropole. Zur Rolle der Weiblichkeit in der Geschichte Berlins* (S. 29-55). Berlin: Dietrich Reimer
- Bynum, Caroline Walker. (1988). Mystik und Askese im Leben mittelalterlicher Frauen. Einige Bemerkungen zu den Typologien von Max Weber und Ernst Troeltsch. In Wolfgang Schluchter (Hrsg.), *Max Webers Sicht des okzidentalens Christentums. Interpretation und Kritik* (S. 355-382). Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Evangelische Kirche in Deutschland. (1989). *Der Beruf des Pfarrers/der Pfarrerin heute. Ein Diskussionspapier zur V. Würzburger Konsultation über Personalplanung in der EKD*. Hannover: Kirchenamt der EKD
- Evangelische Kirche in Deutschland. (2009). *Hauptamt und Ehrenamt*. Zugriff am 15. Oktober 2009 unter www.ekd.de/download/hauptamt_und_ehrenamt.pdf
- Enzner-Probst, Brigitte. (1995). *Pfarrerin. Als Frau in einem Männerberuf*. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer
- Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen, Göttingen. (1994). „Darum wagt es, Schwestern ...“ *Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener
- Frisch, Helga. (1980). *Tagebuch einer Pastorin*. Frankfurt a. M.: S. Fischer
- Hausen, Karin. (1976). Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In Werner Conze (Hrsg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas: neue Forschungen* (S. 363-393). Stuttgart: Klett
- Henze, Dagmar & Köhler, Heike. (1992). Völlige Gleichberechtigung der Geschlechter auf dem Gebiet der Wissenschaft? Ausschnitte aus der theologischen Bildungsgeschichte von Frauen in Göttingen. In Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen, Göttingen (Hrsg.), *Querdenken. Beiträge zur feministisch-befreiungstheologischen Diskussion* (S. 179-216). Festschrift für Hannelore Erhart zum 65. Geburtstag. Pfaffenweiler: Centaurus
- Hild, Helmut. (Hrsg.). (1974). *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung*. Gelnhausen, Berlin: Burckhardt & Co.
- Junkermann, Ilse. (2008). Frauen und Männer in der Landeskirche. Zahlen und Folgerungen aus der Perspektive der Personalstrukturplanung. In Ursula Kress & Carmen Rivuzumwami (Hrsg.), *Grüß Gott, Frau Pfarrerin. 40 Jahre Theologinnenordnung. Aufbrüche zur Chancengleichheit* (S. 71-81). Stuttgart: Kreuz
- Lehman, Edward C. Jr. (1994). Gender and Ministry Style: Things Not What They Seem. In William H. Jr. Swatos (Hrsg.), *Gender and Religion* (S. 3-13). New Brunswick (New Jersey): Transaction Publishers
- Malogne-Fer, Gwendoline. (2007). L'accès des femmes au pastorat. Le cas de L'Église évangélique de Polynésie française. *Archives de sciences sociales des religions*, 138, 29-48
- Mielke, Ruth. (1991). *Lebensbild einer westfälischen Pfarrerin. Erfahrungen mit Theologinnen-gesetzen von 1927 bis 1974*. Minden: Eigenverlag
- Nason-Clark, Nancy. (1987). Are Women Changing the Image of Ministry? A Comparison of British and American Realities. *Review of Religious Research*, 28 (4), 330-340
- Nützel, Gerdi. (1995). Die Pfarrerin ist ganz anders? Die Relevanz der Geschlechterdifferenz für die Reflexion der pastoralen Arbeit von Theologinnen. In Helga Kuhlmann (Hrsg.), *...Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz* (S. 232-252). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Oevermann, Ulrich. (2001). Zur Analyse der Struktur von sozialen Deutungsmustern (1973). *Sozialer Sinn*, 2 (1), 3-33
- Opitz, Claudia. (1986). Hunger nach Unberührbarkeit? Jungfräulichkeitsideal und weibliche Libido im späten Mittelalter. *Feministische Studien*, 5, 59-75

- Reichle, Erika. (1978). Frauenordination. Studie zur Geschichte des Theologinnen-Berufes in den evangelischen Kirchen Deutschlands (BRD). In Claudia Pinl et al. (Hrsg.), *Frauen auf neuen Wegen. Studien und Problembereiche zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche* (S. 103-180). Gelnhausen, Berlin: Burckhardtthaus
- Sammet, Kornelia. (1998). *Beruf: Pfarrerin. Eine empirische Untersuchung zu Berufsbild und Berufspraxis von Pfarrern in der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg*. Berlin: Berlin Verlag Arno Spitz
- Sammet, Kornelia. (2005). *Frauen im Pfarramt: Berufliche Praxis und Geschlechterkonstruktion*. Würzburg: Ergon
- Sammet, Kornelia. (2010). Feministische Theologie und die Politisierung evangelischer Theologinnen. In Claudia Lepp et al. (Hrsg.), *Die Politisierung des Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre. Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (in Vorbereitung)
- Sammet, Kornelia & Steffens, Tomas. (2005). Die Professionalisierung der Seelsorge am Beispiel der evangelischen Krankenhausseelsorge – eine soziologische Perspektive. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 13, 61-80
- Senghaas-Knobloch, Eva. (1969). *Die Theologin im Beruf*. München: Chr. Kaiser
- Stevens, Lesley. (1989). Different Voice/Different Voices: Anglican Women in Ministry. *Review of Religious Research*, 30 (3), 262-275
- Stortz, Martha Ellen. (1995). *PastorPower: Macht im geistlichen Amt*. Stuttgart, Berlin: Kohlhammer
- Volz, Lenore. (1994). *Talar nicht vorgesehen. Pfarrerin der ersten Stunde. Gleichberechtigung – ein steiniger Weg*. Stuttgart: Quell
- Wagner-Rau, Ulrike. (1992). *Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Weber, Max. (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5., rev. Aufl. Besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr
- Wind, Renate. (1980). Plädoyer für einen neuen Amtsbegriff. In Willy Schottroff & Wolfgang Stegemann (Hrsg.), *Traditionen der Befreiung 2. Frauen in der Bibel* (S. 145-160). München: Chr. Kaiser
- Wohlrab-Sahr, Monika & Rosenstock, Julika. (2000). Religion – soziale Ordnung – Geschlechterordnung. Zur Bedeutung der Unterscheidung von Reinheit und Unreinheit im religiösen Kontext. In Ingrid Lukatis, Regina Sommer & Christof Wolf (Hrsg.), *Religion und Geschlechterverhältnis* (S. 279-298). Opladen: Leske + Budrich

Zur Person

Kornelia Sammet, Dr. phil., geb. 1963, zurzeit Leitung des DFG-Forschungsprojekts: „Fallrekonstruktionen der biographischen Einbettung und der sozialen Bezüge von religiösen und nicht-religiösen Weltansichten in prekären Lebenslagen“ am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig. Arbeitsschwerpunkte: Religionssoziologie, Geschlechterforschung, Methoden der qualitativen Sozialforschung, Professionssoziologie
 Kontakt: Universität Leipzig, Institut für Kulturwissenschaften, Projekt: Weltansichten in prekären Lebenslagen, Beethovenstr. 15, 04107 Leipzig
 E-Mail: sammet@rz.uni-leipzig.de

Geschlechtergerechtigkeit als theologische Wissensfigur: die Ausdifferenzierung feministischer Theologien im Wissenssystem der Religion

Zusammenfassung

Die Ausdifferenzierung christlich-feministischer Theologien wird in diesem Aufsatz aus religions- und wissenssoziologischer Perspektive betrachtet. Feministische Theologie wird dazu als eigenständige Wissensfigur innerhalb des theologisch gebündelten Wissensvorrats der Religion eingeführt. Solchermaßen zielt feministische Theologie auf die Rekonstruktion der symbolischen Sinnwelt christlicher Religion und der hierin verankerten Wissensformen in ihrer Gesamtheit, also auf die Glaubenspraxis (*Ortho-Praxie*), die Glaubenslehre (*Ortho-Doxie*) und auf deren wissenschaftliche Reflexion in der Theologie. Es wird am Beispiel des Protestantismus diskutiert, vor welchem Hintergrund sich feministische Theologie historisch zu einem eigenständigen Reflexionshorizont entwickelt hat und inwiefern sie dabei als Modus theologischer Selbstreflexion im Verhältnis zum institutionalisierten Kern christlicher Theologie an Bedeutung gewonnen hat.

Schlüsselwörter

Geschlechtersozologie, Religionssoziologie, Wissenssoziologie, feministische Theologie, religiöser Wandel

Summary

Gender Justice as a Theological Knowledge Figure: The differentiation of feminist theologues in the religious knowledge system

The social differentiation of feminist theology will be examined from a sociological point of view, namely from the sociology of religion and the sociology of knowledge. Thereby feminist theology will be introduced as distinct knowledge figure within the theologically based religious reservoir of knowledge. According to this conceptual classification, feminist theology aims at the reconstruction of religion's symbolic horizon of meaning at large, including all its forms of knowledge, namely: the practice of belief (*orthopraxy*), and the theological doctrines (*orthodoxy*) and their scientific reflection within theology. The article is discussed in terms of Protestantism, against the background of which feminist theology has historically developed as a distinguished horizon of reflection, and in terms of how far it has gained significance with regard to the institutionalised kernel of Christian theology.

Keywords

Gender sociology, sociology of religion, sociology of knowledge, feminist theology, religious change

1 Einleitung

Evangelische Theologinnen haben jüngst einen Sammelband herausgegeben (Matthiae et al. 2008), in dem sie dreißig Jahre feministische Theologie in Deutschland rekapitulieren. Sie bewerten den Verlauf ihrer Institutionalisierung trotz aller Ambivalenzen als Erfolgsgeschichte. Mit der feministischen Theologie sei es gelungen, der traditionellen Theologie einen frauenspezifischen Ansatz gegenüberzustellen, der sich nicht als Ergänzung des herkömmlichen Verständnisses von Kirche, Amt und Theologie versteht,

sondern dieses grundsätzlich herausfordert. Religionssoziologisch gesehen geht es um die Infragestellung des Kerns christlichen Selbstverständnisses, also von Glaubenslehre und Glaubenspraxis, und damit um die De-Legitimierung der institutionalisierten Mitte.

Aus der Perspektive eines soziologischen Institutionenbegriffs¹ erscheint es aber fraglich, inwiefern von einer Institutionalisierung feministischer Theologie einerseits und einer damit korrespondierenden De-Institutionalisierung der religiösen Geschlechterordnung andererseits gesprochen werden kann. Die kritische Bilanz basiert darauf, dass die religiöse Geschlechterdifferenz in den Kirchen nach wie vor in hohem Maß institutionell abgesichert ist. Beispielhaft kann nicht nur auf den Ausschluss der Frauenordination in der Katholischen Kirche oder der Orthodoxie verwiesen werden. Auch die Entwicklungsgeschichte des Pfarrberufs für Frauen in der Evangelischen Kirche belegt dies (Bartsch 1996). Indem sich ein spezifisches Deutungsmuster der protestantischen Pfarrerin ausdifferenziert hat (Sammet 2005), werden Geschlechtergrenzen im Vollzug religiösen Handelns auf neue Weise symbolisch verfestigt. Auch wenn hierdurch das Stereotyp des männlichen Pfarrberufs relativiert wird, kommt es infolge der Übernahme des Pfarramts durch Frauen zu einer erneuten Vergeschlechtlichung. Obwohl Frauen als religiöse Expertinnen regelmäßig traditionelle Geschlechterbarrieren durchbrechen, ist das soziale Geschlecht als Ordnungsfaktor im Sinne einer besonderen religiösen Symbolisierung von Weiblichkeit immer noch relevant.

Die institutionelle Verfestigung feministischer Theologie im Wissenssystem christlicher Religion erscheint aber noch aus einem weiteren Grund fragil. Nach Birgitta Nedelmann (1995) hängt der Verfestigungsgrad einer Institution aus soziologischer Sicht vor allem davon ab, inwiefern der sich in ihr manifestierende Erwartungshorizont als gegeben vorausgesetzt werden kann oder auf der Ebene sozialen Handelns durch explizites, strategisches Verhalten regelmäßig reproduziert werden muss. Hiernach liegt ein umso geringerer Institutionalisierungsgrad vor, je mehr eine Institution zu ihrer Aufrechterhaltung der Bestätigung durch praktischen Vollzug bedarf.² In der Folge ist ihre Legitimation eher niedrig und ihr Eigenwert eher gering. Angewendet auf die feministische Theologie bedeutet dies, dass nach ihrem Stellenwert innerhalb der institutionalisierten Religion gefragt wird. Bärbel Wartenberg-Potter stellt dazu aus protestantischer Sicht fest: „Feministische Theologie hat von ihren Anfängen an von der Praxis gelebt“ (2008: 11), und zwar vor allem von einer Vielzahl an Initiativen an der kirchlichen Basis, die teils gegen hohen Widerstand der institutionalisierten Kirche feministische Theologie betreiben. Aus katholischer Perspektive lässt sich ergänzen, dass die Resultate feministischer Theologie ungeachtet ihrer Bandbreite – von der Exegese bis hin zur Moraltheologie – nur selten aufgegriffen werden. Sie gelten nicht als selbstverständlicher Teil des theologischen Kerns: „diese Studien und Ergebnisse werden kaum rezipiert; im größeren Rahmen der Theologie werden sie meist schlicht ‚übersehen‘“ (Schüngel-Straumann 2003: 184). Insgesamt scheint die feministische Theologie – und mit ihr ein geschlechterinklusives Konzept von kirchlicher Realität – in hohem Maß von

1 Vergleiche hierzu einführend Esser (2000) und Lepsius (1996, 1995): Hiernach schaffen Institutionen legitimierte Handlungsräume und ermöglichen somit die Verfolgung spezifischer Interessen.

2 Vgl. zum Verhältnis von Institutionalisierungsgrad und handlungsmäßiger Reproduktion der Geschlechterdifferenz am Beispiel verschiedener nichttheologischer Berufe Bettina Heintz und Eva Nadai (1998).

der religiösen Praxis spezifischer Gruppen abhängig zu sein. Ihr Legitimationsgrad ist aus institutionentheoretischer Sicht folglich eher gering.

Wenn die Geschlechterdifferenz nach wie vor eine zentrale Strukturkategorie innerhalb der christlichen Religion darstellt und von einer De-Institutionalisierung der religiösen Geschlechterordnung nur bedingt die Rede sein kann, stellt sich die Frage, wie sich die Entstehung feministischer Theologie und mit ihr die theologische Professionalisierung von Frauen in soziologischer Hinsicht einordnen lassen? Es wird argumentiert, dass es sich aus wissenssoziologischer Perspektive um einen programmatischen Wandel der religiösen Symbolisierung von Geschlecht auf der Ebene theologischer Sinn- und Deutungsschemata handelt. Er mündet mit der feministischen Theologie respektive der theologischen Frauenforschung³ in die Ausdifferenzierung einer distinkten Wissensfigur innerhalb des theologisch gebündelten Wissensvorrats der Religion. Theologie wird in diesem Zusammenhang als eine zentrale Wissensform innerhalb des Wissenssystems der Religion definiert; sie setzt sich aus einer Vielzahl von Wissensfiguren zusammen, von der Dogmengeschichte über die Pastoraltheologie bis hin zur feministischen Theologie.⁴ Letztere zielt als eigenständige Wissensfigur auf die Rekonstruktion der symbolischen Sinnwelt christlicher Religion und auf die darin verankerten Wissensformen in ihrer Gesamtheit, und damit neben der Theologie auch auf die Glaubenspraxis (*Ortho-Praxis*) und die Glaubenslehre (*Ortho-Doxie*) als den beiden grundlegenden Wissensformen jeder Religion. Ziel des Aufsatzes ist es, am Beispiel des Protestantismus zu zeigen, vor welchem Hintergrund sich feministische Theologien innerhalb des theologisch gebündelten Wissensvorrats christlicher Religion zu einem eigenständigen Reflexionshorizont entwickelt haben.

Dieser Prozess hat seinen historischen Hintergrund im 19. Jahrhundert, und zwar in der Frauenmissionsbewegung. Sie ist Ausdruck einer wachsenden Suche nach religiös begründeten Lebensformen für Frauen. Weil ihnen als religiösen Expertinnen bis dahin kaum Handlungsmöglichkeiten in der christlichen Religion zur Verfügung stehen, fordern sie sinnstiftende Formen religiöser Praxis für sich ein. Die Suche nach einer angemessenen Funktion und Rolle in der Religion mündet zu Beginn des 20. Jahrhunderts in das Infragestellen der ordnungslegitimierenden Funktion christlicher Religion für das Geschlechterverhältnis. Den Rahmen hierfür bildet die aus der Missionsbewegung historisch hervorgegangene ökumenische Bewegung. Sie verbindet sich mit einem Perspektivenwechsel, indem die Frage nach den Möglichkeiten religiöser Partizipation von Frauen nun zu einem theologischen Anliegen gemacht wird. Im Kern geht es hier bereits um eine theologische Neubewertung der religiösen Symbolisierung von Geschlecht, und zwar in Richtung einer gleichberechtigten Gemeinschaft von Frauen und Männern. Im

3 Im Weiteren wird nur der Terminus ‚feministische Theologie‘ verwendet. Die in der begrifflichen Differenzierung von feministischer Theologie und theologischer Frauenforschung mitschwingende Unterstellung, es handle sich um zwei verschiedene, methodologisch konträr operierende Ansätze, wird nicht geteilt. Vergleiche hierzu Leonore Siegele-Wenschkewitz (1995: 68ff.).

4 Im Anschluss an Durkheim und Weber wird Religion hier als eigenständiges Erkenntnis- und Wissenssystem verstanden (Knoblauch 2005: 81). Der Begriff der Wissensform geht auf Scheler (1960) zurück, wird hier aber anders verwendet. Während Scheler Religion in ihrer Gesamtheit als eine Wissensform neben anderen bezeichnet, z. B. der positiven Wissenschaft (Knoblauch 2005: 92ff.), unterscheide ich mit der Glaubenspraxis (*Ortho-Praxis*), der Glaubenslehre (*Ortho-Doxie*) und der Theologie als theoretischer Reflexion des Glaubens und der Glaubenslehre drei Wissensformen innerhalb der Religion.

Hintergrund steht dabei die auf Inklusion jenseits konfessioneller und anderer Formen sozialer Verschiedenheit beruhende ökumenische Leitidee. Diese Entwicklung mündet in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit der Entstehung feministischer Theologie in die Ausdifferenzierung einer distinkten theologischen Wissensfigur innerhalb des Wissenssystems der Religion.⁵

Dieser Prozess wird entsprechend seiner historischen Entwicklung in vier Schritten skizziert. Ausgangspunkt ist die Missionsbewegung und ihre Bedeutung als Reflexionshorizont für die innerreligiöse Thematisierung des Geschlechterverhältnisses. Hierauf aufbauend wird der in der ökumenischen Bewegung vollzogene Paradigmenwechsel im Selbstverständnis christlicher Religion skizziert. In einem weiteren Schritt wird gezeigt, inwiefern dadurch eine neue Perspektive auf das Geschlechterverhältnis befördert wird. Es wird argumentiert, dass die traditionellen theologischen Wissensfiguren und die ihnen inhärenten Auffassungen zum Geschlecht ausgehend von der ökumenischen Leitidee neu gedeutet werden. Dies mündet in eine auch in geschlechtsspezifischer Hinsicht inklusive, theologische Konzeption von kirchlicher Gemeinschaft. Auf welche Weise dies zur Ausdifferenzierung feministischer Theologie als eigenständiger Wissensfigur beiträgt, ist Thema eines vierten Abschnitts. Damit trägt der Aufsatz nicht nur zur religionssoziologischen Auseinandersetzung über die Muster und Formen sozialen Wandels von Religion in der Moderne bei. Er ist auch als Beitrag zur geschlechtersoziologisch relevanten Frage nach dem Wandel gesellschaftlicher Erwartungs- und Deutungsstrukturen zu Geschlecht zu lesen.

2 Ein spezifisch christliches Frauenideal als Kern der religiösen Geschlechterordnung

Es kommt nicht von ungefähr, dass die Suche von Frauen nach einer sinnstiftenden religiösen Praxis im Rahmen des 19. Jahrhunderts eine besondere Dynamik entfaltet. Als Folge der Auflösung ständischer Gesellschaftsstrukturen suchen beide Geschlechter nach neuen Vergesellschaftungsformen, und zwar auch innerhalb der Religion (Meiwes 2000: 19). Der allgemeine strukturelle Wandel wird im Protestantismus zum Ausgangspunkt weitreichender Aktivitäten um eine ‚Rechristianisierung‘ der Gesellschaft gemacht. In Abgrenzung zu den Idealen der neuen politischen und geistigen Strömungen richten sich die religiösen Anstrengungen auf die Vermittlung christlicher Werte mit dem Ziel einer sittlich-religiösen Erneuerung der Gesellschaft (Schieder 1993; Kuhn 2003).

Die religiösen Bewegungen münden in die Gründung vielfältiger neuer Organisationsformen. Frauen haben an dem daraus hervorgehenden religiösen Wandel entscheidenden Anteil. Im protestantischen Kontext manifestiert sich dies in den konfessionell gebundenen Frauenmissionsvereinen der inneren und äußeren Mission (Robert 1998; Konrad 2001; Gleixner 2007). Frauen stellen weltweit die Mehrheit der Aktiven in der Missionsbewegung (Markolla 2006) und werden als religiöse Akteurinnen sichtbar.⁶ Dies verbindet sich mit der Schwierigkeit, einen eigenständigen, frauenspezifischen Ansatz

5 Auf die weiteren Wurzeln feministischer Theologie wird an anderer Stelle näher eingegangen.

6 Im katholischen Kontext kommt es mit der Ausdifferenzierung von Frauenkongregationen ebenfalls zu einer Expansion frauenspezifischer Sozialformen (Meiwes 2000: 77).

diakonisch-missionarischer Arbeit neben der männlich dominierten Missiologie durchzusetzen. In der Folge wird die Missionsbewegung zum expliziten Reflexionshorizont für die Partizipation von Frauen in der Religion. Der Kern des von Frauen vermittelten Missionsideals unterscheidet sich aber nicht von traditionellen Vorstellungen über ihre gesellschaftliche Rolle. Neuzeitliche Weiblichkeitsvorstellungen werden mit christlichen Werten verbunden und dabei die gesellschaftliche Funktion von Frauen als ergebene Mutter und Gattin fokussiert. Damit bewegt sich die Frauen-Missiologie innerhalb der traditionellen religiösen Symbolisierung von Geschlecht (Okkenhaug 2004; Keim 2005).

Dies spiegelt sich auf nationaler Ebene wider. In der inneren Mission wird die Kultivierung eines spezifisch christlichen Frauenbildes der Unterordnung gepflegt (Gause 2003: 79). Noch in den 1930er und 1940er Jahren ist die evangelische Frauenbewegung vor allem dadurch charakterisiert, dass sie ihre Arbeit an den protestantischen Sittlichkeitsvorstellungen des 19. Jahrhunderts orientiert (Kaufmann 1988: 27).⁷ Insofern fällt die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung protestantischer Mission hinsichtlich ihres Anteils an einer strukturellen Öffnung der Religion im 19. Jahrhundert ambivalent aus. Einerseits ermöglichen die neuen religiösen Sozialformen existentiell gesicherte Lebensperspektiven jenseits von Ehe und Familie (Meiwees 2000: 18). Andererseits verbindet sich damit kein programmatischer Wandel im Bereich kognitiver Leitbilder und Sinnmuster. Das Frauenbild ist nach wie vor von dem hierarchisch begründeten theologischen Ordnungsdenken bestimmt.⁸ Erst mit der Ökumene zeichnet sich eine Veränderung im theologischen Deutungshorizont ab.

3 Perspektivenwechsel im Selbstverständnis christlich-protestantischer Religion

Weil die Mission angesichts des umfassenden gesellschaftlichen Wandels die Bewahrung des institutionalisierten Kerns der Religion im Blick hat, konnte sich in ihren Arbeits- und Kommunikationszusammenhängen keine kritische Rekonstruktion traditioneller Geschlechterschemata entfalten. Vielmehr wurde mit einem distinkten christlichen Leitbild und der ihm innewohnenden Geschlechterordnung auf den allgemeinen Wandel reagiert. Differenzierungstheoretisch betrachtet handelt es sich hierbei um eine Reaktion auf den Rückgang gesellschaftlicher Integration durch Religion, also auf die wachsende funktionale Differenzierung. Religion ist nun ein gesellschaftliches Subsystem unter anderen und damit dem Vergleich und der Konkurrenz ausgesetzt (Luhmann 2000: 125). Daraus entsteht die Frage, wie die christliche Religion ihren Geltungsanspruch als *vera religio* auch weiterhin behaupten kann (Tyrell 1996). Weltweite Mission ist seit Ende des 15. Jahrhunderts, insbesondere aber im 19. Jahrhundert, ein zentraler Modus zur Bekräftigung des christlichen Universalismusanspruchs.⁹

7 Im deutschen Missionskontext gibt es nur wenige Ausnahmen, so etwa Amalie Sieveking (Baumann 1992: 39ff.). Von ihr kann angenommen werden, dass sie der traditionellen Beschränkung von Frauen auf den häuslichen Bereich kritisch gegenüberstand (Gause 2003: 78).

8 Inger Marie Okkenhaug (2004) bezeichnet dies als paradoxe Emanzipation.

9 Die unheilige Allianz zwischen Christentum und imperialer europäischer Expansion kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Siehe hierzu etwa die Missionshistorikerin Christine Lienemann-Perrin (1999).

Der strukturelle Wandel hat aber nicht nur Konsequenzen für das Außenverhältnis christlicher Religion, sondern auch für ihr Binnenverhältnis sowie für ihre Selbstauffassung. Im Zusammenhang der äußeren Mission treten die theologischen Differenzen der seit dem 16. Jahrhundert konfessionell fragmentierten christlichen Religion besonders stark hervor. Das Problem konkurrierender missionarischer Aktivitäten wird in interkonfessionellen Zusammenkünften auf lokaler und überregionaler Ebene zur Sprache gebracht (Hogg 1954: 47; 249ff.). Seit dem 19. Jahrhundert werden Möglichkeiten der Zusammenarbeit im Rahmen solcher Missionskonferenzen ausgelotet, und zwar auch mit dem Ziel, Formen eines einheitlichen Auftretens im Missionsfeld zu entwickeln. So entstehen auf nationaler und internationaler Ebene Kooperationen und Zusammenschlüsse. Dies mündet 1921 in die Gründung des Internationalen Missionsrats als weltweite Dachorganisation.

Hierbei handelt es sich keineswegs um eine konfliktfreie Entwicklung, denn die Frage der Integration gegensätzlicher theologischer Grundpositionen zum Amts- und Kirchenverständnis berührt den institutionellen Kern christlicher Religion. Deshalb wird die Beschäftigung mit dem Verhältnis der verschiedenen christlichen Programmatiken zueinander auf den ersten größeren Missionskonferenzen noch ausgespart. Aus Angst vor zu weitreichenden Auseinandersetzungen wird sie in einen eigenen Diskussionszusammenhang verlagert; er konstituiert sich in den 1920ern als Bewegung für ‚faith and order‘ (*Glaube und Kirchenverfassung*) (Tatlow 1958). Hier verstetigt sich in den 1930ern die interkonfessionelle Zusammenarbeit. Damit geht ein Perspektivenwechsel einher; er mündet schließlich in eine neue Grundhaltung der verschiedenen Denominationen zueinander. Diese Grundhaltung ist von der Hinwendung auf das Verhältnis der verschiedenen theologischen Programmatiken zueinander getragen (Visser't Hooft 1958), und zwar im Sinne einer Fokussierung auf Alterität statt auf prinzipiell unüberbrückbar erscheinende theologische Differenzen.

Diese Neuakzentuierung der interkonfessionellen Beziehungen vollzieht sich in Selbstbeschreibungen der Missionsbewegung zunehmend unter Heranziehung des Ökumene-Begriffs. Seinem griechischen Ursprung entsprechend hebt der neue Leitbegriff auf die Inklusion der ganzen bewohnten Erde ab und damit auf all diejenigen, die darin wohnen, und zwar ungeachtet ihrer sozialen Herkunft oder Zugehörigkeit. Auf diese Weise wird die Ökumene zum Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen sozialer Grenzziehung und Ungleichheit, nicht nur konfessioneller, sondern auch nationaler, ethnischer, ökonomischer und schließlich auch geschlechtsspezifischer Art. Die Ökumene entwickelt sich dabei nach und nach zu einem eigenständigen theologischen Ansatz, von dem ausgehend soziale Ungleichheit in ihren verschiedenen Erscheinungsformen thematisiert und an Möglichkeiten ihrer Überwindung gearbeitet werden kann (Jaspert 1998). So wurde beispielsweise Rassismus ab den 1960er Jahren zu einem zentralen Arbeitsthema der ökumenischen Bewegung. Insbesondere aber war mit dem Paradigmenwechsel von der Mission zur Ökumene auch ein Grundstein zur theologischen Neubewertung des Geschlechterverhältnisses gelegt.

4 Paradigmenwechsel: Geschlechtergerechtigkeit als religiöse Sinnressource

In der Mission war die Beschäftigung mit dem Geschlechterverhältnis von der Suche nach sinnstiftenden religiösen Tätigkeiten für Frauen innerhalb der hierarchisch angelegten religiösen Geschlechterordnung bestimmt. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gibt es nur wenige Ansätze, die dies mit einer kritischen Anfrage an traditionelle theologische Wissensfiguren zu Geschlecht verbinden. Eine dieser Ausnahmen war die in der ökumenischen Jugendbewegung aktive Henriette Visser't Hooft. In den 1930ern setzte sich die theologisch gebildete ‚Laiin‘ in einem Briefwechsel mit einer Ikone der protestantischen Theologie, und zwar mit Karl Barth, über dessen Theologie der Geschlechterordnung auseinander. Sie kritisiert Barths Ansatz vor dem Hintergrund seiner anderen Arbeiten, die ein ausdrücklich reformatorisches Gottes-, Menschen- und Glaubensverständnis beinhalten, als widersprüchlich (Siegele-Wenschkewitz 1995: 65f.). Visser't Hooft steht damit für eine Generation von Frauen in der weltweiten ökumenischen Bewegung (Herzel 1981), die den Kern der Frauenfrage im theologischen Verständnis vom Geschlechterverhältnis sehen (Moltmann-Wendel 2005: 100).¹⁰ Diese Frauen bilden zwar keineswegs den damaligen *mainstream*.¹¹ Aber es kristallisiert sich – wie auch die Diskussion über die sogenannte Theologinnenfrage in den 1920er Jahren zeigt (vgl. Herbrecht 2000) – bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein explizites Interesse an einer theologisch begründeten Revision der Geschlechterbeziehungen heraus.

Die Institutionalisierung der ökumenischen Bewegung befördert diesen Prozess auf eigene Weise, indem sich hier ein neuer Deutungshorizont als Teil des theologischen Wissensvorrats christlicher Religion durchsetzen kann. Dabei nimmt die Frage der religiösen Partizipation von Frauen eine neue Ausrichtung an. Es geht nicht mehr um eine angemessene Form religiöser Praxis für Frauen in der christlichen Religion, sondern um eine Veränderung der religiösen Symbolisierung von Geschlecht selbst. Ausgehend von der ökumenischen Leitidee wird die institutionalisierte Geschlechtertheologie zunehmend als Haupthindernis für die Einbeziehung von Frauen als religiöse Expertinnen wahrgenommen. Im Sinne der sich mit dem ökumenischen Gedanken verbindenden Einheitssemantik und der sich unter diesem Leitbegriff vollziehenden Reflexion werden die Kirchen nun von Frauen dazu aufgefordert, ihre Wissensformen zu Geschlecht zu überprüfen, also auf theologischer Ebene sowie hinsichtlich ihrer Glaubenspraxis (*Ortho-Praxis*) und Glaubenslehre (*Ortho-Doxie*). Dabei geht es von Beginn an um Fragen institutionalisierter Partizipationsmöglichkeiten.¹²

Dies vollzieht sich zunächst noch innerhalb der weltweiten missionarischen Bewegung, die sich zunehmend als ökumenisch versteht. Mit ihrer organisationellen Verfestigung im *Ökumenischen Rat der Kirchen* (ÖRK) 1948 nimmt sie schließlich eine neue Form an. Auf die Gründung des ÖRK hatte seit den 1920er Jahren unter anderem

10 Dies gilt auch für Charlotte von Kirschbaum; sie war die engste Mitarbeiterin und Lebensgefährtin des verheirateten Karl Barth (Köbler 1986; Selinger 2004).

11 Eher scheint Anna Paulsen, eine der ersten promovierten protestantischen Theologinnen, eine typische Haltung zum Geschlechterverhältnis vertreten zu haben (Bieler 1994).

12 In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts steht dabei u. a. das Verhältnis von Frauenordination und traditionellem Amts- und Kirchenverständnis im Mittelpunkt; insofern geht es um den Kern der Glaubenslehre, um die Wissensform der *Ortho-Doxie*.

die aus dem Zusammenhang der Missionsbewegung hervorgegangene und männlich dominierte *Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung* hingewirkt.¹³ Weil sich die Missionsbewegung vor allem als Bewegung von LaiInnen konstituierte, und damit in organisationaler Hinsicht unabhängig von den institutionalisierten Kirchen und deren geistlicher Hierarchie, waren dort von Anfang an auch Frauen aktiv. An dieser Stelle sind insbesondere die 1895 gegründete *World Student Christian Federation* (WSCF) und die 1894 gegründete weltweite *Young Women's Christian Association* (YWCA) zu nennen. Sie gelten im Verbund mit der *Young Men's Christian Association* (YMCA) als Pionierbewegungen der Ökumene (Rouse 1958: 275ff.), weil hier bereits zentrale ökumenische Kontakte geknüpft worden waren. Viele spätere Führungspersönlichkeiten des ÖRK kannten sich bereits aus den Jugendbewegungen; so etwa der erste Generalsekretär des ÖRK Willem Visser't Hooft oder Sarah Chakko, die 1951 als erste Frau in das Präsidium des ÖRK gewählt wurde. Waren die Jugendorganisationen zunächst weitgehend noch „Versuchslaboratorien“ für eine „neue ökumenische Haltung“ jenseits von Differenz und Abgrenzung (Rouse 1957: 474), so zeichnete sich bald ab, dass mit den hier geknüpften Beziehungen ein zentrales Fundament für eine offizielle Zusammenarbeit der Kirchen gelegt worden war (Rouse 1958: 267).

An all das konnte nach dem Zweiten Weltkrieg angeknüpft werden. Als die unterbrochenen Kontakte wieder aufgenommen und die Gründung des ÖRK konkrete Formen annimmt, wollen die Frauen aus den Jugendbewegungen die Geschlechterthematik als ein Themenfeld im Arbeitsprogramm des ÖRK verankert sehen. Dahinter steht das Bewusstsein, dass Frauen auf ein umfangreiches und vielfältiges Engagement im Missionsfeld und in den ökumenischen Jugendorganisationen zurückblicken können. Sie müssen aber nicht nur die Beschäftigung mit der Situation von Frauen in den Kirchen, sondern auch ihre Beteiligung am Aufbau des ÖRK gegenüber den Männern des ökumenischen Führungskreises erst durchsetzen: „It was in 1946, that women [...] protested this marginalization of the talents that they bring to the church. They formed a pressure group“ (Gnanadason 1992: 238).¹⁴ Es wird die Durchführung einer weltweiten Befragung zum Leben und zur Arbeit von Frauen in den Kirchen im Auftrag der ÖRK-Gründungsgruppe durchgesetzt. Die Ergebnisse werden auf der Gründungsversammlung 1948 in Amsterdam präsentiert. Sarah Chakko fordert in diesem Zusammenhang als Vertreterin des Exekutivausschusses der *World Student Christian Federation*, dass sich die Kirchen als solche mit der Situation von Frauen befassen müssen: „the subject of women in the church should be the concern of the church as a *whole*, and not seen as a problem of women alone“ (Crawford 2001: 14; Herzel 1981: 6f.).¹⁵

13 Siehe zum Gründungshintergrund des ÖRK und der daran beteiligten Bewegungen für viele Karlström (1958).

14 Dahinter steht die wiederholte Erfahrung sozialer Marginalisierung: Schon 1923 war in einer Studie über „The Place of Women in the Church in the Mission Field“ die rigide Begrenzung von Partizipationsmöglichkeiten kritisiert worden. Umso ärgerlicher ist es, dass diese Frauen ihre Mitwirkung bei der Gründung des ÖRK erneut einfordern müssen: „These wives carried major responsibilities in women's organisations in their own countries; they managed large budgets, some had even started global mission work around the world. These women of action were shocked and irritated to be put in the role of spectators reduced to going shopping in town while their husbands took important decisions“ (Barot zit. nach Gnanadason 1992: 238).

15 Im Interimsreport, der die Resultate der Studie für die Konferenz zusammenfasst, heißt es: „The Committees of 58 countries have sent in a memorandum often from fifty to a hundred pages or

Hier deutet sich an, dass sich im Rahmen der Ökumene ein Perspektivenwechsel vollzieht. Die Kirchen sollen sich mit der Situation von Frauen beschäftigen und sich hinsichtlich ihres jeweiligen Verständnisses von Amt und Kirchenverfassung überprüfen, also hinsichtlich ihrer Glaubenslehre (*Ortho-Doxie*) wie auch ihrer Glaubenspraxis (*Ortho-Praxis*) und der damit einhergehenden Formen der In- und Exklusion von Frauen. Auf diese Weise wird die ökumenische Leitidee von der Einheit der Kirchen im Verlauf der nächsten Jahrzehnte schrittweise in geschlechtsdifferenzierender Hinsicht spezifiziert: Jenseits sozialer Verschiedenheit wird ein gleichberechtigtes, geschlechtergerechtes Verhältnis von Frauen und Männern zum programmatischen Fokus ökumenischen Handelns gemacht. Dies verbindet sich von Beginn an mit der Forderung nach einer entsprechenden theologischen Einbettung. Weil in der Ökumene grundsätzliche, das Selbstverständnis der Kirchen in ihrem Kern betreffende Fragen von *Glaube und Kirchenverfassung* behandelt werden, muss auch die Situation von Frauen in der Religion ein Thema sein: „Thus at Amsterdam women insisted that the question of women's place in the church was a *theological and ecclesiological issue*“ (Crawford 2001: 14). Hiernach kann die Frage der Einheit ohne die Berücksichtigung der religiösen und gesellschaftlichen Situation von Frauen nicht geklärt werden.

Dies wird in Form von Studienprogrammen, Konferenzen, Konsultationen, Resolutionen und einer Dekade der „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ vertieft, wobei die theologische Relevanz des Geschlechterthemas regelmäßig herausgestellt wird. Dass die Herstellung kirchlicher Einheit nicht ohne Revision der Geschlechterordnung erreichbar ist, wird bereits 1975 in einer ÖRK-Resolution formuliert: „for the sake of the unity of the church the women's question explicitly has to be included in all considerations of the World Council of Churches [...] As long as women are largely excluded from decisions, they cannot realize full partnership with men, and the church no real unity“ (Hammar 1989: 182). 1975 erfolgt auf der auch über ökumenische Kreise hinaus bekannten Berliner Sexismus-Konferenz des ÖRK eine Beschäftigung mit dem theologischen Status von Frauen (Crawford 1988: 38). Es wird zur Anerkennung von Frauen als gleichberechtigten Partnerinnen in Theologie und Kirche aufgerufen. Zur Umsetzung der Forderung wird die Durchführung eines Studienprogramms zur Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche empfohlen. Ziel ist nicht „ein Programm von Frauen für und über Frauen [...], sondern von der Kirche, durch die Kirche [...] und für eine fundamentale Gegenseitigkeit von Frauen und Männern in der Glaubensgemeinschaft“ (Halkes 1988: 260). Dieses als Gemeinschaftsstudie bekannt gewordene Programm leitet in den 1980er Jahren eine weltweite, theologisch motivierte Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterverhältnis ein. Damit wird erneut eine fundamentale Rekonstruktion des theologischen Verständnisses von Kirche eingefordert (Parvey 1989: 141f.).

Die Studie bricht endgültig mit der Auffassung, dass Fragen des Geschlechterverhältnisses nichts mit theologischen Fragen nach der Einheit der Kirche zu tun haben (Raiser 2004: 11). Dazu wird das ökumenische Konzept von der Einheit der Kirchen durch den inklusiven Begriff der Gemeinschaft erweitert. Die daraus gezogenen Empfehlungen, die sich auf Themen wie die Ordinationsfrage und die Einführung von

more in length, with supporting documents“ (zit. nach Gnanadason 1992: 239). Die Ergebnisse wurden 1954 als eine der ersten Studien des ÖRK veröffentlicht (Bliss 1954).

Quoten beziehen, werden vom Zentralkomitee des ÖRK allerdings äußerst kontrovers diskutiert und nur in veränderter Form verabschiedet (Crawford 1988: 38ff.). Weil die Realisierung einer gleichberechtigten Gemeinschaft sich in der ökumenischen Realität als schwierig erweist, wird in Analogie zur Frauendekade der Vereinten Nationen eine Dekade der *Solidarität der Kirchen mit den Frauen* (1988–1989) initiiert. Hiermit verbindet sich das Anliegen, die Kirchen weltweit nicht nur auf der nationalen, sondern vor allem auf der lokalen Ebene zur Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterverhältnis anzuregen.

Aruna Gnanadason, ab 1991 im ÖRK als Koordinatorin des Frauenprogramms mit der Dekade befasst, kommt zu dem Schluss, dass Kirchenleitungen in vielen Ländern erstmals verstanden haben, dass „Geschlechter- und Gemeinschaftsfragen nicht einfach nur ‚Frauenthemen‘ sind, sondern Anliegen der ganzen Gemeinschaft von Frauen und Männern, das heißt der Kirche“ (Gnanadason 1998: 23). Gleichzeitig zeigte sich aber auch vielerorts Enttäuschung. Es wird sogar ausdrücklich bezweifelt, dass die mit dem „Anspruch einer ‚Kirchendekade‘“ verbundenen Herausforderungen „an das Kirchesein unserer Kirchen“ verstanden oder angenommen wurden (Busch 1998: 40f.). In diesem Sinne hat die Dekade erst „ein größeres Stück des Eisberges [...] ans Licht“ gebracht (Wartenberg-Potter 1998: 32). Dass der Effekt der Dekade insgesamt nur gering war, liegt nach Auffassung von Janet Crawford daran, dass die vom ÖRK initiierten Frauen-Studien und -programme nie auf der Ebene der Programmarbeit über *Glaube und Kirchenverfassung* eingeflossen sind, also im Bereich des institutionellen Kerns: „The concerns voiced by women [...] have, seemingly, had no impact on the deliberations of Faith and Order“ (2001: 22). Crawford untersucht die Arbeit der Kommission für *Glaube und Kirchenverfassung* ab den 1980er Jahren. Innerhalb der zentralen Arbeitstexte dieser Kommission finden sich keine Hinweise auf den Gemeinschaftsansatz oder auf die Arbeit des Frauenprogramms: „The ecclesiological challenges raised in the Community study [...] are not mentioned“ (2001: 21). In der Folge stehen beide Ansätze, der „women’s stream“ und der „Faith and Order stream“, unverbunden nebeneinander.

So scheint es, dass sich am institutionellen Kern christlicher Religion insgesamt nur wenig geändert hat. Die Frage der Partizipation von Frauen gilt aufgrund ihrer ekklesiologischen Reichweite vielmehr als hochproblematisches, bestehende Spaltungen wie etwa im Verhältnis zur Orthodoxie eher noch vertiefendes Thema. Andererseits ist in der Konsequenz der Gemeinschaftsstudie und der Dekade die theologische Dimension des Geschlechterverhältnisses als Aspekt, der das Selbstverständnis christlicher Religion in ihren grundlegenden Wissensformen berührt, also *Ortho-Praxis* und *Ortho-Doxie*, deutlich hervorgetreten. Die geschlechtergerechte Vision von der Einheit der Kirche ist dann allerdings in den einzelnen nationalen Kirchen auf sehr verschiedene Weise aufgegriffen und implementiert worden.¹⁶ Im deutschsprachigen protestantischen Kontext stellt die Ökumene eine zentrale Ressource theologischer Reflexion über das Geschlechterverhältnis dar, und damit eine Überprüfung ihrer Wissensstrukturen. In diesem Zusammenhang wird, so die These, insbesondere der institutionalisierte Kern des theologischen Wissensvorrats im Sinne Bergers und Luckmanns (1972) hinsichtlich

16 Dies schließt – jenseits des sich um Frauenordination und Amtsverständnis rankenden Konflikts zwischen Protestantismus und religiöser Orthodoxie – auch entsprechende Effekte in den orthodoxen Kirchen ein (FitzGerald 1999; Liveris 2005).

seines patriarchalen Charakters externalisiert und Geschlechtergerechtigkeit – in Form feministischer Theologien – zu einer eigenständigen theologischen Wissensfigur.

5 Feministische Theologie als theologische Wissensfigur

Eine das Geschlechterverhältnis in grundsätzlicher Weise bedenkende, theologisch fundierte Reflexion findet in der ökumenischen Programmarbeit von *Glaube und Kirchenverfassung* nicht statt. Dennoch entfällt die genderorientierte Beschäftigung mit dem theologischen Kern christlicher Religion deshalb nicht; sie wird vielmehr in anderen Sozialbezügen realisiert. Frauen aus der ökumenischen Programmarbeit sind hieran maßgeblich beteiligt und fördern auf diese Weise seit den 1970er Jahren die Ausdifferenzierung eines Geschlechtergerechtigkeit einfordernden theologischen Ansatzes. Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist die erste ökumenische Frauenkonsultation des ÖRK in Berlin 1974 (World Council of Churches 1975); ein weiterer Markstein ist die ebenfalls von Genfer Seite angeregte erste europäische theologische Konsultation 1977 in Brüssel, aus der 1981 das Ökumenische Forum Christlicher Frauen in Europa hervorgeht (Moltmann-Wendel 1997: 116ff.). 1985 wird schließlich auf Initiative feministisch-theologisch arbeitender und der Ökumene verbundener Frauen die Europäische Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen gegründet (Siegele-Wenschkewitz 1995: 86).

Neben der Genfer Ökumene hat die Entwicklung feministischer Theologie im protestantischen Zusammenhang noch weitere Bezugspunkte. Hierzu gehört die seit den 1960er Jahren u. a. in Deutschland geführte Diskussion um die Zulassung von Frauen zum geistlichen Amt. Ihre theologische Verankerung bestand ursprünglich in der „biblisch begründeten ‚Anthropologie der Frau‘“ (Siegele-Wenschkewitz 1995: 85); innerhalb der sich um die ‚Theologinnenfrage‘ entfaltenden Debatte wurde dieser Standpunkt geprüft und zugunsten einer ekklesiologisch und kirchenrechtlich begründeten Position revidiert. Dabei fällt auf, dass die Diskussion wesentlich in kirchlichen Gremien, Fakultäten und Gemeinden ausgetragen wurde und somit auch traditionelle AkteurInnen einbezogen waren. Darüber hinaus haben sich feministische Theologien im protestantischen Kontext aber maßgeblich außerhalb des institutionalisierten Kerns protestantischer Theologie und ihrer Organisationsformen entwickelt. Im Gegensatz zum katholischen Feminismus, der Ende der 1960er Jahre von amerikanischen Theologinnen in den Universitäten als wissenschaftliche Revision traditioneller Theologie eingeführt wurde, vollzog sich die Grundlegung im deutschsprachigen Raum vornehmlich außerhalb von Akademia (Siegele-Wenschkewitz 1995: 74).

Protestantischer Feminismus zeichnet sich einerseits dadurch aus, dass er sich als sogenannte ‚Barfußtheologie‘ in Basisbewegungen entwickelt hat (Ammicht-Quinn 2005: 567). In der Folge gab es keine „klare Trennlinie zwischen universitärer und experimenteller Theologie“ (Siegele-Wenschkewitz 1995: 85). Vielmehr waren außer-universitäre Aktions- und Sozialformen – ob auf Kirchentagen, in selbst verwalteten Frauengruppen, Akademien oder in Form studentischer Initiativen – für die Verbreitung feministisch-theologischer Anliegen zentral. Hier kann beispielhaft auf die durch die ökumenische Frauen-Dekade mitinitiierte feministisch-theologische Liturgiebewegung

und die in ihrem Zusammenhang neu entwickelten Formen der Glaubenspraxis verwiesen werden (Ruether 1988; Berger 1993). Die Liturgiebewegung ist ein Beispiel dafür, dass eine Revision traditioneller Theologie mit der Neukonturierung der *Ortho-Praxis* als zweiter Wissensform der Religion einhergeht. Darüber hinaus wurden feministisch-theologische Grundlagen im protestantischen Kontext – wenn auch unter unmittelbarer Bezugnahme auf die in den USA und anderen westeuropäischen Ländern geführten theologischen Debatten – weitgehend von einzelnen Autorinnen wie Elisabeth Moltmann-Wendel und Christa Mulack außerhalb des wissenschaftlich-akademischen Bereichs gelegt.

In diesem Zusammenhang war die Existenz sozialer Befreiungsbewegungen, und hier insbesondere der politischen Frauenbewegung, eine zentrale Rahmenbedingung für die inhaltliche Richtung und die Formen, in denen sich die Reflexion des theologischen Wissensvorrats christlicher Religion vollzog. Dies dürfte auch mit Blick auf die sogenannte Theologinnenfrage von Bedeutung gewesen sein. Als der ÖRK 1974 in Berlin die Frauen-Konsultation durchführte, geschah dies nämlich auch unter Bezugnahme auf die sich in den USA formierenden politischen Befreiungsbewegungen. Sie fokussieren auf die Bedingungen struktureller Diskriminierung und gesellschaftlicher Ungleichheit in ethnischer wie auch in geschlechtsdifferenzierender Hinsicht. In Analogie hierzu wird die Frauenfrage deshalb unter dem Titel „Sexism in the 70s“ (World Council of Churches 1975) als strukturelles Problem in Religion und Gesellschaft eingeführt. Für die US-amerikanischen Teilnehmerinnen der Konferenz stand fest, dass es zur Lösung des gesellschaftlichen Problems eines theologischen Instrumentariums bedarf, das sich die Befreiung von Frauen aus strukturellen Zwängen zum Ziel setzt (Moltmann-Wendel 1997: 118). Der politische Feminismus wird in der Folge auch in Deutschland zu einem wichtigen Bezugspunkt der theologischen Erneuerung.

Dies ist nicht selbstverständlich. Als sich die ersten Frauen in der Theologie profilierten, geschah dies bis in die 1970er Jahre hinein „keineswegs unter dem Vorzeichen des Feminismus“ (Wacker 2000: 4), sondern mit dem alleinigen Anspruch, theologisch zu arbeiten. In den 1960er und 1970er Jahren werden aber zunehmend sozialkritische Gesellschaftsanalysen für die Theologie fruchtbar gemacht und mit den daraus resultierenden Anfragen an einen angemessenen wissenschaftlichen Umgang mit der Bibel verknüpft. Es sind u. a. die politische Hermeneutik der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und die schwarze Theologie der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, die hierfür ein Vorbild liefern (Frieling 1984). Ausgehend von einer kritischen Analyse des gesellschaftlichen Raums, in dem Theologie betrieben wird, werden diejenigen Kontexte, innerhalb derer die Schriften stehen, ihrerseits einer sozialgeschichtlichen Analyse unterzogen. Diese Hermeneutik etabliert sich in den 1970er Jahren in verschiedenen theologischen Feldern, von der Exegese bis hin zur Systematik und praktischen Theologie (Wacker 2000).

Feministische Theologien haben in der Folge ebenfalls einen Bezugspunkt in der Erfahrung gesellschaftlicher Unterdrückung und kirchlicher Hierarchie; sie setzen beim Subjekt und dessen Erlebnisperspektive an (Moltmann-Wendel 1997: 10), um „andere Werte und Lebensformen als die vom Patriarchat entwickelten zur Geltung zu bringen“ (Sölle 1990: 132f.). Dies schließt die kirchliche Amtsstruktur und die ihr zugrunde liegende Ekklesiologie jeweils als ein grundlegendes Element ein. In diesem Sinne rich-

tet sich feministische Theologie auch auf die Glaubenslehre, also die *Ortho-Doxie*, als dritte Wissensform der Religion. Insgesamt beinhaltet feministische Theologie damit die Aufforderung zu einer umfassenden Selbstüberprüfung des theologisch gebündelten Wissenshorizonts christlicher Religion in ihrer Gesamtheit.

Als eigenständige Wissensfigur nimmt feministische Theologie seit den 1980er Jahren zunehmend einen distinkten, programmatischen Status ein, weil sie nicht nur einen graduellen, sondern einen systematischen Wandel einfordert. Dies begann als „Experimentieren *mit* der Tradition“ (Moltmann-Wendel 1997: 122) und mündete im Sinne von Bergers und Luckmanns konstruktivistischer Perspektive nicht nur in neue Glaubens-Praktiken, sondern auch in eine umfangreiche Rekonstruktion der mit der Tradition verknüpften Geschlechterschemata. Zentrale traditionelle theologische Wissensfiguren sowie *Ortho-Praxis* und *Ortho-Doxie* werden hinsichtlich der ihnen inhärenten, auf Geschlechterungleichheit beruhenden Symbolisierung von Weiblichkeit als historisch bedingte Geschlechterobjektivationen dekonstruiert. Hierzu gehört beispielsweise auch die Externalisierung einer androzentrischen Fixierung überlieferter Gottesbilder und -semantiken.

Ungeachtet ihrer zunehmenden Verwissenschaftlichung in Form von Dozentenuren, Forschungsprogrammen, wissenschaftlichen Publikationen und Lehrereinheiten bleibt feministische Theologie dennoch ein Sonderprogramm neben anderen Theologien. Ihr spezifischer, genderbezogener Zugriff auf den institutionalisierten Kern christlicher Theologie hat diesen letztlich nur bedingt verändert, auch wenn der patriarchale, androzentrische Charakter grundlegender Glaubenspraxen und -lehren nun kenntlich gemacht ist. Der eingeschränkte Status feministisch-theologischer Ansätze wird nicht zuletzt am Beispiel der Debatte um die Bibel in gerechter Sprache und die Entscheidung des Rats der EKD hinsichtlich ihres Gebrauchs im Gottesdienst deutlich. Einerseits wird die neue Bibel als Teil des Reichtums bereits vorhandener, die Institution der Lutherbibel um eine weitere Perspektive ergänzender Übersetzungen gelobt. Gleichzeitig wird aber entschieden, dass sie sich „nach ihrem Charakter und ihrer sprachlichen Gestalt generell nicht für die Verwendung im Gottesdienst“ eigne.¹⁷ Stattdessen wird auf die Notwendigkeit der ‚Treue‘ zur institutionalisierten Lutherbibel verwiesen. Aus wissenssoziologischer Sicht eröffnen feministische Theologien in diesem Sinne zwar eine neue Perspektive auf die verschiedenen Wissensformen christlicher Religion. Ihr Institutionalisierungsgrad erweist sich aber dennoch eher als gering, und zwar nicht zuletzt, weil ihre Anwendung auf spezifische Akteursgruppen und deren soziale Praxis beschränkt bleibt.

6 Zusammenfassung

Die Geschlechterdifferenz stellt in der christlichen Religion nach wie vor eine zentrale Strukturkategorie dar; daher kann nur bedingt von einer De-Institutionalisierung der religiösen Geschlechterordnung gesprochen werden. Ungeachtet dessen lässt sich am Beispiel von Ökumene und feministischer Theologie zeigen, dass sich im Bereich religiöser Wissensstrukturen ein deutlicher Wandel vollzogen hat. Die männliche Symbo-

17 Vgl. die Stellungnahme des Rats der EKD zur ‚Bibel in gerechter Sprache‘: „Die Qualität einer Bibelübersetzung hängt an der Treue zum Text“ vom 31. März 2007.

lisierung des institutionalisierten Kerns christlicher Religion ist durch die feministische Theologie offengelegt worden. Theologische Frauenforschung hat das Selbstverständnis christlicher Religion diesbezüglich infrage gestellt und um eine geschlechtsdifferenzierte Sichtweise erweitert. Dazu gehört auch die Einsicht, dass eine geschlechtersensible Theologie oftmals unter hermeneutischen Voraussetzungen betrieben wird, die das Geschlecht nicht neutralisieren, sondern es in seiner sozialen Relevanz als Strukturkategorie jeweils erneut hervorbringen.

Dem geht ein langer, historischer Prozess der De-Konstruktion der religiösen Symbolisierung von Geschlecht voraus. Im 19. Jahrhundert vollzieht sich die Einbeziehung von Frauen noch unter Rückgriff auf die traditionelle Geschlechterordnung. Dennoch werden Frauen als Subjekte religiöser Praxis zunehmend sichtbar. Das Einfordern sinnstiftender Formen religiöser Praxis für Frauen zieht langfristig auch ihre Professionalisierung als religiöse Expertinnen nach sich. Im Zusammenhang der Ökumene, die hier als Ausdruck eines sich wandelnden Selbstverständnisses christlicher Religion in der Moderne eingeführt wurde, erhält die Frage nach den Mitwirkungsmöglichkeiten von Frauen eine neue Form. Indem die Ökumene auf eine Verständigung über den Kern christlichen Selbstverständnisses zielt, eröffnet dies – im Anschluss an die ökumenische Leitidee – nicht nur eine inklusive Selbstbeschreibung jenseits konfessioneller oder nationaler und ethnischer Grenzen, sondern auch jenseits der Geschlechterdifferenz.

So wird die Ökumene zu einem zentralen Bezugsrahmen und Generator für die Überprüfung der Wissensformen christlicher Religion, allen voran des theologisch gebündelten Wissensvorrats. Die Etablierung einer gendersensiblen theologischen Wissensfigur entfaltet sich in Form der feministischen Theologie allerdings wesentlich außerhalb der ökumenischen Bewegung und ihrer Organisationsformen. Dabei entwickelt sich mit der feministischen Theologie ein distinktes Ensemble von Ansätzen, Techniken und Theorien. Es erweitert den Deutungshorizont christlicher Religion und fördert hierbei den institutionalisierten Kern ihres Selbstverständnisses heraus, indem beispielsweise neue Glaubenspraxen entwickelt werden, so etwa im Bereich liturgischen Handelns. Gleichzeitig scheint feministische Theologie als distinkte Wissensfigur in hohem Maß unverbunden neben anderen, traditionellen Wissensfiguren zu stehen. Deshalb kann nicht davon ausgegangen werden, dass sie zum institutionalisierten Kern christlicher Religion gehört. Dies spiegelt sich vor allem darin, dass sie sich immer wieder aufs Neue legitimieren muss.

Dennoch stellt die Ausdifferenzierung feministischer Theologie ein relevantes Beispiel für den Wandel christlicher Religion in der Moderne dar, und zwar im Bereich ihrer Wissensstrukturen im Allgemeinen und der Deutungsstrukturen zu Geschlecht im Besonderen. Keine andere theologische Wissensfigur hat so nachhaltig zur Rekonstruktion der symbolischen Sinnwelt christlicher Religion aus einer geschlechtsdifferenzierten Perspektive beigetragen und dabei einen Wandel von einem hierarchischen Ordnungsverhältnis hin zu einer Vorstellung von Geschlechtergleichheit und -gerechtigkeit befördert.

Literaturverzeichnis

- Ammicht-Quinn, Regina. (2005). Re-Vision von Wissenschaft und Glaube: Zur Geschlechterdifferenz in der Theologie. In Hadumod Bußmann & Renate Hof (Hrsg.), *Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften* (S. 559-594). Stuttgart: Kröner
- Bartsch, Gabriele. (1996). Jeder zehnte Bruder im Amt ist eine Schwester. Theologinnen in der Organisation Kirche. In Gabriele Bartsch (Hrsg.), *Theologinnen in der Männerkirche* (S. 120-137). Stuttgart: Quell
- Baumann, Ursula. (1992). *Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland: 1850 bis 1920*. Frankfurt a. M.: Campus
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas. (1972). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer
- Berger, Teresa. (1993). *Liturgie und Frauenseele. Die liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung*. Stuttgart: Kohlhammer
- Bieler, Andrea. (1994). *Konstruktionen des Weiblichen. Die Theologin Anna Paulsen im Spannungsfeld bürgerlicher Frauenbewegungen der Weimarer Republik und nationalsozialistischer Weiblichkeitsmythen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Bliss, Kathleen. (1954). *Frauen in den Kirchen der Welt*. Nürnberg: Laetare
- Busch, Christine. (1998). Die Entwicklung der ökumenischen Dekade aus der Sicht evangelischer Frauenverbandsarbeit. In Christine Busch & Brigitte Vielhaus (Hrsg.), *Kirche wird anders. Unterwegs zu einer Reform der Kirchen. Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ 1988–1998* (S. 38-41). Düsseldorf: KlensVerlag
- Crawford, Janet. (1988). The Community of men and women in the church: where are we now? [Geneva: World Council of Churches]. *Ecumenical review*, 40, 37-47
- Crawford, Janet. (2001). Women and Ecclesiology. Two Ecumenical Streams? [On Being Church: Women's Voices and Visions. World Council of Churches]. *Ecumenical review*, 53 (1), 14-24
- Esser, Hartmut. (2000). *Soziologie. Spezielle Grundlagen*. Band 5: Institutionen. Frankfurt a. M./New York: Campus
- FitzGerald, Kyriaki Karidoyanes. (1999). *Orthodox Women Speak: Discerning the 'Signs of the Times'*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press
- Frieling, Reinhard. (1984). *Befreiungstheologien. Studien zur Theologie in Lateinamerika*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Gause, Ute. (2003). Dienst und Demut. Diakonieggeschichte als Geschichte christlicher Frauenbilder. In Siri Fuhrmann, Irmgard Pahl & Erich Geldbach (Hrsg.), *Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften. Ein Forschungsbericht* (S. 65-88). Münster: LIT Verlag
- Gleixner, Ulrike. (2007). *Gendering Tradition. Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus*. Korb: Didymos
- Gnanadason, Aruna. (1992). Women in the Ecumenical Movement. *International Review of Mission*, 81 (1), 237-246
- Gnanadason, Aruna. (1998). Bedeutende Augenblicke der Dekade aus internationaler Sicht und die Herausforderungen, die bleiben. In Christine Busch & Brigitte Vielhaus (Hrsg.), *Kirche wird anders. Unterwegs zu einer Reform der Kirchen. Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ 1988–1998* (S. 15-27). Düsseldorf: KlensVerlag
- Gnanadason, Aruna. (2001). Women in the Wold Council of Churches. And they will continue to speak! In Elisabeth Raiser & Barbara Robra (Hrsg.), *With Love and With Passion. Women's Life and Work in the Worldwide Church* (S. 98-106). Genf: WCC
- Häring, Hermann. (2000). Zur Handlungsfähigkeit feministischer Theologie am Beispiel der Christologie. In Anne Jensen & Maximilian Liebmann (Hrsg.), *Was verändert Feministische*

- Theologie? Interdisziplinäres Symposium zur Frauenforschung Graz 1999* (S. 79-98). Münster: LIT Verlag
- Halkes, Catharina. (1988). Frauen in der ökumenischen Bewegung. In Maria Kassel (Hrsg.), *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung* (S. 257-292). 2. Aufl. Stuttgart: Kreuz
- Hammar, Anna Karin. (1989). Nach vierzig Jahren. Kirchen in Solidarität mit den Frauen? In Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.), *Es begann in Amsterdam. Vierzig Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen* (S. 179-191). Frankfurt a. M.: Lembeck
- Heintz, Bettina & Nadai, Eva. (1998). Geschlecht und Kontext. De-Institutionalisierungsprozesse und geschlechtliche Differenzierung. *Zeitschrift für Soziologie*, 27 (2), 75-93
- Herbrecht, Dagmar. (2000). *Emanzipation oder Anpassung. Argumentationswege der Theologinnen im Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag
- Herzel, Susannah. (1981). *A Voice for Women. The women's department of the World Council of Churches*. Genf: WCC
- Hiller, Helga. (1990). *Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, weltweit und in Deutschland*. Stein: Deutsches Weltgebetstagskomitee
- Hogg, William. (1954). *Mission und Ökumene. Geschichte des Internationalen Missionsrats und seiner Vorläufer im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Ev. Missionsverlag
- Jaspert, Bernd. (Hrsg.). (1998). *Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme, Visionen, Methoden*. Paderborn: Bonifatius
- Karlström, Nils. (1958). Die Bewegungen für Internationale Freundschaftsarbeit und Praktisches Christentum, 1910–1925. In Ruth Rouse & Stephen Charles Neill (Hrsg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948* (S. 133-180). Zweiter Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Kaufmann, Doris. (1988). *Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. München: Piper
- Keim, Christine. (2005). *Frauenmission und Frauenemanzipation. Eine Diskussion in der Basler Mission im Kontext der frühen ökumenischen Bewegung (1901–1928)*. Münster: LIT Verlag
- Knoblauch, Hubert. (2005). *Wissenssoziologie*. Konstanz: UVK-Verlag
- Köbler, Renate. (1986). *Schattenarbeit: Charlotte von Kirschbaum – die Theologin an der Seite Karl Barths*. Köln: Pahl-Rugenstein
- Konrad, Dagmar. (2001). *Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission*. 2. Aufl. Münster: Waxmann
- Kuhn, Thomas. (2003). *Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Lepsius, M. Rainer. (1995). Institutionenanalyse und Institutionenpolitik. In Birgitta Nedelmann (Hrsg.), *Politische Institutionen im Wandel* [Sonderheft 35 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie] (S. 392-403). Opladen: Westdeutscher Verlag
- Lepsius, M. Rainer. (1996). Institutionalisierungsprozesse. In Gerhard Göhler (Hrsg.), *Institutionenwandel* (S. 57-69). Opladen: Westdeutscher Verlag
- Lienemann-Perrin, Christine. (1999). *Mission und interreligiöser Dialog*. Ökumenische Studienhefte 11. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Liveris, Leonie. (2005). *Ancient taboos and gender prejudice. Challenges for Orthodox women and the church*. Aldershot: Ashgate Publications
- Luhmann, Niklas. (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Markolla, Pirjo. (2006). The church as women's space. In Hugh McLeod (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity. World Christianities C.1914-C.2000* (S. 562-568). Vol. 9. Cambridge: Cambridge University Press

- Matthiae, Gisela; Jost, Renate; Jansen, Claudia; Mehlhorn, Annette & Röckemann, Antje (Hrsg.). (2008). *Feministische Theologie: Initiativen – Kirchen – Universitäten. Eine Erfolgsgeschichte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Meiwees, Reilinde. (2000). *Arbeiterinnen des Herrn. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.: Campus
- Mobley, Kendal P. (2009). *Helen Barrett Montgomery: the global mission of domestic feminism*. Waco, Texas: Baylor University Press
- Moltmann-Wendel, Elisabeth. (1997). *Wer die Erde nicht berührt, kann den Himmel nicht erreichen*. Autobiographie. 2. Aufl. Zürich und Düsseldorf: Benziger
- Moltmann-Wendel, Elisabeth. (2005). *Das Leben lieben – mehr als den Himmel. Frauenporträts*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Nedelmann, Birgitta. (1995). Gegensätze und Dynamik politischer Institutionen. In Birgitta Nedelmann (Hrsg.), *Politische Institutionen im Wandel* [Sonderheft 35 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie] (S. 15-21). Opladen: Westdeutscher Verlag
- Okkenhaug, Inger Marie. (2004). Women in Christian Mission: Protestant Encounters from the 19th and 20th Century. *North South. Gendered Views from Norway*. *Kvinneforskning, Journal of Gender Research in Norway*. Oslo: Kilden. http://kilden.forskningsradet.no/c17268/artikkel/vis.html?tid=37048&strukt_tid=17268
- Parvey, Constance. (1989). Partizipation: Eine Pilgerfahrt voll Schmerz und Hoffnung. In Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.), *Es begann in Amsterdam. Vierzig Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen in Genf* (S. 139-150). Frankfurt a. M.: Lembeck
- Predelli, Line Nyhagen. (2004). Missionary Women and Feminism in Norway, 1906-1910. *North South. Gendered Views from Norway*. *Kvinneforskning, Journal of Gender Research in Norway*. Oslo: Kilden. http://kilden.forskningsradet.no/c17268/artikkel/vis.html?tid=37048&strukt_tid=17268
- Raiser, Elisabeth. (2004). Inclusive Community. Berlin. Privates Manuskript für John Briggs (Hrsg.), *The History of the Ecumenical Movement*. Vol. 3: 1968-2000. Genf: WCC
- Rat der EKD. (2007). *Die Qualität einer Bibelübersetzung hängt an der Treue zum Text*. Zugriff am 10. November 2009 unter www.ekd.de/presse/pm67_2007_bibel_in_gerechter_sprache.html
- Robert, Dana L. (1998). *American Women in Mission: A Social History of their Thought and Practice. The Modern Mission Era 1792-1992 – An Appraisal*. Macon/Georgia: Mercer University Press
- Rouse, Ruth. (1957). Freie Vereinigungen und die Wandlung des ökumenischen Klimas. In Ruth Rouse & Stephen C. Neill (Hrsg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948* (S. 422-482). 1. Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Rouse, Ruth. (1958). Andere Seiten der ökumenischen Bewegung, 1910-1948. In Ruth Rouse & Stephen C. Neill (Hrsg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948* (S. 257-316). 2. Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Ruether, Rosemary Radford. (1988). *Unsere Befreiung feiern/ Unsere Wunden heilen. Rituale in der Frauenkirche*. Stuttgart: Kreuz-Verlag
- Sammet, Kornelia. (2005). *Frauen im Pfarramt. Berufliche Praxis und Geschlechterkonstruktion*. Würzburg: Ergon
- Scheler, Max. (1960). *Gesammelte Werke Band 2. Die Wissensformen und die Gesellschaft*. 2. Aufl. Bern/München: Francke
- Schieder, Wolfgang. (Hrsg.). (1993). *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Schüngel-Straumann, Helen. (2003). Die männliche Angst vor der Frau – am Beispiel apokrypher Auslegungen alttestamentlicher Texte. *Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa*, 14 (1), 171-185
- Selinger, Suzanne. (2004). *Charlotte von Kirschbaum und Karl Barth. Eine biographisch-theologiegeschichtliche Studie*. Zürich: Theologischer Verlag

- Siegele-Wenschkewitz, Leonore. (1995). Die Rezeption und Diskussion der Genus-Kategorie in der theologischen Wissenschaft. In Hadumod Bußmann & Renate Hof (Hrsg.), *Genus: Geschlechterforschung – Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Ein Handbuch* (S. 60-113). Stuttgart: Kröner
- Sölle, Dorothee. (1990). *Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Stationen feministischer Theologie*. 3. Aufl. München: dtv
- Tatlow, Tissington. (1958). Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. In Ruth Rouse & Stephen C. Neill (Hrsg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948* (S. 1-51). 2. Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Tyrell, Hartmann. (1996). Religionssoziologie. *Geschichte und Gesellschaft*, 22 (3), 428-457
- Visser't Hooft, Willem. (1958). Das Wort ‚Ökumenisch‘ – seine Geschichte und Verwendung. In Ruth Rouse & Stephen C. Neill (Hrsg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948* (S. 434-441). 2. Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Wacker, Marie-Theres. (2000). „Nicht Sklavin, sondern Freie“. Stationen Feministischer Theologie 1934–1999. Festrede zum 65. Geburtstag von Luise Schottroff in Kassel am 14. Juli 1999. *lectio difficilior. Europäische elektronische Zeitschrift für Feministische Exegese*, 1, 1-11. Verfügbar unter www.lectio.unibe.ch
- Wartenberg-Potter, Bärbel. (2008). Geleitwort. In Gisela Matthiae; Renate Jost; Claudia Jansen; Annette Mehlhorn & Antje Röckemann (Hrsg.), *Feministische Theologie: Initiativen – Kirchen – Universitäten. Eine Erfolgsgeschichte* (S. 11-13). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Wartenberg-Potter, Bärbel. (1998). Adam und Eva, wo seid ihr? Ein Rückblick auf wichtige Etappen der Ökumenischen Dekade. In Christine Busch & Brigitte Vielhaus (Hrsg.), *Kirche wird anders. Unterwegs zu einer Reform der Kirchen. Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ 1988–1998* (S. 28-33). Düsseldorf: KlensVerlag
- World Council of Churches. (Hrsg.). (1975). *Sexism in the 1970s: Discrimination against Women. A Report of a World Council of Churches Consultation West Berlin 1974*. Genf: WCC

Zur Person

Heidemarie Winkel, Dr., geb. 1964, wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Geschlechtersoziologie an der Universität Potsdam. Arbeitsschwerpunkte: Geschlechtersoziologie, Religionssoziologie, Wissenssoziologie, globaler Wandel und moderne Gesellschaften, interpretative Sozialforschung

Kontakt: Universität Potsdam, Geschlechtersoziologie, August-Bebel-Str. 89, 14482 Potsdam
E-Mail: heidemarie.winkel@uni-potsdam.de

Zwischen Schöpfung und Erlösung: drei christlich-theologische Variationen über Geschlecht

Zusammenfassung

Anhand dreier exemplarisch ausgewählter Modelle theologischer Anthropologie fragt der Beitrag nach der Produktion normativer Umrissse von Geschlecht in der christlichen Tradition. Der Ansatz Papst Benedikts XVI., der der feministischen Theologin Catharina Halkes und der des Kirchenvaters Gregor von Nyssa werden darauf hin analysiert, wie sie menschliche Geschlechtlichkeit in ihrer Qualität und Stabilität, insbesondere im Blick auf die verschiedenen Aspekte der ‚Heilsgeschichte‘ (‚Schöpfung‘, ‚Sünde‘, ‚Versöhnung‘, ‚Erlösung‘), konzeptualisieren. Abschließend plädiert der Beitrag für eine systematische Berücksichtigung theologischer Vorstellungswelten in der Geschlechterforschung, um den häufig angenommenen Konnex von Geschlecht und (christlicher) Religion theoretisch präziser zu erfassen, sowie für eine strategische Pluralisierung innertheologischer Diskurse.

Schlüsselwörter

Christentum, Theologische Anthropologie, Papst, Feministische Theologie, Heilsgeschichte, Zweigeschlechtlichkeit, Geschlechterverhältnis, Körper

Summary

Between Creation and Salvation: Three Christian-Theological Variations on Sexuality

Based on three exemplarily selected models of theological anthropology, the article investigates the normative production of sex/gender in Christian traditions. The approaches of Pope Benedict XVI., feminist theologian Catharina Halkes, and Church Father Gregory of Nyssa are analyzed in how they conceptualize human sexuality in its quality and stability, particularly with regard to the different aspects of ‚salvific history‘ (‚creation‘, ‚sin‘, ‚reconciliation‘, ‚salvation‘). Finally, the article argues for a systematic consideration of theological imaginations by gender research, in order to understand more accurately the frequently assumed connection between sex/gender and (Christian) religion, as well as for a strategic proliferation of inner theological discourses.

Keywords

Christianity, Theological Anthropology, Pope, Feminist Theology, Salvific History, Sex/Gender Binarity, Sex/Gender Ratio, Body

„Let a thousand conflicts of interpretation bloom, I say!“
(Butler 2006: 289)

1 Einleitung

Von Zeit zu Zeit fällt ein Seitenblick der multidisziplinären *Gender Studies* auf die christliche Tradition.¹ „Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie einen Mann und ein Weib“ (Gen 1,27). Mit diesem einschlägigen Bibelzitat eröffneten Regine Gildemeister und Angelika Wetterer (1992: 201) einst ihren bahnbrechenden Beitrag zur sozialen Konstruktion der Zweigeschlecht-

1 Diese Linie lässt sich natürlich bis zu Foucault (1983) zurückverfolgen.

lichkeit. In ihrer Einführung in ein neueres Handbuch der *Gender*-Theorien weisen Christina von Braun und Inge Stephan (2005) die modernen Naturwissenschaften als mehr oder weniger direkte Erbinnen theologischer Geschlechterkonstruktionen aus. Und Peter Wagenknecht konstatiert in einem *queer*-theoretisch fundierten Leitartikel: „In der westlichen Kultur wurzelt die Heteronormativität in der christlichen Morallehre“ (2007: 19).

Was zeichnet sich hier ab? Beim Traktieren ihrer ureigenen Fragestellung – wie Geschlechter gemacht werden – stößt neuere Geschlechterforschung offenbar regelmäßig auf einen eigentümlichen Konnex mit Religiösem, der im westlichen Kulturkreis signifikant christliche Züge trägt.² Allerdings fungiert ‚das Christentum‘ in den zumeist kritischen Fingerzeigen durchweg als recht vage Chiffre, deren inhaltliche Konturen selten nachgezeichnet werden. Das aber kann kaum befriedigen. Denn wenn theologische Vorstellungswelten unser (Alltags-)Wissen von Geschlecht tatsächlich nach wie vor subtil unterfüttern, dann stellt sich vorderhand die Frage, wie diese im Detail überhaupt aussehen.

Dies ist der weitere Horizont meiner folgenden Überlegungen. Meiner Profession entsprechend nehme ich hier eine dezidiert theologische Perspektive ein. Sie stellt das methodische Instrumentarium bereit, welches geeignet ist, sowohl hergebrachte christliche Geschlechterkonstruktionen in ihrer Eigenlogik zu entziffern als auch alternative Imaginationen zu generieren, die disziplinär diskursfähig sind und zugleich eine Pluralisierung und Verschiebung eben dieses Diskurses bewirken können. Anhand dreier ausgewählter Modelle aus Geschichte und Gegenwart des Christentums³ möchte ich exemplarisch vorführen, wie die Produktion normativer Umrisse von Geschlecht in Dogmatik und Ethik, den beiden Hauptdisziplinen der Systematischen Theologie,⁴ funktioniert. Welche Silhouetten zeichnen theologische Anthropologien, der traditionelle Locus der Erörterung menschlicher Geschlechtlichkeit, vor unsere Augen? Und: Auf welche Weise leiten sie ihren Geltungsanspruch her, dass nämlich das ‚wahre‘ Geschlecht nach christlichem Verständnis genau *so* aussieht, wie sie selbst es entwerfen, und nicht anders?

2 Auch kulturanthropologische Studien (Ramet 1996) belegen eine enge Verflechtung von Geschlechter- mit den verschiedensten religiösen Symbolsystemen. Prominente Beispiele sind die *Two-Spirit*-Traditionen unter den indigenen Kulturen Nordamerikas oder die indischen *Hijras*.

3 Es wurden solche Positionen ausgewählt, die sich einerseits historisch und kulturell, aber auch theologisch signifikant genug voneinander unterscheiden, andererseits durch die gemeinsame Bezugnahme auf die Bibel eine hinreichende Vergleichbarkeit aufweisen, um exemplarisch aussagekräftig zu sein. Für die weitere Einordnung s. Anm. 7, 11 und 14.

4 Evangelische Theologie untergliedert sich enzyklopädisch in die Disziplinen Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie und Praktische Theologie. Während die ersten drei wesentlich historisch ausgerichtet sind und letztere vor allem gegenwärtige Anwendungsfelder (Seelsorge, Religionspädagogik etc.) im Blick hat, stellt die Systematische Theologie eine klassische Vermittlungsdisziplin dar: Als Dogmatik fragt sie nach dem Erschließungspotenzial des christlichen Zeugnisses von Gott für die heutige Lebenswelt, als Ethik bedenkt sie die daraus resultierende Orientierungskraft für rechtes Handeln. Der Terminus ‚Dogmatik‘, als Disziplinenbezeichnung seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gebräuchlich, ruft freilich zunehmend Missverständnisse hervor. Er meint jedoch gerade kein unkritisches Festhalten an vorgefassten Meinungen, wie der Anklang an die umgangssprachlich pejorativ konnotierten Wendungen ‚dogmatisch‘ bzw. ‚Dogmatismus‘ nahe legt, sondern eine kritisch-konstruktive Tätigkeit theologischer Urteilsbildung im Sinne eines *Doing Systematic Theology* (Schwöbel 2002).

So sehr die diversen theologischen Variationen sich auch voneinander unterscheiden mögen – die entscheidende Weichenstellung fällt bei allen präzise dort, wo Geschlecht, klassisch gesprochen, innerhalb der ‚Heilsgeschichte‘⁵ verortet wird: Wann genau darf der geschlechtlich bestimmte Körper zwischen ‚Schöpfung‘, ‚Versöhnung‘ und ‚Erlösung‘ zum Vorschein kommen? Wie weit reicht seine Infizierung durch das Faktum der ‚Sünde‘? Und: Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für seine Qualität und seine Stabilität? Anders formuliert: Wie wird menschliche Geschlechtlichkeit prinzipiell bewertet – positiv, negativ, ambivalent? Markiert sie nur die Oberfläche des Körpers oder soll sie auch Identität und Begehren synchronisieren? Wie stark werden all diese Komponenten in den Fortgang der ‚Heilsgeschichte‘ verwickelt? Ja, wie viele Geschlechter stehen überhaupt zur Auswahl – eins, zwei, viele ...?

Anhand dieses Fragenkatalogs werde ich im Folgenden drei Typen einer theologischen Anthropologie der Geschlechterdifferenz zu lesen versuchen – den Ansatz von Papst Benedikt XVI., den der feministischen Theologin Catharina Halkes und den des Kirchenvaters Gregor von Nyssa. Neben deren normativen Konzeptualisierungen und ihrer spezifischen Diktion interessieren mich dabei insbesondere allfällige Bruchlinien: Inwiefern arbeiten die Figurationen immer auch gegen sich selbst? Wo liegen mögliche Antagonismen, Ambiguitäten, Fragmentarizitäten und Instabilitäten und wie lassen diese sich möglicherweise als Stimulus variierter Modelle nutzen?⁶

2 Modelle

2.1 Benedikt XVI.: „Mann und Frau sind von Beginn der Schöpfung an unterschieden und bleiben es in alle Ewigkeit.“

Sexualmoralische Verlautbarungen des Vatikans finden in der Öffentlichkeit für gewöhnlich lebhaft Beachtung. Anlässlich der letzten Afrika-Reise von Papst Benedikt XVI.⁷ im März 2009 zeigte sich dies einmal mehr an dessen Äußerungen zur HIV/AIDS-Prävention oder zur Schwangerschaftsunterbrechung. Seit einigen Jahren richtet sich der kritische Blick Roms nun auch auf *Gender* als theoretisches Konzept – dies ebenfalls mit eindrucksvollem Medienecho. In welcher Form?

„Was in dem Begriff ‚Gender‘ vielfach gesagt und gemeint wird“, so der Heilige Vater im Dezember 2008 (Benedikt XVI. 2008), „läuft letztlich auf die Selbstemanzipation“.

5 Mit diesem (nicht unumstrittenen) Stichwort (Mildenberger 2000) verbindet sich die Vorstellung, dass innerhalb des einen Handelns Gottes an und mit der Welt mehrere Aspekte zu unterscheiden sind: das Werk der anfänglich sehr guten, dann aber durch den Einbruch der ‚Sünde‘ korruptierten ‚Schöpfung‘; das im Christusereignis, konkret in Jesu Christi Leben, Kreuz und Auferweckung kulminierende Werk der ‚Versöhnung‘, welches unsere Gegenwart bestimmt; schließlich das noch ausstehende Werk der ‚Erlösung‘, mit dem der göttliche Heilswille an sein Ziel kommt. Diese an die biblische Dynamik von Verheißung und Erfüllung sowie an die trinitarische Struktur der Glaubensbekenntnisse anschließende Denkfigur stellt (in aller neuzeitlichen Gebrochenheit) bis heute die zentrale Rahmengrammatik und ein prominentes Anordnungsprinzip christlicher Dogmatik dar (Härle 2007: 42).

6 Der letztgenannte Punkt kann hier abschließend nur kurz berührt werden. Vgl. ausführlicher Heß 2005, 2006.

7 Geboren 1927, wirkte Joseph Kardinal Ratzinger ab 1981 als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom, bevor er im Jahr 2005 zum Papst gewählt wurde.

pation des Menschen von der Schöpfung und vom Schöpfer hinaus. Der Mensch will sich nur selber machen und sein Eigenes immer nur selbst bestimmen. Aber so lebt er gegen die Wahrheit, lebt gegen den Schöpfergeist.“ Kontext dieser Feststellung ist die traditionelle Weihnachtsansprache des Papstes vor der „großen Familie der Römischen Kurie“ (Benedikt XVI. 2008), die einen theologisch reflektierten Rückblick auf das vergangene Jahr bietet. Inhaltlich fokussiert dieser auf das Leitmotiv des Weltjugendtages in Sydney, den ‚Heiligen Geist‘, und entfaltet es in vier Hinsichten. Die „zuerst“ und vergleichsweise breit behandelte befasst sich mit dem Zusammenhang von Geist und *Schöpfung*. Den übrigen dreien – die Beziehung des Geistes auf das Wort GOTTES, der Geist als Atem Christi, der eine „neue[...] Schöpfung“ heraufführt, und die Kirche als „Organismus des Heiligen Geistes“ – widmet Benedikt dagegen „[n]ur noch ein paar kurze Andeutungen“ (Benedikt XVI. 2008).

Welche Züge trägt nun der christliche Schöpfungsglaube, wie ihn der Papst skizziert? Zunächst rekurriert er auf die erste Schöpfungserzählung der Bibel (Gen 1,1–2,4a) und entnimmt dieser: Die Erde „ist Gabe des Schöpfers, der ihre inneren Ordnungen vorgezeichnet und uns damit Wegweisung als Treuhänder seiner Schöpfung gegeben hat“ (Benedikt XVI. 2008). Ihre materiellen Strukturen sind „geisterfüllt“ und damit menschlichem Nachdenken erschlossen und tragen als solche „sittliche Weisung in sich“ (Benedikt XVI. 2008). Daraus folgt, dass die Kirche Verantwortung nicht allein für das Heil ihrer Gläubigen, sondern auch für die Integrität der Schöpfung trägt und diese öffentlich geltend machen muss. So wie die Regenwälder nachhaltigen Schutz verdienen, so gilt es erst recht, den Menschen, das vornehmste Geschöpf GOTTES, vor der „Zerstörung seiner selbst“ (Benedikt XVI. 2008) zu bewahren.

Damit sind wir beim Kontext der Aufnahme der Geschlechterthematik.⁸ Denn just als eine solche Selbstzerstörung identifiziert Benedikt die Aufspaltung von Geschlecht in eine biologische und eine soziokulturelle Schicht, *sex* und *gender*. Die Lehre der Kirche zielt demgegenüber auf eine recht verstandene „Ökologie des Menschen“: Sie weiß, dass es sich bei der „Natur des Menschen als Mann und Frau“ keineswegs um „überholte Metaphysik“, sondern um eine gute „Schöpfungsordnung“ handelt, die es zu achten gilt. In Gestalt der Ehe als „lebenslange[r] Verbindung von Mann und Frau“ wurde diese vom Schöpfer selbst eingesetzt und von Christus unverändert in die „Heilsgeschichte als Sakrament des Neuen Bundes“ (Benedikt XVI. 2008) aufgenommen.

Hoch interessant ist auch die mediale Repräsentation dieser päpstlichen Einlassungen. Ihr zentrales Motiv – *Gender* ja oder nein – tauchte in der Berichterstattung – wenn überhaupt – nur als Nebensache auf. Vereinzelt wurde zwar das Proprium von *Gender*-Konzepten, dass nämlich „die Zuordnung von weiblichen und männlichen Rollen weitgehend gesellschaftlich bestimmt und nicht von der Natur vorgegeben ist“, knapp erläutert (sueddeutsche.de 2008). Doch keine Zeitung titelte: Papst fordert klare Geschlechterrollen, sondern viele variierten das Thema: „Papst-Rede schockiert Schwule“ (SPIEGEL ONLINE 2008). Diese einseitige Zuspitzung der Weihnachtsansprache auf Homosexualität, am Rande auch Transsexualität – „Kategorisch hat sich Papst Benedikt XVI. in einer Festtagsansprache gegen Geschlechtsumwandlung und Homo-Ehe ausgesprochen“ (SPIEGEL ONLINE 2008) – erfolgte einhellig, obwohl Benedikt explizit weder auf die eine noch die andere zu sprechen kam.

Über das Motiv des Umweltschutzes wurde Homosexualität zudem mit der globalen Bedrohung der Menschheit durch den Raubbau an Ressourcen verknüpft – eine im Vergleich mit der genuinen Ar-

8 Ihr Anlass ist offenkundig der 40. Jahrestag der 1968 veröffentlichten Enzyklika ‚*Humanae Vitae*‘, in der Papst Paul VI. sich im Namen einer Verteidigung der „Natur des Menschen gegen ihre Manipulation“, so Benedikt, konsequent gegen jede Form künstlicher Empfängnisverhütung aussprach.

gumentation des Papstes sachlich schlicht unrichtige Darstellung. Vielmehr evozierten manche Schlagzeilen allererst diese Assoziation, etwa mit den Worten: „Papst: ‚Schwule vernichten Gottes Werk‘. Benedikt XVI. hat die Ausbreitung von Homosexualität mit der Abholzung des Regenwaldes verglichen“ (Tagesanzeiger 2008). Zugleich sind solche Meldungen freilich ein deutlicher Indikator dafür, was mit den beiläufigen Bemerkungen des Heiligen Vaters tatsächlich auf dem Spiel steht.

„Mann und Frau sind von Beginn der Schöpfung an unterschieden und bleiben es in alle Ewigkeit.“ Mit diesem Spitzensatz hatte sich Joseph Ratzinger, damals noch Präfekt der römisch-katholischen Glaubenskongregation, bereits 2004 in einem ‚Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt‘ nachdrücklich gegen „einige[.] Denkströmungen“ (Kongregation 2004: 1) gewandt, die mit der Kategorie *Gender* im Sinne einer „streng kulturellen“ im Unterschied zu der „auf ein Minimum reduziert[en]“, „leibliche[n] Verschiedenheit“ operieren (Kongregation 2004: 2). Diese zielten auf eine „Verschleierung der Verschiedenheit und Dualität der Geschlechter“ (Kongregation 2004: 2) und stimmten so „nicht mit den genuinen Zielsetzungen der Förderung der Frau überein“ (Kongregation 2004: 1).

Dem setzt das Schreiben ein biblisch inspiriertes Kontrastbild konsequenter Komplementarität der Geschlechter entgegen, dessen Basis Gen 1–3 bildet, der *locus classicus* jeder theologischen Anthropologie. Zuvorderst kommt Gen 1,27 in den Blick: „Und GOTT schuf den Menschen nach SEINEM Bild, nach dem Bild GOTTES schuf ER ihn, *männlich und weiblich* schuf ER sie.“ Ratzinger entdeckt hier den kohärenten Umriss eines gottesbildlichen Menschen, der „von seinem ersten Anfang an“ (Kongregation 2004: 5) zweigeschlechtlich differenziert ist. Mit Gen 2,4b–25, der berühmten Paradies-Erzählung, entwirft er eine „friedliche Schau“ (Kongregation 2004: 6) von Mann und Frau im Garten Eden, deren von GOTT gestiftete Gemeinschaft die anfängliche Einsamkeit Adams überwindet. Denn nicht bei den Tieren, sondern erst angesichts von Eva findet er die ihm gemäße „vitale Hilfe“ (Kongregation 2004: 6), die in der Ehe gipfelt, und kann sagen: „Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch; diese soll Männin heißen, denn vom Mann ist sie genommen. Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und sie werden zu einem Fleisch werden.“ (Gen 2,23f.). All dies weist den Menschen ontologisch unhintergebar als Beziehungswesen aus, ja die ursprüngliche sexuelle „Einheit der zwei“ hat sogar „Ähnlichkeit mit der heiligen Dreifaltigkeit“ (Kongregation 2004: 6).⁹

Was ihre personale Würde betrifft, sind beide Geschlechter gleich. Diese Gleichheit nimmt jedoch in einer tief verwurzelten Komplementarität Gestalt an, die „Mann und Frau nicht nur auf der physischen, sondern auch auf der psychologischen und geistigen Ebene“ (Kongregation 2004: 8) kennzeichnet. Hier verbindet das Schreiben theologische mit Argumenten des *common sense*, die nicht weiter annotiert werden.

Nun räumt Ratzinger im Weiteren freilich ein, dass das ‚sehr gut‘ (Gen 1,31) geschaffene Geschlechterverhältnis durch den ‚Sündenfall‘ „entstellt“, „verdunkelt“, „verfälscht“, „verzerrt“ (Kongregation 2004: 6f.) wurde – eine Konzession, die in der oben zitierten Weihnachtsansprache nicht mehr auftaucht. Die postlapsarische Situation kündigt GOTT gegenüber der Frau nach Gen 3,16 mit den Worten an: „Nach deinem

9 Letztere These vertrat protestantischerseits einflussreich Karl Barth (1945: 197–231, 329–377) Mitte des 20. Jahrhunderts, und zwar ebenfalls im Gespräch mit Gen 1 und 2.

Mann wird dein Verlangen sein, er aber wird über dich *herrschen*“. Die anfängliche „Gleichheit, Achtung und Liebe“ schlägt also in „Herrschaft des einen Geschlechts über das andere“ (Kongregation 2004: 7), in „Rivalität, [...] Feindschaft und [...] Gewalt“ untereinander um (Kongregation 2004: 12). „Heilung“ (Kongregation 2004: 8) findet sich jedoch „in Christus“ (Kongregation 2004: 12), wie etwa Gal 3,27f. zeigt. Dort heißt es: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, ihr habt Christus angezogen. Darin ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, *nicht männlich und weiblich*, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ Gegen den Augenschein erklärt Paulus „hier nicht“, so Ratzinger, „dass die Unterscheidung von Mann und Frau hinfällig ist.“ Vielmehr wird diese „mehr als je zuvor bekräftigt“; sie erweist sich nun aber „nicht mehr als Ursache von Uneinigkeit [...], sondern als Möglichkeit zur Zusammenarbeit“ (Kongregation 2004: 12).

Wie lässt sich diese erste päpstliche Variation über Geschlecht *zusammenfassend* charakterisieren? Wir sehen einen Geschlechtskörper, der von Haus aus ‚in Ordnung‘ ist und bleibt – zumindest dann, wenn er, seiner Natur gemäß, eines von genau zwei Geschlechtern annimmt, die sich komplementär aufeinander beziehen. *Tertium non datur*: „ein neues Modell polymorpher Sexualität“ wird explizit verworfen, ebenso eine „Gleichstellung der Homosexualität mit der Heterosexualität“ (Kongregation 2004: 2). Zugleich bestimmt ihre Geschlechtszugehörigkeit Menschen mit Haut und Haaren. Männlichkeit resp. Weiblichkeit gilt als „tief eingeschriebene Wirklichkeit“ (Kongregation 2004: 8), die die gesamte menschliche Existenz ungebrochen prägt – bis hin zu geschlechtsspezifischen Identitätsmerkmalen wie weiblicher Demut und Fürsorglichkeit und Rollenmustern wie Mutterschaft und Familienarbeit. Eine gewisse Deformation weist lediglich das Verhältnis beider Geschlechter zueinander auf. Sie drückt sich nicht zuletzt just in jener Rivalität zwischen ihnen aus, zu der Feminismus und *Gender*-Theorien anstiften. Als Signum allein des Äons der Sünde kann diese Störung indes die „ursprünglichen Verfügungen des Schöpfers [...] niemals zunichte“ (Kongregation 2004: 6) machen. Am Ende der Heilsgeschichte wird die „harmonische Einheit in der Zweiheit“ (Kongregation 2004: 8) wiederhergestellt.¹⁰

Die geschlossene Figuration mag wenig erstaunen. Und doch findet sich in den genannten Verlautbarungen Roms eine ganze Reihe von *Bruchlinien*, die deren vermeintliche Kohärenz anfechten. Ich nenne nur einige solcher stillschweigenden Reibungsflächen und unterdrückt mitgeführten Kontrapunkte:

- (a) Der Heilige Vater spricht aus Anlass des Jubiläums einer Enzyklika über das Schöpfungssakrament der christlichen Ehe zwischen Mann und Frau, die gemäß eben dieser Enzyklika wesentlich auf die „Weckung und Erziehung neuen menschlichen Lebens“ (Paul VI. 1968: 8) und also auf Familie hingeeordnet ist. Er tut dies vor der Familie der Römischen Kurie, die sich ihrerseits monogeschlechtlich und ganz ohne Blutsverwandtschaft organisiert.
- (b) Benedikt (2008) konzidiert die kulturelle Deutungs Offenheit und fortgesetzte Aktualisierungsbedürftigkeit der Heiligen Schrift und liefert andernorts (Kongregation 2004) doch die eine, überzeitlich gültige christliche Lesart biblischer Anthropologie.

¹⁰ Diese These begegnet im protestantischen Bereich bereits bei Helmut Thielicke (1968: XIVf., 507-516).

- (c) Apk 21,5 aufgreifend, steht am Schluss des Schreibens der Glaubenskongregation der Satz: „In Jesus Christus ist alles neu gemacht worden“ (Kongregation 2004: 17). Alles – auch das Geschlecht? Hier scheint die immer wieder als Marginalie erwähnte Verwandlung der Wirklichkeit durch die ‚neue Schöpfung‘ haltzumachen. Selbst der sonst hochgeschätzte Zölibat gerät da zum flüchtigen Vorzeichen einer zukünftig verheißenen Ehelosigkeit (Mt 22,30), die zwar den Zyklus von Zeugung und Tod durchbrechen, die Zweigeschlechtlichkeit selbst aber intakt halten soll.

2.2 Catharina J. M. Halkes: „Es wird zwar Geschlecht geschaffen, aber kein ‚gender‘.“

Wie der Heilige Stuhl ohne Zweifel weiß, haben *Gender*-Konzepte längst auch in die Theologie Einzug gehalten. So kritisiert etwa die feministische Theologin Catharina Halkes¹¹ das Dogma von der Komplementarität der Geschlechter just auf der Basis der Unterscheidung von *sex* und *gender*. Auch Halkes zielt auf eine „theologisch verantwortete Anthropologie [...], die die Mann/Frau-Beziehung durchleuchtet“ (1990: 153). Auch sie nimmt Bezug auf die einschlägigen Bibelverse. Doch lässt sie mindestens gleichberechtigt auch eine feministische Analyse ihrer gesellschaftlichen Gegenwart mitlaufen. Mit welchem Ergebnis?

Halkes Ausführungen tragen den Titel ‚Frauen und Männer – Ebenbild Gottes‘ (Kap. 10). Entsprechend konstatiert auch sie hinsichtlich Gen 1,26-28 zunächst: „Im Bild Gottes gibt es [...] eine Differenzierung, und zwar in männlich und weiblich“ (1990: 158). Aber: Diese „sexuelle Differenzierung“ ist gegenüber dem „erste[n] Charakteristikum des Menschen – Bild Gottes [zu] sein“, das „den Menschen als Gattung betrifft“, zweitrangig und „vor allem biologisch geprägt“ (1990: 159). Mit einem Wort: „Es wird zwar Geschlecht geschaffen, aber kein ‚gender‘“ (1990: 159). Im Raum der Schöpfung zielt Geschlechtlichkeit nach Halkes primär auf Fruchtbarkeit – etwas, was der Mensch mit den Tieren gemein hat. Exegetisch betrachtet lockert die Theologin damit die Verknüpfung von Gen 1,27a.b mit V. 27c und betont stattdessen den Zusammenhang zwischen Gen 1,27c und V. 28, der den Vermehrungsauftrag Gottes an die Menschheit enthält: „Seid fruchtbar und vermehrt euch und füllt die Erde und macht sie euch untertan“. An keiner Stelle benennt der Text geschlechtsspezifische Merkmale oder Aufgaben für Frauen und Männer; diese sind, so Halkes, ganz zeit- und kulturspezifisch bestimmt, heben also erst mit ‚Geschichte‘ an.

In gewisser Spannung zu dieser klaren Trennung von *sex* und *gender* vermerkt Halkes indes unmittelbar zuvor, dass das „‚Wesen‘ des Menschen“, so wie die *Imago Dei* es zeigt, in der Beziehung zwischen Frau und Mann besteht (1990: 158). Prinzipiell entnimmt sie den beiden Schöpfungserzählungen die „Orientierung“ einer „relationale[n] Grundstruktur“ des Humanums sowie die des „nicht herrschende[n] Charakters“ dieser Beziehung (1990: 160f.). Letztlich scheint es also Heterosexualität zu sein, die in ihren

11 Halkes, geboren 1920, zählt zu den Pionierinnen feministischer Theologie westeuropäischer Prägung. Im Jahr 1983 übernahm die katholische Theologin den weltweit ersten Lehrstuhl für ‚Feminismus und Christentum‘ an der Universität Nijmegen/Niederlande, der heute den Namen ‚Catharina Halkes Chair for Religion and Gender‘ trägt. – Erste Ansätze einer feministischen Theologie entstanden seit den 1960er Jahren in den USA und kamen von dort aus bald nach Europa. Ihre weitere Entwicklung lässt sich als Nachvollzug des Fortgangs feministischer Theorie rekonstruieren.

generativen und affektiven Momenten die Kontur der ersten Schöpfungsgestalt von Geschlecht ausmacht. Zugleich strebt Halkes aber – wiederum spannungsreich – eine positive Würdigung vielfältiger Beziehungsformen neben der Ehe an: lesbische und schwule Paarverbindungen, Freundschaften etc.

Mit Blick auf die Paradies-Erzählung aus Gen 2 zeigt Halkes sich kritischer als der gegenwärtige Papst: Bereits ihre Wirkungsgeschichte zeitigte „verheerende Auswirkungen bezüglich der Unterwerfung der Frau durch den Mann“. Im Licht „neuer wissenschaftlicher Ansätze“ der Exegese ergibt sich jedoch ein mehr reziprokes Bild. Erst durch den Auftritt der Frau wird der Mensch zum Mann: „Frau und Mann haben einander nötig, um ihre eigene Identität auszudrücken“ (1990: 159).

Die „Herrschaft des Mannes über die Frau“ in all ihren Facetten kann folglich allein „als Folge der ‚Sünde‘“ verstanden werden. Sie zeigt an, dass „die Beziehung der beiden nicht [mehr] in Ordnung ist“ (1990: 159).¹² Zur Unterstützung dieses Arguments beruft Halkes sich auf die entsprechende Position Papst Johannes Paul II. Eine Versöhnung im Hier und Jetzt eröffnet sich jedoch in Jesus von Nazareth: Er „stellt nicht allein die Schöpfungsordnung wieder her“, sondern etabliert eine „neue Heilsordnung“, die Raum eröffnet für die Entstehung „gleichwertige[r] Beziehungen zwischen Männern und Frauen“ (1990: 167). Halkes bezieht die Formel von Gal 3,28, dass in Christus nicht männlich und weiblich sei, hier im Wesentlichen auf eine Erneuerung des Verhältnisses beider Geschlechter zueinander. Diese initiiert zugleich deren Wachstum zu einer individuell-authentischen Menschwerdung, jenseits von auf Komplementarität zielenden Geschlechterstereotypen.

Wie stellt sich diese zweite, nun feministisch-theologische Variation über Geschlecht *zusammenfassend* dar? Auch der von ihr imaginierte Geschlechtskörper scheint zunächst offenbar unproblematisch und darum unverlierbar markiert durch je eines von genau zwei Geschlechtern, männlich oder weiblich. Halkes wendet sich wiederholt ausdrücklich gegen ein Einebnen von *sex*: „Es geht mir nicht um die [biologischen] Geschlechtsunterschiede, sondern um die Kritik an den ‚gender‘-Ideologien“ (1990: 168). Zweigeschlechtlichkeit hat vorerst einen vornehmlich funktionalen Sinn, sie garantiert den Fortbestand der Menschheit. Daneben widerspiegelt sie aber auch den grundlegend relationalen Charakter des Menschlichen. Alle weiteren konkreten Facetten von Geschlecht lagern sich dagegen mehr oder weniger verbindungslos und variabel auf der Körperoberfläche an. Unter dem Vorzeichen der Sünde entpuppen sie sich de facto als quälende Zwangsjacken – Ausdruck nicht einer vagen Unstimmigkeit der Geschlechter untereinander, sondern der ganz realen Herrschaft von Männern über Frauen. Im Geist Jesu – Halkes verzichtet auf den Christus-Titel – wird es jedoch möglich, die patriarchalen Korsetts abzuwerfen. Dies konkretisiert sich in einem neuen wechselseitigen Verhältnis von Frauen und Männern sowie deren „Loslösung von vorgeschriebenen Rollen und Charakteristika, die angeblich ‚männlich‘ oder ‚weiblich‘ seien“ (1990: 169). Feminismus und *Gender*-Theorien erscheinen hier nicht als Phantome der Sünde, sondern als Katalysatorinnen der Versöhnung.

Wo liegen die *Bruchlinien* dieses Modells?

12 Diese Deutung markiert längst einen Konsens feministischer Theologie; vgl. exemplarisch Schüngel-Straumann 1998: 9f.

- (a) Einige Ambiguitäten bezüglich der von Halkes aufgebauten Scheidung von ‚natürlichem‘ und ‚kulturellem‘ Geschlecht hatte ich bereits genannt. Auch im Fortgang des Kapitels kollabiert ihr diese Differenzierung mitsamt der durch sie intendierten Vermeidung von Geschlechterstereotypen immer wieder, etwa wenn sie wiederholt festhält, dass „biologische Gegebenheiten“ wie der weibliche Zyklus, Gebären und Nähren „[n]atürlich [...] auch mit psychischen Erfahrungen einher[gehen]“ (1990: 176, Hervorh. RH; vgl. 161), wenn sie geschlechtsspezifisch unterschiedliche Versöhnungswege skizziert (1990: 169f.)¹³ oder wenn sie vermutet, dass „das ‚einander fremd sein‘ der Liebespartner in homophilen [...] Beziehungen eine viel geringere Rolle spielt“ (1990: 178).
- (b) Die theologisch interessanteste Fragmentarizität betrifft Halkes’ Eschatologie, die Lehre von der end-(zeit-)lichen ‚Erlösung‘. Zwar bemüht sie sich deutlich um eine Dynamisierung theologischer Anthropologie, indem sie Menschsein unhintergebar als eine „eschatologische Wirklichkeit“ (1990: 162) versteht. Der Status quo unserer Existenz muss „auf den Zustand befreiender und erlösender Gnade“, also auf die „neue Schöpfung“, bezogen werden (1990: 165). In ihr leben wir, so Halkes anknüpfend an eine paulinische Grundfigur, ‚schon jetzt‘ und doch „noch nicht gänzlich“ (1990: 168). Zugleich schmilzt dieser kritische Vorbehalt angesichts der dezidierten Tendenz ihrer Ausführungen zu einer rein präsentischen Eschatologie und der weitgehenden Reduktion von ‚Versöhnung‘ auf das Geschlechterverhältnis wieder zusammen.
- (c) Endlich stellt sich die Frage, was vom Profil der Zweigeschlechtlichkeit (*sex*) eigentlich noch übrig bleibt, wenn alle Menschen auf eine authentische Selbstwerdung – was immer das heißen mag – hinzuwachsen beginnen.

2.3 Gregor von Nyssa: „[W]ie denn Gott nach der Verfertigung des Bildes den Unterschied von Mann und Weib an dem Gebilde angebracht habe.“

Zur Einbettung ihres Plädoyers für ein „transformatives Modell der Menschwerdung“ (1990: 168) knüpft Halkes positiv an *Theosis*-Ideen an, die sie u. a. bei Gregor von Nyssa findet. Mit diesem Kirchenvater des 4. Jahrhunderts¹⁴ betreten wir eine ganz andere Welt: von *sex* und *gender* weit und breit keine Spur, dafür umso erstaunlichere Variationen über Geschlecht. Auch Gregor legt in der Hauptsache die Bibel aus, zeigt sich aber zugleich stark beeinflusst von Denkformen spätantiker Philosophie.

In den Kapiteln 16 und 17 seiner Schrift ‚De hominis opificio‘, ‚Über die Ausstattung des Menschen‘ (1874) wirft der Kirchenvater das Problem auf, wie Gottesbildlichkeit und Geschlechterdifferenz sich zueinander verhalten. Die Auszeichnung des Menschen

13 Damit knüpft sie offenkundig an Rosemary R. Ruethers (1990: 220-230) zwei Wege der Bekehrung vom Sexismus an.

14 Gregor (ca. 335–394 n. Chr.), seit 372 Bischof von Nyssa, gehörte zu den sogenannten drei Kappadoziern, die die Ausbildung der orthodoxen Trinitätslehre in der Alten Kirche maßgeblich beeinflussten. Durch seine Schwester Makrina stark asketisch geprägt, verstand er die sukzessive Verähnlichung des Menschen mit Gott (*Theosis*) als das Ziel des Erlösungsgeschehens. – Interessanterweise findet Gregors Werk seit einiger Zeit große Beachtung in der angloamerikanischen *Queer Theology* (Nausner 2002) und ihren Vorläufen (Harrison 1990), ja er selbst kann geradezu als der „Queer Father“ gelten (Burrus 2007).

unter den Geschöpfen rührt, so Gregor, nicht etwa daher, dass dieser als Mikrokosmos den Makrokosmos der Welt im Kleinen widerspiegelt, wie die heidnischen Philosophen sagen, sondern aus seiner Ähnlichkeit mit GOTT, nach DESSEN Bild er gestaltet wurde (1874: 253f.). Diese „kirchliche[.] Lehre“ provoziert freilich sogleich die Frage: „Worin besteht das Bild?“ Denn der „Abstand“ (1874: 254) zwischen Urbild und Abbild ist ja offenkundig: Wie soll also der Mensch, jene körperliche, vergängliche und dem Leiden unterworfenen Kreatur, der erhabenen Gottheit ähneln?

Um diese Aporie aufzulösen, greift Gregor auf Gen 1,27 zurück und spaltet den Bibelvers noch viel radikaler, als Halkes das tut, in zwei Teile – V. 27a.b versus V. 27c: „Es schuf Gott‘, heißt es, ‚den Menschen, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn.‘“ Damit ist die Schöpfung des nach dem Bilde Gewordenen fertig. Hierauf folgt die weitere Beschreibung der Ausstattung und es heißt: ‚Mann und Weib schuf er sie‘“ (1874: 255). Mit anderen Worten: Der im Anfang geschaffene Mensch, *Imago Dei*, ist ursprünglich überhaupt *nicht* geschlechtlich markiert. Erst „nachgehends“ bringt GOTT „an dem Bilde den Unterschied von Mann und Weib an“ (1874: 258). Ganz selbstverständlich schreibt Gregor: „Jeder nämlich, glaube ich, sieht ein, dass Dies [sc. die Zweigeschlechtlichkeit] sich nicht auf das Urbild bezieht“ (1874: 255). Doch wie begründet er diese Idee? Sein Hauptzeugnis ist wiederum Gal 3,28. Auch Gregor weiß natürlich, dass es dort heißt, in Christus sei nicht männlich und weiblich. Wenn aber eben dieser Christus, so sein Argument, selbst jenes göttliche Urbild ist, nach dem GOTT den Menschen schuf, dann muss auch für dieses Abbild gelten: „weder Mann noch Weib“ (1874: 255). Alles in allem stellt der Mensch sich also als ein Januskopf dar (1874: 264), der zwischen göttlicher und tierischer Natur steht. Mit Ersterer verbindet ihn seine Vernunft, die alles Geschlechtliche transzendiert, mit Letzterer die dem Gottesgedanken ganz fremde „in Mann und Weib getheilte Ausstattung und Bildung“ (1874: 256).

Doch warum verfiel der Schöpfer überhaupt darauf, dem an sich perfekten Adam jenen niederen Geschlechtsunterschied beizufügen? Zur Beantwortung dieses nahe liegenden Einwands kommt der Kirchenvater auf Mt 22,30 par. zu sprechen. Hier wird von den Seligen gesagt: „[I]n der Auferstehung werden sie weder heiraten noch sich heiraten lassen, sondern sie sind wie Engel im Himmel.“ Da Gregor nun die endzeitliche Erlösung streng als *Restitutio*, als „Wiederherstellung“ (1874: 262) des Urstandes versteht, folgert er, dass das Leben im Paradies ebenfalls ein engelsgleiches gewesen sein muss – geschlechtslos und ohne Sexualität. Auch die Fortpflanzung von Adam und Eva bis zu der von GOTT bestimmten Vollzahl der Seelen wäre demnach auf ‚englische‘ Art erfolgt. Existieren doch die „Heere der Engel in zahllosen Myriaden“ (Dan 7,10), ohne dass sie „der Ehe [...] bedurft [hätten] zur Vermehrung“ (1874: 261). In seiner Weisheit sah der Schöpfer allerdings voraus, dass die Menschen in diesem glückseligen Zustand nicht bleiben, sondern zur Sünde abfallen würden. Um der damit aber drohenden Verstümmelung der „Menge der menschlichen Seelen“ (1874: 262) zuvorzukommen, wartete Gott nicht ab, sondern brachte vorsorglich den Geschlechtsunterschied an seinen Abbildern an, damit diese sich fortan wenigstens auf die „tierische [...] Art“ (1874: 262) fortpflanzen konnten. Mit dem Anbruch der Erlösung finden die Seligen jedoch wieder zu ihrer ursprünglichen, geschlechtlich undifferenzierten Gestalt zurück.

Neben diesen eingehenden Argumentationsgang tritt eine zweite, weniger explizite Begründung für das Hinzuschaffen der Geschlechterdifferenz: Sie ist eine direkte Folge

des konstitutiven Unterschieds von Schöpfer und Geschöpf und dient sublim zu dessen Aufrechterhaltung. So wie GOTT selbst das *summum bonum* ist, machte ER auch „die Menschen alles Guten teilhaftig“ (1874: 257). Eben in diesem gemeinsamen „Vollbesitz alles Guten“ besteht der Kern der Rede vom ‚Bild‘. Damit diese Ähnlichkeit des Abbilds zum Urbild indes nicht zu ununterschiedener Identität gerät, bedarf es der Markierung einer Differenz zwischen beiden, die zunächst im Geschaffensein des Menschen in Kontrast zum Ungeschaffensein GOTTES besteht. Geschöpflichkeit indes impliziert per se Veränderung, was Gregor sukzessive auf seine oben skizzierte Reflexion über die verschiedenen Arten der Fortpflanzung vor und nach dem ‚Sündenfall‘ und damit auf die Anbringung der Geschlechterdifferenz führt. Diese zweite Denkfigur des Kirchenvaters macht deutlich, dass die zuvor an Gen 1,27 aufgebaute Trennung von Gottesbildlichkeit und menschlicher Zweigeschlechtlichkeit selbst prekär ist. Erstere besteht logisch nicht einfach unabhängig von letzterer, sondern ihre Wesensbestimmung ist wenigstens mittelbar notwendig auf diese angewiesen. Das Außen gehört immer schon zum Innen hinzu.

Wie sieht *zusammengefasst* diese dritte, altkirchliche Variation über Geschlecht aus? Im Zentrum steht hier ein gottesbildlich geschaffener Mensch, dem Geschlechtlichkeit von Haus aus ganz und gar fremd ist. Allein als notwendige Vorsichtsmaßnahme wurden die Unterscheidungsmerkmale zweier Geschlechter, männlich und weiblich, äußerlich und vorübergehend vom Schöpfer an den menschlichen Körper anmontiert, und zwar mit rein funktionalem Zweck. Unter den Bedingungen des Abfalls von GOTT sollen sie eine wenigstens tierische Art der Reproduktion gewährleisten. Menschliche Zweigeschlechtlichkeit (ent-)steht also per se auf der Schwelle zur Sünde und ist vollauf der Vergänglichkeit ausgesetzt. Mit der Erlösung fallen die Reproduktionsorgane von den Auferstandenen wieder ab, sie nehmen ihre ursprüngliche geschlechtsneutrale Gestalt wieder an – wie die Engel im Himmel.

Bei einem historisch wie kulturell derart weit entfernten Ansatz wie dem Gregors fallen die *Bruchlinien* natürlich sofort ins Auge – neben der schon genannten etwa folgende:

- (a) Der von wissenschaftlicher Kritik noch gänzlich unberührte Zugriff auf Biblisches mag willkürlich allegorisch erscheinen und erfolgt doch nicht einfach in abwegiger Weise irrational.
- (b) Gregor spickt seinen Text mit rhythmischen Selbstrelativierungen, die dem entwickelten Modell die „Form eines Versuchs“ zuweisen (1874: 258; vgl. 254) und die persönliche von der „wahr[e] Antwort, welche immer es sein mag“, unterscheiden (1874: 260). Zweifellos stellt dies einen rhetorischen Topos dar, der nichtsdestoweniger die Instabilität der eigenen Figuration präsent hält.
- (c) Frappierende Leerstellen zeigen sich schließlich auch in Gregors Eschatologie. Seine Überzeugung etwa, dass die Endzeit ausgerechnet als Wiederherstellung des Urstands begriffen werden muss, entfaltet er in einem Zirkelschluss, in dem das Argument zugleich die Konklusion darstellt. Sie erweist sich damit als schwebende Präsumtion, die als solche eine theologische Suche nach denkbaren Modellalternativen geradezu provoziert.

3 Ausblick

Drei christliche Anthropologien der Geschlechterdifferenz, drei Auslegungen derselben Bibelstellen – und doch drei theologische Variationen über Geschlecht, wie sie unterschiedlicher kaum sein könnten. Ich ziehe abschließend einige Schlussfolgerungen:

- (1) Zunächst sei nach allen Seiten noch einmal unmissverständlich festgehalten, dass es *die* christliche ‚Wahrheit‘ des Geschlechts schlicht nicht gibt, sondern immer nur eine abwechslungsreiche, ja oft widerstrebende Vielzahl derselben. Das ist gewiss eine Binsenweisheit, die zu betonen dennoch unverzichtbar ist, nämlich gegen populäre Pauschalisierungen und (Selbst-)Verabsolutierungen aller Art. Solche liegen in dem eingangs aufgenommenen Zitat von Peter Wagenknecht ebenso vor wie dann, wenn der Schweizer Theologe Karl Barth (1948: 357) seine radikale Konstruktion menschlicher Zweigeschlechtlichkeit als *articulus stantis et cadentis* christlicher Anthropologie mit der Feststellung flankiert: „Es kann nicht anders sein.“
- (2) Im Blick auf den viel zitierten Konnex von Geschlecht und (christlicher) Religion scheint eine systematischere Berücksichtigung theologischer Vorstellungswelten in der Geschlechterforschung angebracht. Denn erst von einem differenzierte(re)n und informierte(re)n Standpunkt aus könnte sich jene Verflechtung theoretisch angemessener erfassen lassen, und zwar in kritischer wie in konstruktiver Stoßrichtung. Zum Kritischen: Welche Ratio steht dahinter, wenn sich heute Biologie und Medizin methodisch jenes „god-trick of seeing everything from nowhere“ (Haraway 1991: 189) bedienen, der die unhintergebar leibliche Situiertheit jeden Wissens bewusst verschleiert? Und wie genau vollzieht sich die inhaltliche „Biologisierung theologischer Diskurse“ (von Braun/Stephan 2005: 12), die alte religiöse Sinngehalte und Projekte in säkularer Sprache neu formuliert? Inwiefern ähnelt etwa die wohlbekannte Opposition ‚natürlich versus unnatürlich‘ bzw. ‚normal versus deviant‘ dem altbekannten Gegensatz ‚schöpfungsmäßig versus sündhaft‘ (von Braun/Stephan 2005: 28), wo liegen möglicherweise aber auch Unterschiede? Kurz: Lassen sich anhand theologischer Geschlechterkonstruktionen eventuell Dynamiken sichtbar und beschreibbar machen, die in den Naturwissenschaften dadurch verschleiert werden, dass diese keine Wirklichkeitsdeutungen, sondern harte Fakten zu produzieren beanspruchen?
Zum Konstruktiven: Im Blick auf Traditionen des Buddhismus hat Martin Lehnert (2008: 126-141) unlängst neben „androzentrische[n] und in weiten Teilen misogyne[n] Dispositive[n]“ auch ein „Potenzial [...] für eine Kritik der Heteronormativität und binärer Sexualproportionen“ herausgearbeitet. Warum Analoges nicht auch für das Christentum? In unserem Kulturkreis könnte ein solches Aufspüren subversiver Impulse in der eigenen religiösen Tradition eine qualifizierte Vermehrung lebbarer Leben unterstützen – auch wenn damit die kulturelle und interdisziplinäre Übersetzungsarbeit erst beginnt.¹⁵
- (3) Im Inneren des theologischen Diskurses muss es entscheidend darum gehen, dem assertorischen ‚Es kann nicht anders sein!‘ ein strategisches ‚Doch!‘ entgegenzusetzen. In diesem Sinne: „Let a thousand conflicts of interpretation bloom, I say!“

15 Für letztere Präzisierung danke ich Dr. Christa Binswanger, IZFG Bern.

Judith Butler fährt fort: „And I say this not because pluralism alone will ease our minds but because the proliferation of possible interpretations may well lead to the subversion of an authority that grounds itself in what may *not* be questioned. In such a world, questions, loud and clear, remain intrinsic goods“ (2006: 289; Hervorh. RH).

Solche lauten und klaren Fragen könnten etwa lauten: Wie kann man angesichts des unvorstellbaren Unrechts und Leidens, das sich auf den unterschiedlichsten Ebenen für so viele (alle?) Menschen aus ihrem Geschlecht ergibt, ungebrochen sagen, dies seien nur quasi äußerliche Deformationen einer an sich intakten Schöpfungsordnung? Weiter: Warum darf Erlösung sich allein auf *gender*, konkret: das Verhältnis von Frauen und Männern und deren Geschlechterrollen, beziehen, muss den Geschlechtskörper und anderes ‚Natürliches‘ aber ganz aussparen? Warum sollte Erlösung umgekehrt gerade in einer Vernichtung alles Geschlechtlichen und der Rückkehr in einen undifferenzierten Zustand bestehen? Warum nicht in einer überbordenden Pluralität an Leibern, ja einer endzeitlichen Travestie? *Cui bono*? Wer zieht all diese Linien und warum?

Produktiv gewendet: Welche Silhouetten von Geschlecht beginnen sich abzuzeichnen, wenn christliche Theologie ihre Anthropologien konsequent(er) von einem schöpfungstheologischen auf ein eschatologisches Paradigma umstellt und Geschlechtlichkeit als Ganzes: Geschlechtskörper, Geschlechtsidentität und Begehren, als ein unter Vorbehalt stehendes endzeitliches Ereignis reformuliert? Fromm gesprochen: Warum sollte GOTT nicht auch mit unserem Geschlecht in all seinen Facetten noch etwas qualitativ Neues vorhaben – inklusive der „Erlösung unseres Leibes“ (Röm 8,23)? Aus welchem Grund sollte nicht auch in diesem Bereich des Humanums gelten: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin“ (1Kor 13,12)?

Literaturverzeichnis

- Barth, Karl. (1945). *Die Kirchliche Dogmatik. Bd. III/1: Die Lehre von der Schöpfung*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag
- Barth, Karl. (1948). *Die Kirchliche Dogmatik. Bd. III/2: Die Lehre von der Schöpfung*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag
- Benedikt XVI. (2008). Ansprache an die Kurie beim Weihnachtsempfang 2008. Zugriff am 25. Dezember 2008 unter www.oecumene.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=254430
- Braun, Christina von & Stephan, Inge. (2005). *Gender@Wissen*. In Christina von Braun & Inge Stephan (Hrsg.), *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien* (S. 7-45). Köln: Böhlau
- Burrus, Virginia. (2007). Queer Father. Gregory of Nyssa and the Subversion of Identity. In Gerald Loughlin (Hrsg.), *Queer Theology. Rethinking the Western Body* (S. 147-162). Oxford et al.: Blackwell
- Butler, Judith. (2006). Afterword. In Ellen T. Armour & Susan M. St. Ville (Hrsg.), *Bodily Citations. Religion and Judith Butler* (S. 276-289). New York: Columbia University Press
- Foucault, Michel. (1983). *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

- Gildemeister, Regine & Wetterer, Angelika. (1992). Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung. In Gudrun-Axeli Knapp & Angelika Wetterer (Hrsg.), *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie* (S. 201-254). Freiburg i. Br.: Kore
- Gregor von Nyssa. (1874). Über die Ausstattung des Menschen. In *Ausgewählte Schriften des heiligen Gregorius, Bischofs von Nyssa* (S. 207-317). Bd. 1. Übersetzt von Heinrich Hayd. Kempen: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung
- Härle, Wilfried. (2007). *Dogmatik*. 3. Aufl. Berlin/New York: Walter de Gruyter
- Halkes, Catharina J. M. (1990). *Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch – Kultur – Schöpfung*. Gütersloh: Gütersloher
- Haraway, Donna J. (1991). Situated Knowledge. The Science Question in Feminism and the Partial Perspective. In Donna J. Haraway, *From Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature* (S. 183-201). New York/London: Routledge
- Harrison, Verna E. F. (1990). Male and Female in Cappadocian Theology. *Journal of Theological Studies* 41 (2), 441-471
- Heß, Ruth. (2005). „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“. Biblisch-(de)konstruktivistische Anstöße zu einer entdualisierten Eschatologie der Geschlechterdifferenz. In Ruth Heß & Martin Leiner (Hrsg.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag* (S. 291-323). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener
- Heß, Ruth. (2006). „... darin ist nicht männlich und weiblich“. Eine heilsökonomische Reise mit dem Geschlechtskörper. In Jürgen Ebach et al. (Hrsg.), *„Dies ist mein Leib“. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen* (S. 144-185). Gütersloh: Gütersloher
- Kongregation für die Glaubenslehre. (2004). Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt. Zugriff am 28. Februar 2009 unter www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html
- Lehnert, Martin. (2008). Jenseits der Geschlechterpolarität? Zu buddhistischen Kategorien der sexuellen Differenz. In Anna-Katharina Höpflinger et al. (Hrsg.), *Handbuch Gender und Religion* (S. 125-143). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Mildenberger, Friedrich. (2000). Art. Heilsgeschichte. In Hans Dieter Betz et al. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Bd. III, S. 1584-1586). 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck
- Nausner, Michael. (2002). Toward Community Beyond Gender Binarism. Gregory of Nyssa's Transgendering as Part of his Transformative Eschatology. *Theology and Sexuality* 16, 55-65
- Paul VI. (1968). Enzyklika ‚Humanae Vitae‘/Über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens. Zugriff am 25. Februar 2009 unter http://stjosef.at/dokumente/humanae_vitae.htm
- Ramet, Sabrina P. (1996). *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and Historical Perspectives*. London/New York: Routledge
- Ruether, Rosemary R. (1990). *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*. 2. Aufl. Gütersloh: Gütersloher
- Schüngel-Straumann, Helen. (1998). Gen 1-11. Die Urgeschichte. In Luise Schottroff & Marie-Theres Wacker (Hrsg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (S. 1-11). Gütersloh: Gütersloher
- Schwöbel, Christoph. (2002). Doing Systematic Theology. Das Handwerkszeug der Systematischen Theologie. In Christoph Schwöbel (Hrsg.), *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik* (S. 1-24). Tübingen: Mohr Siebeck
- SPIEGEL ONLINE. (2008). Papst-Rede schockiert Schwule (23.12.2008). Zugriff am 21. Januar 2010 unter www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/0,1518,598189,00.html
- sueddeutsche.de. (2008). Homosexuelle entsetzt über den Papst: „Hetzerische Worte“ (23.12.2008). Zugriff am 21. Januar 2010 unter www.sueddeutsche.de/panorama/870/452573/text/

- Tagesanzeiger. (2008). Papst: „Schwule vernichten Gottes Werk“ (23.12.2008). Zugriff am 21. Januar 2010 unter www.tagesanzeiger.ch/ausland/europa/Papst-Schwule-vernichten-Gottes-Werk/story/12892989
- Thielicke, Helmut. (1968). *Theologische Ethik. Bd. III/3: Ethik der Gesellschaft, des Rechts, der Sexualität und der Kunst*. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
- Wagenknecht, Peter. (2007). Was ist Heteronormativität? Zu Geschichte und Gehalt des Begriffs. In Jutta Hartmann et al. (Hrsg.), *Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht* (S. 17-34). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften

Zur Person

Ruth Heß, Dipl.-Theol., geb. 1975, Assistentin am Institut für Systematische Theologie der Universität Bern. Arbeitsschwerpunkte: Themenfelder der materialen Dogmatik (bes. Anthropologie, Hamartiologie, Eschatologie); Theologie und Postmoderne; Inter-/Transdisziplinarität (in) der Theologie

Kontakt: Universität Bern, Theologische Fakultät, Institut für Systematische Theologie, Länggassstrasse 51, CH-3000 Bern 9

E-Mail: ruth.hess@theol.unibe.ch

Monika Schröttle

Kritische Anmerkungen zur These der Gendersymmetrie bei Gewalt in Paarbeziehungen

Zusammenfassung

Der Beitrag befasst sich kritisch mit der These der Gendersymmetrie bei Gewalt in Paarbeziehungen und ihrer empirischen, sozialwissenschaftlichen und politischen Relevanz. Er zeigt auf, dass nicht von einer Gleichbetroffenheit beider Geschlechter durch Gewalt in heterosexuellen Paarbeziehungen auszugehen ist, insbesondere wenn Muster, Schweregrade und kontextuelle Bedeutungen von Gewalt einbezogen werden. Gleichwohl wird für eine Entpolarisierung des Diskurses der einseitigen Festlegung von Frauen/Männern auf Opfer-/Täterpositionen plädiert.

Schlüsselwörter

Geschlecht, (häusliche) Gewalt, Macht, Paarbeziehungen, Gendersymmetrie, Dunkelfeldforschung

Summary

Critical comments on the thesis of gender symmetry in domestic violence

The article focuses critically on the thesis of „gender symmetry“ in domestic violence, and discusses its empirical and scientific, as well as political, relevance. Empirical data shows that victimisation of men and women through violence in heterosexual couple relationships differs relevantly when patterns and levels of violence, as well as contextual meanings, are taken into account. Despite this, the author argues, that it is necessary to depolarize unbalanced victim-perpetrator discourses that tend to fix women and men in traditional positions.

Keywords

Gender, (Domestic) Violence, Power, Couple Relationship, Gender symmetry, Prevalence Research

Die These der Gendersymmetrie bei Gewalt in Paarbeziehungen ist nicht neu. Sie geht davon aus, dass Frauen und Männer gleichermaßen Opfer (und TäterInnen) bei Gewalt in heterosexuellen Paarbeziehungen sind. Die Gleichbetroffenheit von Frauen und Männern sei „in hunderten von Studien“ nachgewiesen¹ und deshalb die Thematisierung und Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen und der Aufbau entsprechender Unterstützungsstrukturen ausschließlich für gewaltbetroffene Frauen als einseitig zu bewerten. Die heutigen deutschsprachigen Vertreter der These stammen überwiegend aus dem Umfeld der Väterrechtsbewegung (in der vor allem Scheidungsväter organisiert sind) und setzen über eine oft populistische und aggressive Medienarbeit dezidiert antifeministische Impulse. Die im Rahmen der US-amerikanischen Family-Violence-Forschung in den 1980er Jahren noch relativ sachlich diskutierte und in Teilen von ihrem Vertreter Murray A. Straus inzwischen modifizierte These der Gendersymmetrie bei Gewalt in Paarbeziehungen wird heute im angloamerikanischen und europäischen Raum immer wieder zyklisch aus den Mottenkisten wissenschaftlicher Halbwahrheiten geholt, wenn

1 Dabei erfolgt zumeist eine Bezugnahme auf Archer (2000); vgl. kritisch dazu Gloor/Meier (2003) und Kimmel (2002).

neue Forschungserkenntnisse zur hohen Gewaltbetroffenheit von Frauen vorgelegt und/oder weiterführende gesellschaftspolitische bzw. rechtliche Vorhaben im Bereich der Bekämpfung und Prävention von Gewalt gegen Frauen eingeleitet werden. Die VertreterInnen der Gendersymmetrie-These bedienen sich oftmals einer im Genderdiskurs ansonsten weitgehend überholten Kampffargumentation gegen Frauenbewegung und feministische Forschung, die über wichtige Weiterentwicklungen in der feministischen Arbeit und Genderdiskussion hinweggeht und sich auf Diskurse der 1970er Jahre bezieht, die nicht mehr dem aktuellen Stand der Geschlechterdebatte entsprechen. Es drängt sich der Eindruck auf, dass gezielt versucht wird, Polarisierungen und Grabenkämpfe zwischen den Geschlechtern wiederzubeleben, ohne dass dafür noch eine entsprechend diskursive Fachbasis vorhanden wäre.

Jüngstes Beispiel ist ein Artikel des Sozialwissenschaftlers Gerhard Amendt, der – geschickt platziert – einen Tag vor der Bundestagsdebatte zur Absicherung der Frauenhausfinanzierung in der „Welt Online“ am 16. Juni 2009 unter der Überschrift „Warum das Frauenhaus abgeschafft werden muss“ die Arbeit von Frauenhäusern pauschal dequalifiziert. In Unkenntnis der seit den 1970er Jahren entwickelten Standards, Ausdifferenzierungs- und Professionalisierungsprozesse bezeichnet Amendt Frauenhäuser ungeprüft als „Orte des Männerhasses“. Seine Polemik gegen Frauenhäuser ist von einer Schärfe, Unsachlichkeit und mangelnden Informiertheit geprägt, die eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Argumentation sehr erschwert.² Amendt leugnet den in vielen europäischen Studien zu Gewaltprävalenz nachgewiesenen Befund, dass etwa jede vierte Frau Opfer von körperlichen und/oder sexuellen Übergriffen durch einen Partner geworden ist (und spricht in diesem Zusammenhang von „4. Frau Agitatoren“). Er argumentiert weiter, „hunderte von Studien aus den USA und Kanada“, die von der aktuellen Familienpolitik nicht wahrgenommen würden, besagten, dass „Frauen genau so aggressiv und genau so gewalttätig – und das sogar geringfügig häufiger – wie Männer sind.“ Auch seine Befragung bei Scheidungsvätern habe gezeigt, dass die von den Männern berichteten psychischen und physischen Übergriffe im Scheidungskontext zu 60 Prozent von deren Frauen initiiert worden seien.³

Die These der Gendersymmetrie bei Gewalt in Paarbeziehungen ist halb wahr und halb falsch. Das wissen auch die VertreterInnen dieser Diskussion, wenn sie bewusst eine Hälfte der Wahrheit verschweigen, die sich durch sämtliche empirischen Studien zieht. Zwar haben heterosexuelle Frauen und Männer im Rahmen von Partnerschaftskonflikten in etwa gleich häufig schon einmal körperliche und/oder psychische Über-

2 Vgl. im Internet: www.welt.de/politik/article3936899/Warum-das-Frauenhaus-abgeschafft-werden-muss.html (Zugriff am 4. September 2009). Die Frauenhäuser reagierten auf den Beitrag mit einem offenen Brief an Amendt (www.bv-bff.de/dokumente/files/cc37fbf10a3e012c928d503ea1a90a3a.pdf). Auch „BRIGITTE.de“ griff daraufhin das Thema kritisch auf und bezeichnete den Autor als „einsamen Lobbyisten“ (www.brigitte.de/gesellschaft/politik-gesellschaft/gewalt-in-familien-kommentar-1031217/, www.brigitte.de/gesellschaft/politik-gesellschaft/gewalt-gegen-frauen-fakten-1031214/ sowie www.brigitte.de/gesellschaft/politik-gesellschaft/frauenhaeuser-gerhard-amendt-1031207/).

3 Was nicht verwunderlich ist, denn im Kontext von Trennung und Scheidung neigen beide, Männer wie Frauen, dazu, dem Gegenüber die Schuld für destruktive Verhaltensweisen zuzuschreiben. Auch ist aus der Forschung und der Praxis der TäterInnenarbeit bekannt, dass männliche Gewalttäter eigene Gewalthandlungen bagatellisieren und die Verantwortung dafür in heterosexuellen Paarbeziehungen vor allem den Frauen zuweisen.

griffe erlebt und angewandt. Aber die Formen, Schweregrade, Kontexte und Folgen von Gewalt, die Männer und Frauen in Paarbeziehungen erleben, unterscheiden sich ganz erheblich, sodass von unterschiedlichen *Gewaltqualitäten* im Geschlechtervergleich auszugehen ist. Ein einmaliges Anschreien oder wütendes Wegschubsen oder eine einmalige ein- oder wechselseitige Ohrfeige sind nicht vergleichbar mit systematischer, chronifizierter und schwerer Gewalt in Paarbeziehungen, die der Einschüchterung und Kontrolle dient, wie sie Frauen deutlich häufiger als Männer in Paarbeziehungen erleben. Dunkelfeldbefragungen und Tötungsstatistiken verweisen weltweit auf ein höheres Risiko für Frauen, schwere, bedrohliche und lebensgefährliche Gewalt in heterosexuellen Paarbeziehungen zu erleben als Männer. Dass Frauenschutzhäuser angesichts der Schwere und Bedrohlichkeit der von Frauen erfahrenen Gewalt in Paarbeziehungen notwendig sind, bestätigen auch PraktikerInnen aus Polizei, Justiz und psychosozialem Unterstützungssystem. Sie arbeiten heute mit Frauenhäusern und Frauenberatungsstellen in interdisziplinären Fachkreisen geschlechtergemischt konstruktiv zusammen und anerkennen die Frauenhäuser in ihrer Professionalität als einen wichtigen Bestandteil der psychosozialen Einrichtungslandschaft. Die VertreterInnen der These der Geschlechtersymmetrie bei Gewalt in Paarbeziehungen hinken diesen Entwicklungen hinterher.

Im vorliegenden Beitrag soll zunächst nachgezeichnet werden, wie es zur These der Gendersymmetrie bei Gewalt in Paarbeziehungen kommt und wie sie vor dem Hintergrund der aktuellen Datenlage zu bewerten ist. Darüber hinaus soll aber ein für die Genderdiskussion relevanter Strang der Thematik herausgegriffen werden, der sich mit der notwendigen Entpolarisierung und Ausdifferenzierung von Täter-Opfer-Diskursen im Geschlechterverhältnis befasst. Sowohl die Opferwerdung von Männern in der Gesellschaft als auch die potenzielle und manifeste Täterinnenschaft von Frauen sind bereits seit einiger Zeit Themen, die auch in der Genderforschung geschlechterkritisch reflektiert werden. Dies kann ohne eine Infragestellung und Verharmlosung der je anderen Opfererfahrung geschehen und entgeht, wenn es in eine machtkritische Gesellschaftsanalyse eingebettet ist, der Gefahr einer zu starken Individualisierung und Relativierung von Gewalt im Geschlechterverhältnis. Einige „Brücken“ dazu sind, um es in den Worten Carol Hagemann-Whites auszudrücken, bereits „geschlagen“.⁴

1 Hintergrund und empirische Befunde zur Gender(a)-symmetrie bei Gewalt in Paarbeziehungen

Um zu verstehen, auf welcher empirischen Basis die These der Gendersymmetrie bei Gewalt in Paarbeziehungen fußt, ist zunächst methodisches Wissen über die Erhebung von Gewalterfahrungen von Frauen und Männern im Rahmen unterschiedlicher Forschungskontexte erforderlich. Quantitative Untersuchungen zu Ausmaß und Erscheinungsformen von Gewalt, sogenannte Gewaltprävalenzstudien, zielen darauf ab, bestehende Dunkelfelder, auch von Gewalt im sozialen Nahraum, aufzudecken. Sie fragen zumeist nicht auf allgemeiner Ebene und direkt nach dem Erleben (oder Ausüben) von

4 Vgl. „Brückenschläge zwischen den Geschlechtern und Generationen“, Vortrag von Carol Hagemann-White auf dem Europäischen Kongress „Gewalt im Leben von Frauen und Männern“ am 23.09.2004 in Osnabrück. Beitrag in modifizierter Form in Hagemann-White (2005).

Gewalt, da die Frage, was „Gewalt“ ist, sehr unterschiedlich beurteilt werden kann. Sie fragen vielmehr nach konkreten gewaltsamen Übergriffen und Handlungen, zum Beispiel „wurden Sie geschlagen, getreten, gestoßen, verprügelt ... etc.“, um möglichst vergleichbare Daten zur Gewaltbetroffenheit hervorzubringen.⁵ Die sogenannten *Conflict-Tactics-Scales* (CTS), die im Rahmen der US-amerikanischen Family-Violence-Forschung in den 1970er Jahren entwickelt und seither mehrfach modifiziert wurden (vgl. Straus 1990; Straus et al. 1996), sind ein Erhebungsinstrument, das neben verbalen Aggressionen und friedlichen Mustern zur Konfliktlösung ein breites Spektrum von gewaltsamen körperlichen (in späteren Versionen auch sexuellen) Übergriffen in Partnerschaften umfasst. Die CTS wurden in modifizierter Form in zahlreichen nationalen und internationalen Gewaltprävalenzstudien zur Abfrage von Gewalt verwendet. Es handelte sich dabei insbesondere um kriminologische Viktimisierungsstudien, die Module zu häuslicher Gewalt enthalten (z. B. den *British Crime Survey*, vgl. u. a. Walby/Allen 2004), und um nationale sozial- und gesundheitswissenschaftliche Studien zu Gewalt gegen Frauen (sogenannte *Violence against Women Surveys*, vgl. den Überblick für Europa bei Martinez/Schröttle et al. 2006, 2007; für die USA Tjaden/Thoennes 2000). Seltener wurden auch Studien zu Gewalt gegen Männer durchgeführt (vgl. Jungnitz et al. 2007).

Die These der Gendersymmetrie bei Gewalt in Partnerschaften wurde erstmals auf der Basis von Sonderauswertungen der Family-Violence-Forschung um Murray A. Straus und Richard J. Gelles von Susanne K. Steinmetz (1978) formuliert. Anhand der *Conflict-Tactics-Scales*, die erfassen, in welchem Maß Konflikte in Partnerschaften aggressiv bzw. gewaltsam ausgetragen werden, konnte festgestellt werden, dass beide, Partnerin und Partner in heterosexuellen Partnerschaften, etwa gleich häufig mindestens einer Aussage zugestimmt haben, die auf aggressives bzw. gewaltaffines Konfliktverhalten hindeutet. Männer wie Frauen seien demnach gleich häufig Opfer wie Täter von Gewalt in Partnerschaften geworden (vgl. Steinmetz 1978). Die Liste der CTS umfasst Handlungen, die von aggressivem Anschreien und leichten Ohrfeigen über das Werfen von Gegenständen bis hin zu Verprügeln und Waffengewalt reichen. Wer mindestens einer der Aussagen zugestimmt hat, gilt als gewaltbetroffen bzw. gewalttätig. Ein Hauptproblem ist, dass allein anhand dieser Aussagen und Auswertungen Muster und Schweregrade sowie Folgen von Gewalt in Partnerschaften und damit unterschiedliche *Gewaltqualitäten* nicht ausreichend sichtbar und differenziert werden. Das führt dazu, dass eine einmalige leichte Ohrfeige gleichgesetzt wird mit regelmäßiger schwerer Körperverletzung mit Verletzungsfolgen. Ein weiteres Problem ist, dass in den Studien der Family-Violence-Forschung, wie Straus selbst formuliert, schwere Misshandlungen in Partnerschaften nur unzureichend erfasst werden (Straus zit. nach Godenzi 1996: 164ff.). Der Unterschied zwischen den Studien der Family-Violence-Forschung und anderen kriminologischen/soziologischen Viktimisierungsstudien, die schwere Misshandlungen in Partnerschaften noch besser erfassen können, liegt nicht wie häufig dargestellt in der Anwendung der *Conflict-Tactics-Scales* als vermeintlich ungeeignetem Abfragemuster von Gewalthandlungen (vgl. Kimmel 2002; Gloor/Meier

5 Vgl. zu einem Überblick bisheriger europäischer Studien zur Gewaltprävalenz und ihrer Methodik sowie zur Vergleichbarkeit der Daten Martinez/Schröttle et al. 2006, 2007; Schröttle/Martinez et al. 2007; vgl. zur Gewaltbetroffenheit von Frauen und Männern im Vergleich Goldberg et al. 2005; GiG-net 2008.

2003); die Handlungen per se sind neutral und umfassen prinzipiell auch das für körperliche Misshandlung in Paarbeziehungen relevante Spektrum. Der Unterschied liegt vielmehr in der thematischen Rahmung der Studien und in der Formulierung der Einleitung zur Abfrage erlebter Gewalthandlungen. Während die Family-Violence-Forschung in der Einleitungsfrage einen „Stimulus auf ‚normale‘ Streitsituationen“ (Gloor/Meier 2003: 538) und Alltagskonflikte setzt, wird im Rahmen der kriminologischen und sozialwissenschaftlichen Gewaltprävalenzforschung zumeist neutraler und teilweise auch höherschwelliger eingeleitet mit Fragen wie: „Haben Sie schon eine oder mehrere der folgenden Handlungen durch einen Partner/eine Partnerin erlebt?“, häufig mit einer vorangehenden Bezugnahme auf „körperliche Angriffe“ und „sexuelle Übergriffe“ in der Paarbeziehung.⁶ Damit können auch schwere und systematische Misshandlungen von hoher Gewaltintensität in Paarbeziehungen besser aufgedeckt werden, denen oftmals keine Alltagskonflikte vorausgehen und die häufig eingebunden sind in Muster von körperlicher, psychischer und sexueller Misshandlung, die Kontrolle und Einschüchterung des Gegenübers zum Ziel haben.

Auch Straus selbst relativiert die These und betont, dass seine Studien schwere und systematische Misshandlungen in Paarbeziehungen nicht adäquat erfassen. Zudem werde in den Daten sichtbar, dass Frauen deutlich häufiger Gewalt mit Verletzungsfolgen⁷ und psychisch-emotionalen sowie ökonomischen Folgen erlebt hätten (vgl. Straus/Ramirez 2007). Dies rechtfertige es auch prinzipiell, so Straus, höhere Prioritäten auf die Unterstützung gewaltbetroffener Frauen zu setzen:

„Although it is essential that primary and secondary prevention of IPV include a major focus on violence by women as well as men, the needed change must be made with extreme care for a number of reasons. First, it must be done in ways that simultaneously refute the idea that violence by women justifies or excuses violence by their partners. Second, although women may assault partners at approximately the same rate as men, assaults by men usually inflict greater physical, financial, and emotional injury (Archer 2000, Stets and Straus 1990). This means that male violence against women, on average, results in more severe victimization. Thus, a focus on protecting and assisting female victims must remain a priority; despite the fact that services for male victims (now essentially absent) need to be made available. Finally, in many societies women lack full economic, social, political, and human rights. In such cultural contexts, equality for women needs to be given priority as an even more fundamental aspect of primary prevention of IPV. Otherwise focusing on IPV by women can further exacerbate the oppression of women in those societies.“ (Straus/Ramirez 2007: 287)

Damit grenzt auch Strauss, dessen Studien von den VertreterInnen der Gendersymmetrie-These häufig zitiert werden, sich explizit ab von Versuchen zur Relativierung von Gewalt gegen Frauen, die darauf abzielen, die Notwendigkeit spezifischer Unterstützungs- und Schutzmaßnahmen für Frauen sowie gleichstellungspolitische Vorhaben infrage zu stellen.

Die verfügbaren großen repräsentativen kriminologischen und soziologischen Studien, die unterschiedliche Dimensionen, Schweregrade und Muster von Gewalt in Paarbeziehungen erfassen, stellen dort, wo beide Geschlechter befragt wurden, deutliche geschlechtsspezifische Unterschiede in der Schwere und kontextuellen Einbindung

6 Vgl. auch Martinez/Schröttle et al. 2006; Schröttle/Müller 2004.

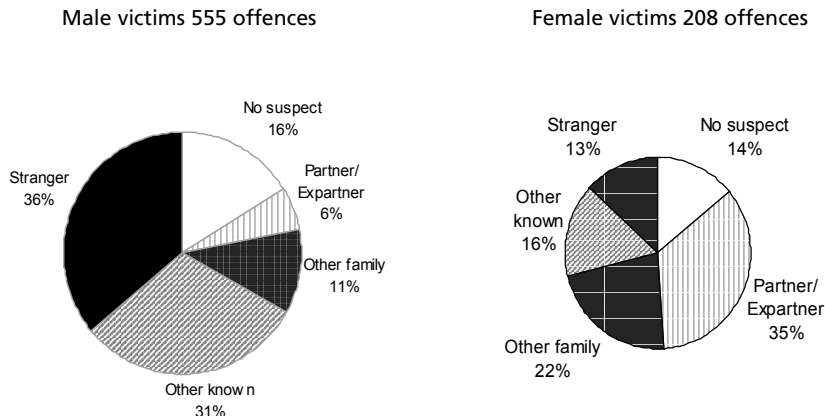
7 Nach den Studien von Straus haben Übergriffe von Männern gegen ihre Partnerinnen sechsmal häufiger Verletzungen zur Folge als Übergriffe von Frauen gegen ihre Partner (vgl. Straus 1990: 210f., zit. nach Gloor/Meier 2003: 539).

von Gewalt fest. So kommen sowohl die großen nationalen *Crime Surveys* wie auch die nationalen *Violence against Women Surveys* aus dem angloamerikanischen Raum zu dem Ergebnis, dass Frauen in Partnerschaften häufiger und schwerer von Gewalt durch Partner betroffen sind als Männer. Nach dem 1995/96 von Patricia Tjaden und Nancy Thoennes für die USA durchgeführten *National Violence against Women Survey* (NVAW), der sowohl Frauen als auch Männer zu Gewalterfahrungen im inner- und außerhäuslichen Bereich befragte, haben 22 Prozent der Frauen und 7 Prozent der Männer körperliche Übergriffe durch aktuelle und/oder frühere Beziehungspartner erlebt (vgl. Tjaden/Thoennes 2000). Das Risiko für Verletzungsfolgen war bei Frauen dann am höchsten, wenn es sich um Gewalt durch einen heterosexuellen Beziehungspartner gehandelt hat, während Männer häufiger schwere und folgenreiche Formen von Gewalt mit Verletzungsfolgen durch andere Männer innerhalb und außerhalb von Partnerschaften erlebt haben. Auch die regelmäßig durchgeführten repräsentativen nationalen Befragungen zu häuslicher Gewalt im Rahmen des *British Crime Survey* kamen durchgängig zu dem Ergebnis, dass Frauen im Lebensverlauf nicht nur häufiger körperliche und/oder sexuelle Übergriffe durch Beziehungspartner erlebt haben als Männer, sondern dass es sich zudem um höher frequentierte und schwerere/bedrohlichere Gewalt gehandelt hat, die häufiger mit Verletzungsfolgen verbunden war. Darüber hinaus gaben Frauen häufiger sexuelle Gewalt und Stalking durch Beziehungspartner an (vgl. Walby/Allen 2004; Mirrlees-Black 1999; Roe 2009). Nach den neuesten Auswertungen des *British Crime Survey* von 2009 haben 27 Prozent der befragten Frauen und 17 Prozent der Männer seit dem 16. Lebensjahr mindestens eine Form der Misshandlung durch eine/n Beziehungspartner/-in erlebt. Hierbei wurden neben körperlichen und sexuellen Übergriffen auch emotionale und ökonomische Misshandlung mit einbezogen. Frauen haben zudem häufiger multiple Formen von Gewalt durch den Partner erlebt und waren häufiger von wiederholter und schwerer Gewalt betroffen (vgl. Roe 2009). Dem entspricht auch eine Analyse der britischen Tötungsstatistiken, die aufzeigt, dass das Risiko für Frauen, Opfer von Tötungsdelikten durch Partner zu werden, deutlich höher ist als für Männer. Männer werden häufiger außerhalb des engsten Familien- und Beziehungskreises Opfer von Tötungsdelikten, während Frauen im Kontext von Familien- und Partnerschaften am häufigsten gefährdet sind, Opfer von Tötungsdelikten zu werden (vgl. Coleman 2009 und die Abbildung auf der folgenden Seite).

Für Deutschland liegen noch keine ausreichend vergleichbaren geschlechterdifferenzierenden Daten zu Gewalt in Partnerschaften vor, aber einige Hinweise aus einem Vergleich der Daten der repräsentativen Studie zu Gewalt gegen Frauen (vgl. Schröttle/Müller 2004) mit der nicht repräsentativen Pilotstudie zu Gewalt gegen Männer (vgl. Jungnitz et al. 2007). Eine vergleichende Auswertung der Studienergebnisse, die ich zusammen mit meinem Kollegen Ralf Puchert (Dissens e. V.) vorgenommen habe, deutet zunächst bei der körperlichen Gewalt in Partnerschaften auf eine Gleichbetroffenheit von Männern und Frauen durch physische Übergriffe in Partnerschaften hin, wenn nicht nach Schweregraden und Formen der Gewalt differenziert wird. Wie die Frauen in der Repräsentativstudie gab etwa jeder vierte männliche Befragte in der Pilotstudie an, ein- oder mehrmals körperliche Übergriffe durch die aktuelle und/oder frühere Beziehungspartnerin erlebt zu haben (vgl. GiG-net 2008: 34f.). Die These der *Gender-symmetrie* im Sinne einer (annähernd) gleichen Gewaltbetroffenheit von Männern und

Frauen durch Gewalt in Paarbeziehungen relativiert sich allerdings, wenn die Formen, Schweregrade und die Häufigkeit erlebter Situationen einbezogen werden. Bei den körperlichen Übergriffen, die Männern durch Partnerinnen zugefügt wurden, handelte es sich zumeist um weniger schwerwiegende Gewalthandlungen, die sich weit überwiegend auf wütendes Wegschubsen, leichte Ohrfeigen, schmerzhaftes Tritte und Beißen/Kratzen beschränkten; sie gingen zudem mit einem deutlich geringeren Verletzungsrisiko einher (4 Prozent aller befragten Männer, aber 16 Prozent der befragten Frauen haben Partnergewalt mit Verletzungsfolgen erlebt). Kein einziger Befragter der Pilotstudie gab an, von der Partnerin verprügelt oder zusammengeschlagen worden zu sein, was jedoch auf 21 Prozent der von häuslicher Gewalt betroffenen Frauen in der Frauenstudie zutraf. Schwerere Verletzungen durch die Partnerin wurden von den Männern nur in Einzelfällen berichtet (vgl. Jungnitz et al. 2007 und GiG-net 2008). Darüber hinaus gab ein geringerer Anteil der Männer an, bei einer oder mehreren Situationen häuslicher Gewalt durch die Partnerin Angst gehabt zu haben, ernsthaft oder lebensgefährlich verletzt zu werden. Im Vergleich beider Studien zeigte sich des Weiteren, dass Männer deutlich seltener wiederholte Gewaltübergriffe durch Frauen erlebt haben. Während die betroffenen Frauen in der Prävalenzstudie zu 44 Prozent vier bis über vierzig Situationen in den letzten fünf Jahren erlebt haben, waren es in der Pilotstudie zu Gewalt gegen Männer lediglich Einzelfälle, die mehr als vier Situationen häuslicher Gewalt durch die Partnerin berichteten. Demnach waren Frauen insgesamt deutlich häufiger als Männer von regelmäßig auftretender schwerer Gewalt und Misshandlung in Paarbeziehungen betroffen.

Abbildung 1: All victims by relationship of victim to principal suspect, 2007/08



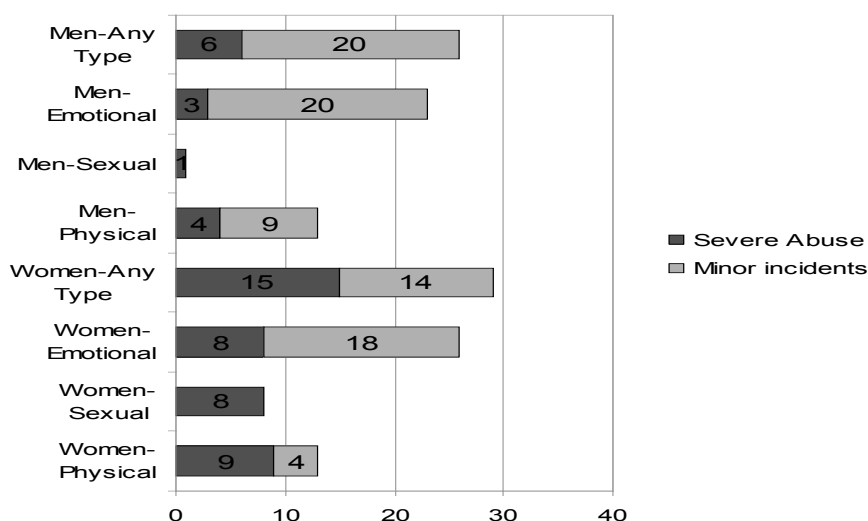
Quelle: Coleman 2009: 12

Dieser viel diskutierte Befund hat sich auch in anderen nationalen Gewaltprävalenzstudien gezeigt.⁸ Viele Studien kamen zu dem Ergebnis, dass auf den ersten Blick tatsächlich quantitativ Frauen und Männer gleich häufig mindestens einmal aggressiv oder gewalttätig auf den Partner/die Partnerin reagiert haben, dass aber erhebliche Unter-

⁸ Vgl. Archer 2000; kritisch dazu Kimmel 2002 und Gloor/Meier 2003; außerdem Watson/Parsons 2005.

schiede in der Schwere und Qualität der Gewalt festzustellen sind. Dies wird auch in der folgenden Grafik aus der irischen nationalen Gewaltprävalenzstudie (Watson/Parsons 2005) mit Blick auf körperliche und psychisch-emotionale Gewalt und die Verknüpfung unterschiedlicher Gewaltformen in Paarbeziehungen sichtbar.

Abbildung 2: Lifetime Prevalence of Severe Abuse and Minor Incidents of Different Types for Women and Men (n=3000)⁹



Der Studie nach haben Frauen etwa doppelt so häufig schwere Ausprägungen körperlicher Gewalt durch Partner erlebt wie Männer (9 Prozent vs. 4 Prozent) und sie waren achtmal häufiger von sexueller Gewalt durch Partner betroffen (8 Prozent vs. 1 Prozent, siehe Abbildung 1). Auch die psychisch-emotionale Gewalt, die von Frauen erlebt wurde, war schwerer als die von Männern erlebte psychische Gewalt (vgl. Watson/Parsons 2005). Wird psychische Gewalt in die Analyse von körperlicher und sexueller Gewalt mit einbezogen, dann haben der irischen Gewaltprävalenzstudie nach etwa gleich hohe Anteile der Männer wie der Frauen irgendeine Form von körperlichem, sexuellem oder psychischem Übergriff durch den Partner/die Partnerin erlebt (alle Formen zusammen 26 Prozent vs. 29 Prozent). Aber der Anteil der Frauen, die von Formen schwerer Miss-handlung durch einen Partner betroffen waren, lag mit 15 Prozent zwei- bis dreimal höher als bei Männern mit 6 Prozent (vgl. Watson/Parsons 2005).

Ein weiterer wichtiger Aspekt für die Diskussion der vermeintlichen Gendersymmetrie bei Gewalt in Paarbeziehungen bezieht sich auf die Muster und Dynamiken der Gewalt. So konnten einige Studien feststellen, dass Frauen häufiger reaktive Gewalt ausübten und deren Gewalthandlungen oftmals in Reaktion oder in Gegenwehr auf zu-

⁹ Tabelle aus der Präsentation „Focused Approach to Domestic Violence“ von Dorothy Watson. Der Vortrag wurde gehalten im Juni 2006 in Valencia im Rahmen des Crosscutting-Workshops des Projekts CAHRV (Coordination Action on Human Rights Violation, vgl. www.cahrvi.uni-osnabrueck.de). Dokumentation der Studie bei Watson/Parsons 2005.

vor durch den Partner erlebte körperliche oder sexuelle Gewalt erfolgte. Dies wurde in den quantitativen Daten der Family-Violence-Studien, aber auch in anderen Studien zur Gewaltprävalenz nur unzureichend abgebildet. Studien und Publikationen, die ausschließlich geschlechtervergleichende Überblicksdaten zur Gewaltbetroffenheit von Männern/Frauen publizieren, ohne vertiefende Informationen und Auswertungen zur Art und Schwere sowie zu den Kontexten und Folgen der Gewalt bereitzustellen, und die daraus eine Gleichbetroffenheit von Männern und Frauen durch Gewalt in Paarbeziehungen ableiten, müssen sich den Vorwurf der Verschleierung geschlechtsspezifisch differierender Befunde zur Schwere der Gewalterfahrungen gefallen lassen. Gloor/Meier (2003) gehen in Anlehnung an die Studienauswertungen von Michael S. Kimmel (2002) auf die fragliche Beweiskraft der häufig zitierten Studien zur Gendersymmetrie ein und plädieren für eine differenziertere Analyse gerade auch der Muster von Gewalt in Paarbeziehungen.

Michael P. Johnson unterscheidet verschiedene Muster von häuslicher Gewalt, die nicht nur auf Schweregrade von Gewalt, sondern auch auf die Ausübung von Macht und Kontrolle innerhalb der Paarbeziehungen abstellen (vgl. GiG-net 2008: 187ff.; Gloor/Meier 2003, in Anlehnung an Johnson 1995, 2006). Seiner Analyse nach, die sowohl quantitative Daten als auch qualitative Untersuchungen aus dem angloamerikanischen Raum einbezieht (vgl. GiG-net 2008: 187ff.), wird ein Teil der Übergriffe in heterosexuellen Paarbeziehungen infolge konkreter Auseinandersetzungen wechselseitig ausgeübt und umfasst eher leichtere körperliche Übergriffe. Dieses Muster, von dem Frauen und Männer gleichermaßen betroffen sein können, wurde von Johnson als „common couple violence“ und von Gloor/Meier als Muster der „Gewalt als spontanem Konfliktverhalten“ bezeichnet. Andere Muster von systematischer Gewalt, die schwerere Gewalthandlungen und häufig zusätzliche psychische Gewalt umfassen und die eine Kontrolle des Partners/der Partnerin zum Ziel haben, wurden Johnsons Analyse nach häufiger von Männern ausgeübt. Dazu gehört das von Johnson als „intimate partner terrorism“ und von Gloor/Meier als „systematisches Kontroll- und Gewaltverhalten“ bezeichnete Muster von Misshandlung in Paarbeziehungen. Es fand sich auch in den sekundäranalytischen Auswertungen der bundesdeutschen Gewaltprävalenzstudie als schwere körperliche, sexuelle und psychische Misshandlung von Frauen wieder (vgl. Schröttle/Ansorge 2009). Darüber hinaus beschrieb Johnson ein weiteres Muster, in dem beide Partner wechselseitig mit gewaltsamen Mitteln Kontrolle über den/die andere/n ausübten, und schließlich ein Muster von „violent resistance“, bei dem zumeist die Frau nach jahrelangen Misshandlungen durch den Partner zurückschlägt und den Mann zum Teil schwer verletzt. Solche Muster von Gewalt in Paarbeziehungen, auch wenn sie sicherlich in empirischen Forschungen noch weiter geschlechtsspezifisch ausdifferenzieren wären, sind wichtig, um Gewalterfahrungen von Männern und Frauen in heterosexuellen Paarbeziehungen vergleichend interpretieren und kontextuell einordnen zu können.

Die britische Gewalt- und Genderforscherin Marianne Hester untersuchte polizeilich bekannt gewordene Fälle von ein- und beidseitiger PartnerInnengewalt und stellte nicht nur fest, dass Männer eine höhere Anzahl von Gewalthandlungen gegen Frauen ausübten und deren Gewalthandlungen schwerer waren, sondern dass sie auch stärker eingebunden waren in Muster von Bedrohung und Kontrolle. Dort, wo Frauen Gewalt ausübten, handelte es sich entweder um Gewalt, die vom Partner nicht als bedrohlich

wahrgenommen wurde, oder um schwere Gewalt (auch Waffengewalt), die oft eine Reaktion auf zuvor erfolgte Drohung und Misshandlung durch den Partner war. In Fällen beidseitiger Gewalt übten die männlichen Partner zumeist mehr und schwerere Gewalt aus als deren Partnerinnen. Einseitige schwere Gewalt durch Frauen gegen Männer, die in Muster von Angst und Kontrolle eingebettet war, konnte in der Studie so gut wie nicht festgestellt werden (vgl. Hester 2009). Es bedarf weiterer quantitativer Dunkelfeldstudien, um solche Muster ein- und beidseitiger Gewalt, auch in ihrer Bedeutung für Gewalt- und Machtstrukturen innerhalb der Paarbeziehungen, noch besser zu verstehen.

Entgegen dem Alltagswissen scheinen jedoch – und auch das ist ein interessanter Befund für die weitere Diskussion – auch Männer in heterosexuellen Partnerschaften von Frauen schwere Gewalt zu erfahren, die allerdings seltener eingebunden ist in entsprechende Angst- und Kontrollmuster. Hinzu kommen die in der Diskussion noch weitgehend unberücksichtigten Befunde zu Gewalt in lesbischen und schwulen Paarbeziehungen, die ebenfalls auf die Relevanz männlicher Opfererfahrungen und im Fall lesbischer Paarbeziehungen auf die Täterinnenschaft von Frauen verweisen (vgl. Kavemann 2009; Ohms 1993, 2008). Dies sollte durchaus Anlass zum Nachdenken über Unterstützungsangebote für gewaltbetroffene Männer sowie Täterinnenarbeit für gewaltbereite Frauen in Paarbeziehungen geben.

2 Die Notwendigkeit der Entpolarisierung von Täterschaft, Opferwerdung und Geschlecht im Gender- und Gewaltdiskurs

Auch wenn Frauen und Männer nicht in gleicher Weise von Gewalt in heterosexuellen Paarbeziehungen betroffen sind, gibt es viele gute Gründe, geschlechterpolarisierende Sichtweisen auf den Zusammenhang von Geschlecht und Gewalt zu überwinden. Sie entsprechen erstens nicht der empirischen Realität, gerade wenn auch andere Gewaltkontexte als die heterosexuelle Paarbeziehung einbezogen werden. Zweitens gebietet eine menschenrechtliche Perspektive, Opfererfahrungen von Menschen unabhängig von Geschlecht, Alter, Herkunft und Täter-Opfer-Kontext ernst zu nehmen, zu ahnden und Opfern gleichermaßen Unterstützung zukommen zu lassen (vgl. auch Hagemann-White 2005). Drittens befördern geschlechterpolarisierende Sichtweisen auf Gewalt gerade jene Geschlechterklischees, die es zu kritisieren und zu überwinden gilt. Sie schreiben Frauen und Männer einseitig auf Täter- und Opfer-Positionen fest, die sich in der Realität, auch mit Blick auf Machtfaktoren, komplexer gestalten als einfache Zuschreibungen vom Mann als Täter/Subjekt und der Frau als Opfer/Objekt von Gewalt. Margit Brückner betont die Gefahr „einer Verfestigung kultureller Bilder weiblicher Friedfertigkeit und der Konstruktion eines polaren Geschlechterverhältnisses durch Theoriebildung.“ (2000: 13) Döge kritisiert die Festlegung auf „Macht-Männlichkeit“, die im Grunde genommen fragil ist (Döge 2002: 3). Eine Beschäftigung mit männlichen Opfererfahrungen und mit der Täterinnenschaft von Frauen kann auch im Sinne einer umfassenden Geschlechterkritik und Dekonstruktion bipolarer Zuschreibungen verstanden werden und öffnet neue Perspektiven auf machtkritisch verfeinerte Analysen von Geschlecht und Gewalt (vgl. Hagemann-White 2005).

2.1 Zur Relevanz männlicher Opfererfahrungen für die Genderdiskussion

Peter Döge versteht die Auseinandersetzung mit männlichen Opfererfahrungen als Männlichkeitskritik und als Beitrag zu geschlechterdemokratischen Perspektiven in der Gewaltprävention (vgl. Döge 2002). Empirische Daten der Hell- und Dunkelfeldstatistik, die auch Gewalt im öffentlichen Raum und außerhalb von Paarbeziehungen erfassen, zeigen auf, dass Männer nicht nur überwiegend Täter, sondern in mindestens ebenso hohem Maß wie Frauen Opfer von Gewalt sind.¹⁰ Werden Gewalterfahrungen im Geschlechtervergleich betrachtet, ergeben sich folgende Tendenzen (vgl. GiG-net 2008; Deutsches Jugendinstitut 2005; Jungnitz et al. 2007):

- Männer erleben mehr Gewalt im öffentlichen Raum und sind insbesondere als Jugendliche und junge Männer stärker gefährdet, Opfer von (schweren) körperlichen Übergriffen durch andere Männer und männliche Jugendliche zu werden.
- Männer erleben etwa gleich häufig wie Frauen Gewalt in engen sozialen Beziehungen, wobei bei Männern die elterliche und geschwisterliche Gewalt bei den unter 20-Jährigen eine besondere Rolle spielt, während es sich bei Gewalt gegen Frauen in engen sozialen Beziehungen häufiger um Gewalt in Paarbeziehungen handelt.
- Von schweren, chronischen und bedrohlichen körperlichen Übergriffen in heterosexuellen Paarbeziehungen sind Frauen häufiger als Männer betroffen. Allerdings können auch Männer schwere Gewalt und Misshandlung in Paarbeziehungen – durch Frauen und Männer – erleiden.
- Sexuelle Gewalt gegen Männer und Frauen, Mädchen und Jungen wird weit überwiegend von Männern ausgeübt. Opfer von sexueller Gewalt werden überwiegend Frauen, Mädchen und Jungen, seltener dagegen erwachsene Männer. Allerdings ist davon auszugehen, dass sexuelle Gewalt gegen Männer und sexuelle Gewalt durch Frauen als Täterinnen aufgrund von Tabuisierungen bislang nur unzureichend in Dunkelfeldstudien realistisch abgebildet sind.
- Die Gewaltbelastung von Männern während der Wehrdienstzeit – besonders im Bereich der psychischen Gewalt – liegt weit über den Belastungen im sonstigen Erwachsenenleben. In abgeschwächter Form gilt dies auch für den Zivildienst.
- Von körperlicher Gewalt in der Kindheit und Jugend sind den bundesdeutschen Studien nach männliche Kinder und Jugendliche häufiger betroffen als Mädchen. Das trifft in hohem Maß für Gewalt in Schulen und durch Gleichaltrige und – abgeschwächt – auch für Formen elterlicher körperlicher Züchtigung zu. Männer und Frauen üben etwa gleich häufig körperliche Gewalt gegen Mädchen und Jungen im Rahmen der elterlichen Erziehung aus (vgl. GiG-net 2008; Deutsches Jugendinstitut 2005; Gloor/Meier 2003).

In den letzten Jahren wurde vielfach und zurecht kritisiert, dass die Opfererfahrungen von Männern unzureichend berücksichtigt und oftmals bagatellisiert werden. Dies geht

10 Die Aussage, Männer hätten gegenüber Frauen „ein höheres Risiko, Opfer von Gewalttaten zu werden“ (vgl. Döge 2002: 1), ist in dieser Generalisierung empirisch nicht abgesichert, da sie sich lediglich aus dem Hellfeld der polizeilichen Kriminalstatistik ableitet, die Gewalt in engen sozialen Beziehungen (auch Partnergewalt, von der Frauen schwerer betroffen sind) nur unzureichend berücksichtigt.

einher mit gängigen Geschlechterklischees, wonach Männer keine Opfer und Opfer nicht männlich sein dürfen (vgl. Lenz 2006).

„Innerhalb des westlichen Zivilisationsmodells und auf der Basis der männlichen Sozialisation werden Männer als nicht so verletzlich wie Frauen betrachtet. Der verletzte Mann ist kein Objekt sozialen und politischen Interesses.“ (Lenz 2006: 98)

Lenz grenzt sich davon ab, die Opfer beiderlei Geschlechts gegeneinander aufzurechnen, plädiert aber für eine Anerkennung der „Verletzungsoffenheit“ von Männern und für eine intensivierte Beschäftigung mit der Viktimisierung von Männern, die auch eine Kritik dominanter Männlichkeitskonstrukte sein kann (vgl. Lenz 2006; Kavemann 2009).

Da Männer im Bereich der schweren körperlichen und der sexuellen Gewalt überwiegend Gewalt durch andere Männer erleben, muss die Beschäftigung mit männlichen Opfererfahrungen sich jedoch stärker auf diese Kontexte beziehen. Barbara Kavemann betont:

„Männer müssen vor allem über das eigene Geschlecht sprechen, wenn sie von Gewalt sprechen. Eine Thematisierung der Ambivalenz zwischen Leiden an den gesellschaftlichen Verhältnissen und dem Genuss von Privilegien oder der Gleichzeitigkeit von Täter- und Opfersein hat erst begonnen, hat aber das Potential, maßgeblich zu gesellschaftlichem Wandel beizutragen.“ (Kavemann 2009: 47).

In der kritischen Männerforschung wurde herausgearbeitet, dass Gewalt zwischen Männern die Funktion hat, Hierarchien zu etablieren (vgl. Connell 1999; Döge 2002). Sie dient darüber hinaus

„auch als Vergemeinschaftungsmoment zwischen Männern. Denn Gewalt hat – wie die neuere soziologische Gewaltforschung zeigt – nicht nur eine destruierende, sondern auch eine ordnungsbildende Funktion, sie kann durchaus auch gemeinschaftsstiftende Kraft haben (von Trotha 1997). Entsprechende Gewaltverhältnisse finden ihren Ausdruck etwa in Schlägereien unter männlichen Jugendlichen, street-gang-Auseinandersetzungen, Hooliganismus.“ (Döge 2002: 2)

In „diesem Zusammenhang greife auch“, so Döge, „die Opferkategorie nicht“ (vgl. Döge 2002: 4, in Anlehnung an Meuser 1999).

Hagemann-White und Lenz warnen allerdings davor, Gewaltereignisse zwischen Jungen und jungen Männern generell zu banalisieren und Opfererfahrungen im Kontext von Gewalt von und zwischen Männern unsichtbar zu machen (Hagemann-White 2005; Lenz 2006). „Gewöhnlich wird unterstellt, dass es dabei zwei ‚Täter‘ bzw. Handelnde, aber kein Opfer gibt.“ (Hagemann-White 2005: 6)

„Die fehlende Empörung über körperliche Angriffe zwischen und an Männern ist kein Zufall einer verspäteten sozialen Bewegung, sondern verweist darauf, dass die Akzeptanz und Bagatellisierung dieser Gewalt eine bedeutsame Funktion hat. [...] Die eingeübte Praxis, Prügel unter Jungen als ‚ganz normale‘ Rangeleien und Rangordnungskämpfe abzutun, die Gewohnheit, Mädchen und Frauen eher als Opfer zu sehen, tragen zur sozialen Praxis der Fortschreibung der traditionellen Macht- und Geschlechterordnung bei.“ (Hagemann-White 2005: 7)

In diesem Sinne stellt nicht nur die Wahrnehmung und Anerkennung der Opferwerdung von Männern, die gerade auch von Männern oftmals geleugnet wird (vgl. Kavemann 2009: 49), sondern auch die der Täterinnenschaft von Frauen die Grundlagen bestehen-

der Macht- und Geschlechterordnungen infrage. Zu kritisieren ist eine Gesellschaft, die Männern „die Anpassung an schädigende Männlichkeitskonzepte abverlangt“ (Kavemann 2009: 47), ebenso wie sie Frauen die selbstschädigende und schwächende Position überlässt, sich nur als Opfer und Objekt und nicht als (potenzielles) Subjekt von Gewalt (vgl. Glammeier 2010: Fn 11) wahrzunehmen – und ansonsten Macht und Gewalt eher über subtile und unsichtbare Strategien und Formen zu realisieren.

2.2 Zur Relevanz der Täterinnenschaft von Frauen für die Gender- und Gewaltdiskussion

Auch wenn dies von KritikerInnen feministischer Sichtweisen häufig nicht gesehen wird, hat die Beschäftigung mit der (Mit-)Täterinnenschaft von Frauen bereits eine längere Tradition in feministischen Diskursen.

Die Auseinandersetzung mit der Mittäterschaft von Frauen wurde Anfang der 1980er Jahre in die feministische Theoriedebatte durch Christina Thürmer-Rohr eingebracht (vgl. Thürmer-Rohr 2004). Sie besitzt bis heute ungebrochen hohe Aktualität. Der Begriff der Mittäterschaft „kennzeichnet die Mitbeteiligung von Frauen an der institutionalisierten Herrschaft des Patriarchats mit seiner historisch verankerten und technologisch hoch entwickelten Zerstörungskraft (vgl. Thürmer-Rohr 1987, 1999, 1989, zit. nach Thürmer-Rohr 2004). Mittäterschaft geht von der These aus, dass Frauen in der patriarchalen Kultur Werkzeuge entwickeln und sich zu Werkzeugen machen lassen, mit denen sie das System stützen und zu dessen unentbehrlichem Bestandteil werden können.“ (Thürmer-Rohr 2004: 85)

Darüber hinaus liegen aus der geschlechterkritischen Gewaltforschung empirische Erkenntnisse über die Anwendung direkter interpersonaler Gewalt durch Frauen vor, nach denen Frauen in verschiedenen sozialen Kontexten als Täterinnen von körperlicher, sexueller und psychischer Gewalt in Erscheinung treten. So haben sich mehrere Studien mit der Gewalt von Frauen in lesbischen Paarbeziehungen befasst (vgl. Ohms 1993, 2008; Hester et al. 2006) und einige wenige Studien auch mit Gewalt von Frauen in heterosexuellen Paarbeziehungen (s. o.). Darüber hinaus wird die Gewaltausübung von Frauen gegenüber Kindern thematisiert, zum einen im Zusammenhang mit der elterlichen körperlichen Gewalt und zum anderen im Zusammenhang mit dem sexuellen Missbrauch an Jungen durch Frauen. Ein kritischer Blick wurde zudem auf die aktive Rolle von Frauen im Nationalsozialismus und mit Blick auf rassistische Vorurteile und Gewalt geworfen. Ein weiteres Thema war in den letzten Jahren die zunehmende Gewaltbereitschaft von Mädchen und jungen Frauen im Kontext gewaltbereiter Jugendgruppen. Mädchen und junge Frauen treten keineswegs nur als Mitläuferinnen auf, sondern zeigen eigene Gewaltinitiativen und haben eigene Motive für die Gewaltausübung (vgl. Kavemann 2009; Bruhns/Wittmann 2002, 2006; Silkenbeumer 2007).

Mit Blick auf die Mittäterinnen- und die direkte Täterinnenschaft von Frauen ist es wichtig, dass Frauen nicht durch stereotypisierende Interpretationen der Subjektstatus aberkannt wird (etwa durch die Interpretation, es handle sich bei Gewalt durch Frauen nur um kompensatorische Reaktionen auf zuvor selbst erlebte Gewalt). Dies hieße, Frauen in ihrer Verantwortung, aber auch in ihrer Beteiligung bei der Gestaltung von Macht- und Gewaltverhältnissen nicht als Subjekte ernst- und wahrzunehmen. Frauen

handeln auch als (potenzielle) Subjekte von Gewalt und können sich – symbolisch oder real – über bestehende Geschlechterkonstrukte hinausbewegen. Sie können sich zudem über offene oder latente Gewaltanwendung Vorteile im Rahmen gesellschaftlicher Hierarchisierungsprozesse verschaffen. Ob für das Beenden und Überwinden des einseitigen Objektstatus von Frauen bei Gewalt im Geschlechterverhältnis die Orientierung am „Konzept einer durchsetzungsfähigen aber gewaltfreien Weiblichkeit“ (Kavemann 2009: 49) ausreichen wird, die im Sinne der Gewaltprävention sicherlich wünschenswert wäre, ist noch nicht auszumachen.

Eine paradoxe Situation ergibt sich daraus, dass – auch im Sinne der Entpolarisierung von Geschlecht, Macht und Gewalt – „bei der Zivilisierung von Männern“ verlangt wird, „den Frauen ähnlicher“ (sprich: gewaltfrei) zu werden, während bei der Emanzipierung von Frauen zum „Griff nach Männlichkeit“ und damit auch potenziell zur Gewaltbereitschaft ermuntert wird. „Das Prinzip Geschlechterdifferenz eignet sich offenbar nicht mehr, den Widerspruch zu überbrücken, der in der Gesellschaft zwischen friedlicher Konfliktlösungsfähigkeit und körperlicher Durchsetzungsfähigkeit mit vollem Verletzungsrisiko aufgespannt wird.“ (Hagemann-White 2005: 7) Dieser Widerspruch ist im Rahmen der Genderdebatte nicht gelöst und wird sich im Prozess der zunehmenden oder anvisierten Entpolarisierung von Täterschaft und Opferwerdung im Geschlechterverhältnis noch vertiefen.

Wichtig ist, Gewaltstrukturen immer auch im Kontext bestehender Macht- und Diskriminierungsstrukturen zu reflektieren, die mit Blick auf Geschlechteraspekte komplexer geworden sind (vgl. Hagemann-White 2005). Vor diesem Hintergrund sind Täterinnenschaft und Opferwerdung von Frauen und Männern nicht einfach gegeneinander aufzurechnen oder gedanklich aufzulösen, sondern in ihren Bedeutungen und Implikationen für Diskriminierungs- und Hierarchisierungsprozesse und deren Überwindung in Gesellschaft und Politik zu analysieren. Integrierte Perspektiven auf unterschiedliche Gewaltphänomene und Opfer-Täter-Konstellationen und ihre Zusammenhänge mit Machtstrukturen und gesellschaftlichen Konstruktionen sind hier weiterführender als personalisierende und individualisierende Sichtweisen, die bei der quantitativen Analyse der Häufigkeit und Schwere von Gewalttaten im Geschlechtervergleich stehen bleiben.

Für die weitere geschlechterkritische Gewaltforschung kann es lohnend sein, in quantitativen und qualitativen Untersuchungen noch genauer herauszuarbeiten, wie erlebte Sozialisations- und Gewalterfahrungen, z. B. in der Kindheit, sich auf die spätere Bezugnahme zu und Anwendung von Macht und Gewalt bei Frauen und Männern auswirken, welchen Einfluss dies auf die Täter- und Opferwerdung etwa mit Blick auf Jugendgewalt, elterliche Gewalt und Gewalt im verschiedenen anderen sozialen Umfeldern haben kann, und wo hier ähnliche und sich unterscheidende Reaktionsmuster und Selbst-/Fremdkonstruktionen bei männlichen/weiblichen TäterInnen und Opfern auf der Basis gesellschaftlicher Konstruktionen von Geschlecht, Macht und Gewalt festzustellen sind.¹¹ Darüber hinaus wäre zu analysieren, welche Bedeutungen und Fol-

11 Mit dem Zusammenhang der Konstruktion von Geschlecht, Macht und Gewalt hat sich eine demnächst erscheinende Dissertation von Sandra Glammeier vertiefend befasst. Sie analysiert Realitätskonstruktionen und Subjektpositionen gewaltbetroffener Frauen im Kampf um Anerkennung und verortet diese zwischen „verleiblicher Herrschaft und Widerstand“ (Glammeier 2010 unveröff.). Es fehlen vergleichbare Analysen zu gewaltbetroffenen Männern und gewaltausübenden Frauen und Männern für unterschiedliche Gewaltkontexte.

gen Gewalt in verschiedenen sozialen Kontexten für die Durchsetzung oder den Erhalt von Machtstrukturen hat. Das wäre auch, aber nicht nur, für die Analyse von Gewalt in Paarbeziehungen relevant, sondern bezöge andere Gewaltkontexte (etwa Jugendgewalt, Mobbing und sexuelle Gewalt am Arbeitsplatz sowie Kriminalität im öffentlichen Raum) mit ein. Aus einer notwendigerweise geschlechterkritischen und zugleich intersektionalen Perspektive sind dabei auch andere Strukturmerkmale als das Geschlecht systematisch in ihrer wechselseitigen Verknüpfung einzubeziehen und auszuwerten.

3 Schlussbemerkung

Zu beachten ist jedoch bei dieser sich für die Komplexität der Zusammenhänge zwischen Geschlecht, Macht, Gewalt und anderen Ungleichheitsstrukturen noch weiter öffnenden Debatte, dass nicht das sprichwörtliche „Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird“. Die geschlechterkritische und intersektionale Analyse von Macht- und Gewaltverhältnissen galoppiert etablierten Forschungen zu interpersonaler Gewalt weit voraus. Diese haben sich in Deutschland zum Teil bis heute nicht mit der Notwendigkeit vertiefender geschlechterdifferenzierender Perspektiven auf Gewalt auseinandergesetzt. Obwohl der Zusammenhang von Geschlecht und Gewalt empirisch so augenfällig ist, hat es sich im wissenschaftlichen Mainstream der Gewaltforschung bis heute nicht durchgesetzt, die Geschlechterproblematik als selbstverständlichen Bestandteil in die Analyse von Macht-, Gewalt- und Diskriminierungsverhältnissen einzubeziehen. Auch die Analyse häuslicher Gewalt, die oftmals als „privat“ eingeordnet wird, führt im wissenschaftlichen Gewaltdiskurs noch immer ein nachgeordnetes und eher stiefmütterliches Dasein, obwohl hier zentrale Wurzeln für die Entstehung anderer Gewaltformen im öffentlichen und politischen Raum zu suchen sind (vgl. auch Heitmeyer/Schrötte 2006). Die Gefahr besteht, dass mit der notwendigen Relativierung und Ausdifferenzierung einseitig polarisierender Sichtweisen auf den Zusammenhang von Geschlecht und Gewalt genau jenen Kräften zugespielt wird, die ein Interesse an der fortbestehenden Leugnung und Nichtwahrnehmung der Genderrelevanz für die Entstehung und Aufrechterhaltung von Gewalt haben. Dem kann nur begegnet werden, indem empirisch und theoretisch differenziert aufgezeigt wird, wo und für welche Gewaltformen und -kontexte Geschlechterkonstruktionen welche Rolle spielen und wie diese verschiedenen, bislang noch parzelliert wahrgenommenen Gewaltkontexte in integrierte macht- und geschlechterkritische Analysen überführt werden können. Dies wird eine wichtige, gemeinsam zu leistende Aufgabe künftiger Männer-, Frauen- und Genderforschung im Gewaltdiskurs sein.

Literaturverzeichnis

- Amendt, Gerhard. (2009). Warum das Frauenhaus abgeschafft werden muss. *Welt Online*. 16.06.2009
- Archer, J. (2000). Sex differences in aggression between heterosexual partners: A meta-analytical review. *Psychological Bulletin*, 126 (5), 651-680
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. (2004). *Lebenssituation, Sicherheit und Gesundheit von Frauen in Deutschland*. Eine repräsentative Untersuchung zu Gewalt

- gegen Frauen in Deutschland. Zugriff am 1. Januar 2010 unter www.bmfsfj.de, Stichwort „Publikationen“, und unter www.uni-bielefeld.de/IFF/
- Brückner, Margit. (2000). Gewalt im Geschlechterverhältnis – Möglichkeiten und Grenzen eines geschlechtertheoretischen Ansatzes zur Analyse ‚häuslicher Gewalt‘. *Zeitschrift für Frauenforschung und Geschlechterstudien*, (4), 3-19
- Bruhns, Kirsten & Wittmann, Svendy. (2002). „Ich meine, mit Gewalt kannst du dir Respekt verschaffen.“ *Mädchen und junge Frauen in gewaltbereiten Jugendgruppen*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Bruhns, Kirsten & Wittmann, Svendy. (2006). Umstände und Hintergründe der Einstellungen von Mädchen zu Gewalt. In Wilhelm Heitmeyer & Monika Schröttle (Hrsg.), *Gewalt. Beschreibungen, Analysen, Prävention* (S. 294-317). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung
- Coleman, Kathrin. (2009). Homicide. In David Povey, Kathrin Coleman, Peter Kaiza & Stephen Roe (Hrsg.), *Homicides, Firearm Offences and Intimate Partner Violence. Home Office Statistical Bulletin*, 2, 9-32
- Connell, Robert W. (1999). *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Döge, Peter. (2002). *Welches Geschlecht hat Gewalt? Geschlechterdemokratische Perspektiven in der Gewaltprävention*. Überarbeitete Fassung eines Vortrags auf dem 7. Karlsruher Männertag am 3. Mai 2002 in Karlsruhe. Zugriff am 1. Januar 2010 unter www.iaiz.de
- Deutsches Jugendinstitut (Hrsg.). (2005). *Gender-Datenreport. Kommentierter Datenreport zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der Bundesrepublik Deutschland*. München: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend
- GiG-net (Hrsg.). (2008). *Gewalt im Geschlechterverhältnis – Erkenntnisse und Konsequenzen für Politik, Wissenschaft und soziale Praxis*. Opladen, Farmington Hills: Barbara Budrich Verlag
- Giorgio, Grace. (2002). Speaking Silence: Definitional Dialogues in Abusive Lesbian relationships. *Violence against Women*, 8 (10), 1233-1259
- Glammeier, Sandra. (2010). *Zwischen verleiblichter Herrschaft und Widerstand. Realitätskonstruktionen und Subjektpositionen gewaltbetroffener Frauen im Kampf um Anerkennung*. Dissertation Universität Osnabrück 2009 (in Vorbereitung)
- Gloor, Daniela & Meier, Hanna. (2003). Gewaltbetroffene Männer – wissenschaftliche und gesellschaftlich-politische Einblicke in eine Debatte. *Die Praxis des Familienrechts* [Sonderdruck]
- Godenzi, Alberto. (1996). *Gewalt im sozialen Nahraum*. Basel
- Goldberg, Birgitta; Hermann, Dieter; Heiliger, Anita & Schröttle, Monika. (2005). Gewalthandlungen und Gewaltbetroffenheit von Frauen und Männern. In Deutsches Jugendinstitut (Hrsg.), *Gender-Datenreport. Kommentierter Datenreport zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der Bundesrepublik Deutschland* (S. 580-640). München: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend
- Hagemann-White, Carol & Lenz, Hans-Joachim. (2002). Gewalterfahrungen von Männern und Frauen. In Klaus Hurrelmann & Petra Kolip (Hrsg.), *Geschlecht, Gesundheit und Krankheit: Männer und Frauen im Vergleich* (S. 460-487). Bern: Hans Huber
- Hagemann-White, Carol. (2005). Brückenschläge zwischen den Geschlechtern und den Generationen in einer gespaltenen Gewaltdiskussion. *Zeitschrift für Frauenforschung und Geschlechterstudien*, 23 (1, 2), 3-8
- Hester, Marianne. (2009). *Who Does What to Whom? Gender and Domestic Violence Perpetrators*. University of Bristol in association with the Northern Rock Foundation. Bristol: Zugriff am 1. Januar 2010 unter www.nr-foundation.org.uk/downloads/Who%20Does%20What%20to%20Whom.pdf

- Hester, Marianne; Donovan, Catherine; Holmes, Jonathan & Mc Carry, Melanie. (2006). *Comparing Domestic abuse in Same Sex and Heterosexual Relationships*. Initial report from a study funded by the Economic and Social Research Council, Internetveröffentlichung University of Sunderland/University of Bristol, Zugriff am 24. April 2009 unter www.caada.org.uk/practitioner_resources/Cohsar%20Final%20Report.pdf
- Heitmeyer, Wilhelm & Schröttle, Monika. (Hrsg.). (2006). *Gewalt. Beschreibungen, Analysen, Prävention* [Schriftenreihe Bd. 563]. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung
- Johnson, Michael P. (1995). Patriarchal terrorism and common couple violence: two forms of violence against women. *Journal of marriage and the family*, 283-294
- Johnson, Michael P. (2006). Conflict and Control. Gender Symmetry and Asymmetry in Domestic Violence. *Violence against Women*, 12 (11), 1003-1018
- Jungnitz, Ludger; Lenz, Hans-Joachim; Puchert, Ralf; Puhe, Henry & Walter, Willi. (2007). *Gewalt gegen Männer. Personale Gewaltwiderfahrnisse von Männern in Deutschland*. Opladen, Farmington Hills: Barbara Budrich Verlag
- Kavemann, Barbara. (2009). Täterinnen – die Gewaltausübung von Frauen im privaten Raum im Kontext der feministischen Diskussion über Gewalt im Geschlechterverhältnis. *Neue Kriminalpolitik* (NK), 2, 46-50
- Kimmel, Michael S. (2002). „Gender Symmetry“ in Domestic Violence. A Substantive and Methodological Research Review. *Violence against Women*, 8 (11), 1332-1363
- Lenz, Hans-Joachim. (2006). Gewalt gegen Männer als neues Thema in Forschung und Gesellschaft. Fachwissenschaftliche Analyse. In Wilhelm Heitmeyer & Monika Schröttle (Hrsg.), *Gewalt. Beschreibungen – Analysen – Prävention* (S. 98-116). Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung
- Martinez, Manuela; Schröttle, Monika et al. (2006). *State of European research on the prevalence of interpersonal violence and its impact on health and human rights. CAHRV – Report 2006*. Coordination Action on Human Rights Violations funded through the European Commission, 6th Framework Programme, Project No. 506348. Zugriff am 1. Januar 2010 unter www.cahrvi.uni-osnabrueck.de/reddot/190.htm
- Martinez, Manuela; Schröttle, Monika et al. (2007). *Perspectives and standards for good practice in data collection on interpersonal violence at European Level. CAHRV – Report 2007*. Coordination Action on Human Rights Violations funded through the European Commission, 6th Framework Programme, Project No. 506348. Zugriff am 1. Januar 2010 unter www.cahrvi.uni-osnabrueck.de, Stichwort „Publikationen“
- Meuser, Michael. (1999). Gewalt, hegemoniale Männlichkeit und „doing masculinity“. *Kriminologisches Journal* [Beiheft], 7, 49-66
- Mirrlees-Black, Catriona. (1999). *Domestic Violence: Findings from a new British Crime Survey self-completion questionnaire*. Home office research study 191. London. Zugriff am 1. Januar 2010 unter www.homeoffice.gov.uk/rds/pdfs/hors191.pdf
- National Crime Council. (Hrsg.). (2005). Domestic Abuse of Women and men in Ireland. Report on the National Study of Domestic Abuse. Dorothy Watson, Sandra Parsons. Dublin. Zugriff am 1. Januar 2010 unter http://openlibrary.org/b/OL3453389M/Domestic_abuse_of_women_and_men_in_Ireland
- Ohms, Constance. (1993). *Mehr als das Herz gebrochen. Gewalt gegen Frauen in lesbischen Paarbeziehungen*. Berlin: Orlanda
- Ohms, Constance. (2008). *Das Fremde in mir. Gewaltdynamiken in Liebesbeziehungen zwischen Frauen*. Bielefeld: Transcript
- Roe, Stephen. (2009). Intimate violence: 2007/2008 British Crime survey. In David Poverly, Kathrin Coleman, Peter Kaiza & Stephen Roe (Hrsg.), *Homicides, Firearm Offences and Intimate Partner Violence. Home Office statistical Bulletin*, 2, 55-86
- Schröttle, Monika & Müller, Ursula. (2004). *Lebenssituation, Sicherheit und Gesundheit von Frauen in Deutschland. Eine repräsentative Untersuchung zu Gewalt gegen Frauen in*

- Deutschland*. Im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. Zugriff auf die Kurz- und Langfassungen am 1. Januar 2010 unter www.bmfsfj.de, Stichwort „Publikationen“, und unter www.uni-bielefeld.de/IFF/
- Schröttle, Monika; Martinez, Manuela et al. (2007). *Comparative reanalysis of prevalence of violence against women and health impact data in Europe – obstacles and possible solutions. Testing a comparative approach on selected studies. CAHRV – Report 2007*. Co-ordination Action on Human Rights Violations funded through the European Commission, 6th Framework Programme, Project No. 506348. Zugriff am 1. Januar 2010 unter www.cahrv.uni-osnabrueck.de/reddot/190.htm
- Schröttle, Monika & Ansorge, Nicole. (2009). *Gewalt gegen Frauen in Paarbeziehungen – eine sekundäranalytische Auswertung zur Differenzierung von Schweregraden, Mustern, Risikofaktoren und Unterstützung nach erlebter Gewalt*. Ein Forschungsprojekt des Interdisziplinären Zentrums für Frauen- und Geschlechterforschung (IFF) der Universität Bielefeld im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. Enddokumentation und Kurzzusammenfassung. Berlin. Zugriff am 1. Januar 2010 unter www.bmfsfj.de, Stichwort „Publikationen“
- Silkenbeumer, Mirja. (2007). *Biographische Selbstentwürfe und Weiblichkeitskonzepte aggressiver Mädchen und junger Frauen*. Münster: LIT Verlag
- Steinmetz, Susanne K. (1978). The battered husband syndrome. *Victimology*, 2 (3-4), 499-509
- Straus, Murray A. (1990). Measuring intrafamily conflict and violence: The Conflict Tactics Scales (CTS). In Murray A. Straus & Richard J. Gelles (Hrsg.), *Physical violence in American families. Risk factors and adaptations to violence in 8,145 families* (S. 29-33). New Brunswick NJ: Transaction Publishers
- Straus, Murray A.; Hamby, Sherry L.; Mc Coy, Bonney Sue & Sugarman, David B. (1996). The Revised Conflict Tactics Scales (CTS 2). Development and Preliminary Psychometric Data. *Journal of Family Issues*, 17 (3), 283-326
- Straus, Murray A. & Ramirez, Luis Ignacio. (2007). Gender Symmetry in Prevalence, Severity and Chronicity of Physical Aggression against dating partners by University students in Mexico and USA. *Aggressive Behaviour*, 33, 281-290
- Thürmer-Rohr, Christina. (2004). Mittäterschaft von Frauen. Die Komplizenschaft mit der Unterdrückung. In Ruth Becker & Beate Kortendiek (Hrsg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie* (S. 85-90). Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Tjaden, Patricia & Thoennes, Nancy. (2000). *Full Report of the Prevalence, Incidence, and Consequences of Violence against Women. Research Report*. Published by the National Institute of Justice and the Centers for Disease Control and Prevention. Zugriff am 1. Januar 2010 unter www.ncjrs.gov/txtfiles1/nij/183781.txt
- Trotha, Trutz von. (1997). *Soziologie der Gewalt*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Walby, Silvia & Allen, Jonathan. (2004). *Domestic Violence, sexual assault and stalking: Findings from the British Crime Survey*. Home office research study 276. London. Zugriff am 1. Januar 2010 unter www.homeoffice.gov.uk/rds/pdfs04/hors276.pdf
- Watson, Dorothy & Parsons, Sandra. (2005). *Domestic Abuse of Women and men in Ireland. Report on the National Study of Domestic Abuse*. National Crime Council. Dublin. Zugriff am 1. Januar 2010 unter http://openlibrary.org/b/OL3453389M/Domestic_abuse_of_women_and_men_in_Ireland

Zur Person

Monika Schröttle, Dr., wissenschaftliche Mitarbeiterin/Projektleitung am Interdisziplinären Zentrum für Frauen- und Geschlechterforschung an der Universität Bielefeld. Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: Interdisziplinäre Forschungen zu Gewalt, Gender, sozialen Ungleichheiten, Migration, Gesundheit, Behinderung, Gewaltprävention/Gesundheitsförderung, Methoden der empirischen Sozialforschung

Kontakt: Interdisziplinäres Zentrum für Frauen- und Geschlechterforschung, Universität Bielefeld, PF 100 131, 33501 Bielefeld

E-Mail: monika.schroettle@uni-bielefeld.de

Susanne Offen

Von Alltagspraxen, Aushandlungen und Irritationen: Lebensentwürfe und prekäre Verhältnisse in der geschlechtersensiblen Bildungsarbeit

Zusammenfassung

Der Beitrag zeigt die Bedeutung der Perspektiven Intersektionalität, Heteronormativitätskritik und Mehrebenenanalyse für eine Präzisierung geschlechtersensibler Professionalität in der politischen Bildung und erläutert dies an einem Praxisbeispiel der politischen Jugendbildung zu Lebensentwürfen und prekären Verhältnissen. Die Konzepterarbeitung und die Umsetzung des Seminars orientieren sich daran, Handlungsfelder zu eröffnen, Teilhabe zu befördern und Aushandlungsprozesse zu initiieren und zu begleiten.

Schlüsselwörter

Intersektionalität, Heteronormativität, geschlechtersensible Bildung, politische Bildung, Prekarisierung, Geschlechtergerechtigkeit, Zukunft, Professionalität

Summary

Negotiating everyday life: aspirations and conceptions of life and precarity in gender-sensitive political education

The article aims to show the impact of intersectionality, critical heteronormativity studies and multi-level analysis on gender-sensitive political education. Based on the conceptual framework of a workshop dealing with adolescent negotiations about the future and precarious situations; the text considers pedagogical possibilities to extend their clients' spheres of action and thinking about future life, while supporting their claims to participation in political discourse and decisions.

Keywords

Intersectionality, heteronormativity, gender-sensitive education, political education, precarity, gender equality, future, professionalism

1 Möglichkeitshorizonte eröffnen: geschlechtersensible Bildungsarbeit als Spielfelderweiterung

Politische Jugendbildungsarbeit kann sich als Moderation jugendlicher Suchbewegungen positionieren, die dazu betragen möchte, Aushandlungsräume zu schaffen und Identitätsentwürfe auf gesellschaftliche Verhältnisse zu beziehen. Damit kann sie einen Beitrag gegen die Tendenz zur Privatisierung gesellschaftlicher Problemlagen leisten.

Ich möchte an einem Praxisbeispiel aus der Bildungsarbeit zur Lebensplanung zeigen, wie eine intersektionell und heteronormativitätskritisch geschärfte geschlechtersensible Herangehensweise mit der Mehrebenenanalyse (Degele/Winker 2008, 2009) Ansatzpunkte für die Reflexion und Weiterentwicklung von Bildungswirklichkeit finden kann.

2 Geschlechtersensible Zugänge als professionelle Spezialisierung in der (politischen) Bildungsarbeit

Geschlechtersensibilität beschreibt einen professionellen Schwerpunkt, der die Herstellung von Geschlecht im Feld der „ungleichheitsgenerierenden Differenzlinien“ erschließt und in der Simultaneität unterschiedlicher Zugehörigkeiten und Zuweisungen verortet. Politische Bildungsarbeit in diesem Kontext bezieht sich auf Gesellschaft als Geflecht multipler sozialer Situierungen (Erel/Haritaworn/Gutierrez Rodriguez/Klesse 2007), in dem Identitäten und Selbst-/Fremddeutungen kontextabhängig relevant werden können.

Geschlechtersensible Bildungsarbeit in diesem Bezugsrahmen kann Geschlecht als Konstruktionsprozess mit materieller Wirksamkeit für Lebenslagen, Alltagssprachen, Ressourcen und Selbstdeutungen verstehen. Sie steht vor der Herausforderung, die Relevanzsetzungen der Teilnehmenden zunächst zu erfassen und die Dimension der pädagogischen Anerkennung mit dem Auftrag zur Erweiterung von Spielräumen zu verknüpfen.

Die inhaltliche Ausgestaltung wie die methodisch-didaktische Planung sollen sich dabei an einem Bildungsbegriff messen lassen, der die Ermöglichung eines reflexiven Selbstverhältnisses (Scherr 2004) in den Mittelpunkt stellt, also die Beförderung der Bereitschaft und Fähigkeit, zu subjektiv-selbstverständlichen Gewissheiten Distanz zu gewinnen. Untrennbar ist diese Vorstellung insoweit an Handlungsperspektiven geknüpft, als dass die Erweiterung von Sichtweisen und Spielräumen im Vordergrund steht.

Die Frage danach, ob, wann, wie, in welcher Verknüpfung und auf welcher Ebene sich der Komplex Geschlecht/Sexualität aktualisiert, materialisiert und Bedeutung erlangt, verweist auf die Notwendigkeit einer heteronormativitätskritischen Rahmung. Über die Verknüpfung von sex, gender und desire bildet Heterosexualität die normative, soziale und sexuelle Ordnung und reguliert so einen zentralen Bestandteil der Aufrechterhaltung und Reproduktion von Geschlechterbinarität. Heteronormativitätskritik erschließt die changierende wechselseitige De-/Stabilisierung von Geschlecht und Sexualität und ist damit ein unverzichtbarer Blick auf die gesellschaftlichen Wirklichkeiten, die Anlass wie Rahmen geschlechtersensibler Bildungsarbeit darstellen.

Dabei gilt es, sowohl die Verknüpfung mit anderen Machtverhältnissen entlang anderer positionierender Grenzlinien im Rahmen heteronormativitätskritischer Perspektiven systematisch zu suchen (Haritaworn 2007), als auch sensibel für die Relevanzsetzungen und Deutungen der Teilnehmenden zu bleiben.

Für Genderkompetenz gibt es tragfähige Definitionen, die sie als Dreieck aus Handlungs-, Selbst- und wissenschaftlicher Fachkompetenz zu erfassen suchen (Kunert-Zier 2007).

„Intersektionelle Professionalität“ könnte daran anschließend bedeuten, in der konzeptionellen und didaktischen Planung, Gestaltung und Auswertung von Bildungsprozessen an jeder der Ecken dieses Dreiecks die Frage zu stellen, welche Kategorien auf welchen Ebenen thematisiert werden sollen oder sich wie artikulieren können.¹

1 Während Kathy Davis konstatiert, dass der Begriff einen atemberaubenden Erfolg in der (anglo-amerikanischen) feministischen Theoriebildung verzeichnen konnte (2008) und eine entsprechende Auseinandersetzung in der deutschsprachigen Debatte begonnen hat, steht die ausführli-

Mit der Ausarbeitung der Mehrebenenanalyse liegt ein Vorschlag vor, wie sich Intersektionalität in der Sozialforschung systematisieren lässt. Dieser Zugang enthält eine Reihe von Anregungen für die Systematisierung pädagogisch-konzeptioneller Überlegungen. Es wird dort durchbuchstabiert, wie sich im Datenmaterial (in diesem Fall Interviews) die Ebenen Struktur, Identität und Repräsentationen (wobei die Definition der Ebenen Gegenstand dynamischer Auseinandersetzungen bleibt, vgl. Knapp 2008) anhand ungleichheitsgenerierender Kategorien wie *Klasse*, *Geschlecht*, *race* und *Körper* herausarbeiten lassen und wie im Zuge dessen weitgehende Offenheit für Identitätsmarkierungen der Interviewten bewahrt wird.

Jenseits der Streitbarkeit jedweder kategorialer Beschränkungen und der noch dynamischen Auseinandersetzung um die Definition bzw. die Benennung der Ebenen bietet die Herangehensweise eine Strukturierungshilfe, mit der die Komplexität intersektionaler Perspektiven in Konzeptarbeit für den Bildungsbereich übersetzt werden kann.

3 Bildungsangebote: Kontextualisierung sozialer Wirklichkeiten

Politische Jugendbildung will Ausschnitte sozialer Wirklichkeiten mit den Teilnehmenden erarbeiten und zu den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ins Verhältnis setzen, um Handlungsfelder zu eröffnen und politische Teilhabe zu befördern.

In den Vorüberlegungen und in der Reflexion von Bildungsarbeit bedeutet Kontextualisierung eines Themas die Reflexion darüber, welche sozialen Positionierungen, gesellschaftlichen Strukturen, Identitäten, Repräsentationen in den Blick genommen werden, ob und wie dies auf der Ebene der Zielgruppe, des Themas, der Methoden und der Teamzusammensetzung zum Tragen kommt.

3.1 Seminarkonzeption in der politischen Jugendbildung zu prekärer Zukunft und Lebensträumen – das Praxisbeispiel „Arbeit ist nur das halbe Leben“

Themenwahl

Exemplarisch möchte ich anhand eines Seminarbausteins aus dem Seminar „Arbeit und Leben Hamburg e.V.“, das der Bildungsträger Arbeit und Leben Hamburg/DGB-VHS e. V. anbietet, den Gewinn der Mehrebenenperspektive zeigen und beleuchten, welche Aspekte des Angebots unter dieser Perspektive tragen und wo die Grenzen liegen.²

Mit dem Seminar „Arbeit ist nur das halbe Leben“ (Offen/Schmidt 2007) wird der Versuch unternommen, die Übergangssituation Schule/Beruf zum Anlass zu nehmen,

che Rezeption in der geschlechterbezogenen Bildungsarbeit und -wissenschaft noch aus. Faktisch gibt es allerdings zahlreiche Bezugspunkte zu Ansätzen wie der diversitätsbewussten Sozialarbeit (Leiprecht 2008), Social-Justice-Trainings (Weinbach 2006), Anti-Bias oder Pädagogik der Vielfalt (Prenzel 2006). Schon länger wird der Begriff ‚Intersektionalität‘ etwa von Helma Lutz für pädagogische Betrachtungen fruchtbar gemacht, vgl. etwa Lutz/Wenning 2001.

2 Das Seminar wurde gemeinsam mit Thorsten Kosler, Christian Reichert und Jens Schmidt konzipiert und kontinuierlich weiterentwickelt.

mit Jugendlichen über die Verschränkung verschiedener Lebensbereiche wie Freizeit, Liebe, FreundInnen, Job, Wohnen nachzudenken und Überlegungen zur persönlichen Lebensplanung in konkreten Kontexten anzustellen.

Hinter der Entwicklung des Seminarkonzepts steht die Feststellung, dass einerseits in schulischen Kontexten der Berufsorientierung traditionell viel Gewicht eingeräumt wird, die Veränderungen des Arbeitsmarktes und die antizipierbaren Berufsbiografien gerade bildungsbenachteiligter Jugendlicher dabei aber wenig eingebunden werden. Insbesondere die Frage nach der Vereinbarkeit von Kinderversorgung und Berufsperspektiven kommt kaum vor. Entsprechend kann die in der Forschung vielfältig nachgewiesene ungleiche Beschäftigung von jungen Frauen und jungen Männern mit diesem Thema in der pädagogischen Bearbeitung wenig relativiert werden.

Das Thema Zukunftsplanung wird auch selten zum Anlass genommen, normative Vorstellungen von geschlechterbezogenen Zuständigkeiten und Fürsorgewünschen/-pflichten oder heteronormative Entwürfe von Familiengründungskonstellationen zum Gegenstand zu machen. Ebenso wenig werden hierarchische Segmentierungen des Erwerbsmarktes anhand von Herkunft, körperlichen Ressourcen oder Alter thematisiert, mindestens dann nicht, wenn es über individuelle Ermutigungsstrategien hinausgehen müsste.

Ziel des Seminars ist es, die Teilnehmenden mit den Vereinbarkeitsstrategien und Prioritätensetzungen einer Vielzahl von Menschen in Kontakt zu bringen und auf diesem Weg ins Nachdenken über gesellschaftliche Rahmenbedingungen, persönliche Ressourcen und Bewältigungsstrategien bzw. Widersprüche zu kommen.

Im Sinne der Leitfrage „Ist das gerecht?“ des Seminars sollen aufscheinende Ungerechtigkeiten deutlich als solche kenntlich und thematisiert werden.

Methodisch bilden Interviews, die durch die Teilnehmenden mit überwiegend durch das Leitungsteam ausgewählten und vorbereiteten GesprächspartnerInnen geführt werden, ein zentrales Element der Veranstaltung.

Mehrebenenperspektive

Auswahl des Themas und Konzeption des Seminars sind mithin Ergebnis einer Reihe von (theoretisch fundierten) Vorannahmen über gesellschaftliche Strukturen und Repräsentationen sowie eingeschränkt auch über Identitätskonstruktionen der Teilnehmenden.

Das Konzept geht von folgenden Strukturannahmen aus³, die Anlass politischer Bildung im Themenfeld Zukunftsplanung sein können:

- Klassismus (Stratifikation des Arbeitsmarktes nach Bildungsgrad im Zusammenhang mit finanziellen und sozialen Ressourcen)
- Geschlechterhierarchie (Gender-Gaps in Erwerbsbeteiligung und -vergütung von Frauen und Männern, Begünstigung heterosexueller Lebensentwürfe, unzureichende öffentliche Kinderversorgung, geringe rechtliche Berücksichtigung von Fürsorgewünschen und -pflichten in Bezug auf Altersversorgung und Ein- wie Austritte aus dem Erwerbsleben)
- Rassismus (Stratifikation gesellschaftlicher Partizipation nach Herkunft, religiösen Zugehörigkeiten, Aufenthaltsstatus)

3 Weitere Ungleichheitsgenerierende Kategorien lassen sich entsprechend erschließen.

- Körper/Bodyismus (Selbstvermarktungszwänge des fähigen Körpers, Altersbezogenheit von Teilhabechancen, Krankheit als persönlicher Risikofaktor)

In der Auswahl der InterviewpartnerInnen wird entsprechend nach Menschen gesucht, die vielfältige Lebenssituationen und Bewältigungsstrategien verkörpern.

Es liegen weiterhin Annahmen über wirksame symbolische *Repräsentationen* zugrunde, indem gesellschaftliche Normen herausgearbeitet werden:

- in Bezug auf *Klasse* etwa gesellschaftlich vorherrschende Annahmen darüber, dass Arbeit die Voraussetzung für gesellschaftliche Teilhabe ist oder dass der über Arbeit erreichte gesellschaftliche Status als Ergebnis persönlicher Anstrengung oder persönlichen Versagens gedeutet wird
- in Bezug auf *Geschlecht* Vorstellungen über heterosexuelle Begründungen von Familiengründungen, über Verantwortlichkeiten von Männern und Frauen für die Organisation von Vereinbarkeiten oder über heterosexuelle Entwürfe von Liebes- und Paarbildung
- in Bezug auf *race* Integrations- und Exklusionsdiskurse oder Selbstverständlichkeiten der Segregation
- in Bezug auf *Körper* gesellschaftliche Bilder von Schönheit oder verantwortlicher Lebensführung

Zuletzt gibt es (eingeschränkt) Annahmen über *Identitäten* in der Konzeption, indem die Verwobenheit der Teilnehmenden in die genannten Differenzlinien unterstellt und zugleich davon ausgegangen wird, dass die Statuspassage ins Erwachsenwerden besonders dazu geeignet ist, Identitätsentwürfe zu überarbeiten, zu aktualisieren und in gewisser Verunsicherung zu durchleben.

Deutungen und Deutungshoheiten im Seminarverlauf

Da im Seminar ausführlich mit dem Material gearbeitet wird, das die Teilnehmenden in Interviews selbst produzieren, kommt der Auswahl der InterviewpartnerInnen und der Vorbereitung der Interviews eine große Bedeutung zu. Dazu gehört die Formulierung von Fragen für einen Interviewleitfaden, den die Teilnehmenden dann im Interview nach Belieben ergänzen können.⁴ In jedem Interview wird nach Zeiteinteilung gefragt, nach konkreten Verbindungen von Lebensbereichen, nach der biografischen Entwicklung der aktuellen Situation, nach der Bedeutung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und nach Zufriedenheiten mit der Lebenssituation – alles darüber hinaus kann sich im Gespräch ergeben.

4 Zur Einordnung des beschriebenen Seminarbausteins: Das Seminar umfasst in der Regel fünf Tage. Am ersten Tag werden Zukunftsvorstellungen der Teilnehmenden und ihre Wünsche an das Seminar in Auseinandersetzung mit dem Stichwort Träume herausgearbeitet. Am zweiten Tag werden die geschilderten Interviews geführt und an diesem und am Folgetag ausgewertet. Dritter und vierter Tag greifen dann einen von den Teilnehmenden gewünschten Schwerpunkt anhand eines komplexen Rollen- oder Planspiels auf (zum Thema Geld könnte hier etwa eine Auseinandersetzung mit Debatten zum Grundeinkommen stehen), der letzte Tag dient der Zusammenführung und der Formulierung persönlicher Ziele.

Das Leitungsteam steuert insofern die Anordnung und kann durch die Auswahl der GesprächspartnerInnen Deutungsangebote ermöglichen und vorstellen – was dann allerdings im Gespräch passiert, bleibt in Maßen ergebnisoffen.

Dies eröffnet methodisch die Möglichkeit, Identitäten und Anordnungen implizit zur Sprache zu bringen: Alle InterviewpartnerInnen werden im Kernbereich der Interviews dasselbe gefragt, niemand wird gebeten, eine spezielle Bedeutung der eigenen Identität oder sozialen Position herauszustellen. Ob und wie es also von Bedeutung ist, dass eine Gesprächspartnerin mit ihrer Freundin zusammenlebt und ein Kind aus einer vorangegangenen heterosexuellen Beziehung großzieht oder dass ein Gesprächspartner Empfänger von Arbeitslosengeld II ist, dass eine chronische Erkrankung einen Wechsel der Arbeitsstelle mit sich gebracht hat oder eine Beziehung an der geforderten Mobilität im Job zerbrochen ist, dass ein Vater mit unsicherem Aufenthaltsstatus von seiner Freundin finanziell abhängig ist oder eine Interviewpartnerin ihre Karriere als Alleinerziehende fortgesetzt hat, bleibt deutungs offen und Teil der Diskussion im Seminar.

Mit dem Material werden allerdings Deutungen und Bewertungen der Teilnehmenden angefragt. Es bleibt damit Herausforderung für die Moderation der Gruppenprozesse, inwieweit dabei widerstreitende Deutungen Bestand haben können.

So oder so werden aber einzelne Deutungen dominant – durch die eigenen Leitfragen, durch besonders aktive Teilnehmende, durch besonders prägnante Interviews. Dies gilt es in der Reflexion des Seminarverlaufs unter Rückgriff auf die Mehrebenenperspektive zu relativieren.

So kann etwa eine Fokussierung auf Repräsentationen von Klassismus („alle müssen etwas tun für ihr Geld“, „wie kann man nur Kinder kriegen, wenn man die gar nicht finanzieren kann“), die sich in einer Gruppendiskussion aus der Bewertung der Lebenssituation einer interviewten Person durchgesetzt haben, durch einen Seminaranschluss am Folgetag zur Frage der gesellschaftlichen Folgen eines bedingungslosen Grundeinkommens wieder erweitert werden.

Bei der Auswahl der InterviewpartnerInnen kommen aber auch noch ganz andere Aspekte zum Tragen, die auf ein weiteres Gebiet der Bildung von Deutungshoheiten verweisen: die sozialen Netze der TeamerInnen sind nicht zufällig deutlich Ergebnis von sozialer Segmentierung. Wen kennen wir so gut, dass wir ihn oder sie bitten können, für ein Gespräch zur Verfügung zu stehen? Wer hat Zeit für so etwas? Wer möchte aufgrund einer heiklen persönlichen Situation keinesfalls, dass eine kleine Schar von SchülerInnen in die sorgsam geschützte Illegalität vordringt? Wer fühlt sich mit der eigenen Identität so unbehaglich, dass sie/er dazu keine öffentliche Auskunft geben und dabei möglicherweise verletzt werden will? Fixiertes Material aus Filmen, Literatur und Bildern kann hier ergänzend herangezogen werden.

Bewährt hat sich die Möglichkeit der Teilnehmenden, durch den Bezug zum Interviewmaterial das Ausmaß, in dem sie ihre persönliche Situation thematisieren und damit sowohl ihren Identitätsentwurf als auch ihre soziale Position zur Sprache bringen, stark steuern zu können.

Bildungsgelegenheiten stiften

Im Verlauf jedes Seminars ist immer wieder zu fragen, welche Deutungen warum relevant werden, welche Bildungsmomente sich durch Dramatisierung bzw. Entdramatisierung (Faulstich-Wieland/Weber/Willems 2004) von Identitäten befördern lassen, welche Einblicke in gesellschaftliche Strukturphänomene und Funktionsweisen mit welchen Zielen möglich gemacht werden sollen und inwieweit das Angebot zur Erweiterung von Deutungs- und Handlungsmöglichkeiten beitragen kann. Auf den Alltag der Bildungsarbeiterin heruntergebrochen übersetzt sich dies in die grundsätzliche Frage: Was haben die Teilnehmenden von der Teilnahme?

Grundsätzlich ermöglicht das beschriebene Seminar über die Interaktion auf der Beziehungsebene hinaus, die Teilnehmenden als befähigt zur kompetenten Auseinandersetzung und damit zur Teilhabe an gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen anzuerkennen. Sie erleben sich als ExpertInnen, die mit Technik ausgestattet Interviews in Eigenverantwortung führen und die Begegnung mit Menschen außerhalb ihres sozialen Nahraums überwiegend sehr spannend finden. Sie können ihre Deutungen vornehmen, erfahren allerdings gleichzeitig, dass diese Deutungen nicht unbestritten sind. Sie stellen fest, dass es auf Gegenliebe stößt, Fragen nach Gerechtigkeit zu stellen, und machen die Erfahrung, dass sie auf Menschen treffen, die sich gegen erlebte Ungerechtigkeiten zur Wehr setzen. Sie werden nicht belehrt, bleiben also BesitzerInnen ihrer Fragen. Wenngleich nicht ausgeschlossen werden kann, dass InterviewpartnerInnen doch als RepräsentantInnen von kollektiven Lebensentwürfen/Identitäten gelesen werden, ergeben sich im Seminarverlauf dynamische Umgangsweisen mit der Dramatisierung und Entdramatisierung von Identitäten, die durch das Leitungsteam beobachtet und durch reflektierte Interventionen gelenkt werden.

Es bleibt auch Aufgabe der Leitung, Bezüge zu gesellschaftlichen Strukturen herzustellen, individuelle Lebensweisen somit an gesellschaftliche Bedingungen rückzubinden und die gefundenen und erkämpften Handlungsspielräume der Interviewten kenntlich zu machen.

Die Gleichzeitigkeit der Bestätigung des eigenen ExpertInnenstatus und seine Herausforderung durch vielfältig querliegende Entwürfe und Positionen der InterviewpartnerInnen vermag offensichtlich Denkprozesse in Gang zu setzen. Dabei gelingt es häufiger, diese Dynamik mit der Artikulation bereits vorhandener Ambivalenzen der Teilnehmenden in Verbindung zu bringen und Anregungen dafür bereitzustellen, Selbstentwürfe zu hinterfragen bzw. ihre prinzipielle Unabgeschlossenheit herauszuarbeiten. So wird Distanz zu subjektiv-selbstverständlichen Gewissheiten ermöglicht. Ambivalenzerfahrungen können damit zu einer Ressource werden, ebenso wie in Semindiskussionen deutlich werden kann, wann, wie und welche Identitätsaspekte kontextabhängig bedeutsam gemacht werden.

4 Ausblick

Geschlechtersensible Professionalität in der politischen Bildung beinhaltet, ein Verständnis der komplexen Verschränkungen von Positionierungen und Identitäten, von

Zugehörigkeiten und Verweigerungen zu entwickeln. Dabei gilt es wachsam dafür zu bleiben, dass die Artikulation sozialer Ungleichheiten das Risiko beinhaltet, diese Effekte gesellschaftlicher Mechanismen statisch werden zu lassen.⁵ Die Arbeit mit Identitäten als ein zentraler Ansatzpunkt pädagogischer Arbeit gehört in konkrete (gesellschaftliche) Kontexte, um Zugehörigkeiten, Betroffenheiten und Positionierungen nicht als Merkmale von Individuen zu lesen und durch die pädagogische Analyse gleichsam zu verdoppeln. Dabei kann der Verweis auf Intersektionalität als Eröffnung eines Möglichkeitsraums pädagogischer Überlegungen verstanden werden.

Die Last der Verhältnisse und das konkrete Leiden unter Hierarchien, Zuweisungen und Beschränkungen sollen dabei ihre politische Dimension bewahren, deren Komplexität mithilfe der Mehrebenenanalyse systematisch erschlossen werden kann. Bildungsarbeit kann dazu beitragen, Handlungsmöglichkeiten in diesem politischen Raum zu eröffnen und das Spielfeld selbst in seinen Anordnungen zu erweitern.

5 Literaturverzeichnis

- Davis, Kathy. (2008). Intersectionality as buzzword. *Feminist Theory*, 9, 67-85
- Degele, Nina & Winker, Gabriele. (2008). *Intersektionalität als Mehrebenenanalyse*. Zugriff am 5. März 2008 unter www.tu-harburg.de/agentec/winker/pdf/Intersektionalitaet_Mehrebenen.pdf
- Degele, Nina & Winker, Gabriele. (2009). *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: transcript
- Erel, Umut; Haritaworn, Jinthana; Gutierrez Rodriguez, Encarnacion & Klesse, Christian. (2007). Intersektionalität oder Simultaneität?! – Zur Verschränkung und Gleichzeitigkeit mehrfacher Machtverhältnisse. Eine Einführung. In Jutta Hartmann, Christian Klesse, Peter Wagenknecht, Bettina Fritzsche & Kristina Hackmann (Hrsg.), *Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht* (S. 239-250). Wiesbaden: VS-Verlag
- Faulstich-Wieland, Hannelore; Weber, Martina & Willems, Katharina. (2004). *Doing Gender im heutigen Schulalltag. Empirische Studien zur sozialen Konstruktion von Geschlecht*. Weinheim: Juventa
- Haritaworn, Jinthana. (2007). (No) Fucking Difference? Eine Kritik an ‚Heteronormativität‘ am Beispiel von Thailändischsein. In Jutta Hartmann, Christian Klesse, Peter Wagenknecht, Bettina Fritzsche & Kristina Hackmann (Hrsg.), *Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht* (S. 251-267). Wiesbaden: VS-Verlag
- Knapp, Gudrun-Axeli. (2008). *Kommentar zu Tove Soilands Beitrag: Die Verhältnisse gingen und die Kategorien kamen. Intersectionality oder Vom Unbehagen an der amerikanischen Theorie*. Zugriff am 12. November 2008 unter www.querelles-net.de/forum/forum26/knapp.shtml
- Kunert-Zier, Margitta. (2005). *Erziehung der Geschlechter: Entwicklungen, Konzepte und Genderkompetenz in sozialpädagogischen Feldern*. Wiesbaden: VS-Verlag
- Kunert-Zier, Margitta. (2007). *Über den Tellerrand nach vorn. Visionen zur Weiterentwicklung von Mädchenarbeit*. Vortrag beim Wannsee-Forum Berlin am 28. Juni 2007. Zugriff am 5. Juni 2008 unter www.wannseeforum.de/download/ueber_den_Tellerrand_nach_vorn.pdf
- Leiprecht, Rudolf. (2008). Eine diversitätsbewusste und subjektorientierte Sozialpädagogik. *Neue Praxis*, 4, 427-439

5 Vgl. über diese Aspekte weit hinausgehend Soiland 2008 zur Kritik am Begriff ‚Intersektionalität‘.

- Lutz, Helma; Wenning, Norbert. (2001). Differenzen über Differenz – Einführung in die Debatten. In Helma Lutz & Norbert Wenning (Hrsg.), *Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft* (S. 11-24). Opladen: Leske + Budrich
- Offen, Susanne; Schmidt, Jens. (2007). Von Lebensträumen und prekären Verhältnissen ... Politische Jugendbildung für junge Männer zu Berufsorientierung und Lebensplanung. *Praxis Politische Bildung*, 4, 262-268
- Prengel, Annedore. (2006). *Pädagogik der Vielfalt. Verschiedenheit und Gleichberechtigung in Interkultureller, Feministischer und integrativer Pädagogik*. Wiesbaden: VS-Verlag
- Scherr, Albert. (2004). Subjektbildung. In Hans-Uwe Otto & Thomas Coelen (Hrsg.), *Grundbegriffe der Ganztagsbildung. Beiträge zu einem neuen Bildungsverständnis in der Wissensgesellschaft* (S. 85-98). Wiesbaden: VS-Verlag
- Soiland, Tove. (2008). *Die Verhältnisse gingen und die Kategorien kamen. Intersectionality oder Vom Unbehagen an der amerikanischen Theorie*. Zugriff am 12. November 2008 unter www.querelles-net.de/forum/forum26/soiland.shtml
- Voigt-Kehlenbeck, Corinna. (2008). *Flankieren und Begleiten. Geschlechterreflexive Perspektiven in einer diversitätsbewussten Sozialarbeit*. Wiesbaden: VS-Verlag
- Weinbach, Heike. (2006). *Social Justice statt Kultur der Kälte. Alternativen zur Diskriminierungspolitik in der Bundesrepublik Deutschland*. Berlin: Karl Dietz Verlag

Zur Person

Susanne Offen, Diplompädagogin, wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Lüneburg, Institut für integrative Studien, Dozentin in der politischen Bildung. Arbeitsschwerpunkte: Geschlechtersensible Pädagogik/Heteronormativitätskritik/Intersektionalität in Bildungsprozessen; Zivilcourage und Gewaltprävention in der politischen Bildung; Interkulturelle und rassismuskritische Bildung für eine nachhaltige Entwicklung; Professionalisierung und professionelle Selbstbilder in pädagogischen Berufen und in der Medizin; Didaktik des Sachunterrichts; Raumbezogene Zugänge in der Bildungsarbeit

Kontakt: Universität Lüneburg, Institut für integrative Studien, C11.16, Scharnhorststraße 1, 21335 Lüneburg

E-Mail: susanne.offen@uni-lueneburg.de

Maria Birnbaum

Religion Revisited: Women's Rights and the Political Instrumentalisation of Religion

Tagung vom 5.–6. Juni 2009 in Berlin

Zusammenfassung

Wie sind Religion und Politik miteinander verflochten und was sind die Folgen dieser Verflechtung? Wann wird die Religion zur Gefahr für Gleichberechtigung und Demokratie? Diesen Fragen ging die Konferenz „Religion Revisited“ der Heinrich-Böll-Stiftung und des United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD) im Juni 2009 in Berlin nach. Der Fokus der Konferenz lag darauf, die Stimmen der Religionen zu identifizieren und zu problematisieren. Wer redet im Namen der Religionen, wer setzt und wacht über ihre Grenzen, wer formt ihr normatives Rückgrat? Haben Frauen Zugang zu diesem Bereich der Gestaltung? Wenn nicht, wie ist Veränderung möglich? Obwohl Zwang von außen als Instrument ausgeschlossen bleibt, scheint das ausschließliche Vertrauen auf interne Reformen der religiösen Gemeinschaften die Kraft der Gewohnheit zu unterschätzen. Stattdessen sollten kritische Argumente zugänglich gemacht werden, neue Lesarten von Texten etc., um das Absolute des Gegebenen zu relativieren. Es bedarf einer Entnaturalisierung von tradiertem Verhalten, allerdings ohne dieses zu entwerten.

Schlüsselwörter

Religion und Politik, Gender, Gleichberechtigung, Säkularisierung, Öffentliche Religion, Entnaturalisierung

Summary

How are religion and politics intertwined and what results from this relationship? At what point is religion a danger to equality and democracy? These questions opened up the “Religion Revisited” conference of the Böll foundation and the United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD) in Berlin in June 2009. The conference focused on identifying the voices that speak in the name of religion, which create and guard its borders and fundamental norms. Do women have access to these arenas? If not, how is change possible? Dismissing the instrument of pure external force, the trust in solely internal change underestimates the power of custom and traditions. In order to qualify the absolute character of the present, critical arguments, new readings of texts etc. should be made available. The need for a de-naturalization of traditional customs was emphasized, without, however, debasement.

Keywords

Religion and politics, gender, equality, secularization, public religion, de-naturalization

Mit der fortschreitenden Modernisierung und Rationalisierung der Gesellschaft verlieren die Religionen ihren Platz im öffentlichen Leben. Wissenschaft, Ökonomie und Politik entwickeln sich selbstständig und unabhängig vom Einfluss religiöser Institutionen. Mit der These der „Entzauberung“ der Welt bereitete Max Weber (1968 [1913]) neben anderen den Boden für die spätere Säkularisierungsthese. Die Religion verliere demzufolge weitgehend ihren öffentlichen Einfluss, um letztlich in der Privatsphäre des Individuums ihren Platz zu finden.

Mit seinem Werk zur Religion im öffentlichen Raum Anfang der 1990er Jahre kurbelte José Casanova die Kritik an dieser noch breit vertretenen These an. Durch eine Unterscheidung verschiedener Ebenen in der Beziehung zwischen Religion und Politik – vor allem die Unterscheidung zwischen der – notwendigen – Trennung religiöser und politischer Institutionen und den Möglichkeiten des Einflusses religiöser Institutionen auf politische Prozesse – gelang es ihm, den vermuteten Rückzug des Religiösen ins Private zu einer These der „Entprivatisierung“ der Religion zu formulieren. Religion, so Casanova, sei zwar institutionell vom Politischen getrennt zu halten, werde aber dadurch weder ins Private verschwinden noch ihren politischen und sozialen Einfluss verlieren (Casanova 1994: 228f.).

Wenn man dieser These zur „Rückkehr der Religion“ (Riesenbrodt 2000) in der Öffentlichkeit zustimmt, besteht immer noch die Frage, was diese dort bewirkt. Ist sie durch ihre absolutistische Natur der Treibstoff im Feuer nationaler und internationaler Konflikte – Israel, Ruanda, Nord-Irland –, fördern ihre Strukturen die systematische Diskriminierung von Frauen? Oder funktioniert sie als Kraft des Egalitären, die eben diesen Systemen der Unterdrückung aufgrund von Hautfarbe, Geschlecht oder Ethnizität Widerstand leistet? Wären Prozesse der Friedenskonsolidierung oder Versöhnung – wie beispielsweise in Südafrika oder Kambodscha – ohne diese Kräfte möglich gewesen?

Die Beziehung zwischen Religion und Politik erfährt in der Frage der Gleichberechtigung eine besondere Zuspitzung. Die Beispiele, wo religiöse Strukturen mit systematischen Einschränkungen der Rechte von Frauen in Verbindung gebracht werden, häufen sich – afghanische Taliban, polnische katholische Kirche, die indische Hindutva. Inwiefern darf die Gleichberechtigung im Namen der „Tradition“, der „Kultur“ oder der „Religion“ beeinträchtigt werden?

Gender bietet auch einen guten Ausgangspunkt, um dieses Verhältnis der Politik zur Religion zu untersuchen, weil Frauen – ihre Rollen, Kleidung, Sexualität – lange die Symbole der säkularen Elite waren, Symbole der Modernisierung. Eben diese Verbindung zwischen der „Moderne“ und emanzipatorischen Bewegungen der Gleichberechtigung haben im Kontext des Ost-West-Konflikts bedauerlicherweise oft zur Folge gehabt, dass die Gleichberechtigungsbewegungen zusammen mit dem „fremden [...] Modernisierungsprojekt“ eines „imperialistischen Westens“ verworfen wurden (Phillips 2009: 6).

Zur Thematisierung dieser Fragen haben die Heinrich-Böll-Stiftung und das United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD) 2007 das Projekt „Religion Revisited“ gestartet, als dessen Abschluss eine internationale Konferenz mit 300 TeilnehmerInnen aus Wissenschaft, Politik und Nichtregierungsorganisationen (NGOs) in Berlin vom 5.–6. Juni 2009 veranstaltet wurde.¹ Zwei Fragen standen im Fokus: (1) Wie sind und werden Religion und Politik miteinander verflochten? Gibt es verschiedene Arten der Verflechtung in unterschiedlichen Situationen oder Kontexten? (2) Was sind die sozialen und politischen Folgen dieser Verflechtung, vor allem aus einer Gender-Perspektive betrachtet? Wann wird sie zur Gefahr für moderne normative Strukturen wie Gleichberechtigung und Demokratie? Einfach gefragt: Sind Gleichberechtigung und Religionsfreiheit miteinander vereinbar? Hierzu wurden in China, Indi-

1 Alle Vorträge und Workshop-Papiere der Konferenz sind verfügbar unter www.gwi-boell.de/de/web/index_1298.htm.

en, Iran, Israel, Mexiko, Nigeria, Pakistan, Polen, Serbien, Türkei und den Vereinigten Staaten jeweils Länderstudien durchgeführt.

Bei der Konferenz wurde allerdings weniger die Frage nach dem normativ richtigen Platz der Religion in der Öffentlichkeit behandelt, weniger die Frage nach der Rolle der Religion als Kooperationspartner oder als Feind, wie *Anne Phillips* in ihrem Einführungsvortrag betonte, sondern die Frage, wer innerhalb dieser Institutionen des Religiösen Grenzen und Rahmen setzen darf, Normen interpretieren und verändern darf, wer die Möglichkeit und Hoheit der Gestaltung besitzt. Es ging um die Strukturen und den Zugang zur Macht, weniger um die Normen oder um die Religionen selber.

Die zwei Hauptredner der Konferenz, *Anne Phillips* von der London School of Economics and Political Science (LSE) und *José Casanova* von der Georgetown University, stellten zwei Positionen vor, die sich zum Teil aufeinander bezogen, aber letztlich zwei gänzlich unterschiedliche Bezugspunkte hatten. Der Religionssoziologe Casanova versuchte in seiner Rede, den KritikerInnen seines Werks „Public Religions in the Modern World“ (1994) eine Gender-Perspektive seiner These der Entprivatisierung der Religion zu bieten, während die Genderforscherin Phillips die Probleme eben jener Entprivatisierung thematisierte. Diese hatte Casanova in seinem früheren Werk nicht nur als empirisch identifizierbar betrachtet, sondern auch als ein normativ gerechtfertigtes Phänomen dargestellt. Auch wenn er in seinem Aufsatz zur Konferenz die Rolle der religiösen Institutionen bei der Verfestigung von Ungleichheiten zwischen den Geschlechterrollen anerkennt, seien der ethische Kern der „high religions“ (Casanova 2009: 18), wie z. B. Christentum oder Islam, und die gleiche Chance zur Erlösung, die diese den Geschlechtern zugestehen, nicht weit vom „modernen“ Verständnis von Gleichberechtigung entfernt.

Vier Schwerpunkte lassen sich bei den Vorträgen und Diskussionen der Konferenz identifizieren. Der erste (1) und einleitende Schwerpunkt knüpft an die Argumentation von Casanova an. Demnach würden Christentum und Islam die Erlösungschancen zwischen den Geschlechtern gleichmäßig verteilen und somit dem Vorwurf des Anti-Egalitären entgehen. Strukturen gegen die Gleichberechtigung innerhalb christlicher und muslimischer Institutionen seien aber diesbezüglich nicht zu leugnen. Die Frage sei allerdings nicht, welche Berechtigung eine vorhandene Struktur habe, sondern welche Veränderung derselben möglich sei. Hier greift Casanova zum Instrument der Öffentlichkeit. Religionen sollen in der Öffentlichkeit einen Platz wahrnehmen, nicht zuletzt, um die eigenen Argumente in den politischen Diskurs einzubringen. Indem die religiösen Institutionen in den öffentlichen politischen Diskurs integriert werden, werden dessen Positionen und Argumente offengelegt und zur Rechtfertigung gezwungen. Dieses Vertrauen in die selbstregulierende Kraft der Deliberation und einen *moral consensus* der Öffentlichkeit ist keineswegs neu und die Hoffnung, verabsolutierten Normen damit entgegenzutreten, nicht gänzlich fehl am Platz. Diese Stellung der Religion ist die Folge der *twin toleration*, eines von Alfred Stepan übernommenen Modells. Danach wird die Beziehung zwischen religiösen und politischen Institutionen lediglich durch zivilrechtlich gesetzte „minimale Grenzen“ geregelt. Das Modell fordert eine gegenseitige Toleranz der Autonomie des anderen (Stepan 2001). Religiöse Institutionen dürften demnach am öffentlichen politischen Prozess teilnehmen, solange die demokratischen Regelungen beachtet werden.

Ist aber hiermit die religiöse Freiheit gewährleistet, die Casanova so sehr am Herzen liegt? Phillips kritisierte zu Recht Casanovas Fokus auf die Institutionen. Religionsfreiheit könne nicht der Ebene der institutionellen Freiheit subsumiert werden, sondern beinhalte das individuelle Recht auf Ausübung der eigenen Religiosität. Die Beziehung zwischen Religion und Politik ist nach Phillips keine Konfrontation zweier institutioneller Blöcke mit vorgefertigten normativen Ausrichtungen. Eher als nach den Institutionen und ihrer Berechtigung im öffentlichen Raum zu fragen, müssten die Formation der Institutionen und ihre normativen Grundlagen geklärt werden. Auch Casanovas Vertrauen in eine sich selbst regulierende Öffentlichkeit wurde von Phillips und anderen Diskutantinnen der Konferenz, nämlich *Agnieszka Graff*, *Farida Shaheed* und *Deniz Kandiyoti*, kritisiert. Sie fragten: Wer ist dann diese Öffentlichkeit? Welche Möglichkeiten haben Frauen, an dieser teilzunehmen?

Hiermit stellt sich die Frage (2) nach der Veränderung von vorhandenen Strukturen und Normen. Casanovas Antwort lautete: durch interne Reform und Selbstregulierung. Anstatt religiösen Gruppen die Beachtung von Gleichberechtigung von außen aufzuzwingen, beispielsweise durch zivilrechtliche Klagen, sollten die Impulse zur Veränderung von innen kommen. Dabei besteht jedoch die Frage, ob die Trennung zwischen internen und externen Anstößen überhaupt möglich ist. Müssen nicht die Argumente und Impulse auch von außen bereitgestellt werden, obwohl ihre Implementierung nicht erzwungen werden kann (Phillips)?

In den verschiedenen Arbeitsgruppen der Konferenz wurde die Notwendigkeit des äußeren Einflusses betont. Interne Impulse seien notwendig und absolut zentral, allerdings nicht ausreichend. Alternativen müssten bereitgestellt werden, Strukturen und Normen infrage gestellt, Texte neu gelesen werden, um aufzuzeigen, dass Traditionen, Regeln und Texte historisch und kontextuell bedingt sind und damit neu interpretierbar und wandelbar. Diese Betonung der Entnaturalisierung religiöser Strukturen und Normen fand innerhalb der Konferenz immer wieder Ausdruck und ist meiner Ansicht nach der Hauptpunkt dieses Projekts, nämlich dem Absoluten entgegenzuarbeiten.

Der dritte Punkt (3) betrifft die Trennung oder Beziehung zwischen Religion und Kultur bzw. die Frage, wie viel von einer Religion kulturelle Prägung ist. Kann eine Veränderung der religiösen Strukturen mit dem Aufzeigen der kulturellen Eigenart der Religion legitimiert werden? Die Trennung zwischen Religion und Kultur wird von Casanova hervorgehoben, indem er vom Egalitarismus innerhalb des Christentums und des Islams spricht, der sich erst durch verschiedene kulturelle Einflüsse zu „patriarchalen“ (Casanova 2009: 17) Strukturen herausgebildet habe. Diese Konzeption setzt ein Verständnis von einem ontologischen Kern von Religionen voraus. Dies ist problematisch. Wie Phillips hervorzuheben versuchte, *ist* die Religion weder *ally* noch *enemy*. Sie *ist* an sich weder egalitär noch totalitär. Probleme entstünden nicht aufgrund einer intrinsischen Struktur der Religion, sondern dann, wenn bestimmte Ausprägungen und Vorschriften einer religiösen Gemeinschaft verabsolutiert würden. Jede Art von Verabsolutierung gefährde die Möglichkeit sozialen Wandels und somit der Gleichberechtigung, bemerkte auch die polnische Publizistin *Agnieszka Graff*.

Die vierte Frage (4) richtet sich auf die Anerkennung des Akteurstatus von religiösen Frauen. Welche Art Wahl hat eine religiöse Frau, die sich dafür entscheidet, innerhalb von Strukturen zu bleiben, die offensichtlich ihre Rechte beeinträchtigen? Sind diese

Frauen Opfer religiöser Gehirnwäsche, von Drohungen oder kommunitären Zwängen? Sowohl die DiskutantInnen wie die Vortragenden verneinten dies. Frauen eine Opferrolle zuzuschreiben, stellte nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Fähigkeit zur Wahl infrage, so Graff. Dadurch werde unterstellt, sie seien keine selbstverantwortlichen Individuen mit der Fähigkeit, sich selbst und ihrer Umwelt Bedeutung und Sinn zuzuschreiben, betonten auch *Deniz Kandiyoti*, Professorin für Development Studies an der University of London, und die Frauenrechtsaktivistin *Farida Shaheed* aus Pakistan. Eine klare Grenze zwischen freier Wahl und passivem Akzeptieren sei aber weder bei religiös noch bei nicht-religiös begründeten Entscheidungen kaum jemals vorhanden, so Anne Phillips.

Der Einfluss, den Religion ausübt, blieb also bei der Konferenz unbestimmt. Nicht zuletzt, weil Religion erst durch menschliches Handeln realisiert wird. Das Hauptaugenmerk der Konferenz lag stattdessen darauf, die Stimmen der Religionen zu identifizieren und zu problematisieren. Wer redet im Namen der Religionen, wer setzt und wacht über ihre Grenzen, wer formt ihr normatives Rückgrat? Haben Frauen Zugang zu diesem Bereich der Gestaltung? Wenn nicht, wie ist Veränderung möglich? Obwohl Zwang von außen als Instrument ausgeschlossen bleibt, scheint das ausschließliche Vertrauen auf interne Reformen der religiösen Gemeinschaften die Kraft der Gewohnheit zu unterschätzen. Stattdessen sollten Informationen und Argumente zugänglich gemacht werden, neue Lesarten von Texten, Kritik an Normen etc., um Religion in den sozialen, politischen und historischen Bedingungen zu kontextualisieren. Es bedarf einer Entnaturalisierung von tradiertem Verhalten, allerdings ohne dieses zu entwerten. Diese Entnaturalisierung ohne Entwertung ist und bleibt die größte Herausforderung für das Streben hin zu gleichberechtigten Verhältnissen zwischen Männern und Frauen, aber auch zwischen Frauen und Frauen sowie zwischen Männern und Männern. Die Forderung, Religion ernst zu nehmen, sollte allerdings nicht vor politischen Forderungen zurückschrecken, die an die religiösen Institutionen gestellt werden.

Literaturverzeichnis

- Casanova, José. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press
- Casanova, José. (2009). Religion, Politics and Gender Equality: Public Religions Revisited. Zum Vortrag auf der Konferenz „Religion Revisited“. Zugriff am 26. Januar 2010 unter www.gwi-boell.de/de/web/index_1483.htm
- Phillips, Anne. (2009). Religion: Ally, Threat, or Just Religion? Zum Vortrag auf der Konferenz „Religion Revisited“. Zugriff am 20. Oktober 2009 unter www.gwi-boell.de/de/web/index_1835.htm
- Riesenbrodt, Martin. (2000). *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. 2. Auflage. München: C. H. Beck
- Stepan, Alfred. (2001). The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerance'. In Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (S. 218-225). Oxford: Oxford University Press
- Weber, Max. (1968 [1913]). Über einige Kategorien der Verstehenden Soziologie. In Johannes Winckelmann (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (S. 427-474). Tübingen: Mohr Siebeck

Zur Person

Maria Birnbaum, M. A., geb. 1982, Teaching Assistent im Bereich Internationale Beziehungen an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Arbeitsschwerpunkte: Theorien der Internationalen Beziehungen, Plurale normative Ordnungen, Post-koloniale Diskurse, Religion und Politik, Gender, Wissenssoziologie und -philosophie

Kontakt: Maria Birnbaum, Untere Weidenstr. 25, 81543 München

E-Mail: Maria.Birnbaum@gsi.uni-muenchen.de

Heike Kahlert

Changing the Gender Order

6th European Conference on Gender Equality in Higher Education, 5.–8. August 2009 in Stockholm

Zusammenfassung

Die 6. Konferenz des European Network of Gender Equality in Higher Education fand vom 5.–8. August 2009 unter dem Motto „Changing the Gender Order“ an der Universität Stockholm statt. Ziele der Konferenz bestanden darin, Erreichtes auszuwerten und Herausforderungen, Innovationen, Strategien und Visionen für die Zukunft der Geschlechtergleichheit in Hochschule und Forschung in den Blick zu nehmen. Fünf Plenarvorträge, 31 Sessions mit ca. 100 Vorträgen und Diskussionen verdeutlichten im internationalen Vergleich, wie sehr sich Hochschule und Forschung gegenwärtig durch vielgestaltige Reformkräfte und -felder wandeln. Dabei wurden neue Fragestellungen zur Bedeutung von Frauen als Akteurinnen in der Differenzierung der internationalen Hochschullandschaft, zum Umgang mit der Geschlechterfrage angesichts unverändert starker neoliberaler Kräfte in vielen Nationalstaaten und auf der Ebene der EU und zu zeitgemäßen Strategien kollektiven geschlechterpolitischen Handelns unter sich verändernden nationalen wie transnationalen politischen Bedingungen aufgeworfen.

Schlüsselwörter

Hochschulforschung, Hochschulreformen, Geschlechtergleichheit, Gleichstellungspolitik, internationaler Vergleich

Summary

The 6th Conference of the European Network of Gender Equality in Higher Education with the title „Changing the Gender Order“ took place at Stockholm University, 5-8 August 2009. The Conference was aimed at evaluating the successes of, and analysing the challenges, innovations, strategies and visions concerning the future of gender equality in higher education and research. Five key lectures, 31 sessions, and about 100 lectures and roundtable discussions showed very clearly that, compared across an international spectrum, the extent which higher education and research have currently been changed by diverse reform forces and reform fields. Additionally, the conference developed new questions regarding: the importance of women in processes of differentiation on the international landscape of higher education; the treatment of the gender question under the conditions of continuing neoliberal power in many nation states and on the level of the EU; and on contemporary strategies for collective gender political actions by means of changing national and transnational political conditions.

Keywords

Research on Higher Education, Reforms in Higher Education, Gender Equality, Gender Politics, International Comparison

Fragen der Geschlechtergleichheit in Hochschule und Forschung sind seit gut zwanzig Jahren auf der Agenda nationaler Bildungs- und Wissenschaftspolitik innerhalb und außerhalb der Europäischen Union. Dabei gibt es zwischen den einzelnen Staaten erhebliche Unterschiede in den politischen Aktivitäten, den Gleichstellungsfortschritten und auch den Forschungsanstrengungen. Ein Forum zur internationalen Diskussion des Erreichten in wissenschaftlicher wie wissenschaftspolitischer Hinsicht und der diesbezüglichen Herausforderungen für die Zukunft stellt die Serie internationaler Konferenzen zu *Gender Equality in Higher Education* dar, die seit 1998 vom *European Network*

of Gender Equality in Higher Education¹, einem informellen Netzwerk von mehreren hundert WissenschaftlerInnen sowie PraktikerInnen im Feld der hochschul- und forschungsbezogenen Geschlechtergleichstellung, an verschiedenen europäischen Standorten veranstaltet wird. Die erste Konferenz fand 1998 in Helsinki statt, gefolgt von Konferenzen in Zürich (2000), Genua (2003), Oxford (2005) und Berlin (2007).

Veranstaltungsort der 6. Konferenz vom 5. bis 8. August 2009 war Stockholm. Organisiert wurde die Konferenz von der Universität Stockholm und ihrem Geschlechtergleichstellungskomitee in Zusammenarbeit mit dem *European Network of Gender Equality in Higher Education*, der *Swedish National Agency for Higher Education (HSV)*, der *Swedish University of Agricultural Sciences (SLU)* und der *Södertörn University (SH)*, der zweiten Universität in Stockholm. Unter dem Motto „Changing the Gender Order“ trafen sich bei durchweg mediterranen Wetterverhältnissen ca. 240 TeilnehmerInnen aus über 30 Nationen (darunter nicht nur vor allem west- und nordeuropäische Staaten, sondern auch Südafrika, Indien, Kanada, USA und Australien) auf dem Campus von Stockholms Universität. Leider nahmen nur wenige Studierende und ost- und südeuropäische WissenschaftlerInnen an der Konferenz teil. Die Konferenz sollte, so die in Berlin verabredeten Zielsetzungen, Erreichtes auswerten und Herausforderungen, Innovationen, Strategien und Visionen für die Zukunft der Geschlechtergleichheit in Hochschule und Forschung in den Blick nehmen.

Das Tagungsprogramm umfasste fünf international besetzte Plenarvorträge, deren Themenspektrum weit gefächert war und zentrale Fragestellungen der Konferenz umriss. Im Eröffnungsvortrag stellte *Maud Eduards* (Stockholm) aus politikwissenschaftlicher Perspektive feministische Interventionen und akademische Widerstände in Bezug auf die Herstellung von Geschlechtergleichheit in Hochschule und Forschung in der jüngeren politischen Geschichte Schwedens dar. Eindrücklich schilderte sie den schwedischen Weg feministischer Aktivitäten, beginnend mit Aktionen von frauenbewegten Frauen (und einigen Männern) innerhalb der Universitäten seit den 1970er Jahren und staatlichen Aktionen unter sozialdemokratischen Regierungen seit Mitte der 1970er Jahre. So konnten beispielsweise die institutionalisierten Women's Studies an der Stockholmer Universität jüngst ihren 30. Geburtstag feiern. Trotz vielfältiger Politikanstrengungen, darunter die im Jahr 1995 erfolgte Einrichtung von landesweit 31 Professuren für Frauen durch die damals noch sozialdemokratische Regierung, sind Frauen bei den Professuren bis heute an schwedischen Hochschulen deutlich unterrepräsentiert (2008: 18 Prozent), während sie bei den StudentInnen mit gegenwärtig ca. 60 Prozent überrepräsentiert sind. In den zeitgenössischen schwedischen Anstrengungen um Exzellenz in Hochschule und Forschung gehen nach Eduards die Ressourcen vor allem an Männer. Ihrer Ansicht nach stellt sich die aktuelle Situation ambivalent dar: Die innerakademisch um sich greifende Kritik an der Ausrichtung der Geschlechterforschung ginge mit wachsenden Widerständen in Staat und Hochschule gegen die Gleichstellung von Frauen und mit einer generellen Depolitisierung einher.

Im zweiten Plenarvortrag brachte *Jeff Hearn* (Linköping) aus soziologischer Perspektive einen Überblick über die Entwicklung der Forschungen und aktuelle Ergebnisse der kritischen Männerforschung. Leider etwas zu kurz kam die ebenfalls in seinem Vortragstitel angekündigte Perspektive auf die Geschlechterverhältnisse in Hochschule

1 Die Mailingliste des Netzwerks (eq-uni@helsinki.fi) wird moderiert von Liisa Husu.

und Forschung aus Sicht der von ihm mitbegründeten *critical studies on men*. Hearn regte an, Hochschule und Forschung als Orte zu analysieren, an denen verschiedene Männlichkeiten produziert und reproduziert würden. Besondere Bedeutung könnte hierbei der zu erforschenden Verknüpfung der Macht von Männern und der Macht von Managern in Hochschule und Forschung zukommen. Was heißt es, zugleich Mann und Akademiker zu sein? Wie verknüpfen sich Männlichkeit(en) und Wissenschaft? Ähnlich wie Eduards zog Hearn eine eher kritische Zwischenbilanz zur aktuellen Hochschulmodernisierung im Hinblick auf die Geschlechtergleichstellung: Gleichstellungsrhetoriken seien zwar in den nordischen Ländern, vor allem in Schweden und Finnland, nach wie vor stark, sie spielten aber in den aktuellen Hochschulreformen keine Rolle.

Die Erziehungswissenschaftlerin *Fatma Gök* (Istanbul) diskutierte die Situation von Frauen in Hochschule und Forschung unter Bezugnahme auf ihre eigene Familiengeschichte im Spiegel der von Atatürk angestoßenen Reformen im (höheren) Bildungswesen der Türkei. Sie beschrieb Bildung und Erziehung als Möglichkeit zur sozialen Transformation von Geschlechterverhältnissen und zeigte, welche Bedeutung ihnen im Empowerment von Mädchen und Frauen zukommt. Dabei wurde deutlich, dass der vergleichsweise hohe Frauenanteil im türkischen Hochschulwesen keineswegs mit entsprechender akademischer und sozialer Macht korrespondiert.

Der Zusammenhang von Macht und Geschlecht in Hochschule und Forschung stand auch im Mittelpunkt des Vortrags der Soziologin *Solveig Bergman* (Oslo), die langjährige Direktorin des Nordischen Instituts für Frauen- und Geschlechterforschung (NIKK) ist. In der Einschätzung, dass (akademische) Bildung einen Beitrag zum Empowerment von Frauen leiste bzw. leisten könne, stimmte Bergman mit Gök überein. Sie betonte, dass Wandel in den Geschlechterverhältnissen durch kollektives Handeln jederzeit möglich sei. Obwohl die nordischen Wohlfahrtsstaaten frauenfreundlich seien, seien sie doch patriarchal geblieben: Die männliche Dominanz läge als Konstruktion allen Bereichen der nordischen Politiken zugrunde. Wie Eduards wies sie darauf hin, dass Hochschule und Forschung zentrale Institutionen der entstehenden Wissensgesellschaften seien. Hieraus erkläre sich der anhaltende Widerstand gegen die Geschlechtergleichheit genauso wie die Notwendigkeit, an deren Herstellung auch weiterhin aktiv zu arbeiten. Dabei lenkte Bergmann die Aufmerksamkeit gezielt über die nationalstaatliche Ebene hinaus auf die transnationale europäische Ebene. Geschlechterfragen schienen hier gegenwärtig weniger Raum einzunehmen, wie etwa der diesbezügliche neokonservative Backlash vom 6. zum 7. Forschungsrahmenprogramm zeige. Gender Mainstreaming erweise sich bisher als eine eher riskante politische Strategie, denn Gender sei nun überall und nirgends und niemand übernehme Verantwortung für die Gleichstellung. Frauen partizipierten noch viel zu wenig an den auf der EU-Ebene geführten Debatten. Sie bräuchten dauerhafte Strukturen, um sich entsprechend kollektiv zu organisieren und einmischen zu können. Eventuell könnte ja das im Dezember 2006 vom Europäischen Parlament und Europäischen Rat gegründete Europäische Institut für Gleichstellungsfragen in Vilnius hier entsprechend aktiv und wirksam werden, so Bergmans abschließend artikuliert Hoffnung.

Vorstellungen zur Universität der Zukunft standen im Mittelpunkt des inspirierenden Schlussvortrags der Hochschulforscherin *Louise Morley* (Brighton). Nach Morley ist die gesamte Geschichte von Hochschule und Forschung geprägt von Ungleichheit, Elitismus und Ausschlüssen. Dies spiegele sich auch in der Forschung wider, die kaum

futuristisch orientiert sei. (Geschlechter-)Gleichheit und Genderforschung spielen nach Morley in vorliegenden Szenarien zur Universität der Zukunft keine Rolle. Im internationalen Fokus stünde vielmehr die Debatte um die Technowissenschaften. Wenn Geschlecht im aktuellen universitätsbezogenen Zukunftsdiskurs thematisiert würde, dann käme es als Ermöglichung gleichen Zugangs und als Angleichung der Zahlen, nicht aber als Qualität in den akademischen Produkten und Prozessen oder gar als Machtfaktor vor. Daneben fände sich ein um sich greifender Krisendiskurs um die Feminisierung von Hochschule und Forschung, in dem die Angst zum Ausdruck käme, dass diese gesellschaftlich bedeutsamen Institutionen von Frauen übernommen werden könnten. Mehr noch: Hoch qualifizierte Akademikerinnen würden aktuell verantwortlich gemacht für soziale Destabilisierung, die Krise der Männlichkeit, die Entwertung akademischer Professionen und Institutionen und allgemeine Enttraditionalisierungsprozesse. Morley plädierte schließlich leidenschaftlich dafür, Hochschule und Forschung als gendersensiblen *think tank* wiederzugewinnen, Fragen von Intersektionalität zu berücksichtigen, auf transnationale Feminismen zu bauen und sich über vergeschlechtlichte Machtgeografien bewusst zu werden.

Vertieft und erweitert wurden die in den Plenarvorträgen aufgeworfenen Fragen in vier parallel organisierten Strängen zu den Themenfeldern „Gender Power Order“, „Organisation and Implementation by Feminism – Intersectionality – Solidarity“, „Challenges for the Future“ und einem „Open Track“. Ergänzt wurde das vielfältige Angebot aus forschungs- und handlungsorientierten Beiträgen, die ein breites Spektrum aktueller Forschungsergebnisse, Werkstattberichte aus laufenden Forschungen, Diskussionen über politische Aktivitäten und Präsentationen von Handlungsansätzen rund um das Themenfeld „Gender Equality in Higher Education“ abdeckten, durch einen plenar veranstalteten Round Table, der sich mit den Widerständen gegen Geschlechtergleichheit befasste. Neben etablierten Vertreterinnen (und Vertretern) und einigen jüngeren Forscherinnen (und Forschern) aus verschiedenen, vornehmlich sozialwissenschaftlichen Disziplinen präsentierten auch einige Frauen und Männer aus Wissenschafts- und Gleichstellungspolitik und aus der Forschungsförderung ihre Thesen, Projekte und Handlungsansätze in insgesamt 31 Sessions und ca. 100 Vorträgen und Diskussionen.

Die vom Organisationsteam vorgenommene Zuordnung der Beiträge zu den einzelnen Sessions war allerdings nicht immer nachvollziehbar. Auf großes Lob hingegen stießen ein hervorragendes Zeitmanagement während der Konferenz und die insgesamt entspannt-anregende Atmosphäre. Hervorragend war auch das Rahmenprogramm, das Sightseeing gelungen mit der Herstellung vielfältiger Gelegenheiten zum Netzwerken und zu informellen Gesprächen verband. Weitere Eindrücke vermitteln Fotos sowie zahlreiche Papers und Präsentationen auf der Konferenzhomepage (www.jamstkom.su.se/pub/jsp/polopoly.jsp?d=13405).

Die Zielsetzungen der Stockholm-Konferenz – Erreichtes auszuwerten und Herausforderungen, Innovationen, Strategien und Visionen für die Zukunft der Geschlechtergleichheit in Hochschule und Forschung in den Blick zu nehmen – wurden insgesamt zweifelsohne eingelöst. Deutlich wurde, wie sehr sich Hochschule und Forschung gegenwärtig durch vielgestaltige Reformkräfte und -felder wandeln. Aus Genderperspektiven sind damit vielfältige neue Fragestellungen verbunden: Welche Bedeutung kommt Frauen als Akteurinnen in der Differenzierung und Diversifizierung der internationa-

len Hochschullandschaft zu? Wie können die um sich greifenden Reformen und ihre erwünschten wie unerwünschten Nebenfolgen aus Gendersicht bewertet werden? Wie verändert sich der Umgang mit der Geschlechterfrage angesichts nach wie vor starker neoliberaler Kräfte in vielen Nationalstaaten und auf der Ebene der EU? Welche Antworten und Aktivitäten können darauf aus feministischer Sicht formuliert werden? Wie können zeitgemäße Strategien kollektiven geschlechterpolitischen Handelns und des Empowerments von Frauen in Hochschule und Forschung unter sich verändernden nationalen wie transnationalen politischen Bedingungen entwickelt werden?

Damit ist ein breites Spektrum an Fragestellungen für die nächste *7th European Conference on Gender Equality in Higher Education* umrissen, die voraussichtlich im Jahr 2012 in Norwegen stattfinden wird.

Zur Person

Heike Kahlert, Dr. rer. soc., Dipl.-Soz., Projektleiterin am Institut für Soziologie und Demographie der Universität Rostock. Arbeitsschwerpunkte: Transformationen des Wissens in der Moderne, Geschlechterverhältnisse und sozialer Wandel im Wohlfahrtsstaat, Soziologie der Bildung und Erziehung, Gleichstellungsbezogene Organisations- und Personalentwicklung im Public-Profit-Bereich

Kontakt: Universität Rostock, Institut für Soziologie und Demographie, Ulmenstraße 69, 18057 Rostock.

E-Mail: heike.kahlert@uni-rostock.de

Rezensionen

Sigrid Metz-Göckel

Marianne Genenger-Stricker, Brigitte Hasenjürgen, Angelika Schmidt-Koddenberg (Hrsg.), 2009: Transkulturelles und interreligiöses Lernhaus der Frauen. Ein Projekt macht Schule.

Opladen, Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich. 270 Seiten. 19,90 Euro

Lernhäuser sind ein neues Modell der interkulturellen Weiterbildung für Erwachsene. Sie verstehen sich als zukunftsweisender Beitrag zur Gestaltung einer toleranten und offenen Einwanderungsgesellschaft. Die vorliegende Publikation ist das Ergebnis einer dreijährigen Modellphase (2005–2008), in der das Lernhauskonzept an den drei Standorten in Berlin, Frankfurt a. M. und Köln nach Antragsbewilligung und Förderung durch das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) in die Praxis umgesetzt wurde (S. 111). Die Teilnehmerinnen erhalten eine zertifizierte Ausbildung zur ‚Kulturmittlerin‘. 58 Frauen erhielten dieses abschließende Zertifikat.

Das erste transkulturelle und interreligiöse Lernhaus richtet sich an Frauen, die sich „als Vermittlerin transkultureller Kommunikationsprozesse – in der Freiwilligenarbeit und in unterschiedlichen beruflichen Feldern“ (S. 14) weiter qualifizieren wollen. Ziel ist es, die Teilnehmerinnen darin zu bestärken, sich als selbstbewusste Bürgerinnen für die Mitgestaltung der Einwanderungsgesellschaft einzusetzen.

Zielgruppen sind „Frauen mit und ohne Migrationsbiographie, mit unterschiedlichen kulturellen, religiösen bzw. weltanschaulichen Zugehörigkeiten, die sich reflektiert und kompetent für eine Kultur des Austausches, der Verständigung und der konstruktiven Konfliktbewältigung in ihren Kommunen engagieren wollen“ (S. 14).

Das Konzept der Zivilgesellschaft ist der analytische, die Einwanderungsgesellschaft der politische Ausgangspunkt. Respekt, Kommunikation auf gleicher Augenhöhe und eine dialogische Kooperation in multikulturell und multireligiös zusammengesetzten Gruppen sind einige der Prinzipien, die in den Lernhäusern programmatisch umgesetzt werden.

Die Wortschöpfung ‚Kulturmittlerin‘ sei nicht korrekt, reflektiert Simone Böddeker in ihrem Beitrag „Wer braucht eigentlich Kulturmittlerinnen?“. Nicht ganz korrekt deswegen, weil damit ein statisches Verständnis von Kultur assoziiert werden könne, während sich das Lernhauskonzept als dynamisches, transkulturelles Konzept (*Hasenjürgen*) versteht und als politisches Frauenbildungsangebot (*Schmidt-Koddenberg*) mit gesellschaftspolitischem Anspruch.

Seit der Verabschiedung des Einwanderungsgesetzes im Jahr 2005 sind, so eine Expertise der INBAS-Sozialforschung GmbH von 2007, insgesamt 163 Projekte entstanden, die sich mit Integrationsprozessen befassen und neue Bezeichnungen wie ‚Integrationslotsen‘ oder ‚Integrationsbegleiterin‘ erschaffen haben. Mit der Förderung solcher Projekte ist zumindest der Tatbestand anerkannt, dass die Bundesrepublik eine Einwanderungsgesellschaft ist, in der mehrere ethnische, religiöse und kulturelle Gruppen leben, ohne viel miteinander zu kommunizieren und ohne viel voneinander zu wissen. Das Lernhauskonzept (s. Beitrag von *Genenger-Stricker/Hasenjürgen/Schmidt-Koddenberg*) unterscheidet sich von anderen Maßnahmen durch seinen viel größeren Umfang (250 Stunden), seine

Gruppentreffen und die Heterogenität der Zielgruppen. Es knüpft an die Auseinandersetzungen zur interkulturellen Kompetenz an. Diese Kompetenz wird aber weniger als differenziertes Wissen über andere Kulturen und Religionen verstanden, sondern quasi auf einer Meta-Ebene als Vermittlung verschiedener Teilkompetenzen wie Selbstreflexivität, die Fähigkeit, unsichere Situationen aushalten zu können, Ambiguitätstoleranz, die Fähigkeit zur Übernahme von Perspektiven sowie als generelle Lernbereitschaft.

Das Lernhausprojekt bemüht sich darum, das Bild von ‚der Migrantin‘ zu differenzieren und zu ihrer Teilhabe und Mitgestaltung beizutragen. „Seid nicht für uns, seid mit uns aktiv!“, lautet eine zentrale Aussage.

Konkret entwickelten die Initiatorinnen des Lernhauses in der Kombination unterschiedlicher Trägerschaft Programme, in denen Vielfalt als Ressource und nicht als Bedrohung verstanden wird. Vertreten wird ein lebensweltliches Verständnis von Kultur als Orientierung an der Mehrdimensionalität von Kulturen und Milieus, die sich anhand verschiedener Differenzlinien unterscheiden. Die Rede ist daher nicht von MigrantInnen, sondern von Gruppen von Individuen, von Bürgerinnen und Bürgern unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit, Bildungshintergrund, Alter, Geschlecht, sozialem Status. „Kulturmittlerinnen benötigen die Zuschreibungen ‚Ausländer‘, ‚Migrant‘ oder ‚Mensch mit Migrationshintergrund‘ *nicht*, denn sie setzen sich für eine grundsätzliche Verbesserung der Verständigung angesichts zunehmender gesellschaftlicher Ausdifferenzierung und Veränderungsprozesse ein“ (S. 134f.). Ein wahrlich hoher Anspruch.

Das halb offene Curriculum des Lernhauses ist modularisiert aufgebaut und voraussetzungsvoll (S. 125), differenziert in group meeting, basics, skills, net & practices, workshops. Die Evaluationsergebnisse zeigen, dass in unterschiedlicher Zusammensetzung vor Ort die Teilnehmerinnen bereits größtenteils über Vorerfahrungen in Initiativen und über einen relativ hohen Bildungsstand verfügen, was generell für das zivilgesellschaftliche Engagement zutrifft.

Das Buch enthält insgesamt 25 Beiträge von politischen Unterstützerinnen des Lernhauses, der Koordinatorinnen und aus dem wissenschaftlichen Umfeld; 8 davon sind Erfahrungsberichte der Teilnehmerinnen dieser Qualifizierung. Dargestellt werden die Entstehung, die politische Begleitung und die Bemühungen um die Verstetigung eines solchen Lernhauses in den Kommunen der Primärstandorte.

Interessant ist, dass es sich bei der Berliner Trägerschaft um eine überparteiliche Fraueninitiative handelt, die politische Netzwerke mit religiösen Gruppen und Netzwerken zu verbinden sucht. Die Initiatorinnen verstehen „die Arbeit mit den religiösen Gruppen und innerkirchlichen Gremien immer als politische Arbeit, denn die Chancen und Beteiligungsmöglichkeiten von Frauen in ihren Kirchen oder Gemeinden sind auch eine Machtfrage“ (S. 191).

Als Leserin möchte ich einen Erkenntnisgewinn in mehrerlei Hinsicht herausstellen:

1. Im Verständnis von Integration als einem interaktiven Prozess, an dem die neuen und alten BürgerInnen kommunikativ beteiligt sind, sind nicht nur die Hinzugekommenen enthalten.
2. Die Vermeidung der Appellation ‚Migrantin‘ und die Orientierung an anderen und wechselnden Differenzlinien ist theoretisch aufschlussreich und schwierig, wenn es um die praktische Umsetzung geht.

3. Die praktische Arbeit in den Lerngruppen des Lernhauses hat eine theoretische Neukonzeption von Integration und Integrationsarbeit zur Voraussetzung. Die Integration beginnt im Kopf im Widerstand gegen eine Differenzlogik, die erst die anderen produziert, die dann so festgehalten werden.

In der Vielfalt seiner Kooperationsbezüge, Personenkonstellationen und kulturellen Differenzierungen scheint das vorgestellte Lernhaus ein Ort zu sein, an dem eine Gesellschaft der kulturellen Vielfalt eingeübt werden kann, zunächst einmal für Mittlerinnen, für Multiplikatorinnen, aber immerhin. Das erste Lernhausmodell ist für Frauen konzipiert worden. Denkbar wären auch solche für Männer oder für beide Geschlechter. Frauenbildungsarbeit erweist sich hier wieder einmal als allgemeines Pionierprojekt.

Es handelt sich beim vorgestellten Lernhaus um ein ‚kulturelles bzw. gesellschafts-politisches Projekt‘, nicht um Sozialarbeit, sondern um einen Beitrag zur Zivilgesellschaft, zu der Menschen mit einem unterschiedlichen kulturellen und sozialen Hintergrund gehören.

Das Projekt wird als Erfolgsgeschichte präsentiert und das Buch will für das Konzept des Lernhauses werben. Ein breiter Erfolg ist ihm zu wünschen.

Zur Person

Sigrid Metz-Göckel, Prof. Dr. (em.), Hochschuldidaktisches Zentrum der TU Dortmund. Arbeitsschwerpunkte: Hochschulforschung, Frauen- und Geschlechterforschung, Wissenschaftskarrieren und Elternschaft, Migration

Kontakt: Hochschuldidaktisches Zentrum, TU Dortmund, 44221 Dortmund, Tel: 0231-755-5530

E-Mail: sigrid.metz-goeckel@tu-dortmund.de

Sabine Schäfer

Mona Hanafi El Siofi, 2009: *Der Westen – ein Sodom und Gomorrha?*
Westliche Frauen und Männer im Fokus ägyptischer Musliminnen.
Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer Verlag. 212 Seiten. 22 Euro

Westlichen Frauen (und sicherlich auch Männern) dient das Beispiel von Musliminnen mitunter als Inbegriff der Unterdrückung von Frauen, ganz besonders symbolisiert durch das Tragen des Kopftuches oder gar einer Ganzkörperverschleierung. Medienberichte und politische Debatten, beispielsweise zum Pro und Contra eines Kopftuchverbotes an Schulen, helfen in der Regel nicht dabei, Vorurteile abzubauen, sondern tragen eher zu einer Verhärtung der Fronten bei: Musliminnen werden als ‚Opfer‘ ihrer patriarchalischen, durch die Religion geprägten Herkunftsgesellschaft stigmatisiert; westliche HelferInnen werden auf den Plan gerufen – zu ihrer Befreiung.

Im vorliegenden Band dreht *Mona Hanafi El Siofi* den Spieß um, indem sie muslimische Frauen, in diesem Fall ägyptische Musliminnen, selbst zu Wort kommen lässt, „da gerade über sie viel gesagt und behauptet wird, ihre Stimmen jedoch selten Gehör oder nur geringes Interesse finden“ (S. 14). Sie hat dazu 30 Frauen der Mittel- und

Oberschichten Kairos über ihre Vorstellungen von und Erfahrungen mit Familie, Berufstätigkeit, Partnerschaft, Traditionen, Religion, Feminismus und vieles mehr in persönlichen Interviews befragt (S. 204). Während eines Forschungsaufenthalts in Kairo hat sie einen offensichtlich vertrauensvollen Kontakt zu den befragten Frauen aufgebaut, was man den Interviewzitatenden erfreulicherweise deutlich anmerkt. In zum Teil sehr langen Passagen erhalten die Befragten die Gelegenheit, ihre Sicht auf ihr Leben und ihren Alltag im Vergleich zu ihren Vorstellungen und manchmal auch Erfahrungen mit dem Westen darzulegen. Das macht das Werk nicht nur sehr informativ, sondern in weiten Teilen auch ausgesprochen unterhaltsam.

Die Autorin beschäftigt sich mit der Auseinandersetzung der patriarchalisch geprägten ägyptischen Gesellschaft mit modernen, das heißt hier: westlichen, Strömungen. Das Tragen von Kopftuch oder Schleier ist dabei für die befragten Ägypterinnen ein Kernpunkt der Debatte und wird von ihnen ambivalent beurteilt, wobei ihre Argumente andere sind als diejenigen von Frauen aus dem Westen. Schönheit spielt hier eine große Rolle, denn das Kopftuch erscheint mal als verschönerndes Accessoire und mal als Mittel zum Verbergen der Schönheit des Haares, das in Ägypten stark mit Sexualität verbunden wird (S. 52). Die Religion wird als Argument sowohl für als auch gegen Kopftuch oder Schleier gebraucht. Zwar weisen einige Befragte darauf hin, dass der Islam das Tragen des Kopftuches vorschreibe, aber es wird deutlich, dass Kopftuch oder Schleier vor allem freiwillig und aufgrund der eigenen Überzeugung getragen werden sollten. So erzählt Safiyya:

„Ich habe eine Studie gemacht zu Mädchen, die Kompletverschleierung tragen und enge Hosen. Ich habe gesagt, das Problem sind doch nicht die paar Haare! Es kommt darauf an, wie du dich insgesamt präsentierst. Sie tragen es nur wegen ihrer Eltern, weil sie *ohne* nicht raus dürfen. Sie sind nicht davon überzeugt, sondern wollen einfach rausgehen. Sie gewinnen dadurch Freiheit.“ (S. 47)

Freiheit ist ein weiterer Aspekt, der von den Befragten mit offenbar gemischten Gefühlen thematisiert wird. Freiheit ist eine der wichtigen positiven Seiten, die sie dem Westen abgewinnen, z. B. die Freiheit, ausgehen oder sich mit Männern treffen zu können, ohne von der Familie oder den Nachbarn beobachtet und kritisiert zu werden. Gleichzeitig schätzen sie aber auch die Traditionen, die den familiären Beziehungen in Ägypten viel Gewicht geben und damit für einen festen sozialen Zusammenhalt sorgen. In den Interviews wird deutlich, dass sie auf diese Qualität sozialer Beziehungen nicht verzichten wollen, aber gleichzeitig auch sehen, welche Kosten dies für sie verursacht.

So lässt die Autorin die befragten Frauen über ihren Alltag und ihre Alltagsvorstellungen erzählen, über ihre Berufstätigkeit und deren Vereinbarkeit mit Familie in der ägyptischen Variante oder über ihr Verhältnis zu Männern und über Partnerschaften, wie sie sind und wie sie sein sollten. Sehr häufig benutzen die Befragten den Westen bzw. ihre Konzeptionen davon als Folie, um das Positive ihrer Lebensweise und das Negative herauszustellen. Erkennbar wird dabei, dass der Westen und die westliche Lebensform für sie ganz und gar kein „Sodom und Gomorrha“ darstellen, dass sie darin aber eben auch kein El Dorado sehen.

Aus diesen Erzählungen lässt sich eine Menge lernen. So habe ich erfahren, dass das Geld, das eine Frau durch Erwerbsarbeit verdient, durchaus nicht selbstverständlich zum Familieneinkommen gezählt wird. Denn während der Mann verpflichtet ist, seiner

Ehefrau den aus ihrer Herkunftsfamilie gewohnten Lebensstandard zu finanzieren, auch wenn er dafür mehrere Jobs annehmen muss, ist es der Frau selbst überlassen, ob sie ihr Geld beisteuert oder nicht (S. 126f.). Dies gibt der Frau innerhalb der Familie bzw. der Partnerschaft einen Machtstatus, den sie allerdings schnell verlieren kann, wenn sie Mutter wird. Denn für die Kindererziehung ist nach wie vor die Frau zuständig, und dies ist offenbar – zumindest wenn Kleinkinder in der Familie leben – mit einer Erwerbstätigkeit kaum zu vereinbaren. Spannend sind auch die Erzählungen darüber, wie die Frauen (und Männer) in Ägypten die letztlich doch rigiden Traditionen und vor allem die starke soziale Kontrolle kreativ umgehen, um ihre Lebenspläne zu verwirklichen. Und da ist das Tragen von Kopftuch oder Schleier nur eine Variante.

Allerdings hätte ich gerne mehr über die ägyptischen Gesellschaftsverhältnisse insgesamt erfahren. Mir leuchtet absolut ein, dass Hanafi El Siofi ausschließlich Frauen aus der Mittel- und Oberschicht befragt hat, weil sie zu diesen Kontakte herstellen konnte. Jede Forscherin, die schon einmal empirisch gearbeitet hat, kennt die Tücken des Feldzugangs. Dennoch hätte ich mich gefreut, mehr über die politischen und sozialen Bedingungen in Ägypten und auch über das Leben von Unterschichtfrauen zu erfahren, um die Erzählungen der Befragten besser einordnen zu können.

Auch täte dem Werk an mancher Stelle etwas mehr Selbstreflexivität der Autorin gut. So ist sie offensichtlich genervt davon, wie eine der Befragten mit ihrem Mann spricht, und konstatiert:

„Reproduziert sie [die Befragte] damit sicher unbewusst soziale Erwartungen weiblichen Verhaltens, fragt sich dennoch, wenn sich Frauen Männern gegenüber wie ein Kind benehmen, wie diese sie überhaupt ernst nehmen sollen.“ (S. 19)

Wissenschaftlich interessanter wäre meiner Meinung nach an dieser Stelle etwa die Frage, inwiefern sich das Geschlechterverhältnis innerhalb der ägyptischen Gesellschaft in diesem Verhalten abbildet und ob die Verhältnisse in der deutschen Gesellschaft sich davon sehr unterscheiden. Gerade weil die Autorin „in Deutschland lebende Muslimin und Halbägypterin“ (S. 11) ist, wäre eine selbstreflexive Analyse sicherlich spannend und ertragreich gewesen.

Trotz dieser Kritik bleibt am Ende der Lektüre der Eindruck eines informativen, unterhaltsamen und ausgesprochen sympathischen Buches, das Lust macht, über den deutschen oder europäischen Tellerrand hinauszuschauen und sich weiter auf internationaler Ebene mit Geschlechterverhältnissen zu befassen. Die Welt ist eben viel größer, als wir sie gemeinhin wahrnehmen, und es ist gut, wenn uns die zunächst Fremden ihre Geschichte(n) erzählen können.

Zur Person

Sabine Schäfer, Dr. phil., geb. 1967, Coordinating Scientist der Research School „Education and Capabilities“ an der Universität Bielefeld. Arbeitsschwerpunkte: Soziale Ungleichheit, Geschlechterforschung, Bourdieu, Professionsforschung
Kontakt: Research School „Education and Capabilities“, Universität Bielefeld, Universitätsstraße 25, 33615 Bielefeld
E-Mail: sabine.schaefer@uni-bielefeld.de