

Religion – Geschlecht – Körper
religion – gender – bodies

| 4

Martina Bär | Katharina Pyschny [Hrsg.]

Theologische Genderstudien oder geschlechterbewusste Theologie?

Ein Forschungsfeld in Bewegung

VERLAG KARL ALBER



Religion – Geschlecht – Körper
religion – gender – bodies

Herausgegeben von

Prof. Dr. Claudia Jahnel
Prof. Dr. Ute Leimgruber
Prof. Dr. Nimet Şeker

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Charlotte Fonrobert
PD Dr. Anna-Katharina Höpflinger
Prof. Dr. Dina El Omari
Dr. Carola Roloff
PD Dr. Viola Thimm
Prof. Dr. Mathias Winkler

Band 4

Martina Bär | Katharina Pyschny [Hrsg.]

Theologische Genderstudien oder geschlechterbewusste Theologie?

Ein Forschungsfeld in Bewegung

VERLAG KARL ALBER



Mit freundlicher Unterstützung der Förderung des Referates Wissenschaft und Forschung des Landes Steiermark (Österreich).

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2026

© Martina Bär | Katharina Pyschny

Publiziert von
Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden–Baden
www.verlag-alber.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden–Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99031-5

ISBN (ePDF): 978-3-495-99032-2

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783495990322>



Onlineversion
InIbra



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Inhaltsverzeichnis

Martina Bär / Katharina Pyschny

Theologische Genderstudien oder geschlechterbewusste Theologie? Ein Forschungsfeld in Bewegung – Einleitung in den vorliegenden Band	7
--	---

Michaela Sohn-Kronthaler

30 Jahre Frauen- und Geschlechterforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz Ein Rückblick	13
--	----

Carolin Hohmann

„Die Zeiten gendern sich.“ Ansätze und Kontexte theologischer Genderforschung	37
---	----

Teresa Forcades

The Disappearance of Women and Feminist Studies in the Academia	63
--	----

Anouschka Foltz

Sprache und Kultur Gendern aus sprachwissenschaftlicher Perspektive	83
---	----

Natalie Klimenko

Stereotyp oder Dekonstruktion? Die Figur Josefs in Gen 37–50 im Kontext theoretischer Männlichkeitskonzepte	103
---	-----

Botaina Azouaghe

**Feministische Hermeneutik als theologischer
Zugang**

Methodologische Überlegungen am Beispiel der Frauenfigur in
Sure 12 123

Louisa Sophie Jürgensen

Jenseits des Erzählten

Gender-Diskurse im nicht-narrativen Material des Alten
Testaments 153

Antonina Wozna Urbanczak

**Current Challenges and Anti-gender Discourses in
Poland**

Social-Political and Theological Perspectives 169

Nenad Polgar

Zwischen Bewahrung und Fortschritt

Theologisch-ethischer Kommentar zur Erklärung *Fiducia
supplicans* im Horizont der Entwicklung
katholischer Morallehre 197

Bernd Hillebrand

Pragmatismus als Lösung?

Der Streit um den Segen aus pastoraltheologischer Perspektive 217

Agnes Gmoser / Mevlida Mešanovic / Wolfgang Weirer

Religion(en) im Klassenzimmer

Liebe, Sexualität und Beziehungen als Themen interreligiöser
Bildungsprozesse 233

Verzeichnis der Autor:innen 257

Martina Bär / Katharina Pyschny

Theologische Genderstudien oder geschlechterbewusste Theologie?

Ein Forschungsfeld in Bewegung – Einleitung in den vorliegenden Band

Das Forschungsfeld der theologischen Auseinandersetzung mit Geschlecht befindet sich in einer Phase intensiver Dynamik, Differenzierung und öffentlicher Aufmerksamkeit, die auf eine politisch aufgeladene Anti-Genderismusdebatte zurückzuführen ist. Die im Titel dieses Sammelbandes formulierte Frage, ob von theologischen Genderstudien oder eher von geschlechterbewusster Theologie zu sprechen ist, markiert dabei keine bloße terminologische Alternative. Vielmehr verweist sie auf unterschiedliche epistemische Zugänge, methodische Schwerpunktsetzungen und institutionelle Selbstverständnisse innerhalb eines Forschungsfeldes, das sich seit mehreren Jahrzehnten im Spannungsfeld von theologischer Tradition, gesellschaftlichem Wandel und interdisziplinärer Öffnung entwickelt.

Der Begriff *Theologische Genderstudien* bezeichnet dabei in erster Linie ein interdisziplinäres Forschungsfeld, das theologische Fragestellungen systematisch mit Ansätzen der Gender Studies, Feministischen Theorien, Queer Theory sowie intersektionalen Analysen verschränkt. Gender fungiert hier als analytische Kategorie zur Untersuchung religiöser Symbolsysteme, theologischer Anthropologien, kirchlicher Macht- und Normierungsstrukturen sowie historischer und gegenwärtiger Diskriminierungs- und Ausschlussmechanismen. Theologie erscheint in diesem Zugriff nicht nur als reflexive Disziplin, sondern zugleich als Gegenstand kritischer Analyse. Damit verbinden sich häufig macht- und wissenskritische Perspektiven, die die gesellschaftliche Situietheit theologischer Erkenntnis explizit thematisieren.

Demgegenüber zielt eine *genderbewusste Theologie* stärker auf eine innertheologische Transformation theologischer Diskurse. Gen-

der wird hier primär als hermeneutische Sensibilisierungskategorie verstanden, die in allen theologischen Teildisziplinen wirksam wird. Ziel einer genderbewussten Theologie besteht darin, theologische Reflexion, religiöse Praxis und kirchliche Strukturen so zu analysieren und weiterzuentwickeln, dass Geschlechtergerechtigkeit, Machtverhältnisse und Differenz sensibel, kritisch und konstruktiv berücksichtigt werden. Dabei geht es nicht um eine ideologische Setzung, sondern um eine methodisch reflektierte Erweiterung theologischer Erkenntnis. Theologische Traditionen, Texte, Auslegungen und Deutungsmuster werden – unter Berücksichtigung geschlechtlicher Differenz, Verkörperung und sozialer Machtverhältnisse kritisch – reformuliert und marginalisierte Erfahrungen sowie Stimmen systematisch in die theologische Erkenntnis einbezogen. Dadurch trägt sie zu einer differenzierten theologischen Anthropologie sowie zu gerechteren kirchlichen und theologischen Praxisformen bei. Der Akzent liegt weniger auf der externen Kritik theologischer Wissensordnungen als auf deren innerer Revision und Weiterentwicklung.

Wissenschaftsgeschichtlich betrachtet ist diese Debatte aus den feministischen Theologien der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hervorgegangen. Diese verstanden sich als kontextuelle, erfahrungsbezogene und zugleich kirchenkritische Theologien, die die strukturelle Marginalisierung von Frauen in kirchlichen Institutionen, theologischen Diskursen und religiösen Symbolsystemen sichtbar machten.¹ Methodisch dominierten zunächst erfahrungsbezogene und ideologiekritische Ansätze, die androzentristische Gottesbilder, männlich codierte Anthropologien und patriarchale Machtstrukturen offenlegten. In den folgenden Jahrzehnten wurde diese Perspektive theoretisch ausdifferenziert: Die Kategorie *Frau* trat zunehmend hinter die analytische Kategorie Geschlecht zurück, die als sozial, kulturell und diskursiv konstruiert begriffen wurde.² Unter dem

1 Vgl. zusammenfassend und exemplarisch für die sogenannte erste Welle der Feministischen Theologie: Doris Strahm, *Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie* (Freiburg/Schweiz: Edition Exodus, 1987), bes. 6–31. Zur Kritik am Begriff der „Wellen“ im Feminismus, da er Brüche oder Unterbrechungen suggeriert, die es faktisch nicht gegeben hat: Dolores Zoé Bertschinger, „Feminismus. Auf dem ‚religiösen Auge‘ blind?“, in *Handbuch Gender und Religion*, Hg. Anna-Katharina Höpflinger et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021), 105–114, bes. 106–107.

2 Erstmals Mitte der 1980er Jahren vorgeschlagen von: Joan Scott, „Gender – A

Einfluss sozialwissenschaftlicher und kulturtheoretischer Forschung wurde Gender zunehmend als relationale und historisch variable Kategorie verstanden. Parallel dazu gewannen differenztheoretische, kontextuelle und befreiungstheologische Perspektiven an Bedeutung. Diese Phase markiert den Übergang von einer primär frauenbezogenen Theologie zu einer umfassenderen geschlechtertheoretischen Reflexion theologischer Grundlagen, was aber keine Ablösung oder gar Nivellierung der Feministischen Theologien und deren Intentionen und Hermeneutiken bedeutete. Feministische Theologie bleibt kritischer Ursprung und normativer Impulsgeber für eine genderbewusste Theologie, die auf der Grundlage eines erweiterten Geschlechterbegriffes als theoretische Weiterführung und methodische Präzisierung aufgefasst werden kann. Beide teilen das Anliegen, Theologie gerechter zu machen, unterscheiden sich jedoch aufgrund ihres genuinen Forschungsgegenstandes in Reichweite, Fragestellung und analytischem Zuschnitt.

Mit der Rezeption der Gender Studies, queer-theoretischer Ansätze sowie intersektionaler Theorien öffnete sich das Feld weiter³ und begann, nicht nur theologische Inhalte der verschiedenen theologischen Disziplinen, wie etwa das Gottes- und Menschenbild, zu reformulieren,⁴ sondern auch die Bedingungen theologischer Wissensproduktion selbst kritisch zu reflektieren.⁵ Im Zentrum standen nun

Useful Category of Historical Analysis“, *American Historical Review* 91 (1986), 1053–1075. Zur Entwicklung im theologischen Kontext: Saskia Wendel, „Von der Frauenfrage zum Geschlechterdiskurs“, *Herder Korrespondenz Spezial 1: Marias Töchter. Die Kirche und die Frauen* 70 (2016), 38–41. Die Relevanz der Gender-Kategorie für Theologie und Kirche erläuternd: Marianne Heimbach-Steins, „Die Gender-Debatte. Herausforderungen für Theologie und Kirche“ in *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*, Hg. Margit Eckholt (Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2017), 39–53.

- 3 Regina Ammicht-Quinn, „Gender. Zur Grammatik der Geschlechterverhältnisse“ in *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*, Hg. Margit Eckholt (Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2017), 23–38, bes. 32f. Richtungsweisend: Marcella Althaus-Reid, *The Queer God* (London: Routledge, 2003).
- 4 Eine genderbewusste Forschung ist etabliert in den einzelnen Disziplinen der Theologie: Bibellexegese, Kirchengeschichte, Systematische Theologie, Religionspädagogik und Pastoraltheologie.
- 5 Etwa: Saskia Wendel, „... nichts als die (unumstößliche) Wahrheit? Warum Glaubensüberzeugungen nicht ‚ewig wahr‘ und doch nicht relativistisch sind“ in *Ewig wahr? Zur Genese und zum Anspruch von Glaubensüberzeugungen* (QD, Bd. 332), Hg. Saskia Wendel et al. (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2003), 98–109.

Fragen nach der Normativität binärer Geschlechterordnungen, nach der Theologisierung von Körpern und Sexualitäten sowie nach den Machtwirkungen religiöser Diskurse. In jüngerer Zeit ist das Feld durch intersektionale, postkoloniale und ökofeministische Ansätze weiter pluralisiert worden. Gender wird nicht mehr isoliert betrachtet, sondern in Verschränkung mit Kategorien wie Race, Klasse, Kolonialität, Disability und Ökologie analysiert. Diese Entwicklungen prägen sowohl die theologischen Genderstudien als auch genderbewusste theologische Entwürfe und führen zu einer kritischen Revision universalistischer Anthropologien und normativ aufgeladener Subjektmodelle.

Vor diesem Hintergrund lassen sich theologische Genderstudien und geschlechterbewusste Theologie weniger als konkurrierende Modelle denn als zwei Pole eines gemeinsamen Diskursraums verstehen. Während theologische Genderstudien stärker analytisch, dekonstruktiv und interdisziplinär ausgerichtet sind und Theologie als kulturelle Praxis in Macht- und Wissensordnungen einbetten, zielt geschlechterbewusste Theologie stärker auf eine innere Transformation theologischer Entwürfe, Traditionen und normativer Sprachformen. Beide Perspektiven sind historisch und systematisch eng miteinander verflochten und bedingen einander wechselseitig.

Die Beiträge dieses Sammelbandes machen diese Verschränkung exemplarisch sichtbar. Sie zeigen, dass geschlechterbezogene theologische Forschung heute weit über klassische Fragen feministischer Kritik hinausgeht. Aus unterschiedlichen disziplinären, methodischen und kontextuellen Perspektiven fragen die Beiträge nach der Bedeutung von Gender für theologische Erkenntnis, religiöse Praxis und gesellschaftliche Diskurse. Dabei spannt der Band einen weiten Bogen von grundlagentheoretischen Reflexionen zur theologischen Genderforschung und zur Situation feministischer Studien in der akademischen Landschaft über sprach- und kulturwissenschaftliche Zugänge sowie hermeneutische Fallstudien biblischer und koranischer Texte bis hin zu aktuellen sozialpolitischen, pastoraltheologischen und religionspädagogischen Herausforderungen. Gemeinsamer Fluchtpunkt der Beiträge ist das Anliegen, bestehende theologische Wissensordnungen kritisch zu prüfen, ihre impliziten Macht- und Geschlechterlogiken offenzulegen und Perspektiven für eine verantwortete, kontext- und gegenwartssensible Weiterentwicklung theologischer Diskurse zu eröffnen. Im Fokus stehen unter anderem:

die kritische Analyse gegenwärtiger Anti-Gender-Diskurse und ihre politischen wie kirchlichen Instrumentalisierungen, die Weiterentwicklung feministischer, queer-theologischer und intersektionaler Hermeneutiken in Bibelwissenschaft und Koranexegese, die Reflexion von Sprache als theologisch relevanter Praxis der Sichtbarmachung und Ausgrenzung, sowie die Auseinandersetzung mit Fragen von Sexualität, Beziehung und Geschlecht in kirchlicher Praxis – insbesondere der Zulassung der Segnung von gleichgeschlechtlichen Paaren in der Katholischen Kirche –, Religionspädagogik und Theologischer Ethik.

Dabei wird deutlich, dass Gender nicht als isolierte Kategorie verhandelt werden kann. Vielmehr zeigt sich Geschlecht in den Beiträgen dieses Bandes konsequent verschränkt mit Fragen von Macht, Körperlichkeit, Religion, Kultur, Bildung, Politik und sozialer Zugehörigkeit. Theologische Genderforschung erweist sich so als ein Feld, das sowohl innerkirchliche Selbstverständigungsprozesse als auch gesellschaftliche Konfliktlinien berührt und sich der Verantwortung öffentlicher Theologie stellt. Der Sammelband versteht sich daher als Beitrag zu einem Forschungsfeld in Bewegung: Er dokumentiert nicht nur bestehende Positionen, sondern eröffnet Gesprächsräume zwischen unterschiedlichen theologischen Disziplinen, religiösen Traditionen und methodischen Zugängen. Die leitende Frage nach theologischen Genderstudien oder geschlechterbewusster Theologie wird dabei bewusst offen gehalten – nicht als Defizit, sondern als Ausdruck eines produktiven Spannungsverhältnisses, das die theologische Arbeit an Geschlechterfragen gegenwärtig prägt und vorantreibt. In dieser Hinsicht kommt auch eine kritische Beobachtung zur Dominanz der Gender-Kategorie in der Theologischen Frauen- und Geschlechterforschung zu Wort, die den Stellenwert von genuinen Frauenerfahrungen droht zu vernachlässigen.

Der vorliegende Sammelband ist im Kontext des 30-jährigen Jubiläums der Theologischen Frauen- und Geschlechterforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz entstanden, das im Jahr 2024 begangen wurde. Aus diesem Anlass veranstaltete die Grazer Arbeitsgruppe für Theologische Frauen- und Geschlechterforschung unter der Leitung von Martina Bär und Katharina Pyschny eine Ringvorlesung sowie ein Symposium. Im Jubiläumsjahr wurden zudem die Elisabeth-Gössmann-Preise für herausragende Forschungsarbeiten im Bereich der religionsbezoge-

nen Frauen- und Geschlechterforschung an Dr. Katharina Mairinger-Immisch (Forschungspreis) und Louisa Sophie Jürgensen (Förderpreis) verliehen.

Der Band versammelt eine Auswahl an Beiträgen, die im Rahmen dieser Jubiläumsveranstaltungen entstanden sind, und dokumentiert zugleich die thematische Breite, methodische Vielfalt und gesellschaftliche wie kirchliche Relevanz Theologischer Frauen- und Geschlechterforschung heute. Programmatisch eröffnet wird der Band durch den Beitrag von Michaela Sohn-Kronthaler, der die Entstehung, institutionelle Verankerung und Entwicklung dieses Forschungsschwerpunkts in Graz nachzeichnet. Er macht sichtbar, unter welchen wissenschaftlichen, kirchlichen und hochschulpolitischen Bedingungen feministische und genderbewusste Theologie etabliert wurde, und bietet damit einen historischen Resonanzraum für die nachfolgenden Beiträge.

Als Herausgeberinnen danken wir allen Referent:innen und Autor:innen herzlich für ihre engagierten Beiträge. Ein besonderer Dank gilt Jochen Mündlein, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Fundamentaltheologie, für das sorgsame Lektorat sowie Marlene Senarclens de Grancy vom Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft für die organisatorische Unterstützung bei der Entstehung dieses Bandes. Die Durchführung des Symposiums wie auch die Publikation wurden großzügig vom Land Steiermark finanziell gefördert.

Unser abschließender Dank gilt den Pionier:innen, die den Fakultätsschwerpunkt der Theologischen Frauen- und Geschlechterforschung in Graz aufgebaut und etabliert haben. Die gegenwärtigen Mitglieder der fakultären Arbeitsgruppe verstehen ihre Arbeit ausdrücklich in Kontinuität mit diesen Anfängen und zugleich als kritische Fortführung und Öffnung für neue Fragestellungen, Kontexte und Generationen.

Graz, im Jänner 2026

Martina Bär & Katharina Pyschny

30 Jahre Frauen- und Geschlechterforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz

Ein Rückblick

Die Einrichtung eines Fakultätsschwerpunktes „Frauen- und Geschlechterforschung“ an der Katholisch-Theologischen Fakultät – übrigens des ersten derartigen an der Universität Graz in ihrer 440-jährigen Geschichte – war keineswegs das Ergebnis eines von langer Hand geplanten und ausgefeilten Konzeptes, das in zahlreichen Sitzungen einer Arbeitsgruppe oder Kommission diskutiert und schließlich im damaligen Fakultätskollegium beschlossen wurde. Im Gegenteil: Es handelte sich um eine spontane Reaktion auf das von Papst Johannes Paul II. (1978–2005) zu Pfingsten 1994 veröffentlichte Apostolische Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“, das die ausschließlich dem männlichen Geschlecht vorbehaltene Priesterweihe bekräftigte.¹

Eine Stellungnahme der Grazer Theologischen Fakultät zu diesem päpstlichen Dokument war als eigener Tagesordnungspunkt bei der Fakultätssitzung am 21. Juni 1994 durch den Vorsitzenden der damaligen Studierendenkurie, Dave Karloff, beantragt worden und als vorletzter vor „Allfälliges“ vorgesehen.² Während die Studierenden „eine offizielle Stellungnahme der Fakultät an die Bischofskonferenz“ wünschten, wie auch die Mittelbaukurie mit ihrem damaligen Spre-

1 „Apostolisches Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe“, Zugegriffen am 3. Jänner 2026, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html.

2 Katholisch-Theologische Fakultät Graz, Dekanat, Protokoll der 4. Ordentlichen Sitzung des Fakultätskollegiums im Studienjahr 1993/94, 21. Juni 1994, TOP 19: Apostolisches Schreiben vom 30. Mai 1994, 7.

cher Peter Trummer, der Außerordentlicher Universitätsprofessor für Neutestamentliche Bibelwissenschaft war, vertraten Mitglieder aus der bis Mitte der 1990er Jahre explizit mit Männern besetzten Professorenkurie die Überzeugung, es sei „für eine Stellungnahme schon zu spät“. So hätte ja schließlich jeder einzelne die Möglichkeit, „schnell und kompetent auf so ein Schreiben zu reagieren“. Von Seiten des Mittelbaus wandte sich Irmtraud Fischer, damals Assistenzprofessorin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, gegen die Anregung, eine Presseerklärung zu veröffentlichen. Sie sah „als einzige adäquate Reaktion der Fakultät die gezielte Förderung der Frauenforschung“. Der zu jener Zeit amtierende Theologie-Dekan Maximilian Liebmann (1934–2022, Dekan von 1991 bis 1999), versiert in der Leitung der Fakultät und universitätspolitisch denkend und handelnd, sah in dieser Wortmeldung eine herausragende Chance und wollte diese – wie in vielen anderen Bereichen seiner Amtszeit – sofort profilbildend für die Fakultät nutzen. So äußerte er spontan im Kollegium die Frage, ob er diese Wortmeldung als Antrag verstehen dürfe.³ Nach kurzer Diskussion stellte somit Mittelbau-Kuriensprecher Trummer den Antrag: „Angesichts dieses Schreibens sieht sich die Fakultät motiviert, die Frauenforschung zu forcieren.“ Das Fakultätskollegium stimmte hierauf ab und fasste einstimmig diesen Beschluss, der für die damalige Zeit keineswegs selbstverständlich war.

Erfreulicherweise versandete dieser Beschluss nicht; es folgten unter Dekan Liebmann die ersten Schritte einer bewussten Umsetzung und damit der Aufbau und die Förderung des Fakultätsschwerpunktes „Frauen- und Geschlechterforschung“.⁴ So etwa erschien in der nur ein Jahr später publizierten Festschrift anlässlich der

3 Diese oft von Liebmann zitierte Nachfrage wurde auch von Irmtraud Fischer im Gespräch am 10.10.2024 bestätigt.

4 Anlässlich des unerwarteten Ablebens von Altdekan Maximilian Liebmann am 25. Jänner 2022 ehrten ihn die Mitglieder des Profilsbereichs „Theologische Frauen- und Geschlechterforschung“ auf ihrer Homepage mit den Worten: „Er besaß in den frühen Neunzigerjahren den Weitblick, Frauen- und Geschlechterforschung als Fakultätsforschungsschwerpunkt einrichten zu lassen. Wir schulden ihm dafür Dank und werden ihm ein ehrendes Gedenken bewahren!“ Siehe „O. Univ. Prof. em. Dr. Maximilian Liebmann ist verstorben“, Zugegriffen am 7. September 2025, <https://genderforschung-theologie.uni-graz.at/de/neuigkeiten/o.-univ.-prof.-em.-dr.-maximilian-liebmann-ist-verstorben/>.

Gedenkfeiern zur Wiedererrichtung der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz 50 Jahre zuvor in den Sommermonaten 1945 – nach deren De-facto-Aufhebung durch die Nationalsozialisten am 1. April 1939 – erstmals ein wissenschaftlicher Beitrag, in welchem Irmtraud Fischer und Michaela Kronthaler Forschungsergebnisse zu den ersten Grazer Theologiestudentinnen präsentierten und somit die innovative Rolle der Theologischen Fakultät dokumentierten.⁵ Die Autorinnen riefen die erste Promotion einer Frau, Ingeborg Janssen (1926–2014), in katholischer Theologie am 4. Juli 1961 an der Universität Graz in Erinnerung,⁶ ferner die erste Habilitation eines Laientheologen („Laienhabilitation“) im ganzen deutschen Sprachraum, Johannes B. Bauer (1927–2008),⁷ im Jahre 1962 und die erste Ehrendoktorin in Theologie, Elisabeth Gössmann (1928–2019)⁸ im Jahre 1985 – es war übrigens die erste Ehrendoktorwürde für sie, weitere vier sollten später folgen. Ebenso ging der Beitrag auf die frühen Initiativen der Theologischen Fakultät hinsichtlich der Lehre von Frauen, wie Gastprofessuren, und Lehrveranstaltungen mit genderrelevanten Themen ein.

-
- 5 Irmtraud Fischer et al., „Frauen an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz seit 1945“ in *Metamorphosen des Eingedenkens. Gedenkschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz 1945–1995*, Hg. Maximilian Liebmann et al. (Graz: Styria, 1995), 205–213.
 - 6 Michaela Sohn-Kronthaler, „Nachruf auf DDr. Ingeborg Janssen (1926–2014)“, Zugegriffen am 4. September 2025, <https://theol.uni-graz.at/de/neuigkeiten/nachruf-auf-ddr-ingeborg-janssen-1926-2014/>.
 - 7 Johannes Marböck, „Leidenschaft für das Wort. Johannes B. Bauer zum Gedenken“, *Ökumenisches Forum* 30/31 (2007/2008): 303–307; Rudolf K. Höfer (Hg.), *50 Jahre Laienhabilitation. Akademische Feier am 26. Juni 2012 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz* (Graz: Selbstverlag 2013).
 - 8 Vgl. Verleihung der Ehrendoktorwürde der Theologie an Roger Aubert und Elisabeth Gössmann. Akademische Feier im Rahmen des 400-Jahr-Jubiläums der Karl-Franzens-Universität Graz (Graz: Kienreich 1985); Elisabeth Gössmann, *Geburtsfehler: weiblich. Lebenserinnerungen einer katholischen Theologin* (München: Iudicium 2003).

Berufung der ersten Lehrstuhlinhaberin (1997)

In diesen Kontext der Anfänge des Fakultätsschwerpunktes muss ebenso die Berufung der ersten ordentlichen Universitätsprofessorin auf einen Lehrstuhl der Grazer Theologischen Fakultät seit der Universitätsgründung 1585/86 eingeordnet werden: Anne Jensen (1941–2008), die zu den Pionierinnen der historisch-theologischen Frauenforschung zählte und Gründungsmitglied der ESWTR war, hatte 1992 in Tübingen die Lehrbefugnis für „Ökumenische Theologie und theologische Frauenforschung“ erhalten. Kein Geringerer als Walter Kasper, der damalige Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, erteilte ihr das Nihil obstat. Es ist wesentlich der Beharrlichkeit und dem diplomatischen Geschick von Dekan Liebmann und Irmtraud Fischer zu verdanken, dass nach längerem zähen Ringen der Ruf an Jensen auf die ordentliche Professur für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie nach Graz realisiert werden konnte. Am 28. Jänner 1998 hielt Jensen ihre Antrittsvorlesung zum Thema „Ist Moskau das ‚Dritte Rom‘ Historisch-theologische Perspektiven zu einem aktuellen Konflikt“ in Anwesenheit universitärer, kirchlicher und politischer Repräsentant:innen im Meerscheinschloss. Die gedruckte Version der Antrittsvorlesung in den „Grazer Universitätsreden“ enthielt im Anhang Ergänzungen, d. h. Stellungnahmen von Jensen zu einigen „für die Ökumene besonders relevante Fragen im Vergleich vor allem der orthodoxen und katholischen Position“ – diese hatten Anlass für die verzögerte römische Vergabe des Plazets an Jensen gebildet.⁹ Nur ein Jahrzehnt Wirksamkeit war der wichtigen Mitstreiterin unseres Fakultätsschwerpunktes an der Grazer Theologischen Fakultät vergönnt. Jene verstarb noch vor der Emeritierung an den Folgen ihrer schweren Krankheit im Sommer 2008.¹⁰

9 Maximilian Liebmann (Hg.), *Antrittsvorlesung von Frau O. Univ.-Prof. Dr. Anne Jensen* (Graz: Kienreich Verlag, 1998).

10 Kari Elisabeth Børresen, „In memoriam Anne Jensen (July 4, 1941 – August 13, 2008)“, *Ökumenisches Forum* 30/31 (2007/2008): 293–302; Irmtraud Fischer, „Nachruf O. Univ.-Prof. Dr. Anne Jensen, Professorin am Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie an der Karl-Franzens-Universität Graz 1941–2008“, Zugegriffen am 4. September 2025, https://www.eswtr.org/archiv_eswtr/uploads/nachruf_anne_jensen.pdf.

Die Berufung einer Frau auf einen Theologielehrstuhl wirkte für die nachkommenden Generationen von Theologiestudierenden stimulierend – ebenso wie die Habilitation von Irmtraud Fischer, die in Österreich als erste katholische Theologin die *Venia legendi* für Alttestamentliche Bibelwissenschaft im Jahre 1993 erlangte. Bereits 1997 wurde sie als ordentliche Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn berufen, sieben Jahre später kehrte sie als Universitätsprofessorin für Alttestamentliche Bibelwissenschaft nach Graz zurück.

Einrichtung einer Offenen Arbeitsgruppe „Frauen- und Geschlechterforschung“

Jensen gestaltete den Fakultätsschwerpunkt „Frauen- und Geschlechterforschung“ im ersten Jahrzehnt seines Bestehens wesentlich mit. Es formierte sich eine gleichnamige „Offene Arbeitsgruppe“, deren Leitung sie übernahm und zu dessen ersten Früchten das internationale und interdisziplinär ausgerichtete Symposium „Was verändert Feministische Theologie?“ am 2./3. Dezember 1999 zählte. Eine Dokumentation der Tagungsbeiträge folgte.¹¹ Auch die Einrichtung des Elisabeth-Gössmann-Preises zur wissenschaftlichen Nachwuchsförderung, wie weiter unten noch dargestellt wird, geht auf die Arbeitsgruppe unter der Leitung von Anne Jensen zurück.

Die „Offene Arbeitsgruppe Frauen- und Geschlechterforschung“ hatte nämlich darüber beraten, wie Feministische Theologie und Frauenforschung verstärkt und gezielt auf allen Ebenen der Fakultät, auch strukturell, verankert werden könnte. Es war ein Ergebnispapier entstanden, das als Antrag bei der Fakultätskollegiumssitzung am 23. Juni 1998 behandelt und „nach kurzer Diskussion“ einstimmig beschlossen worden war. Der Antrag mit dem Generalziel „Wie kann feministische Theologie und Frauenforschung verstärkt zu einem Thema auf allen Ebenen der Fakultät werden?“ bestand aus drei Punkten und soll wegen seiner weichenstellenden Ergebnisse und Bedeutung zur Gänze wortwörtlich wiedergegeben werden:

11 Anne Jensen, et al. (Hg.), *Was verändert Feministische Theologie? Interdisziplinäres Symposium zur Frauenforschung Graz, Dezember 1999* (Münster: Lit, 2000).

- „1. Der entsprechende Forschungsschwerpunkt der Fakultät soll einen breiteren Niederschlag sowohl in der Forschung als auch im Lehrangebot finden.
2. Am 2./3. Dezember 1999 soll ein Symposium zur Theologischen Frauenforschung durchgeführt werden.
3. Die Fakultät beschließt nachstehende strukturelle Veränderungen:
- a) Das gegenwärtige Lehrangebot zu Themen feministischer Theologie und/oder Frauen- und Geschlechterforschung sollte in den Lehrveranstaltungsverzeichnissen (Bulletin und L.U.S.T)¹² deutlich gekennzeichnet und zusammengefasst dargestellt werden.
 - b) Ein bestimmter Prozentsatz des Etats für die Lehre soll für den Forschungsschwerpunkt zur Verfügung gestellt werden – damit würde auch fakultätsintern der Frauen- und Geschlechterforschungsschwerpunkt gefördert.
 - c) Regelmäßige Gastprofessuren zu feministischer Theologie und Frauen- und Geschlechterforschung.
 - d) Ausschreibung eines Preises oder Stipendiums für Diplomarbeiten/Dissertationen zum Forschungsschwerpunkt (ev. aus Geldern des Ing.-Hornich-Fonds)¹³.
 - e) Forcierung von (FWF-)Projekten für diesen Schwerpunkt.
 - f) Verankerung von Frauen- und Geschlechterforschung in den neu zu erstellenden Studienplänen.“¹⁴

Die Konkretisierung der einzelnen Punkte dieses Antrags wurde bei der zweiten Sitzung des Fakultätskollegiums der Katholisch-Theologischen Fakultät im Studienjahr 1998/99 erörtert und die Ergebnisse wurden wiederum einstimmig beschlossen. Dies betraf zunächst die Niederschrift des Lehrangebots „zu Themen feministischer Theo-

12 Beim Bulletin handelte es sich um ein vom WiSe 1989/90 bis SoSe 2003 gedrucktes Verzeichnis der Lehrveranstaltungen, des Personalstandes (inklusive Telefonnummern) der Universität Graz. Die L.U.S.T war ebenso ein solches, explizit jedoch für die Katholisch-Theologische Fakultät Graz ausgerichtet.

13 Der Ing.-Hornich-Fonds wurde anlässlich der Verleihung der Ehrensensorenwürde der Karl-Franzens-Universität Graz an Ing. Herfried Hornich, Konsulent der Stahlbranche international, am 26. November 1996 eingerichtet.

14 Vgl. Katholisch-Theologische Fakultät Graz, Dekanat, Protokoll der fünften Sitzung des Fakultätskollegiums im Studienjahr 1997/98, 23. Juni 1998, TOP 6: Frauenforschung, 4. Ebenso gab Jensen bekannt, dass sie im darauffolgenden Studienjahr eine Vorlesung über Feministische Theologie halten würde.

logie und/oder Frauen- und Geschlechterforschung“ im universitären Lehrveranstaltungsverzeichnis. Der zweite Beschluss sah die Reservierung von „6 Wochenstunden pro Semester für Lehrveranstaltungen“ vor, „die frauen- und geschlechterspezifische Themen behandeln“, wobei diese Regelung zunächst auf die folgenden zwei Studienjahre befristet wurde. Ebenso beschloss das Kollegium, bei den Gastprofessuren zwei Semesterwochenstunden innerhalb von vier Semestern für die Frauen- und Geschlechterforschung vorzusehen. Dekan Liebmann wies darauf hin, dass eine Entnahme der finanziellen Mittel aus dem Ing.-Hornich-Fonds nur nach einer Statutenänderung möglich wäre. Bezüglich des Preises stellte Jensen den Antrag auf Einsetzung einer autonomen Jury, die nur dem Fakultätskollegium berichtspflichtig wäre, wobei „zur Beurteilung der wissenschaftlichen Leistungen in der Größe 2:2:2 deren Mitglieder mehrheitlich ein Doktorat besitzen“ müssten. Einstimmigkeit fand auch der Antrag des damaligen Universitätsassistenten am Institut für Philosophie, Reinhold Esterbauer aus der Mittelbaukurie, jedes zweite Studienjahr „einen Preis in der Höhe von öS --10.000,--¹⁵ für eine Dissertation zur Frauen- und Geschlechterforschung österreichweit auszuschreiben, der Preis kann auch auf bis zu vier Diplomarbeiten aufgeteilt werden“. Liebmann beantragte die Einrichtung eines Sparbuches in der Höhe von öS 70.000,-- , das den Titel „Preis für Theol[ogische] Frauen- und Geschlechterforschung“ tragen sollte. Die Gelder setzten sich aus älteren Sparbüchern, u. a. zum Fakultätsjubiläum 1985, zusammen. Ebenso wurde Wert darauf gelegt, dass die Prämierung der ausgezeichneten Arbeiten „öffentlichkeitswirksam“ erfolgen sollte.¹⁶

15 Mit dem Beitritt zur Eurozone war der Euro in Österreich seit 1. Jänner 1999 als Buchgeld gültig; erst mit 1. Jänner 2002 löste dieser den österreichischen Schilling (= öS) im Bargeldverkehr (Banknoten und Münzen) ab.

16 Vgl. Katholisch-Theologische Fakultät Graz, Dekanat, Protokoll der zweiten Sitzung im Studienjahr 1998/99, 19. Jänner 1999, TOP 7: Anträge der AG „Frauen- und Geschlechterforschung“, 5.

Weiterentwicklung des Fakultätsschwerpunktes

Nach den ersten zehn Jahren konnten sich die Ergebnisse dieses inzwischen breit aufgestellten Fakultätsschwerpunktes in Forschung und Lehre, Publikationen, Ringvorlesungen, Gastvorträgen und Gastprofessuren und anderem sehen lassen. Eine Zusammenschau erfolgte in einer Publikation, welche die Vielfalt der Aktivitäten der Arbeitsgruppe dokumentierte.¹⁷ Als Irmtraud Fischer im Jahre 2004 auf die Professur für Alttestamentliche Bibelwissenschaft ihrer Heimatfakultät Graz berufen wurde, übernahm sie nach dem Rückzug von Anne Jensen die Sprecherinnenfunktion der Arbeitsgruppe. Fischer, eine herausragende universitätspolitische Strategin, wurde als bislang einzige Theologin von Rektor Alfred Gutschelhofer in das Vizerektorat für Forschung und Innovation (2007–2011) berufen. Bei ihren zahlreichen bis in die Gegenwart wirkenden Initiativen zum Fakultätsschwerpunkt „Frauen- und Geschlechterforschung“ war Fischer oftmals Impulsgeberin, etwa beim „Internationalen Doktors- und Habilitationsforum für Theologische und Religionswissenschaftliche Frauen- und Genderforschung“, bei der „Langen Nacht der Genderlesung“¹⁸ oder bei der Verleihung des Ehrendoktorats der Grazer Katholisch-Theologischen Fakultät an Professorin Barbara Reid im Jahre 2019, die als zweite Frau in der Fakultätsgeschichte mit einer solch hohen Auszeichnung bedacht wurde.

Anlässlich des zwanzigjährigen Gründungsjubiläums der wissenschaftlich tätigen Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen (ESWTR) organisierte Fischer vom 10. bis 13. Mai 2006 in Graz einen Internationalen Kongress zum Thema „Theologie von Frauen für Frauen? Chancen und Probleme der Rückbindung feministischer Theologie an die Praxis.“¹⁹ Die Teilneh-

17 Irmtraud Fischer, et al. (Hg.), *10 Jahre Fakultätsschwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz – Dokumentation 1994–2004* (Graz: Selbstverlag 2005).

18 Bei der „Langen Nacht der Genderlesung“, die um den Internationalen Frauentag am 8. März stattfindet, werden von den Lesenden programmatische Texte für eine Gleichbehandlung von Männern und Frauen und aller Geschlechter frei ausgewählt.

19 Irmtraud Fischer (Hg.), *Theologie von Frauen für Frauen. Chancen und Probleme der Rückbindung feministischer Theologie an die Praxis: Beiträge zum Internationalen Kongress anlässlich des zwanzigjährigen Gründungsjubiläums*

mer:innen aus 25 Nationen konnten zudem Vorträge in „Theologischen Salons“, die in der ganzen Stadt an verschiedenen Orten stattfanden, besuchen. Auf dem Programm stand etwa auch die Sonderausstellung „frau.macht.kirche“.²⁰ Anlässlich des 15-jährigen Bestehens des Schwerpunktes wurde dank Fischers Initiative eine interdisziplinäre Vorlesungsreihe konzipiert.²¹ Das 20-Jahr-Jubiläum des Gender-Schwerpunktes im Jahre 2014 wurde wiederum mit einer Vorlesungsreihe begangen und die Dokumentation der Aktivitäten des Schwerpunktes fortgesetzt.²²

Am 10. Dezember 2019 feierte die Katholisch-Theologische Fakultät Graz das 25-jährige Bestehen dieses Schwerpunktes mit einem Symposium, das sich mit dem Sinn und der Notwendigkeit der Genderforschung in der Theologie auseinandersetzte. Zugleich wurden der Elisabeth-Gössmann-Preis an Sabine Plonz und das Ehrendoktorat in Theologie an die renommierte feministische Bibelwissenschaftlerin und Dominikanerin Barbara Reid „aufgrund ihrer Verdienste um das weltweit einzigartige Projekt des ‚Wisdom Commentary‘“ verliehen.²³ In Anerkennung ihrer Verdienste war Irmtraud Fischer selbst bereits im Februar 2017 mit dem Ehrendoktorat (Dr. phil. h.c.) der Justus-Liebig-Universität Gießen ausgezeichnet und als „innovative, interdisziplinär forschende Bibelwissenschaftlerin und Pionierin der feministischen Frauen-, Gender- und Rezeptionsforschung“ gewürdigt worden.²⁴

der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen (ESWTR) (Berlin: Lit, 2007).

20 Michaela Sohn-Kronthaler et al. (Hg.), *frau.macht.kirche: Beiträge zur Ausstellung im Diözesanmuseum Graz* (Graz: Verlag Diözesanmuseum Graz, 2006).

21 Edith Petschnigg et al. (Hg.), *20 Jahre Fakultätsschwerpunkt „Frauen und Geschlechterforschung“ an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz: Dokumentation 2005–2013* (Graz: Selbstverlag 2014).

22 Irmtraud Fischer (Hg.), *Genderforschung vernetzt. 20 Jahre Frauen- und Geschlechterforschung an der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Graz* (Innsbruck: Tyrolia, 2016).

23 Irmtraud Fischer, et al. (Hg.), *Genderforschung – brauchen wir das? 25 Jahre Fakultätsschwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz* (Innsbruck: Tyrolia, 2021), 7.

24 Gerhild Kastrun, „Geehrte Pionierin“, Zugegriffen am 20. November 2025, <https://theol.uni-graz.at/de/neuigkeiten/geehrte-pionierin-1/>. Peter von Möllendorff, Dekan des Fachbereichs für Geschichts- und Kulturwissenschaften, und Ute Eisen vom Institut für Evangelische Theologie hoben besonders Fischers hohe Anzahl an wegweisenden Publikationen, die in mehrere Sprachen über-

Im Zuge ihrer Pensionierung übergab Fischer die Sprecherinnenfunktion an Gunda Werner, die seit April 2018 Universitätsprofessorin für Dogmatik in Graz war. Nach deren Weggang an die Ruhr-Universität Bochum, wo Werner mit 1. März 2022 einen Ruf als Professorin für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät angenommen hatte, koordinierte Rita Perintfalvi, die von 2019 bis 2024 eine Post-Doc-Stelle als Universitätsassistentin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft der Grazer Theologischen Fakultät im Rahmen des dort verankerten Forschungsschwerpunktes Genderforschung innehatte, die Gender-Arbeitsgruppe. 2023 wurde die Fundamentaltheologin Martina Bär zur Sprecherin der Arbeitsgruppe gewählt. Jene nahm sich engagiert des Fakultätsschwerpunktes „Frauen- und Geschlechterforschung“ an, ließ die Homepage neu gestalten und organisierte anlässlich von dessen 30-jährigem Bestehen zusammen mit ihrer Stellvertreterin Katharina Pyschny das Symposium „Macht – Gender – Religion“ am 10./11. Oktober 2024. Das Programm bot einen historischen Rückblick, Panels zu „Zukunft und Probleme der Genderforschung“, „Gendern? Streitfall Sprache“, „Aktuelle Herausforderungen des Anti-Gender-Diskurses im (süd-)osteuropäischen Kontext“ und „Wahrer Gott und wahrer Mann – Christologische Herausforderungen“ mit namhaften Referent:innen. Eingebettet in die Festveranstaltung war die Verleihung der Elisabeth-Gössmann-Preise.

Der Elisabeth Gössmann-Preis für hervorragende Arbeiten zur theologie- und religionsbezogenen Frauen- und Geschlechterforschung

Mit der Einrichtung eines Preises, der herausragende wissenschaftliche (Nachwuchs-)Arbeiten zur theologie- und religionsbezogenen Frauen- und Geschlechterforschung fördert, nahm erneut die Grazer Theologische Fakultät in Österreich und im deutschsprachigen Raum eine Pionierfunktion ein. Die Installierung des Preises war,

setzt worden waren, die von ihr ins Leben gerufenen internationalen Großprojekte und ihren herausragenden Anteil an der Entwicklung von Studiengängen hervor sowie ihre verantwortlichen Aufgaben im Wissenschaftsmanagement hervor. Ebd.

wie bereits dargestellt, eine der Früchte des Antrags der „Offenen Arbeitsgruppe Frauen- und Geschlechterforschung“ unter der Leitung von Anne Jensen an das Fakultätskollegium vom 23. Juni 1998. Die konkrete Umsetzung wurde in den nachfolgenden Zusammenkünften des Leitungsorgans der Fakultät erörtert, so hinsichtlich der Einsetzung, der Befugnisse, der Größe einer autonomen Jury, der wissenschaftlichen Voraussetzungen der Jurymitgliedschaft, des Preisgeldes und des Vergabezeitraumes.²⁵ Als eigener Tagesordnungspunkt wurde der Preis bereits in der Fakultätskollegiumssitzung im Frühjahr 1999 behandelt, damals noch unter der Bezeichnung „Preis für Theol[ogische] Frauen- und Geschlechterforschung“. Auf Antrag von Jensen wurde die Befristung der Jury-Mitglieder auf zwei Jahre einstimmig beschlossen: Die Professorenkurie entsandte Hans-Ferdinand Angel (Katechetik und Religionspädagogik) und Anne Jensen in die Jury, wobei diese zur Jury-Vorsitzenden gewählt wurde.²⁶ Die Mittelbaukurie vertraten die damalige Assistentz-Professorin Anneliese Felber (Patrologie) und Universitätsassistentin Ursula Rapp vom Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaften, die Studierendenkurie Gabriele Ruß und Barbara Mörtl (1950–2007).

Die Jury erarbeitete einen Ausschreibungstext in Form eines „Statuts“, der von Jensen dem Fakultätskollegium in seiner letzten Sitzung im Sommersemester zur Diskussion vorgelegt wurde. Auch wenn von diesem das „Papier [...] prinzipiell akzeptiert“ worden war, gab das Kollegium die Empfehlung, dieses sollte „aber noch einmal von der Kommission durchgesehen werden und auf der nächsten Sitzung des Kollegiums (im Herbst 99) beschlossen werden“.²⁷ Tatsächlich erfolgte dann der einstimmige Beschluss dieses Ausschreibungstextes in der ersten Sitzung des Fakultätskollegiums

25 Katholisch-Theologische Fakultät Graz, Dekanat, Protokoll der 2. Sitzung im Studienjahr 1998/99, 19. Jänner 1999, TOP 7: Anträge der AG „Frauen- und Geschlechterforschung“, 5.

26 Katholisch-Theologische Fakultät Graz, Dekanat, Protokoll der 3. Sitzung im Studienjahr 1998/99, 23. März 1999, TOP 10: Zeitliche Begrenzung der autonomen Jury „Preis für Theol[ogische] Frauen- und Geschlechterforschung“, 6.

27 Katholisch-Theologische Fakultät Graz, Dekanat, Protokoll der 4. Sitzung im Studienjahr 1998/99, 22. Juni 1999, TOP 9. O. Univ.-Prof. Dr. Anne Jensen: Ausschreibungstext für theologische Frauen- und Geschlechterforschung, 6. Bei jener Sitzung berichtete Jensen, dass die von der Fakultät prinzipiell beschlossenen sechs Stunden der Lehraufträge für Frauen- und Geschlechterforschung

im Studienjahr 1999/2000, wobei der Dekan der Vorsitzenden der Jury für die Redaktion des Textes dankte. Noch war der Preis nicht nach einer prägenden Persönlichkeit benannt, sondern lautete schlicht auf „Preis für hervorragende Arbeiten zur Frauen- und Geschlechterforschung“. Die Preisvergabe, auf die kein Rechtsanspruch bestand, sollte alle zwei Jahre erfolgen. Die Dotierung war, wie ursprünglich vorgesehen, mit der damaligen Währungseinheit von öS 10.000,-- für eine Dissertation bzw. alternativ je öS 2.500,-- für bis zu vier Diplomarbeiten festgelegt. Zu den Voraussetzungskriterien zählte die Approbation der eingereichten Arbeit „an einer der theologischen Fakultäten oder einer philosophisch-theologischen Hochschule in Österreich“, wobei der Abschluss der Arbeiten nicht länger als drei Jahre zurückliegen durfte.

Als Einreichungskriterien wurden des Weiteren definiert: „Die Arbeiten können aus allen theologischen Fachdisziplinen kommen. Sie sollen sich kritisch mit frauen- und geschlechterdiskriminierenden Elementen und Tendenzen in den christlichen oder anderen religiösen oder weltanschaulichen Traditionen auseinandersetzen und zugleich kreative Neuentwürfe entwickeln. Erwartet werden Arbeiten mit einem explizit feministischen Ansatz. Die Arbeiten können von Frauen oder Männern verfaßt sein.“ Zudem wurde den Preisträger:innen in Aussicht gestellt, ihnen bei der Publizierung der wichtigsten Ergebnisse ihrer wissenschaftlichen Qualifikationsarbeit in einer Fachzeitschrift zu helfen. Als Einreichfrist für die erstmalige Ausschreibung des Preises wurde der 31. Jänner 2001 festgelegt.²⁸

Bis dahin verging allerdings noch etwas Zeit, zumal ein passendes Logo gefunden werden musste, wobei man sich schließlich für

nicht beansprucht worden waren und sprach sich für eine bessere Koordination aus. Während sie sich bereit erklärte, diese künftig zu übernehmen, wies Dekan Liebmann darauf hin, dass künftig für die Lehre das Organ des Studiendekans zuständig sei. Die Funktion des Studiendekans war im UOG 1993 erstmals verankert, im UOG 1999 präzisiert und mit dem UOG 2002 eingeführt worden. Ebd., TOP 10: O. Univ.-Prof. Dr. Anne Jensen: Koordination der Lehraufträge für Frauen- und Geschlechterforschung, 6.

- 28 Vgl. Katholisch-Theologische Fakultät Graz, Dekanat, Protokoll der 1. Sitzung im Studienjahr 1999/2000, 9. November 1999, TOP 14: Ausschreibungstext des Preises für Frauen- und Geschlechterforschung, 6. Der Ausschreibungstext wurde als Tischvorlage den Mitgliedern des Fakultätskollegiums zur Verfügung gestellt und liegt dem Protokoll bei.

den Entwurf des Grazer Künstlers und Graphikdesigners Uwe Kohlhammer (1968–2021) entschied. Erst knapp vor der ersten Preisverleihung kam es auf Anregung von Anne Jensen in der dritten Sitzung des Fakultätskollegiums am 27. März 2001 zum einstimmigen Beschluss, den Preis in „Elisabeth Gössmann-Preis der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz“ umzubenennen. Zur feierlichen Überreichung sollte die Namensgeberin des Preises und erste Ehrendoktorin der Grazer Theologischen Fakultät, Elisabeth Gössmann, persönlich eingeladen und ein Festakt organisiert werden.²⁹

Die erste Preisverleihung fand schließlich am 12. Juni 2001 an der Universität Graz in Anwesenheit von Elisabeth Gössmann statt, die einen Vortrag über „Wie Maria in den japanischen Buddhismus kam“, hielt.³⁰ Prämiert wurden die Dissertation der Salzburger Pastoraltheologin Silvia Arzt und die Diplomarbeit ihrer Wiener Fachkollegin Maria Katharina Moser, welche zudem 2006 für ihre Dissertation den Elisabeth-Gössmann-Preis verliehen bekam.

Unter der ersten Jury-Vorsitzenden Anne Jensen wurden zwei Preisverleihungen, nämlich 2001 und 2003, organisiert. Sie stand im Frühjahr 2006 aus gesundheitlichen Gründen einer weiteren Entsendung in die Jury nicht mehr zur Verfügung. Deren Nachfolgerin wurde die Kirchenhistorikerin Michaela Sohn-Kronthaler, welche der Jury für die Preisverleihungen in den Jahren 2006, 2008, 2010 und 2014 vorstand und alle Festakte erstmals dokumentierte.³¹ Ulrike

29 Vgl. Katholisch-Theologische Fakultät Graz, Dekanat, Protokoll der 3. Sitzung im Studienjahr 2000/2001, 27. März 2001, TOP 20: Fördermaßnahmen für Frauen- und Geschlechterforschung (Antrag Jensen), 6.

30 Gössmann konnte auch den Preisverleihungen in den Jahren 2003 und 2006 beiwohnen, als Altersgründen jedoch nicht mehr den weiteren. Sie übermittelte jedoch Grußbotschaften.

31 Michaela Sohn-Kronthaler (Hg.), *Elisabeth-Gössmann-Preis für hervorragende Arbeiten zur Frauen- und Geschlechterforschung. Dokumentation des Festaktes der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz im November 2006* (Graz: Selbstverlag 2007); Dies. (Hg.), *Elisabeth-Gössmann-Preis für hervorragende Arbeiten zur Frauen- und Geschlechterforschung. Dokumentation des Festaktes der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz am 23. Oktober 2008* (Graz: Selbstverlag 2008); Dies. (Hg.), *Elisabeth-Gössmann-Preis für hervorragende Arbeiten zur Frauen- und Geschlechterforschung. Dokumentation des Festaktes der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz am 25. November 2010* (Graz: Selbstverlag 2010); Dies. (Hg.), *Elisabeth-Gössmann-Preis für hervorragende Arbeiten zur Frauen-*

Bechmann war Vorsitzende der Jury für die Preisverleihungen im Jänner 2018³² und im Dezember 2019. Unter ihrer Leitung wurde der Preis für das Jahr 2019 aus Anlass der Feier des 25-jährigen Bestehens des Fakultätsschwerpunktes „Frauen- und Geschlechterforschung“ erstmals auch auf Habilitationsschriften ausgeweitet; ebenso konnten auch wissenschaftliche Qualifikationsschriften, die nicht an österreichischen Hochschuleinrichtungen approbiert worden waren, eingereicht werden.³³ So wurde 2019 die Habilitationsschrift der Münsteraner Theologin, Ethikerin und außerplanmäßigen Professorin Sabine Plonz ausgezeichnet. Eine weitere Preisverleihung erfolgte im Rahmen des Symposiums „Macht – Gender – Religion“ am 10./11. Oktober 2024 anlässlich des 30-jährigen Bestehens des Fakultätsschwerpunktes „Theologische Frauen- und Geschlechterforschung“. Die Preise waren als Jubiläumspreise wiederum international ausgeschrieben worden. Prämiert wurden unter der Jury-Vorsitzenden und Dogmatikprofessorin Sibylle Trawöger die an der Universität Wien verfasste Dissertation der Bochumer Theologin und Ethikerin Katharina Mairinger-Immisch zum Thema Intergeschlechtlichkeit³⁴ sowie die Masterarbeit der evangelischen Kieler Alttestamentlerin Louisa Sophie Schmacke.

In den vergangenen 25 Jahren fanden bisher somit die Elisabeth-Gössmann-Preisverleihungen neunmal statt.³⁵ Es wurden eine Habilitationsschrift (Sabine Plonz), zehn Dissertationen (Silvia Arzt,

und Geschlechterforschung. Dokumentation des Festaktes der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz am 14. Jänner 2014 (Graz: Selbstverlag 2014).

- 32 Ulrike Bechmann (Hg.), *Elisabeth-Gössmann-Preis für hervorragende Arbeiten zur Frauen- und Geschlechterforschung. Dokumentation des Festaktes der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz am 30. Jänner 2018* (Graz: Selbstverlag, 2018).
- 33 Ulrike Bechmann, „Eine Fakultät ehrt ihre erste Ehrendoktorin. Der Elisabeth-Gössmann-Preis“ in *Genderforschung – brauchen wir das? 25 Jahre Fakultätsschwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz*, Hg. Irmtraud Fischer et al. (Innsbruck: Tyrolia Verlag, 2021) 153–172.
- 34 Katharina Mairinger-Immisch, *Mehrdeutige Körper. Über die Anerkennung intergeschlechtlicher Menschen in Theologie und Kirche* (Bielefeld: transcript, 2024).
- 35 Eine Kurzdarstellung der Preisträger:innen von 2001 bis 2019 nahm Ulrike Bechmann in ihrem Beitrag zum Elisabeth-Gössmann-Preis in der Publikation anlässlich 25 Jahre Fakultätsschwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung vor. Allerdings entbehrt der Artikel exakter historischer Kenntnisse zur Entstehung dieses Preises, da die Autorin nicht die historischen Quellen

Maria Katharina Moser, Veronika Prüller-Jagenteufel, Ursula Rapp, Christine Leisering, Andrea Taschl-Erber, Nina Kogler, Barbara Vellik-Frank, Andrea Qualbrink, Katharina Mairinger-Immisch), zehn Diplomarbeiten (Maria Katharina Moser, Renate Dissertori, Christine Gasser, Brigitte Öfner, Christian Feichtinger, Elisabeth Oberleitner, Edda Strutzenberger, Edith Petschnigg, Elisabeth Rifesser, Dagmar Giggleitner) und drei Masterarbeiten (Petra Wlasak, Valeryia Saulevich, Louisa Sophie Schmacke) mit einem Preis bedacht. Mehr als die Hälfte der Preisträger:innen war oder ist in der Wissenschaft, an Universitäten und Hochschulen, tätig.

Für das Jahr 2026 schrieb die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Graz im Rahmen des Fakultätsschwerpunktes „Theologische Frauen- und Geschlechterforschung“ erneut die Elisabeth-Gössmann-Preise international aus, womit „hervorragende Arbeiten zur theologie- und religionsbezogenen Frauen- und Geschlechterforschung“ ausgezeichnet werden sollen. Vergeben werden der Forschungspreis für eine Dissertation/Habilitation (3.000€) und der Förderpreis für eine Abschlussarbeit auf Masterniveau (1.000€).³⁶ Gegenwärtig hat den Jury-Vorsitz die Sprecherin der Gender-Arbeitsgruppe, Martina Bär, inne.³⁷

Internationales Doktorats- und Habilitationsforum

Zu den Qualitätsmerkmalen des Fakultätsschwerpunktes „Theologische Frauen- und Geschlechterforschung“ zählt das von Irmtraud Fischer im Sommersemester 2010 ins Leben gerufene „Internationale Doktorats- und Habilitationsforum für Theologische und Religionswissenschaftliche Frauen- und Genderforschung“. Es dient, wie im Ausschreibungstext festgehalten, der Doktoratsausbildung und der Unterstützung von Forscher:innen im Habilitationsstadium. Es

heranzog und behauptet, die Einrichtung des Preises sei 2001 beschlossen worden. Vgl. Bechmann, „Eine Fakultät ehrt ihre erste Ehrendoktorin“, 155.

36 Universität Graz, „Theologische Frauen- und Geschlechterforschung“, Zugegriffen am 7. Jänner 2026, <https://genderforschung-theologie.uni-graz.at/de/unsere-forschung/elisabeth-goessmann-preise-2026/>.

37 Universität Graz, „Theologische Frauen- und Geschlechterforschung“, Zugegriffen am 7. Jänner 2026, <https://genderforschung-theologie.uni-graz.at/de/.https://genderforschung-theologie.uni-graz.at/de/>.

richtet sich „vor allem an jene, die genderrelevante theologische und religionswissenschaftliche Fragestellungen in ihren Promotions- bzw. Habilitationsthemen mit qualifizierten Forscher:innen diskutieren wollen“. Ebenso dazu eingeladen werden Teilnehmer:innen aus anderen als theologischen Fachrichtungen mit genderspezifischen Fragestellungen, wie etwa jene, die zur Rezeption biblischer Texte in der Literatur oder Kunstgeschichte forschen. Die Grazer Theolog:innen bieten hiermit anderen Universitäten bzw. deren Fakultäten, in denen eine theologische Genderkompetenz nicht so stark vertreten ist oder ganz fehlt, ihre spezifische Expertise bei genderrelevanten theologischen und religionswissenschaftlichen Fragestellungen an. Jedes Jahr werden fünf Stipendien für Reise- und Aufenthaltskosten für Promovierende bzw. Habilitierende zur Verfügung gestellt.³⁸ Das erste Forum fand vom 18. bis 20. April 2010 statt und wurde von Irmtraud Fischer, Ulrike Bechmann, Theresia Heimerl und Michaela Sohn-Kronthaler wissenschaftlich betreut. Die Veranstaltung bildet den vielen internationalen Teilnehmer:innen – von Spanien über Ungarn bis in die Ukraine – einen Ort, sich über Chancen und Schwierigkeiten der Karrieren von Frauen an den Universitäten und Theologischen Fakultäten sowie Instituten auszutauschen. Zu den Erfolgen des Grazer Dissertations- und Habilitationsforums zählt etwa, dass die Postdoktorandin Bojana Radovanovic, eine Teilnehmerin des Genderforums 2024, für ein religionsgeschichtliches Drittmittelprojekt ermutigt und bei der Antragstellung unterstützt wurde. Am 25. Juni 2025 wurde das von Radovanovic eingereichte ASTRA-FWF-Projekt „Heterodox Landscapes and Interwoven Histories in Southeastern Europe: Counter Clockwise Dance and Crescents Filled with Ashes“ auf fünf Jahre bewilligt. Es startete mit dem Wintersemester 2025/26 am Institut für Religionswissenschaft unter der Leitung von Univ.-Prof. Franz Winter. Irmtraud Fischer hatte die Sprecherinnenfunktion bis zu ihrer Pensionierung als Universitätsprofessorin (2022) inne und übergab diese zur Weiterführung des Internationalen Doktorats- und Habilitationsforums an Michaela Sohn-Kronthaler.

38 Universität Graz, „Theologische Frauen- und Geschlechterforschung“, Zugriffen am 7. Jänner 2026, <https://genderforschung-theologie.uni-graz.at/de/unsere-forschung/internationales-doktorats-und-habilitationsforum/>.

An der Grazer Katholisch-Theologischen Fakultät habilitierte Theologinnen und dorthin berufene Professorinnen

Ohne Zweifel nahm der seit drei Jahrzehnten bestehende Grazer Fakultätsschwerpunkt „Theologische Frauen- und Geschlechterforschung“ deutlichen Einfluss auf die Entwicklung des weiblichen wissenschaftlichen Personals und damit auf die Erhöhung des Frauenanteils in Forschung und Lehre an der Grazer Theologischen Fakultät.³⁹ Abschließend soll daher ein knapper Überblick zu den an der Grazer Katholisch-Theologischen Fakultät habilitierten oder dort lehrenden habilitierten Wissenschaftlerinnen geboten und die dort wirkenden Universitätsprofessorinnen angeführt werden.⁴⁰

Irmtraud Fischer hatte sich noch vor Einrichtung dieses Fakultätsschwerpunktes in Graz im Fach Alttestamentliche Bibelwissenschaft im Jahre 1993 als erste katholische Theologin Österreichs überhaupt habilitiert. Acht Jahre später erhielt Michaela Kronthaler (seit 2004 verheiratete Sohn-Kronthaler), die als erste Frau in Österreich an einer Katholisch-Theologischen Fakultät *sub auspiciis praesidentis rei publicae* in Graz promoviert worden war, die Lehrbefugnis für das Fach Kirchengeschichte; sie war ebenso Österreichs erste habilitierte katholische Kirchenhistorikerin. Seit März 2001 ist sie Außerordentliche Universitätsprofessorin, seit 2002 hat sie die Leitung des Grazer Instituts für Kirchengeschichte und Kirchliche Zeitgeschichte inne. Theresia Heimerl wurde 2003 im Fach Religionswissenschaft habilitiert; sie ist seitdem Außerordentliche Universitätsprofessorin und übernahm von 2007 bis 2024 das Amt der Studiendekanin der Grazer Katholisch-Theologischen Fakultät.

Im Fach Pastoraltheologie wurden in Graz mehrere Frauen habilitiert: die Würzburger Theologinnen Hildegard Wustmanns (2006)

39 Vgl. Robert Mitscha-Eibl et al., „Immer mehr Frauen lehren an Katholisch-theologischen Fakultäten“, Zugegriffen am 9. Dezember 2025, https://www.kathpress.at/goto/archiv/2354015/Immer_mehr_Frauen_lehren_an_Katholisch_theologischen_Fakulteten.

40 Vgl. dazu einen ersten Überblick zu den Mitgliedern des Fakultätsschwerpunktes, zu Publikationen und diversen Aktivitäten in der von mir betreuten Diplomarbeit von Marijela Maric, „Frauen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz von 1945 bis zur Gegenwart“ (Diplomarbeit, Universität Graz, 2021).

und Birgit Hoyer (2010) sowie für das Fach Pastoralpsychologie die Grazer Pastoraltheologin Maria Elisabeth Aigner (2013), die im selben Jahr Leiterin der Abteilung für Pastoralpsychologie wurde und seit März 2016 Vorsitzende des Arbeitskreises für Gleichbehandlungsfragen an der Universität Graz ist. Andrea Taschl-Erber, Universitätsassistentin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft (2013–2019), wurde in Graz im Jahre 2018 für Neutestamentliche Bibelwissenschaft und Biblische Theologie habilitiert. Sie war von 2022 bis 2025 Professorin für Exegese und Theologie des Neuen Testaments am Institut für Katholische Theologie an der Universität Paderborn und ist seit April 2025 Universitätsprofessorin für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Katholischen Privat-Universität Linz.

Anneliese Felber, die seit 1981 zunächst als eine der ersten Vertragsassistentinnen, sodann als Universitätsassistentin und ab 1995 als Assistenzprofessorin am damaligen Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie der Grazer Katholisch-Theologischen Fakultät angestellt war, wurde 2012 an der Universität Salzburg habilitiert und wurde somit Außerordentliche Universitätsprofessorin. 2022 trat sie, die sich engagiert mit Lehrveranstaltungen zum Genderschwerpunkt hervortat, in den Ruhestand. Die Habilitation der Philosophin Nicole Maria Bauer, seit 2023 Universitätsassistentin am Institut für Religionswissenschaft, erfolgte 2025 am Institut für Religionswissenschaft der Universität Wien. Sie wirkt seitdem als Privatdozentin an der Grazer Theologischen Fakultät.

Nach Anne Jensen war Irmtraud Fischer die zweite in der Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät berufene Universitätsprofessorin. Sie kehrte 2004 als Universitätsprofessorin für Alttestamentliche Bibelwissenschaft von Bonn nach Graz zurück und leitete bis zu ihrer Pensionierung das Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft. Michaela Sohn-Kronthaler hatte von 2006 bis 2011 die Universitätsprofessur für Kirchengeschichte nach UG 2002 § 99 an der Grazer Theologischen Fakultät inne. Von März 2007 bis September 2022 war Ulrike Bechmann Universitätsprofessorin für Religionswissenschaft in Graz und leitete dort das gleichnamige Institut. Isabella Guanzini nahm von 2016 bis 2019 als erste Universitätsprofessorin für Fundamentaltheologie den Ruf nach Graz an und leitete das gleichnamige Institut; sie wechselte 2019 an die Katholische Universität Linz. Im Fach Dogmatik war Gunda

Werner von April 2018 bis März 2022 die erste Universitätsprofessorin am Institut für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz. Ihr folgte in dieser Funktion Sibylle Trawöger von Oktober 2022 bis Mai 2025 nach. Sodann nahm die Dogmatikerin eine Professur für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie an der RWTH Aachen an. Die Philosophin und Medizinethikerin Martina Schmidhuber wurde auf die neugeschaffene Universitätsprofessur für Health Care Ethics berufen (Oktober 2019 bis September 2025) und leitete das Institut für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz. Seit Oktober 2020 bis September 2024 war Sabine Konrad Universitätsprofessorin für Kirchenrecht und Leiterin des Instituts für Kanonisches Recht an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz sowie Vizestudiendekanin (2021–2024). Im Herbst 2024 wechselte sie an die Universität Innsbruck. Martina Bär ist seit April 2022 Universitätsprofessorin für Fundamentaltheologie am Institut für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft der Universität Graz sowie Leiterin des Fachbereichs Fundamentaltheologie und des Instituts für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft. Seit September 2024 steht sie zusammen mit ihrer Fachkollegin Julia Enxing von der Ruhr-Universität Bochum dem größten deutschen Theologinnen-Netzwerk AGENDA vor, seit Oktober 2024 ist sie Vizestudiendekan.⁴¹ Katharina Pyschny wurde mit Oktober 2022 als Nachfolgerin von Irmtraud Fischer zur Universitätsprofessorin für Alttestamentliche Bibelwissenschaft der Universität Graz und Leiterin des gleichnamigen Instituts ernannt. Mit ihrer Wahl zur ersten Dekanin der Grazer Katholisch-Theologischen Fakultät seit dem 1. Oktober 2024 schrieb sie Geschichte in der fast viereinhalb Jahrhunderte bestehenden Universität Graz und des Fakultätsschwerpunktes „Theologische Frauen- und Geschlechterforschung“.⁴²

Der breit aufgestellte, seit drei Jahrzehnten bestehende und international und interdisziplinär verankerte Fakultätsschwerpunkt

41 Henning Klingen, „Theologinnen-Forum AGENDA unter neuer Leitung“, Zugegriffen am 7. September 2025, https://www.kathpress.at/goto/archiv/2405028/Theologinnen_Forum_AGENDA_unter_neuer_Leitung.

42 Henning Klingen, „Graz: Katholisch-Theologische Fakultät unter neuer Leitung“, Zugegriffen am 7. September 2025, <https://www.katholisch.at/aktuelles/150274/graz-katholisch-theologische-fakultaet-unter-neuer-leitung>.

„Theologische Frauen- und Geschlechterforschung“ setzt sich wissenschaftlich mit gendersensiblen Themen – von Sexualität(en) im Alten Testament über Anti-Genderismus bis hin zu Reproduktionsgerechtigkeit – auseinander. Die theologische Frauen- und Geschlechterforschung ist nicht nur Teil des gesamtuniversitären Forschungsschwerpunktes und -netzwerkes „Heterogenität und Kohäsion“, sondern auch von dessen Cluster „Gender“. An dieser Stelle können die zahlreichen Aktivitäten nicht im Einzelnen dokumentiert und entsprechend gewürdigt werden, da sie bei Weitem den vorgegebenen Rahmen dieses Beitrages sprengen würden. Der Bogen reicht von Publikationen und Qualifikationsarbeiten über Aigner-Rollett-Gastprofessuren an der Katholisch-Theologischen Fakultät, Lehrveranstaltungen, Gastvorträge, Ringvorlesungen, Internationale Symposien und Forschungskolloquien, Beteiligung an Doktoratsprogrammen, Weiterbildungsangeboten⁴³ und Networking bis hin zu Forschungsprojekten beziehungsweise Drittmittelprojekten. Alles dies muss einer späteren, umfangreicheren Studie und Dokumentation vorbehalten bleiben, ebenso die Auflistung aller ehemaligen und aktuell aktiven Mitglieder.⁴⁴ Exemplarisch sei etwa auf die 22 Bände umfassende, in vier Sprachen publizierte exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie „Die Bibel und die Frauen“ hingewiesen, welche von Irma Fischer wesentlich konzipiert und administriert wurde und zur Erfolgsgeschichte dieses Schwerpunktes gehört. Der Abschlusskongress dieses wissenschaftlichen Großprojektes fand vom 4. bis 7. Dezember 2025 in Neapel statt.⁴⁵

Literaturverzeichnis

Aigner, Maria-Elisabeth, und Ursula Rapp (Hg.) *KlarA. Klar anders! Mentoring für Wissenschaftlerinnen*. Wien: Lit, 2011.

43 So etwa das von den Theologinnen Maria-Elisabeth Aigner und Ursula Rapp initiierte und 2007–2009 durchgeführte Mentoringprogramm an der Universität Graz. Vgl. Maria-Elisabeth Aigner et al. (Hg.), *KlarA. Klar anders! Mentoring für Wissenschaftlerinnen* (Wien: Lit, 2011).

44 Vgl. dazu einen ersten Überblick zu den Mitgliedern, zu Publikationen und diversen Aktivitäten des Fakultätsschwerpunktes in Maric, „Frauen an der Katholisch-Theologischen Fakultät“, 33–95.

45 „Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie“, Zugriffen am 7. Jänner 2026, <https://www.bibleandwomen.org/coll/DE/>.

- „Apostolisches Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über die nur Männern vorbehaltenen Priesterweihe“. Zugegriffen am 3. Jänner 2026. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html.
- Bechmann, Ulrike (Hg.) *Elisabeth-Gössmann-Preis für hervorragende Arbeiten zur Frauen- und Geschlechterforschung: Dokumentation des Festaktes der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz am 30. Jänner 2018*. Graz: Selbstverlag, 2018.
- Bechmann, Ulrike. „Eine Fakultät ehrt ihre erste Ehrendoktorin. Der Elisabeth-Gössmann-Preis“ in *Genderforschung – brauchen wir das? 25 Jahre Fakultätsschwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz*, Hg. Irmtraud Fischer und Edith Petschnigg, 153–172. Innsbruck: Tyrolia Verlag, 2021.
- Børresen, Kari Elisabeth. „In memoriam Anne Jensen (July 4, 1941 – August 13, 2008)“. *Ökumenisches Forum* 30/31 (2007/2008): 293–302.
- Fakultätskollegium der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz, Protokolle der Studienjahre 1993/94–2000/2001.
- „Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie“. Zugegriffen am 7. Jänner 2026. <https://www.bibleandwomen.org/coll/DE/>.
- Fischer, Irmtraud (Hg.) *Genderforschung vernetzt. 20 Jahre Frauen- und Geschlechterforschung an der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Graz*. Innsbruck: Tyrolia, 2016.
- Fischer, Irmtraud (Hg.) *Theologie von Frauen für Frauen. Chancen und Probleme der Rückbindung feministischer Theologie an die Praxis: Beiträge zum Internationalen Kongress anlässlich des zwanzigjährigen Gründungsjubiläums der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen (ESWTR)*. Berlin: Lit, 2007.
- Fischer, Irmtraud und Michaela Kronthaler. „Frauen an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz seit 1945“ in *Metamorphosen des Eingedenkens. Gedenkschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz 1945–1995*, Hg. Maximilian Liebmann, Erich Renhart und Karl Matthäus Woschitz, 205–213. Graz: Styria, 1995.
- Fischer, Irmtraud, Michaela Sohn-Kronthaler und Stefanie Knauss (Hg.) *10 Jahre Fakultätsschwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz – Dokumentation 1994–2004*. Graz: Selbstverlag 2005.
- Fischer, Irmtraud und Edith Petschnigg (Hg.) *Genderforschung – brauchen wir das? 25 Jahre Fakultätsschwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz*. Innsbruck: Tyrolia, 2021.

- Fischer, Irmtraud. „Nachruf O. Univ.-Prof. Dr. Anne Jensen, Professorin am Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie an der Karl-Franzens-Universität Graz 1941–2008“. Zugegriffen am 4. September 2025. https://www.eswtr.org/archiv_eswtr/uploads/nachruf_anne_jensen.pdf.
- Gössmann, Elisabeth. *Geburtsfehler: weiblich. Lebenserinnerungen einer katholischen Theologin*. München: Iudicium 2003.
- Höfer, Rudolf K. (Hg.) *50 Jahre Laienhabilitation. Akademische Feier am 26. Juni 2012 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz*. Graz: Selbstverlag 2013.
- Jensen, Anne, und Maximilian Liebmann (Hg.) *Was verändert Feministische Theologie? Interdisziplinäres Symposium zur Frauenforschung Graz, Dezember 1999*. Münster: Lit, 2000.
- Kastrun, Gerhild, „Geehrte Pionierin“. Zugegriffen am 20. November 2025. <https://theol.uni-graz.at/de/neuigkeiten/geehrte-pionierin-1/>.
- Klingen, Henning und Georg Pulling. „Graz: Katholisch-Theologische Fakultät unter neuer Leitung“. Zugegriffen am 7. September 2025. <https://www.katholisch.at/aktuelles/150274/graz-katholisch-theologische-fakultaet-unter-neuer-leitung>.
- Klingen, Henning und Georg Pulling. „Theologinnen-Forum AGENDA unter neuer Leitung“. Zugegriffen am 7. September 2025. https://www.kathpress.at/goto/archiv/2405028/Theologinnen_Forum_AGENDA_unter_neuer_Leitung.
- Liebmann, Maximilian (Hg.) *Antrittsvorlesung von Frau O. Univ.-Prof. Dr. Anne Jensen*. Graz: Kienreich Verlag, 1998.
- Mairinger-Immisch, Katharina. *Mehrdeutige Körper. Über die Anerkennung intergeschlechtlicher Menschen in Theologie und Kirche*. Bielefeld: transcript, 2024.
- Marböck, Johannes. „Leidenschaft für das Wort. Johannes B. Bauer zum Gedenken“. *Ökumenisches Forum* 30/31 (2007/2008): 303–307.
- Maric, Marijela. „Frauen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz von 1945 bis zur Gegenwart“. Diplomarbeit, Universität Graz, 2021.
- Mitscha-Eibl, Robert und Andreas Gutenbrunner. „Immer mehr Frauen lehren an Katholisch-theologischen Fakultäten“. Zugegriffen am 9. Dezember 2025. https://www.kathpress.at/goto/archiv/2354015/Immer_mehr_Frauen_lehren_an_Katholisch_theologischen_Fakult_ten.
- „O. Univ. Prof. em. Dr. Maximilian Liebmann ist verstorben“. Zugegriffen am 7. September 2025. <https://genderforschung-theologie.uni-graz.at/de/neuigkeiten/o.-univ.-prof.-em.-dr.-maximilian-liebmann-ist-verstorben/>.

- Petschnigg, Edith und Stefanie Schwarzl (Hg.) *20 Jahre Fakultätsschwerpunkt „Frauen und Geschlechterforschung“ an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz: Dokumentation 2005–2013*. Graz: Selbstverlag 2014.
- Sohn-Kronthaler, Michaela (Hg.) *Elisabeth-Gössmann-Preis für hervorragende Arbeiten zur Frauen- und Geschlechterforschung. Dokumentation des Festaktes der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz im November 2006*. Graz: Selbstverlag 2007.
- Sohn-Kronthaler, Michaela (Hg.) *Elisabeth-Gössmann-Preis für hervorragende Arbeiten zur Frauen- und Geschlechterforschung. Dokumentation des Festaktes der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz am 23. Oktober 2008*. Graz: Selbstverlag 2008.
- Sohn-Kronthaler, Michaela (Hg.) *Elisabeth-Gössmann-Preis für hervorragende Arbeiten zur Frauen- und Geschlechterforschung. Dokumentation des Festaktes der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz am 25. November 2010*. Graz: Selbstverlag 2010.
- Sohn-Kronthaler, Michaela (Hg.) *Elisabeth-Gössmann-Preis für hervorragende Arbeiten zur Frauen- und Geschlechterforschung: Dokumentation des Festaktes der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz am 14. Jänner 2014*. Graz: Selbstverlag 2014.
- Sohn-Kronthaler, Michaela. „Nachruf auf DDr. Ingeborg Janssen (1926–2014)“. Zugegriffen am 4. September 2025. <https://theol.uni-graz.at/de/neuigkeiten/nachruf-auf-ddr-ingeborg-janssen-1926-2014/>.
- Sohn-Kronthaler, Michaela und Heimo Kaindl (Hg.) *frau.macht.kirche: Beiträge zur Ausstellung im Diözesanmuseum Graz*. Graz: Verlag Diözesanmuseum Graz, 2006.
- Universität Graz. „Theologische Frauen- und Geschlechterforschung“. Zugegriffen am 7. Jänner 2026. <https://genderforschung-theologie.uni-graz.at/de/>.
- Universität Graz. „Theologische Frauen- und Geschlechterforschung“. Zugegriffen am 7. Jänner 2026. <https://genderforschung-theologie.uni-graz.at/de/unsere-forschung/elisabeth-goessmann-preise-2026/>.
- Universität Graz. „Theologische Frauen- und Geschlechterforschung“. Zugegriffen am 7. Jänner 2026. <https://genderforschung-theologie.uni-graz.at/de/unsere-forschung/internationales-doktorats-und-habilitationsforum/>.
- Verleihung der Ehrendoktorwürde der Theologie an Roger Aubert und Elisabeth Gössmann. Akademische Feier im Rahmen des 400-Jahr-Jubiläums der Karl-Franzens-Universität Graz. Graz: Kienreich 1985.

Carolin Hohmann

„Die Zeiten gendern sich.“

Ansätze und Kontexte theologischer Genderforschung

„Mutti spült, Papa arbeitet“ – diese Rollenaufteilung und die damit verbundene Annahme, Frauen müssten natürlich der Haus- und Familienarbeit, Männer hingegen einer entlohnten Erwerbsarbeit nachgehen, wirken mittlerweile so befremdlich wie antiquiert.¹ Mit Verweis auf Gender Mainstreaming und Gleichstellungspolitik sowie Frauen in Macht- und Führungspositionen wird zunehmend infrage gestellt, ob Gender heute noch eine Diskriminierungskategorie darstellt. Angelehnt an Raewyn Connell spricht die Soziologin Sylka Scholz sogar von einer hegemonialen Weiblichkeit: Manchen Frauen gelänge es heute, in die soziale Elite des politischen Feldes aufzusteigen und neue Leitbilder von Weiblichkeit zu kreieren.² Fast jede:r Zweite in Deutschland stimmt zu, dass für die Gleichstellung genug getan wurde (2019 war es nur jede:r Dritte). Dass Gleichstellung zu weit gegangen sei und Männer heute diskriminiert werden, sagen 45 % der Männer (dem stimmen 29 % der Frauen zu).³

Die diskriminierende Wirkung von Gender wird auch von jenen Frauen negiert, die das Hausfrauen- und Mutterdasein als Ideal präferieren. Auf Social Media wird dieser Diskurs geprägt von den sog.

1 Vgl. Nina Degele, *Gender / Queer Studies: Eine Einführung* (Paderborn: Fink, 2008), 63.

2 Vgl. Sylka Scholz, „Hegemoniale Weiblichkeit? Hegemoniale Weiblichkeit!“, *Erwägen Wissen Ethik* 21, Nr. 3 (2010): 397; kritisch dazu Andreas Stückler, „Auf dem Weg zu einer hegemonialen Weiblichkeit? Geschlecht, Wettbewerb und die Dialektik der Gleichstellung“, *GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 13, Nr. 3 (2013): 118–123.

3 Vgl. „Kleine Fortschritte und neue Brüche: So steht es zum Weltfrauentag 2024 um die Gleichstellung der Geschlechter“, Ipsos, Zugriffen am 4. September 2025, <https://www.ipsos.com/de-de/kleine-fortschritte-und-neue-brueche-so-steh-t-es-zum-weltfrauentag-2024-um-die-gleichstellung-der>.

Tradwives. Auf ihren Accounts dominieren Bilder einer (vermeintlichen) Familienidylle: Mutter und Vater posieren mit ihren Kindern im Garten, die Mutter kocht, backt und umsorgt ihre Kinder, und abends kehrt ein glücklicher Vater von der Arbeit heim. „Imagine how much propaganda it took to convince an entire generation of women that this is oppressive“ ist eine typische Überschrift solcher Bilder und Kurzvideos. Auch wenn religiöse Konnotationen bei den *Tradwives* häufig nur implizit vorhanden sind, gibt es doch Kanäle, auf denen die Grenze zwischen *Christfluencing* und *Tradwifing* verschwimmt.⁴ Man mag argumentieren, dass es sich dabei um ein Randphänomen handelt, das sich auf einige (laute) Stimmen reduzieren lässt. Empirische Befunde zeichnen jedoch ein gegenteiliges Bild: Mehr als ein Drittel der Millennials (35 %) und ein Viertel der Gen Z (26 %) sehen die Männlichkeit von jenen Männern bedroht, die zuhause bleiben und sich um ihre Kinder kümmern.⁵ Die Tendenz zur Retraditionalisierung zeigt sich zudem in einer verstärkten Anfeindung von Wissenschaftler:innen, die sich für Geschlechtergerechtigkeit einsetzen. Auch theologische Genderforschung wird zuweilen unter den Generalverdacht einer atheistischen Ideologie gestellt.⁶ Kritik richtet sich jedoch nicht nur gegen theologische Inhalte. Zunehmend sind Einschüchterungsversuche und Übergriffe gegenüber Theolog:innen zu beobachten.⁷

In diesem kurzen Befund zeigt sich bereits, dass Gender als Kategorie sozialer Ungleichheit nach wie vor wirkmächtig ist. Auch das zunehmende Erstarken rechtspopulistischer Parteien ebenso wie der sog. Anti-Gender-Bewegung, die oft auf (vermeintlich) religiöse Begründungsfiguren rekurrieren, führt die Notwendigkeit einer kritisch-theologischen Reflexion auf die Kategorie Gender vor Augen. Genderbezogene Diskriminierung und Ungerechtigkeit müssen weiterhin klar benannt werden, um Veränderungen auf struktureller

4 Vgl. Charlotte Junk, „Zwischen Herd und Heiligtum: Wie viel Religion steckt im Tradwife-Trend?“, *Zeitschrift für Religion und Weltanschauung* 25 (2025): 210–11.

5 Vgl. Ipsos, „Kleine Fortschritte und neue Brüche“.

6 Vgl. Saskia Wendel, „Religion und Glaubenspraxis: Konzepte und Positionen Theologischer Genderforschung“ in *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Hg. Beate Kortendiek et al. (Wiesbaden: Springer, 2019), 1269.

7 Vgl. Sigrid Rettenbacher, „Vom ‚rechten‘ Glauben und seinen Ansprüchen“, *Feinschwarz*, Zugegriffen am 6. Oktober 2025, <https://www.feinschwarz.net/vom-rechten-glauben-und-seinen-anspruechen/>.

Ebene anstoßen zu können. Dazu gehört ebenso die Berücksichtigung intersektionaler Perspektiven. Bereits 1989 hat die Juristin Kimberlé Crenshaw darauf aufmerksam gemacht, dass ein „single-axis-framework“⁸ jene Diskriminierungserfahrungen ausblendet, die aus der Verwobenheit sozialer Kategorien (bspw. Gender und Race) resultieren.

Für die Darstellung exemplarischer Perspektiven theologischer Genderforschung wird zunächst die Bewegung von der feministischen Theologie hin zur theologischen Genderforschung nachgezeichnet. Daran anschließend werden einzelne Ansätze vorgestellt, die (stärker) intersektionale Perspektiven berücksichtigen. Die Ausführungen sind bewusst exemplarisch und zielen darauf, zentrale Linien und vorhandene Muster herauszuarbeiten, ohne sich diese grundsätzlich zu eigen zu machen. Der Beitrag versteht sich mithin als Skizze des Feldes theologischer Genderforschung und darin noch weitgehend unbekannter oder marginalisierter Strömungen, die im Folgenden vorgestellt werden.

1. Feministische Theologie und Theologische Genderforschung

Aushandlungsprozesse von Geschlechterrollen und -diskursen sind auch in der Theologie präsent. Angefangen in der feministischen Theologie bis hin zur theologischen Genderforschung schließen sie eine kritische Auseinandersetzung mit dem sog. *Anti-Genderismus* ein, gehen aber auch darüber hinaus. Die Theologin Saskia Wendel konstatiert:

Theologische Frauenforschung und Feministische Theologie haben sich unter dem Einfluss von Gender-Theorien zu Theologischer Geschlechterforschung transformiert, die in allen Feldern der Theologie vertreten ist und dabei dem hermeneutischen Kriterium der Geschlechtergerechtigkeit folgt.⁹

8 Kimberlé Crenshaw, „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics“, *University of Chicago Legal Forum*, Nr. 1 (1989): 140.

9 Wendel, „Religion und Glaubenspraxis“, 1265.

Bereits seit den 1960er Jahren hat die feministische Theologie wichtige Impulse gesetzt. Erfahrungen von Unsichtbarkeit und fehlender Repräsentation – gerade im Gegensatz zu einer universal gedachten männlichen Perspektive – bestärkten die Parteinahme für Frauen. Für die feministische Biblexegese war es ein wichtiges Anliegen, Frauen in biblischen Quellen und der Tradition überhaupt sichtbar zu machen und androzentrische Perspektiven, zum Beispiel die einseitig männlich geprägte Rede von Gott, aufzudecken.¹⁰ Auch in der Praktischen Theologie, insbesondere in der feministischen Religionspädagogik, lag der Schwerpunkt zunächst auf der Sichtbarmachung weiblicher Bibelfiguren. So konnte die Religionspädagogin Silvia Arzt in einer empirischen Untersuchung nachweisen, dass sich weibliche Jugendliche stärker mit biblischen Frauenfiguren identifizieren.¹¹ Der Vorbildcharakter von sog. *same-sex*-Personen war ein wichtiges Kriterium für weitere religionspädagogische Forschung, bspw. genderbewusste Schulbuchanalysen.

Auf Basis der Unterscheidung von *sex* als biologisches Geschlecht und *gender* als soziales Geschlecht – „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“,¹² fasst Simone de Beauvoir bekanntlich zusammen – wurden in den 1990er Jahren zunehmend essentialistische Geschlechtervorstellungen infrage gestellt und aufgebrochen. Die feministische Theologie orientierte sich tendenziell stärker an gleichheitsfeministischen Konzeptionen, was sich u. a. daran zeigt, dass sich ein Großteil der feministischen Arbeiten kritisch mit *gender* und damit verbundenen Rollenzuschreibungen, weniger jedoch mit der Infragestellung von *sex* als biologischem Geschlecht beschäftigte.¹³ Innerhalb der theologischen Genderforschung – Wendel deutet dies als Perspektivwechsel von der feministischen Theologie zur theolo-

10 Vgl. Marianne Heimbach-Steins et al., „Religion und Feminismus – zwei einander exkludierende Größen? Perspektiven theologischer Genderforschung“, *Feministische Studien* 39, Nr. 1 (2021): 38–39 sowie Marie-Theres Wacker, „Gefährliche Erinnerungen: Feministische Blicke auf die hebräische Bibel“ in *Theologie feministisch: Disziplinen – Schwerpunkte – Richtungen*, Hg. Marie-Theres Wacker (Düsseldorf: Patmos, 1988), 19.

11 Vgl. Silvia Arzt, *Frauenwiderstand macht Mädchen Mut: Die geschlechtsspezifische Rezeption einer biblischen Erzählung* (Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1999).

12 Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau* (Hamburg: Rowohlt, 1999), 334.

13 Vgl. Heimbach-Steins et al., „Religion und Feminismus“, 39.

gischen Genderforschung¹⁴ – wurden dekonstruktivistische Perspektiven rezipiert, u. a. die Infragestellung der bis dato geläufigen Unterscheidung von *sex* und *gender* und damit verbundenen binären Geschlechtervorstellungen.¹⁵ Die theologische Männerforschung fand vereinzelt Berücksichtigung, ebenso queer-theologische Ansätze, die im deutschsprachigen Raum jedoch erst jüngst Resonanz erfahren.¹⁶

Ein Blick auf die Realität und Erfahrungen von Theologinnen offenbart jedoch auch Herausforderungen, die strukturelle Ungleichheiten innerhalb der theologischen Wissenschaft betreffen. 2021 deckte die im Auftrag von AGENDA durchgeführte Studie *Frauen in theologischer Wissenschaft – Eine Untersuchung der Repräsentanz von Frauen in theologischen Zeitschriften und auf Tagungen theologischer Arbeitsgemeinschaften* strukturelle Benachteiligungen von Frauen in der theologischen Wissenschaft auf.¹⁷ Von 528 Referierenden auf Konferenzen und Jahrestreffen der theologischen Arbeitsgemeinschaften im Zeitraum von 2009 bis 2019 waren nur 112 Referentinnen geführt. Demgegenüber standen 416 Referenten, was einem Verhältnis von 79 % zu 21 % entspricht. Hinzu kommt, dass der Frauenanteil an Konferenzen dann statistisch stieg, wenn Praxisformate wie Workshops oder Posterpräsentationen gefordert waren (im

14 Vgl. Wendel, „Religion und Glaubenspraxis“, 1266. Dieser Perspektivwechsel ist besonders im deutschsprachigen Raum festzustellen. Im angloamerikanischen Raum ist der Begriff *theologische Genderforschung* kaum gebräuchlich, hier dominiert weiterhin (neben anderen feministisch-theologischen Ansätzen) der Begriff *Feminist Theology*.

15 Vgl. Heimbach-Steins et al., „Religion und Feminismus“, 39.

16 Vgl. Wendel, „Religion und Glaubenspraxis“, 1266. Zur Frage, ob feministische Theologie queer sein kann, siehe Kathleen T. Talvacchia, „Can Feminist Theology Be Queer?“ in *Searching for the Future in the Past: Reclaiming Feminist Theological Visions*, Hg. Keun-joo Christine Pae et al. (London/New York: T&T Clark, 2024), 13–27.

17 Die folgenden Zahlen beziehen sich auf die Ergebnisse der Studie von AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e.V., „Frauen in theologischer Wissenschaft – Eine Untersuchung der Repräsentanz von Frauen in theologischen Zeitschriften und auf Tagungen theologischer Arbeitsgemeinschaften im Auftrag von AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e.V.“; Zugegriffen am 6. Oktober 2025, https://www.kath.ruhr-uni-bo-chum.de/mam/images/gleichstellung/agenda_frauen_in_der_wissenschaft_ergebnis_untersuchung.pdf. Vgl. auch Bernhard Emunds et al., „Zur Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der deutschsprachigen Katholischen Theologie“, *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 63 (2022): 331–80.

Vergleich zu Vorträgen im Plenum, denen mit Blick auf nachfolgende Veröffentlichungen eine gewichtigere Rolle zukommen kann). Der höchste Anteil an Theologinnen auf Tagungen fand sich in der Religionspädagogik (35 %) und in der Exegese des Alten Testaments (27 %). Die wenigsten Frauen als Vortragende waren involviert in der Exegese des Neuen Testaments (15 %) und in der Philosophie (5 %).

Ein ähnliches Bild zeigt sich in theologischen Fachzeitschriften, in denen im Schnitt nur etwa 18 % der Autor:innen weiblich waren. Interessant ist ein Höhepunkt bei der Salzburger theologischen Zeitschrift 2014. Der hier verzeichnete hohe Frauenanteil lässt sich jedoch nicht mit einer besonderen Sensibilität für Geschlechtergerechtigkeit erklären, sondern mit dem Thema der Ausgabe: Inhaltlich ging es um Frauen im interreligiösen Dialog. Theologinnen kommen erst dann überwiegend zu Wort, wenn es um sog. Frauen- oder Genderthemen in der Theologie geht. In der AGENDA-Studie wird darauf hingewiesen, dass die geringe Repräsentation nicht mit der Anzahl an Frauen in der theologischen Wissenschaft korrespondiert. Dort sind deutlich mehr Frauen tätig als im übrigen öffentlichen Wissenschaftsdiskurs sichtbar werden. Fast 42 % des Mittelbaus waren 2016 weiblich besetzt. Von den insgesamt 357 Professuren in Deutschland lag der Anteil der Professorinnen zum Zeitpunkt der Studie nur bei 17 %. Dissertantinnen schließen ihre Promotion überdurchschnittlich oft nicht oder erst nach langer Zeit ab, sodass die Autorinnen der AGENDA-Studie schlussfolgern: „Wenn Frauen überdurchschnittlich oft im Vergleich zu anderen Fächern ihre Promotion nicht beenden oder keine Habilitation anschließen, spricht dies für eine systemische Konstellation in der katholischen Theologie, die zu denken geben sollte.“¹⁸

Strukturelle Ungerechtigkeit stellt in der theologischen Forschung eine bleibende Herausforderung dar. Zugleich, und darauf verweisen die folgenden Ausführungen, ist eine intersektionale Perspektive auf Gender in der theologischen Forschung zu berücksichtigen.

18 AGENDA, „Frauen in theologischer Wissenschaft“.

2. Womanistische Theologie

„Politik und Poetik der Repräsentation“¹⁹ – so lautete der Leitspruch des feministischen diasporischen Aktivismus Schwarzer Frauen in Deutschland im späten 20. Jahrhundert. Sie wehrten sich gegen ihre Unsichtbarmachung, prangerten rassistische Ungleichheit an und schufen neue Räume, Diskurse und Praktiken, um ihre nationalen wie internationalen politischen Ziele voranzubringen.²⁰ Das Buch *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte* kann als wichtiger Meilenstein betrachtet werden, weil es erstmalig „die afro-deutsche Erfahrung aufzeigte und zur Inspiration für die Anfänge der afro-deutschen Bewegung wurde.“²¹ Die Herausgeber:innen merken kritisch an: „Als wir 1984 mit dem Buchprojekt *Farbe bekennen* begannen, war unsere Situation als Schwarze Menschen in Deutschland noch von Vereinzelung geprägt.“²² Zur Sichtbarkeit trugen der ebenfalls 1984 gegründete Verein ADEFRA (AfroDEutsche FRAuen) sowie die Gastprofessorin der US-amerikanischen Schriftstellerin und Aktivistin Audre Lorde an der Freien Universität Berlin bei.²³ Lange Zeit blieb die Geschichte der Schwarzen Bewegung in Deutschland unbeachtet. Erst jüngst nehmen Forschungen zu, u. a. die Arbeiten der US-Amerikanerin Tiffany N. Florvil, die sich in *Black Germany. Schwarz, deutsch, feministisch – die Geschichte einer Bewegung* auf Basis von Archivmaterial und privaten Sammlungen mit der Arbeit Schwarzer Aktivistinnen in Deutschland auseinandersetzt.²⁴ In der deutschsprachigen Theologie

19 Tiffany N. Florvil, *Black Germany: Schwarz, deutsch, feministisch – die Geschichte einer Bewegung* (Bonn: BpB, 2023), 19.

20 Vgl. Florvil, *Black Germany*, 19.

21 Katharina Oguntoye, „Vorwort zur Neuauflage 2020“ in *Farbe bekennen: Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*, Hg. May Ayim, Katharina Oguntoye et al. (Berlin: Orlanda, (2021) [1986]), 7.

22 Katharina Oguntoye, „Vorwort zur Neuauflage 2006“, 10.

23 Vgl. Katharina Walgenbach, „Gender als interdependente Kategorie“ in *Gender als interdependente Kategorie: Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*, Hg. Katharina Walgenbach et al. (Opladen/Toronto: Verlag Barbara Budrich, 2012), 37–38. Zur Bedeutung von Audre Lorde für den Schwarzen Feminismus in Deutschland siehe Marion Kraft, *Empowerment und Widerstand: Inspirierende Begegnungen mit Audre Lorde* (Hiddensee: w_orten & meer, 2021), 11.

24 Vgl. Florvil, *Black Germany*, 20.

sind (aktivistische) Stimmen Schwarzer Frauen bislang kaum hör- oder sichtbar. Auch eine Rezeption der womanistischen²⁵ Theologie ist bislang nur marginal wahrnehmbar.

Auf inhaltlich-begrifflicher Ebene führt Gunda Werner Unterschiede zwischen dem US-amerikanischen und deutschsprachigen Kontext an:

[I]m Gegensatz zu den USA ist im deutschsprachigen Raum kein selbstverständlicher Diskurs möglich, der ‚Rasse‘ ohne „Distanzmarkierung“ (Knapp 2005: 73) verwendet. Die Selbstverständlichkeit, mit der in den USA eine Selbst- oder Fremdbeschreibung über die Kategorie *race* stattfinden kann, ist aus eindeutigen historischen Gründen nicht möglich. [...] Jedoch ist hier die Frage zu stellen, wie der feministische und der Gender-Diskurs mit der intersektionalen Kategorie *race* so geweiht werden kann, dass sich eine Reflexion sowohl über die eigene koloniale Geschichte als auch die gegenwärtige gesellschaftliche Situation gestalten lässt.²⁶

Als eine der ersten (und wenigen) Theolog:innen des deutschsprachigen Raums hat sich Eske Wollrad in ihrer Dissertationsschrift *Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive* (1999) mit womanistischer Theologie auseinandergesetzt. Dort zeigt sie am Beispiel der US-amerikanischen, womanistischen Theologin Delores S. Williams die Relevanz von Erfahrungen auf. Williams' Quellenmaterial ist vielfältig, weil es nicht nur Erfahrungen aus dem akademischen Bereich, sondern auch von Schwarzen Frauen artikulierte Alltagserfahrungen einschließt.²⁷ Die Ethikerin Stacey M. Floyd-Thomas spricht von einem „epistemological privilege to the lived everyday realities of Black women.“²⁸ Dabei darf es jedoch nicht nur darum gehen, Dis-

25 Zum Begriff *womanist* vgl. Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose* (San Diego: Harcourt Brace, 1984), xi.

26 Gunda Werner, „Intersektionalität und Theologie“ in *Gender (Studies) in der Theologie: Begründungen und Perspektiven*, Hg. Marianne Heimbach-Steins et al. (Münster: Aschendorff Verlag, 2021), 228.

27 Vgl. Eske Wollrad, *Wildniserfahrung: Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive* (Gütersloh: Chr. Kaiser, 1999), 62.

28 Stacey M. Floyd-Thomas, „Introduction: Writing for Our Lives—Womanism as an Epistemological Revolution“ in *Deeper Shades of Purple: Womanism in Religion and Society*, Hg. dies. (New York/London: New York University Press, 2006), 6.

kriminierungserfahrungen Schwarzer Frauen sichtbar zu machen, ebenso sind ihre Ermächtigungsstrategien offenzulegen und einseitige Opferrollen-Perspektiven zu dekonstruieren.²⁹ Die Theologin Sarah Vecera weist darauf hin, dass biblische Botschaften das Potenzial zum politischen Widerstand bergen, weshalb entsprechende Stellen in der sog. Sklaven-Bibel – eine Bibel für versklavte Menschen zur Zeit der Sklaverei in den USA – entfernt wurden. Nur jene Stellen, die zu Gehorsam und Unterwerfung ermutigten, blieben bestehen, sodass nur 10 % des Alten Testaments und rund 50 % des Neuen Testaments übrig blieben. Für Theologie und Kirche fordert sie die Aufarbeitung der langen Geschichte Weißer kirchlicher Dominanz, die bis heute wirkmächtig ist. Aus eigener Erfahrung berichtet sie vom Gefühl, sich selbst nur auf Spendenplakaten, in Fürbittengebeten und der diakonischen Arbeit repräsentiert zu sehen, verweist aber auch auf gegenwärtige aktivistische Projekte wie *Dear White Church*, die selbstkritisch den eigenen Rassismus in der Kirche in den Blick nehmen.³⁰

3. Queere Theologie

Queer-Theorie als Gesprächspartnerin der Theologie – das fordern die Theologinnen Lara A. Kneubühler und Miriam Löhr in dem 2024 erschienenen Sammelband *Queere Theologie. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*.³¹ Im Vergleich zum US-amerikanischen Diskurs sind queertheologische Ansätze in der deutschsprachigen Theologie bislang weniger verbreitet, auch wenn einschlägige Publikationen sukzessive zunehmen. Genauso wenig wie es *die* queeren Menschen nicht gibt,³² weist die Theologin Kerstin

29 Vgl. Carolin Hohmann, „Lila & Lavendel: Womanist Theology“, *Feinschwarz*, Zugriffen am 6. Oktober 2025, <https://www.feinschwarz.net/womanist-theology/>.

30 Vgl. Sarah Vecera, „unlearn kirche“ in *unlearn patriarchy 2*, Hg. Emilia Roig et al. (Berlin: Ullstein, 2024), 240–49.

31 Vgl. Lara A. Kneubühler et al., „Einleitung“ in *Queere Theologie: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Hg. dies. (Bielefeld: transcript, 2024), 16.

32 Vgl. Kneubühler et al., „Einleitung“, 15.

Söderblom darauf hin, dass es „nicht *die* queere Theologie“³³ gibt, sondern „vielfältige queere Impulse, Anfragen und Perspektiven“³⁴, die sich „auf biblisch-exegetische Auslegungstraditionen genauso wie auf kirchengeschichtliche, dogmatische, seelsorgerliche oder andere praktisch-theologische Themen“³⁵ beziehen. Theologisch argumentiert Söderblom mit der Gottesebenbildlichkeit, die alle Menschen bedingungslos einschließt.³⁶ Inspiriert vom kritischen Impetus der Queer-Theorie, zielt die Queer-Theologie auf die Dekonstruktion vermeintlich naturgegebener und unveränderlicher Identitätskategorien wie Geschlecht und Sexualität. Sie geht von einer gesellschaftlichen Konstruktion binärer Kategorien aus, die politische Machtverhältnisse aufrechterhalten sollen.³⁷ Susannah Cornwall zufolge können die in den 1990er- und 2000er-Jahren entstandenen christlichen Queer-Theologien als Nachfolgeprojekt der LSBT-Theologien aufgefasst werden.³⁸ Die Verbindung queeren Denkens und Lebens mit Theologie und kirchlicher Praxis, so formulieren Kneubühler/Löhr, ist noch nicht selbstverständlich und Gegenstand gegenwärtiger Aushandlungsprozesse.³⁹ Dazu gehört die Auseinandersetzung mit Spannungen zwischen queerer Theorie und Theologie: Erstens stünden religionsfeindliche Haltungen, die zuweilen in der Queer-Theorie bestehen, einer theologischen Rezeption im Weg.⁴⁰ Zweitens bestünde auf theologischer Seite die Gefahr einer Vereinnahmung des queeren Diskurses. Dies ist Kneubühler/Löhr zufolge vor dem

33 Söderblom, Kerstin, „Queere Theologie als Dimension einer inklusiven Religionspädagogik der Vielfalt“ in *Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt: Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen*, Hg. Thorsten Knauth et al. (Münster/New York: Waxmann, 2020), 148.

34 Söderblom, „Queere Theologie“, 148.

35 Söderblom, „Queere Theologie“, 148.

36 Vgl. Söderblom, „Queere Theologie“, 147.

37 Vgl. Stefanie Knauss et al., „Queer-Theorien und -Theologien: Eine Einführung“, *concilium* 55, Nr. 5 (2019): 493.

38 LSBT: lesbische, schwule, bisexuelle und Trans-Theologien. Vgl. Susannah Cornwall, „Was ist Queer-Theologie? Konstruktive theologische Perspektiven“, *concilium* 55, Nr. 5 (2019): 505.

39 Vgl. Kneubühler et al., „Einleitung“, 13.

40 Vgl. Susannah Cornwall, *Controversies in Queer Theology* (London: SCM, 2011), 234–38.

Hintergrund des Erkämpfens von Rechten, nicht selten gegen die christlichen Kirchen, eine berechtigte Sorge.⁴¹

Parallelen zur theologischen Genderforschung und womanistischen Theologie finden sich im erfahrungsorientierten Zugang. In *Katholisch und Queer. Eine Einladung zum Hinsehen, Verstehen und Handeln* berichten queere und ihnen nahestehende Menschen (zuweilen anonymisiert) von ihren Erfahrungen in der katholischen Kirche. Die Herausgeber:innen leiten ein mit: „Queer-Sein in der katholischen Kirche bedeutet: nicht im System vorgesehen sein.“⁴² Die Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins formuliert deutlich: „Eine zentrale – pastoral-praktische wie theologische – Aufgabe besteht darin, die *Verletzlichkeit* menschlicher Beziehungen ernst zu nehmen und eine Sensibilität für die ausschließende Wirkung starker Normierungen zu entwickeln [...]“⁴³ Dass diese Aufgabe vor dem Hintergrund zunehmender rechtspopulistischer Strömungen und Retraditionalisierungstendenzen besondere Brisanz erfährt, konstatierte jüngst Hendrik Johannemann, Co-Sprecher des Katholischen LSBT+-Komitees:

„Ich nehme das Klima schon als deutlich feindseliger wahr, als das noch vor ein paar Jahren der Fall war. [...] [W]enn man sich Umfragen anschaut, dann scheinen [sich] gerade bei jungen Männern queerfeindliche Narrative zu verfangen, die in den vergangenen Jahren aggressiv von rechtspopulistischen Akteuren in den Diskurs gebracht und leider auch teilweise von kirchlichen Akteuren befeuert wurden.“⁴⁴

Mit diesen Aussagen wird deutlich, dass queere Theologie nicht auf den akademisch-reflexiven Kontext beschränkt ist. Queere Theologie versteht sich als programmatischer Begriff des Widerstands.⁴⁵ So

41 Vgl. Kneubühler et al., „Einleitung“, 14; sowie Andreas Krebs, *Gott queer gedacht* (Würzburg: Echter, 2023), 12–13.

42 Mirjam Gräve et al., „Vor dem Anfang: Eine Einladung“ in *Katholisch und Queer: Eine Einladung zum Hinsehen, Verstehen und Handeln*, Hg. Mirjam Gräve et al. (Paderborn: Bonifatius, 2022), 13.

43 Marianne Heimbach-Steins, „Inklusive Kirche?“ in *Katholisch und Queer: Eine Einladung zum Hinsehen, Verstehen und Handeln*, Hg. Mirjam Gräve et al. (Paderborn: Bonifatius, 2022), 284.

44 „Queerer Katholik: Franziskus war für uns bester Papst der Geschichte“, katholisch.de, Zugegriffen am 6. Oktober 2025, <https://www.katholisch.de/artikel/63182-queerer-katholik-franziskus-war-fuer-uns-bester-papst-der-geschichte>.

45 Vgl. Söderblom, „Queere Theologie“, 148.

hebt die Theologin Linn Marie Tonstad hervor, dass es keineswegs um Rechtfertigungen geht:

[Q]ueer theology is not about apologetics for the inclusion of sexual and gender minorities in Christianity, but about *visions of sociopolitical transformation* that alter practices of distinction harming gender and sexual minorities as well as many other minoritized populations, queer is a reasonably (in)adequate term to use.⁴⁶

Mit Marcella Althaus-Reid folgt daraus die Notwendigkeit, nicht allein über Veränderungen zu sprechen, sondern zu handeln.⁴⁷ Einige queertheologische Arbeiten setzen dabei an einer Kapitalismuskritik an.⁴⁸ Am Beispiel der *Option für die Armen* erinnert Tonstad jedoch daran, die Komplexität des Lebens nicht zu verkennen. Oft gerieten ausschließlich abstrakte arme Menschen in den Blick, kaum jedoch reale Marginalisierungserfahrungen.⁴⁹ Dabei sind auch intersektionale Perspektiven zu berücksichtigen, die die Verwobenheit sozialer Kategorien ins Zentrum rücken, wie es in Arbeiten von queeren Theolog:innen vermehrt geschieht.⁵⁰ „Queeren“ ist, so die Theologin Stefanie Knauss, „ein stetiger Prozess des Hinterfragens und der Destabilisierung von Vorstellungen, die als ausgemacht gelten.“⁵¹ Für die (theologische) Praxis gehört dazu auch die Forschung zu subversiven und abweichenden Stimmen, die bislang verborgen oder unterdrückt sind.⁵² Die Queer-Theorie ist nicht nur ein

46 Linn Marie Tonstad, *Queer Theology: Beyond Apologetics* (Eugene: Cascade, 2018), 3. Zu den unterschiedlichen Strömungen der Queer-Theorie und damit verbundene Perspektiven auf z. B. die Ehe für alle vgl. Cornwall, „Was ist Queer-Theologie?“, 506.

47 Vgl. Tonstad, *Queer Theology*, 74.

48 Z. B. Marcella Althaus-Reid, *From Feminist Theology to Indecent Theology: Readings on Poverty, Sexual Identity and God* (London: SCM, 2004), 108–09; Tonstad, *Queer Theology*, 81–82.

49 Vgl. Tonstad, *Queer Theology*, 76.

50 Vgl. Patrick S. Cheng, *Radical Love: An Introduction to Queer Theology* (New York: Seabury Books, 2011), 39. Z. B. Hugo Córdova Quero et al. (Hg.), *Mysterium Liberationis Queer: Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas* (St. Louis: Institute Sophie Press, 2024); Pamela R. Lightsey, *Our Lives Matter: A Womanist Queer Theology* (Eugene: Pickwick, 2015). Zur Kritik und blinden Flecken vgl. Cornwall, *Controversies in Queer Theology*, 72–74.

51 Stefanie Knauss, „Sexuelle Minderheiten: Der Leib Christi in den Farben des Regenbogens“, *concilium* 53, Nr. 3 (2017): 297.

52 Vgl. Cornwall, „Was ist Queer-Theologie?“, 505.

theoretisches, sondern auch ein politisches Projekt.⁵³ Stefanie Knauss und Carlos Mendoza-Álvarez beschreiben sie als „Brücke zwischen dem akademischen Bereich [...], sozialen Bewegungen sowie konkret gesellschaftlichen und politischen Problemfeldern.“⁵⁴ Die zunehmende (akademische) Akzeptanz und Diskussion der Queer-Theologie ist jedoch nicht unumstritten, da ein *Mainstreaming* die Kritikfähigkeit beeinträchtigen könnte.⁵⁵ Die begrenzte Wirksamkeit akademischer Theologie wird von Marcella Althaus-Reid kritisiert: „[T]hinking alone does not produce theology.“⁵⁶ Ein:e aktivistische:r Wissenschaftler:in („an activist-scholar“⁵⁷) zu sein ist, so Marcella Althaus-Reid, in einer kapitalistischen Gesellschaft alles andere als einfach. Aktivismus würde in akademischen Räumen entweder abgewertet oder vollständig ignoriert werden.⁵⁸ Zudem wirft Cornwall die grundsätzliche Frage auf, wer ein „[t]heoretical privilege“⁵⁹ genießt und mithin Zugang zu (queer-)theoretischen Arbeiten hat.

4. Trans Theology⁶⁰

Die Queer-Theologie hat sich bereits kritisch mit binären Normierungen wie Zweigeschlechtlichkeit und Heteronormativität auseinandergesetzt. Initiativen wie *#OutInChurch – Für eine Kirche ohne Angst* haben 2022 entschieden zur Sichtbarkeit queerer Menschen in der Kirche beigetragen. Dazu hält Stefanie Knauss fest: „Die Erfahrungen sexueller Minderheiten in und außerhalb der Kirche, die keine normativen Körper haben und kein normatives Begehren

53 Vgl. Knauss et al., „Queer-Theorien“, 493.

54 Knauss et al., „Queer-Theorien“, 493.

55 Vgl. Cornwall, „Was ist Queer-Theologie?“, 513.

56 Thia Cooper, *Queer and Indecent: An Introduction to Marcella Althaus Reid* (London: SCM, 2021), 11.

57 Cooper, *Queer and Indecent*, 11.

58 Vgl. Cooper, *Queer and Indecent*, 14.

59 Cornwall, *Controversies in Queer Theology*, 74.

60 Auch im US-amerikanischen Raum gehört der Begriff *Trans Theology* bislang nicht zum theologischen *Mainstream*. Zudem gibt es unterschiedliche Schreibweisen (*Trans*Theology* / *Trans Theology*). Diese Arbeit folgt der (in der hier herangezogenen Literatur) mehrheitlich verwendeten Schreibweise *Trans Theology*.

leben, verändern das theologische Nachdenken und das Leben der Kirche.⁶¹ Seit den 1990er-Jahren werden diese Themen, vornehmlich im angloamerikanischen Raum, auch in den Trans Studies behandelt:⁶²

The field asks why it should matter, ethically and morally, that people experience and express their gender in fundamentally different ways. It concerns itself with what we [...] are going to do, politically, about the injustices and violence that often attend the perception of gender nonnormativity and atypicality, whether in ourselves or in others.⁶³

Im deutschsprachigen Raum sind Trans Studies erst im Entstehen begriffene Forschungsfelder, die bislang kaum institutionalisiert sind. Sie befinden sich, wie auch in den USA, an der Schnittstelle zwischen akademisch-wissenschaftlichem und politisch-aktivistischem Kontext. Ziel ist die Verbesserung der konkreten Lebensbedingungen von inter- und transgeschlechtlichen Menschen durch Förderung der gesellschaftlichen Anerkennung verschiedener Identitäts- und Ausdrucksformen.⁶⁴

Susan Stryker bezeichnet Trans Studies als „evil twin“⁶⁵ der Queer-Theorie. Während „twin“ die enge Verbindung beider Disziplinen hervorhebt, wird mit „evil“ der in der Queer-Theorie fehlende Bezug auf Trans-Lebensrealitäten kritisiert:⁶⁶ „[I]t excludes transgendered people even as it includes us. Appropriate objects to look

61 Knauss, „Sexuelle Minderheiten“, 302.

62 Vgl. Susan Stryker et al., „Introduction“ in *The Transgender Studies Reader 2*, Hg. Susan Stryker et al. (New York/London: Routledge, 2013), 1.

63 Susan Stryker, „(De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies“ in *The Transgender Studies Reader*, Hg. Susan Stryker et al. (New York/London: Routledge, 2006), 3.

64 Vgl. Esto Mader et al., „Einleitung“ in *Trans* und Inter* Studien: Aktuelle Forschungsbeiträge aus dem deutschsprachigen Raum*, Hg. Esto Mader et al. (Münster: Westfälisches Dampfboot, 2021), 8–9; 16.

65 Susan Stryker, „Transgender Studies: Queer Theory’s Evil Twin“, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 10, Nr. 2 (2004): 212.

66 Vgl. Maxine King, „Toward a Theology of Trans Opacity: Trans Studies’ Critique of Queer Theory in Conversation with Karl Barth’s Doctrine of Revelation“, *Anglican Theological Review* 106, Nr. 4 (2024): 437; Mader et al., „Einleitung“, 15. Stryker macht dies exemplarisch an gemeinsamen Bezugspunkten von Transgender Studies, Disability Studies und Intersex Studies fest, die sich gemeinsam mit atypischen Formen von Verkörperung und Subjektivität jenseits heteronormativer Vorstellungen auseinandersetzen. In der queeren Theorie seien diese

at, we are not subjects alongside whom one marches.”⁶⁷ Um die Subversion und Wirkmächtigkeit von Geschlechternormen zu belegen, würden Trans-Personen als Paradebeispiele herangezogen, was zu einer Vereinnahmung beitrage.⁶⁸ Ein weiterer Aspekt ist die Schwierigkeit, den englischen Begriff *Queer* zu übersetzen. Da es in vielen Sprachen keine verwandten Begriffe gibt, plädieren Karine Espineira und Sam Bourcier für die Verwendung des Begriffs *Transfeminismus* (z. B. im Spanischen *transfeminismo*).⁶⁹ Dieser Begriff soll als Anstoß für Bündnisse zwischen Trans-Personen, die im feministischen Diskurs exkludiert werden, dienen und die Möglichkeit geben, Verbindungen zwischen aktivistischen sowie feministischen, queeren und Trans-Ansätzen neu zu denken.⁷⁰ Mit dem Präfix *trans* (statt *post*) wird zudem das Ziel hervorgehoben, Sackgassen des feministischen

wegen des Schwerpunkts auf Fragen sexueller Identität partiell unterbelichtet. Vgl. Stryker, „Transgender Studies“, 214.

67 Viviane K. Namaste, *Invisible Lives: The Erasure of Transsexual and Transgendered People* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 11.

68 Vgl. Mader et al., „Einleitung“, 15.

69 Vgl. Karine Espineira et al., „Transfeminism: Something Else, Somewhere Else“ in *The Transgender Studies Reader Remix*, Hg. Susan Stryker et al. (New York/London: Routledge, 2023), 50. Der Begriff wurde von Emi Koyama eingeführt als „movement by and for trans women who view their liberation to be intrinsically linked to the liberation of all women and beyond. [...] Transfeminism embodies feminist coalition politics in which women from different backgrounds stand up for each other“ (Emi Koyama, „The Transfeminist Manifesto“ in *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the 21st Century*, Hg. Rory Dicker et al. (Boston: Northeastern University Press, 2003), 245). Siehe für die religionsbezogene Forschung bspw. „transfeminist religion studies“ Max Strassfeld, „Transing Religious Studies“, *Journal of Feminist Studies in Religion* 34, Nr.1 (2018): 48 oder „transfeminist Christian theology“ in King, „Theology of Trans Opacity“, 431. Hingegen verortet Aurica Jax – mit Bezug auf Catherine Keller – den Begriff *transfeministisch* innerhalb theologisch-ökofeministischer Diskurse: Keller „betont die unlösbare Verbundenheit alles Lebendigen, die alle Hierarchisierungen in Frage stellt – diejenige aufgrund des Geschlechts ist dabei eine von vielen, weshalb ich ihre politische Theologie der Erde als transfeministisch bezeichne.“ (Aurica Jax, „An den Rändern jeder zukünftigen Theologie: Feministische und transfeministische politische Theologien der Erde“ in *Politische Theologien: Aufbrüche und Neukonzipierungen*, Hg. Lukas Bormann et al. (Freiburg i.B.: Herder, 2025), 393.

70 Vgl. Espineira et al., „Transfeminism“, 51.

Denkens zu überwinden, ohne dabei die Bedeutung des Feminismus abzuschwächen.⁷¹

Für den angloamerikanischen Bereich konstatiert Siobhan M. Kelly schon 2018 eine beginnende Rezeption der Trans Studies in religionsbezogenen Disziplinen, wozu u. a. die Ausgabe *Transing and Queering Feminist Studies and Practices of Religion* des *Journal of Feminist Studies in Religion* beigetragen hat.⁷² 2024 erschien die erste Ausgabe der Zeitschrift *QTR: A Journal of Trans and Queer Studies in Religion*, die sich religionsbezogen mit Queer und Trans Studies auseinandersetzt. Zwar sind Themen der Trans Studies in der queeren Theologie bereits diskutiert worden, sie gehen jedoch nicht darin auf:

Trans studies of religion may be assembled with, or proximate to, cisgender feminist, queer, postcolonial, critical race, or disability approaches; it certainly „becomes-with“ these formations but does not „come-from“ them in any linear or teleological manner.⁷³

Aus einer Kritik an queerer Theologie heraus – Erfahrungen von Trans-Personen würden für das theologische Denken mit und über Trans-Personen instrumentalisiert⁷⁴ – wird für eine eigenständige Trans Theology plädiert. Angelehnt an Jay Prosser sieht Maxine King in der queeren Theologie die Gefahr einer Reduzierung auf

71 Vgl. Espineira et al., „Transfeminism“, 53. Zur dekolonialen Kritik am Begriff *transgender* vgl. Stryker, „(De)Subjugated Knowledges“, 14; Adriaan van Klinken, „Transgender, Trans-human, Trans-religious: The Decolonial Queer Possibilities of *Ogbanje* and Other African Spirits“, *QTR: A Journal of Trans and Queer Studies in Religion* 1, Nr. 2 (2024): 195–216.

72 Vgl. Siobhan M. Kelly, „Multiplicity and Contradiction: A Literature Review of Trans* Studies in Religion“, *Journal of Feminist Studies in Religion* 34, Nr.1 (2018): 7; sowie Elizabeth Pritchard et al. (Hg.), „Special Issue: Transing and Queering Feminist Studies and Practices of Religion“, *Journal of Feminist Studies in Religion* 34, Nr.1 (2018).

73 Max Strassfeld et al., „Introduction: Mapping Trans Studies in Religion“, *Transgender Studies Quarterly* 6, Nr. 3 (2019): 286. Mit Stryker gesprochen gibt es aber nicht nur diese „evil“-Verbindung, religionsbezogene Forschung verbindet („twin“) auch Perspektiven der Queer und Trans Studies, bspw. Melissa M. Wilcox, *Queer Religiosities: An Introduction to Queer and Transgender Studies in Religion* (Lanham u.a.: Rowman & Littlefield, 2021) sowie das kürzlich erschienene Handbuch von Melissa M. Wilcox (Hg.), *The Palgrave Handbook of Queer and Trans Studies in Religion* (Cham: Palgrave Macmillan, 2025).

74 Vgl. King, „Theology of Trans Opacity“, 436.

einen rein symbolischen Charakter: „Trans life is affirmatively instrumentalized for positing a radical theology, but the concrete reality of such lives are neglected and transformed into useful theoretical material.“⁷⁵ Die relativ späte Rezeption der Trans Studies in der Theologie begründen Strassfeld/Henderson-Espinoza mit einer von einigen feministischen Theolog:innen, u. a. Mary Daly, vermittelten Transmisogynie.⁷⁶

Die römisch-katholische Theologie sieht sich mit einer notwendigen Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen lehramtlichen Positionen respektive den dort verhandelten theologischen Grundsätzen und den Anliegen einer Trans Theology konfrontiert. Das lehramtliche Schreiben *Dignitas infinita*⁷⁷ (2024) etwa hebt die Bedeutung der menschlichen Würde hervor und bezeichnet u. a. Armut, Krieg, Menschenhandel, sexueller Missbrauch und Gewalt gegen Frauen als schwere Verstöße gegen die Menschenwürde. Auch die Themen *Gender-Theorie* und *Geschlechtsumwandlung* werden aufgegriffen. Das Schreiben stellt heraus, „dass mancherorts nicht wenige Menschen allein aufgrund ihrer sexuellen Orientierung inhaftiert, gefoltert oder sogar des Lebens beraubt werden.“ (DI 55) „Gleichzeitig“, so wird im nächsten Paragraphen hervorgehoben, sei vor „ideologischen Kolonisierungen“ zu warnen, für die die Gender-Theorie aufgrund ihres Anspruchs, Unterschiede auszulöschen, eine zentrale Rolle einnehme (DI 56). Für das Thema *Geschlechtsumwandlung* weist das Schreiben darauf hin, dass „jeder geschlechtsverändernde Eingriff in der Regel die Gefahr birgt, die einzigartige Würde zu bedrohen, die ein Mensch vom Moment der Empfängnis an besitzt.“ Gleichwohl solle eine „medizinische Behandlung“ zur Behebung „genitale[r] Anomalien“ damit nicht ausgeschlossen werden (DI 60).

In der deutschsprachigen Theologie finden sich bislang einige wenige Arbeiten zu Trans- und Intergeschlechtlichkeit.⁷⁸ Eine ein-

75 King, „Theology of Trans Opacity“, 437.

76 Vgl. Strassfeld et al., „Introduction“, 284.

77 Vgl. Dikasterium für die Glaubenslehre, „Erklärung *Dignitas infinita* über die menschliche Würde“, Zugegriffen am 10. Dezember 2025, https://www.vatican.va/a/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20240402_dignitas-infinita_ge.html.

78 Es gibt bereits einige Sammelbände, die sich mit dem Thema Transsexualität in der Theologie auseinandersetzen, bspw. Gerhard Schreiber (Hg.), *Transsexuali-*

schlägige Arbeit zu Intergeschlechtlichkeit hat die Sozialethikerin Katharina Mairinger-Immisch mit *Mehrdeutige Körper. Über die Anerkennung intergeschlechtlicher Menschen in Theologie und Kirche* im Jahr 2024 vorlegt. Mit einem für die Trans Studies wichtigen biographischen Zugang begegnet Stephanie Bayer in ihrem laufenden Dissertationsprojekt einem theologischen Forschungsdesiderat – den empirisch-pastoraltheologischen Perspektiven zur Biografie von Trans-Menschen.⁷⁹ Neben diesen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen liegt der Anspruch der Trans Studies (ähnlich der Queer Studies) darin, Grenzen zwischen akademischen und aktivistischen Arbeiten zu überschreiten.⁸⁰

5. Fazit

Die Reflexion auf die Genderkategorie in der Theologie ist komplex und kann ohne die Berücksichtigung von Überschneidungen mit anderen sozialen Kategorien kaum adäquat erfasst werden. Es gibt keine „monolithische Erfahrung“⁸¹, von der aus Theologietreiben universal möglich ist. Wir können – darauf verweisen Kim/Shaw in ihren Ausführungen zu einer intersektionalen Theologie – immer nur von unserem sozialen Standort aus sprechen.⁸² Dabei zeigt sich die Wirkmächtigkeit unterschiedlicher, miteinander verwobener Kategorien nicht nur in Erfahrungen von Diskriminierung, sondern auch in Erfahrungen von Privilegien. Für eine Theologie, die diese Überschneidungspunkte von Gender ernst nimmt, scheint der Vorschlag der amerikanischen Juristin und Aktivistin Mari J. Matsuda

tät in Theologie und Neurowissenschaften: Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven (Berlin/Boston: de Gruyter, 2016).

79 Vgl. Stephanie Bayer, „Trans* in Theologie und Kirche: Plädoyer für einen Perspektivenwechsel“, *y-nachten*, Zugegriffen am 1. Oktober 2025, <https://y-nachten.de/2021/10/trans-in-theologie-und-kirche/>.

80 Vgl. Joseph A. Marchal et al., „Connecting Issues: Introductions from a Queer and Trans Middle“, *QTR: A Journal of Trans and Queer Studies in Religion* 1, Nr. 2 (2024): 146.

81 Nat Isabel, *Hot Mixed Girl: Eine Dekonstruktion* (Münster: UNRAST-Verlag, 2023), 11.

82 Vgl. Grace Ji-Sun Kim et al., *Intersectional Theology: An Introductory Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 2018), 41.

geeignet. Sie plädiert dafür, die jeweils ‚andere‘ Frage zu stellen, bspw.: „When I see something that looks racist, I ask, ‚Where is the patriarchy in this?‘“⁸³ Damit sollen intersektionale Verwobenheiten sichtbar werden, die bei der Fokussierung auf ausschließlich eine soziale Kategorie womöglich unsichtbar blieben.

Die Forderung des Intersektionalitätsansatzes, soziale Kategorien nicht isoliert voneinander, sondern in ihrer Verwobenheit zu analysieren, ist bereits aufgenommen worden. So war es die bislang kaum beachtete Verwobenheit von Gender und Race, auf die die womanistische Theologie aufmerksam macht. Für die queere Theologie bezeichnet Patrick S. Cheng Intersektionalität als „future trend“⁸⁴, was an vielen Stellen bereits eingelöst worden ist. Gerechtigkeitsensible Theologien sind kaum ohne eine intersektionale Perspektive zu denken. Dazu gehört auch die Erweiterung auf ökofeministische und dekoloniale Fragestellungen⁸⁵ sowie die Berücksichtigung weiterer Kategorien wie Dis/Ability⁸⁶, die hier nur am Rande aufgegriffen werden konnten.

Die Fragen, warum diese hier vorgestellten Ansätze (noch) nicht zum *theologischen Kerngeschäft* gehören und wie sich dies ändern ließe, sehen Iserwood/Althaus-Reid jedoch kritisch. Die Theologinnen sind überzeugt: „Terrible is the fate of theologies from

83 Mari J. Matsuda, „Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory Out of Coalition“, *Stanford Law Review* 43, Nr. 6 (1991): 1189. Offen bleibt jedoch, wie viele Fragen letztlich gestellt werden müssen, um dem Anspruch einer intersektionalen Analyse gerecht zu werden; dies schließt zudem die Frage nach der Anzahl der zu berücksichtigenden Kategorien ein.

84 Cheng, *Radical Love*, 39.

85 Bspw. Elaine Nogueira-Godsey, „Decolonizing Dialogues: Bridging Ecofeminism, Religion, and the Decological Path Forward“ in *Searching for the Future in the Past: Reclaiming Feminist Theological Visions*, Hg. Keun-joo Christine Pae et al. (London/New York: T&T Clark, 2024), 163–87.

86 Für die feministische Theologie bspw. Heike Peckruhn, „Reclaiming Disabilities Theologically, Envisioning Just Flourishing“ in *Searching for the Future in the Past: Reclaiming Feminist Theological Visions*, Hg. Keun-joo Christine Pae et al. (London/New York: T&T Clark, 2024), 95–118; weiterführend für die Trans Theology könnte eine theologische Reflexion auf Trans[]Crip Theory sein, vgl. J. Logan Smilges et al. (Hg.), „Special Issue: Toward a Trans[]Crip Theory“, in: *Transgender Studies Quarterly* 12, Nr. 2 (2025); bspw. auch Max Thornton, „Trans/Criptions: Gender, Disability, and Liturgical Experience“, *Transgender Studies Quarterly* 6, Nr. 3 (2019): 358–67.

the margin when they want to be accepted by the centre!⁸⁷ Statt sich daran abzarbeiten, marginale Perspektiven ins Zentrum zu rücken, plädieren sie für Differenzierung und Pluralität. Die hier vorgestellten Ansätze verstehen sich nicht als theoretische Reflexionsübungen, sondern weisen immer auf handlungsorientierte, zuweilen aktivistische Ziele hin. Dieses transformative Potenzial der Theologie für eine gerechte(re) Gesellschaft gilt es auch in Zukunft stärker zu forcieren – gerade vor dem Hintergrund des eingangs dargelegten traditionell-konservativen Frauenbilds, das medial vermittelt vor allem junge Menschen erreicht und potenziell dazu beiträgt, Misogynie wieder gesellschaftsfähig zu machen. Wie kann eine gerechtigkeits-sensible Theologie (zukünftig) aussehen? Die verschiedenen Ansätze stehen sich nicht diametral gegenüber, sondern sind im Neben- und Miteinander zu deuten als Antwortversuche für die Gegenwart und Zukunft von Theologie und Kirche.

Literaturverzeichnis

- AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e.V. „Frauen in theologischer Wissenschaft – Eine Untersuchung der Repräsentanz von Frauen in theologischen Zeitschriften und auf Tagungen theologischer Arbeitsgemeinschaften im Auftrag von AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e.V.“ Zugegriffen am 6. Oktober 2025. https://www.kath.ruhr-uni-bochum.de/mam/images/gleichstellung/agenda_frauen_in_der_wissenschaft_ergebnis_untersuchung.pdf.
- Althaus-Reid, Marcella. *From Feminist Theology to Indecent Theology: Readings on Poverty, Sexual Identity and God*. London: SCM, 2004.
- Arzt, Silvia. *Frauenwiderstand macht Mädchen Mut: Die geschlechtsspezifische Rezeption einer biblischen Erzählung*. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1999.
- Bayer, Stephanie. „Trans* in Theologie und Kirche: Plädoyer für einen Perspektivenwechsel“, *y-nachten*. Zugegriffen am 1. Oktober 2025. <https://y-nachten.de/2021/10/trans-in-theologie-und-kirche/>.
- Brüwer, Christoph und Hendrik Johannemann . „Queerer Katholik: Franziskus war für uns bester Papst der Geschichte.“ *katholisch.de*. Zugegriffen am 6. Oktober 2025. <https://www.katholisch.de/artikel/63182-queerer-katholik-franziskus-war-fuer-uns-bester-papst-der-geschichte>.

87 Lisa Isherwood et al., „Thinking Theology and Queer Theory“, *Feminist Theology* 15, Nr. 3 (2007): 304.

- Cheng, Patrick S. *Radical Love: An Introduction to Queer Theology*. New York: Seabury Books, 2011.
- Cooper, Thia. *Queer and Indecent: An Introduction to Marcella Althaus Reid*. London: SCM, 2021.
- Córdova Quero, Hugo, Miguel H. Díaz and Anderson Fabián Santos Meza (Hg.) *Mysterium Liberationis Queer: Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas*. St. Louis: Institute Sophie Press, 2024.
- Cornwall, Susannah. *Controversies in Queer Theology*. London: SCM, 2011.
- Cornwall, Susannah. „Was ist Queer-Theologie? Konstruktive theologische Perspektiven“. *concilium* 55, Nr. 5 (2019): 505–515.
- Crenshaw, Kimberlé. „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics“. *University of Chicago Legal Forum*, Nr. 1 (1989): 139–167.
- de Beauvoir, Simone. *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Hamburg: Rowohlt 1999.
- Degele, Nina. *Gender / Queer Studies: Eine Einführung*. Paderborn: Fink, 2008.
- Dikasterium für die Glaubenslehre. „Erklärung *Dignitas infinita* über die menschliche Würde“. Zugegriffen am 10. Dezember 2025. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dof_doc_20240402_dignitas-infinita_ge.html.
- Emunds, Bernhard und Marius Retka. „Zur Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der deutschsprachigen Katholischen Theologie“. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 63 (2022): 331–380.
- Espineira, Karine, and Sam Bourcier. „Transfeminism: Something Else, Somewhere Else“ in *The Transgender Studies Reader Remix*, Hg. Susan Stryker and Dylan McCarthy Blackston, 50–57. New York/London: Routledge, 2023.
- Florvil, Tiffany N. *Black Germany: Schwarz, deutsch, feministisch – die Geschichte einer Bewegung*. Bonn: BpB, 2023.
- Floyd-Thomas, Stacey M. „Introduction: Writing for Our Lives—Womanism as an Epistemological Revolution“ in *Deeper Shades of Purple: Womanism in Religion and Society*, Hg. Stacey M. Floyd-Thomas, 1–16. New York/London: New York University Press, 2006.
- Gräve, Mirjam, Hendrik Johannemann und Mara Klein. „Vor dem Anfang: Eine Einladung“ in *Katholisch und Queer: Eine Einladung zum Hinsehen, Verstehen und Handeln*, Hg. Mirjam Gräve, Hendrik Johannemann und Mara Klein, 13–17. Paderborn: Bonifatius, 2022.

- Heimbach-Steins, Marianne. „Inklusive Kirche?“ in *Katholisch und Queer: Eine Einladung zum Hinsehen, Verstehen und Handeln*, Hg. Mirjam Gräve, Hendrik Johannemann und Mara Klein, 278–285. Paderborn: Bonifatius, 2022.
- Heimbach-Steins, Marianne, Judith Könemann und Verena Suchhart-Kroll. „Religion und Feminismus – zwei einander exkludierende Größen? Perspektiven theologischer Genderforschung.“ *Feministische Studien* 39, Nr. 1 (2021): 36–54.
- Hohmann, Carolín. „Lila & Lavendel: Womanist Theology.“ *Feinschwarz*. Zugriffen am 6. Oktober 2025. <https://www.feinschwarz.net/womanist-theology/>.
- Ipsos. „Kleine Fortschritte und neue Brüche: So steht es zum Weltfrauentag 2024 um die Gleichstellung der Geschlechter.“ Zugriffen am 4. September 2025. <https://www.ipsos.com/de-de/kleine-fortschritte-und-neue-brueche-so-steht-es-zum-weltfrauentag-2024-um-die-gleichstellung-der>.
- Isabel, Nat. *Hot Mixed Girl: Eine Dekonstruktion*. Münster: UNRAST-Verlag, 2023.
- Isherwood, Lisa and Marcella Althaus-Reid. „Thinking Theology and Queer Theory.“ *Feminist Theology* 15, Nr. 3 (2007): 302–314.
- Jax, Aurica. „An den Rändern jeder zukünftigen Theologie‘: Feministische und transfeministische politische Theologien der Erde“ in *Politische Theologien: Aufbrüche und Neukonzipierungen*, Hg. Lukas Bormann und Ansgar Kreuzer, 382–395. Freiburg i.B.: Herder, 2025.
- Junk, Charlotte. „Zwischen Herd und Heiligtum: Wie viel Religion steckt im Tradwife-Trend?“. *Zeitschrift für Religion und Weltanschauung* 25 (2025): 209–214.
- Kelly, Siobhan M. „Multiplicity and Contradiction: A Literature Review of Trans* Studies in Religion“. *Journal of Feminist Studies in Religion* 34, Nr. 1 (2018): 7–23.
- Kim, Grace Ji-Sun, and Susan M. Shaw. *Intersectional Theology: An Introductory Guide*. Minneapolis: Fortress Press, 2018.
- King, Maxine. „Toward a Theology of Trans Opacity: Trans Studies‘ Critique of Queer Theory in Conversation with Karl Barth’s Doctrine of Revelation“. *Anglican Theological Review* 106, Nr. 4 (2024): 430–443.
- Knauss, Stefanie. „Sexuelle Minderheiten: Der Leib Christi in den Farben des Regenbogens“. *concilium* 53, Nr. 3 (2017): 294–303.
- Knauss, Stefanie und Carlos Mendoza-Álvarez. „Queer-Theorien und -Theologien: Eine Einführung“. *concilium* 55, Nr. 5 (2019): 493–496.
- Kneubühler, Lara A. and Miriam Löhr. „Einleitung“ in *Queere Theologie: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Hg. Lara A. Kneubühler und Miriam Löhr, 9–24. Bielefeld: transcript, 2024.

- Koyama, Emi. „The Transfeminist Manifesto“ in *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the 21st Century*, Hg. Rory Dicker und Alison Piepmeier, 244–259. Boston: Northeastern University Press, 2003.
- Kraft, Marion. *Empowerment und Widerstand: Inspirierende Begegnungen mit Audre Lorde*. Hiddensee: w_orten & meer, 2021.
- Krebs, Andreas. *Gott queer gedacht*. Würzburg: Echter, 2023.
- Lightsey, Pamela R. *Our Lives Matter: A Womanist Queer Theology*. Eugene: Pickwick, 2015.
- Mader, Esto, Joris A. Gregor, Robin K. Saalfeld, René_Rain Hornstein, Paulena Müller, Marie Grasmeier und Toni Schadow. „Einleitung“ in *Trans* und Inter* Studien: Aktuelle Forschungsbeiträge aus dem deutschsprachigen Raum*, Hg. Esto Mader, Joris A. Gregor, Robin K. Saalfeld, René_Rain Hornstein, Paulena Müller, Marie Grasmeier und Toni Schadow, 7–25. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2021.
- Mairinger-Immisch, Katharina. *Mehrdeutige Körper. Über die Anerkennung intergeschlechtlicher Menschen in Theologie und Kirche*. Bielefeld: transcript, 2024.
- Marchal, Joseph A. and Melissa M. Wilcox. „Connecting Issues: Introductions from a Queer and Trans Middle“. *QTR: A Journal of Trans and Queer Studies in Religion* 1, Nr. 2 (2024): 145–148.
- Matsuda, Mari J. „Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory Out of Coalition“. *Stanford Law Review* 43, Nr. 6 (1991): 1183–1192.
- Namaste, Viviane K. *Invisible Lives: The Erasure of Transsexual and Transgendered People*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Nogueira-Godsey, Elaine. „Decolonizing Dialogues: Bridging Ecofeminism, Religion, and the Decological Path Forward“ in *Searching for the Future in the Past: Reclaiming Feminist Theological Visions*, Hg. Keun-joo Christine Pae and Kathleen T. Talvacchia, 163–187. London/New York: T&T Clark, 2024.
- Oguntoye, Katharina. „Vorwort zur Neuauflage 2006“ in *Farbe bekennen: Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*, Hg. May Ayim, Katharina Oguntoye und Dagmar Schultz, 9–18. Berlin: Orlanda, (2021) [1986].
- Oguntoye, Katharina. „Vorwort zur Neuauflage 2020“ in *Farbe bekennen: Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*, Hg. May Ayim, Katharina Oguntoye und Dagmar Schultz, 7–8. Berlin: Orlanda, (2021) [1986].
- Peckruhn, Heike. „Reclaiming Disabilities Theologically, Envisioning Just Flourishing“ in *Searching for the Future in the Past: Reclaiming Feminist Theological Visions*, Hg. Keun-joo Christine Pae and Kathleen T. Talvacchia, 95–118. London/New York: T&T Clark, 2024.

- Pritchard, Elizabeth and Kate M. Ott (Hg.). „Special Issue: Transing and Queering Feminist Studies and Practices of Religion“. *Journal of Feminist Studies in Religion* 34, Nr. 1 (2018).
- Rettenbacher, Sigrid. „Vom ‚rechten‘ Glauben und seinen Ansprüchen“. *Feinschwarz*. Zugegriffen am 6. Oktober 2025. <https://www.feinschwarz.net/vom-rechten-glauben-und-seinen-anspruechen/>.
- Scholz, Sylka. „Hegemoniale Weiblichkeit? Hegemoniale Weiblichkeit!“ *Erwägen Wissen Ethik* 21, Nr. 3 (2010): 396–398.
- Schreiber, Gerhard (Hg.) *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften: Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2016.
- Smilges, J. Logan and Slava Greenberg (Hg.). „Special Issue: Toward a Trans[Crip Theory“. *Transgender Studies Quarterly* 12, Nr. 2 (2025).
- Söderblom, Kerstin. „Queere Theologie als Dimension einer inklusiven Religionspädagogik der Vielfalt“ in *Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt: Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen*, Hg. Thorsten Knauth, Rainer Möller und Annebelle Pithan, 147–157. Münster/New York: Waxmann, 2020.
- Strassfeld, Max. „Transing Religious Studies“. *Journal of Feminist Studies in Religion* 34, Nr. 1 (2018): 37–53.
- Strassfeld, Max and Robyn Henderson-Espinoza. „Introduction: Mapping Trans Studies in Religion“. *Transgender Studies Quarterly* 6, Nr. 3 (2019): 283–296.
- Stryker, Susan. „Transgender Studies: Queer Theory’s Evil Twin“. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 10, Nr. 2 (2004): 212–215.
- Stryker, Susan. „(De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies“ in *The Transgender Studies Reader*, Hg. Susan Stryker und Stephan Whittle, 1–18. New York/London: Routledge, 2006.
- Stryker, Susan and Aren Z. Aizura. „Introduction“ in *The Transgender Studies Reader 2*, Hg. Susan Stryker und Aren Z. Aizura, 1–12. New York/London: Routledge, 2013.
- Stückler, Andreas. „Auf dem Weg zu einer hegemonialen Weiblichkeit? Geschlecht,
- Wettbewerb und die Dialektik der Gleichstellung“. *GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 5, Nr. 3 (2013): 114–130.
- Talvacchia, Kathleen T. „Can Feminist Theology Be Queer?“ in *Searching for the Future in the Past: Reclaiming Feminist Theological Visions*, Hg. Keun-joo Christine Pae und Kathleen T. Talvacchia, 13–27. London/New York: T&T Clark, 2024.
- Thornton, Max. „Trans/Criptions: Gender, Disability, and Liturgical Experience“. *Transgender Studies Quarterly* 6, Nr. 3 (2019): 358–367.

- Tonstad, Linn Marie. *Queer Theology: Beyond Apologetics*. Eugene: Cascade, 2018.
- van Klinken, Adriaan. „Transgender, Trans-human, Trans-religious: The Decolonial Queer Possibilities of *Ogbanje* and Other African Spirits“. *QTR: A Journal of Trans and Queer Studies in Religion* 1, Nr. 2 (2024): 195–216.
- Vecera, Sarah. „unlearn kirche“ in *unlearn patriarchy* 2, Hg. Emilia Roig, Alexandra Zykunov und Silvie Horch, 239–261. Berlin: Ullstein, 2024.
- Wacker, Marie-Theres. „Gefährliche Erinnerungen: Feministische Blicke auf die hebräische Bibel“ in *Theologie feministisch: Disziplinen – Schwerpunkte – Richtungen*, Hg. Marie-Theres Wacker, 14–58. Düsseldorf: Patmos, 1988.
- Walgenbach, Katharina. „Gender als interdependente Kategorie“ in *Gender als interdependente Kategorie: Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*, Hg. Katharina Walgenbach, Gabriele Dietze, Lann Hornscheidt und Kerstin Palm, 23–64. Opladen/Toronto: Verlag Barbara Budrich, 2012.
- Walker, Alice. *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. San Diego: Harcourt Brace, 1984.
- Wendel, Saskia. „Religion und Glaubenspraxis: Konzepte und Positionen Theologischer Genderforschung“ in *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Hg. Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch, 1265–1270. Wiesbaden: Springer, 2019.
- Werner, Gunda. „Intersektionalität und Theologie“ in *Gender (Studies) in der Theologie: Begründungen und Perspektiven*, Hg. Marianne Heimbach-Steins, Judith Könemann und Verena Suchhart-Kroll, 225–234. Münster: Aschendorff Verlag, 2021.
- Wilcox, Melissa M. *Queer Religiosities: An Introduction to Queer and Transgender Studies in Religion*. Lanham/Boulder/New York/London: Rowman & Littlefield, 2021.
- Wilcox, Melissa M. (Hg.) *The Palgrave Handbook of Queer and Trans Studies in Religion*. Cham: Palgrave Macmillian, 2025.
- Wollrad, Eske. *Wildniserfahrung: Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive*. Gütersloh: Chr. Kaiser, 1999.

Teresa Forcades

The Disappearance of Women and Feminist Studies in the Academia¹

1. The Jubiläumsplakat (Anniversary Poster) in Graz

On the occasion of the 30th anniversary of the research focus on Theological Women's and Gender Studies at the Faculty of Catholic Theology of the University of Graz, the poster for the symposium shown below was designed with a logo.²



Fig. 1: Screenshot of the designed logo for the symposium “Macht – Gender – Religion” at the Catholic Faculty of the University of Graz from 2024

- 1 This article is based on a lecture given at the symposium ‘Power – Gender – Religion’ on 10 October 2024 at the University of Graz.
- 2 “Symposium Macht – Gender – Religion”, University of Graz, Last Accessed: January 14, 2026, https://static.uni-graz.at/fileadmin/_files/_faculty_sites/_theol/unigrazform/News_Veranstaltungen/Gender_Symposium_Graz_2024.pdf.

A few remarks about that:

The background had the feminist color lila occupying exactly half of the available space and turning into a kind of orange in the other half.

The center of the poster had a legend in German “30 Jahre Fakultäts-Schwerpunkt 2024” that could be translated as *30 years as a research focus in our faculty 2024*.

A feminist circle surrounded the central legend; the circle was interrupted below by the words *Universität Graz* and above, in bold print bigger in size than all other words, one could read what was clearly the most important word of the poster, that is: GENDER.

Wait a minute! Are we sure that the Faculty of Catholic Theology of the University of Graz has highlighted ‘gender’ as a research focus for 30 years? Yes, indeed, but the whole story is:

*Die Katholisch-Theologische Fakultät Graz hat im Juni 1994 die Errichtung eines eigenen Fakultätsschwerpunktes “Frauen- und Geschlechterforschung” beschlossen.*³

(In June 1994, the Catholic Theological Faculty of Graz decided to establish its own faculty focus on “Women’s and Gender Studies”.) Thirty years ago (1994) the program started with Women’s Studies. Now the official name of the research focus is Women’s and Gender Studies. Why has the word ‘Frauen’ (women) disappeared from the poster for the anniversary symposium? Well, it is not only the poster that has omitted the word ‘Frauen’ (women) but the explanation on the website of the program itself. It reads:

*2024 feierten wir das 30-jährige Jubiläum des Gender-Forschungsschwerpunktes mit diversen Veranstaltungen.*⁴ (In 2024, we celebrated the 30th anniversary of the Gender Research Focus with various events.) *An unserer Fakultät besteht eine Gender Arbeitsgruppe, die sich speziell mit der Förderung und Planung von Initiativen und Veranstaltungen sowie Projekten beschäftigt, sodass möglichst viele gendersensible Gruppierungen und am Diskurs Interessierte sich angesprochen fühlen.* (Our faculty has a gender working group that

3 “Theologische Frauen- und Geschlechterforschung”, University of Graz, Last Accessed: January 14, 2026, <https://genderforschung-theologie.uni-graz.at/de/>.

4 “Theologische Frauen- und Geschlechterforschung”.

focuses specifically on promoting and planning initiatives, events, and projects so that as many gender-sensitive groups and individuals interested in the discourse as possible feel addressed). Actually, the very link to the webpage of the department omits the word 'Frauen' (women) and leaves only the word 'gender': [genderforschung-theologie.uni-graz.at](https://www.genderforschung-theologie.uni-graz.at).

Maybe the shift in colour from lila to orange is intended precisely to indicate that a shift has happened: from 'women' (Frauen) to 'gender'. One could argue that the colour in the Jubiläum-poster implies no transition but actually a sharing of space. After all, the exact same space is occupied by the lila and the orange. Yes, this is true, but it is also true that in design, when a space is divided diagonally into two, the upper triangle corresponds to the past and the lower one to the future. Why has the word *women* disappeared from the official link and from the presentation of the official website of the program? I do not think there is any intention to weaken the role of women in this particular faculty, quite the contrary, so has a phenomenon that has become significant in the academic world crept into the faculty's wording unconsciously?

2. Women, the Feminine and LGBTQ+: A False Dilemma

One answer to the question of why women as such have disappeared as a research focus would be that women have disappeared in order to make room for the wider sexual inclusivity represented by the word 'gender' (in English) or by the acronym LGBTQ+. It is true (and a joy!) that feminism has tended to be inclusive from its inception. Early feminists Lucretia Mott (a Quaker minister), Elizabeth Cady Stanton, and the other participants at the Seneca Falls Convention of 1848 advocated not only for the full political rights of women but also against slavery and for the full political rights of black people.⁵ I assume that back in 1994, when the program was founded

5 Victoria Elliott, "A Great Inheritance: The Abolition Movement and the First Women's Rights Convention at Seneca Falls. National Park Service", Last accessed: December 19, 2025, <https://www.nps.gov/articles/000/a-great-inheritance-the-abolition-movement-and-the-first-women-s-rights-convention-at-seneca-falls.html>

at Graz University, this was the intention: to be inclusive of all those who were discriminated against (principally homosexual and transsexual people). It is also very possible that from the beginning there was not only a desire to contribute to the fight for justice with regards to the rights of women (political, ecclesiastical, social...) but an authentic intellectual curiosity as well to deepen the understanding of what is *a woman*. This is why I call the either/or approach to Women Studies and Gender Studies a false dilemma. The problem is not that we have both. The problem is that there seems to be a tendency to have *women* disappear and to reduce the diversity of the LGBTQ+ acronym to the *gender fluid*. Most lesbians are not gender fluid; they are lesbian women and have no problem with being women. Most transsexual women do not seem to be gender fluid either. Precisely the contrary seems to be true. They are so clear that they are women that they are ready to undergo multiple often expensive and very complex surgeries and hormonal treatments in order that their body matches their subjective sense of sexual identity. Trans women do not threaten the existence of women. They just want to be counted in. From a theological perspective, I recommend reading “This is My Body: Hearing the Theology of Transgender Christians”, edited by Christina Beardsley and Michelle O’Brien in 2016.⁶ The book does not provide a unified voice or theory about transgender. It allows very different voices to emerge and it makes room for all of them in their diversity.

Because the LGBTQ+ movement is about acknowledging and fostering diversity and not about blending all identities into homogenizing labels, the disappearance of women cannot be justified in terms of inclusivity.

3. Joan Kelly’s Critical Assessment of Humanism and the Rise of the Universities

If inclusivity is not what makes women disappear, what is it? Joan Kelly’s critical assessment of humanism comes to mind. Joan Kelly (1928–82) was a feminist American historian considered one of the

6 Christina Beardsley et al. (Ed.), *This Is My Body. Hearing the Theology of Transgender Christians* (London: Darton, Longman & Todd Ltd, 2016).

founders of Women's Studies. Kelly challenged the wide-spread idea that humanism and the rise of universities signified a step forward for women:

Imbued with renescent ideas of civic virtue, humanism was far more narrow in its views of women than traditional Christian culture. The religious conception of women, although misogynist in its own way, did regard women as equally capable of the highest states 'man' could attain: salvation and sainthood.⁷

Kelly's argument is very far-reaching. It implies that modern society enshrines an anthropological model that excludes women: the 'autonomous rational dominant man' becomes the model. Women are excluded because they are not autonomous (they tend to be forever attached to the children they bear and they insist in taking care of the elderly and the infirm), they are for the first time (in the Renaissance) considered less rational and more emotional than men and they clearly do not dominate society.

Salvation and sainthood, the highest state a *man* could attain in medieval societies was open to women. Salvation and sainthood (as opposed to scholarly erudition, economic success or political power) can be pursued in the most humble of homes while doing the most menial of jobs. Any medieval woman could feel equally entitled than any men to salvation and sainthood. And the churches were filled with female saints who were upheld as models of the highest human achievement for men and women alike. The humanist model and the rise of the universities changed this radically. To fulfil the humanist ideal, one needs to have access to universities and to public office. Women were not allowed into the universities. Women were not allowed in public office. Feminism has fought for both these causes and has won them. However, Kelly tells us that the problem of women's discrimination cannot be solved only by allowing women into universities and public offices. There needs to be a more fundamental change than that. The anthropological model has to change again, so that women do not need to masculinize to attain it. For example, it cannot be that the dominant model for being an accomplished scholar, businessperson or politician is incompatible

7 Joan Kelly, "Early Feminist Theory and the 'Querelle des Femmes'", *Signs* 8, No. 1 (Autumn 1982): 4–28; 8.

with caring for children and the elderly. This is why Judy Syfers in 1971 wrote her manifesto *I Want a Wife*.⁸ In it, Syfers does not limit herself to list all the material services that a wife performed (performs?) for her husband, but, most importantly, the non-material ones that can be summarized in creating and sustaining what can truly be called *a home*.

Social hierarchy in medieval times was established between nobles and peasants. A noble lady was considered in her human essence closer to a noble gentleman than to a peasant woman. Social hierarchy in modern times is between men and women. A rich woman is considered in her human essence closer to a poor woman than to a rich man.

The exclusion of women from universities was momentous. So much so that since the beginning of humanism (and not before), women's achievements in intellectual matters have been considered with incredulity and downplayed or plainly denied until feminist scholarship with great determination and academic excellency has succeeded in unearthing the memory of some of the women of the past. Three salient examples in science would be the Spanish physician Olivia de Sabuco (16th century), whose remarkable medical texts had been until mid-20th century wrongly attributed to his father with no other basis than misogynist prejudice,⁹ the British mathematician Ada Lovelace (19th century), daughter of the poet Lord Byron, first computer programmer,¹⁰ and the English chemist Rosalind Franklin (20th century), discoverer of the double helix

8 Judy Brady Syfers, "I Want a Wife", *New York Magazine*, December 20–27, 1971, Last accessed: January 14, 2026, <https://www.thecut.com/2017/11/i-want-a-wife-by-judy-brady-syers-new-york-mag-1971.html>.

9 Oliva Sabuco de Nantes Barrera, *New Philosophy of Human Nature. Neither Known to nor Attained by the Great Ancient Philosophers, Which Will Improve Human Life and Health*, Trans. and Ed. Mary Ellen Waithe et al. (Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 2007); see also Juan Francisco Maura, "Arte de saber vivir, filosofía presocrática y oriental en la Nueva filosofía de Oliva Sabuco (1562–1622)". *Lemir. Revista de literatura medieval y del Renacimiento* 27 (2023): 359–409.

10 "Ada Lovelace Symposium – Celebrating 200 Years of a Computer Visionary", University of Oxford, Podcasts/Videos, Last accessed: December 18, 2026, <https://podcasts.ox.ac.uk/series/ada-lovelace-symposium-celebrating-200-years-computer-visionary>.

molecular structure of our genetic information (DNA).¹¹ In theology, we can remember Hildegard of Bingen (12th century) whose works were at least partially attributed to her secretary, the monk Volmar, until the nuns from the monastery of Saint Hildegard in Eibingen decided to pursue academic studies to prove the full authorship of their foundress.¹² In this latter case, the memory of Hildegard had not fully disappeared because it was preserved in the Church: every 17th of September her feast is celebrated, her works have been copied and studied and her social/ecclesiastical initiatives have found continuity in the current monastery in Eibingen. The same is true for so many of the women of the past: their memory is preserved if they were linked to the Catholic Church, but it is otherwise forgotten. This is not to deny the structural misogyny of the Roman Catholic Church. However, it is important to highlight that despite this structural misogyny, this Church has managed to preserve the names, the memory, the works and the social initiatives of thousands of women of the past. Where are the Chinese women of the 12th century who experienced, thought, wrote or initiated something extraordinary? They are nowhere to be seen. Didn't they exist? Of course, they existed! But there is no institution that has preserved their memory. Certainly not, the modern university.

For me it was fascinating to hear professor Irmtraud Fischer recount at the Jubiläums-Symposium *Macht-Gender-Religion 2024* in Graz the circumstances that led to the establishment of the “Forschungsschwerpunkt für Frauen- und Geschlechterforschung” back in 1994. In brief: Fischer was clear-sighted enough to use a political opportunity to have it approved as a minor evil. Confronted with the dilemma of having to convene a press conference to confront the misogynist papal document *Ordinatio Sacerdotalis* (John Paul II, 1994), the conservative dean and faculty agreed to what seemed to them the minor evil of establishing a research focus on feminist studies.

11 Doris T. Zallen, “Despite Franklin's work, Wilkins earned his Nobel”, *Nature* 425, No.6953 (2003): 15.

12 Hildegardis Bingenensis, *Scivias, lib. III*, Ed. Adelgundis Führkötter et al., (Corpus Christianorum, Series Latina, Vol. 43 and 43A) (Turnhout: Brepols, 2003); Adelgundis Führkötter, *The Miniatures from the Book Scivias: Know the Ways of St Hildegard of Bingen from the Illuminated Rupertsberg Codex* (Turnhout: Brepols, 1977).

If Kelly is right, the exclusion of women must be considered intrinsic to the very being of universities. It is no surprise that women keep disappearing. Women disappear as subjects of study and women disappear as full-professors because, in order to thrive, they need a wife and most of them cannot find one. We need new institutions.

4. Situation of Women Today: Barcelona 2019 Compared with Barcelona 2000

For many years, I have been quoting an official statistic from my city, Barcelona, done in the year 2000 that shocked me. The statistic reflected what I think lies at the bottom of women's discrimination: the gap between the average amount of time that women and men, respectively, dedicate to household chores. Household chores include not only cleaning, cooking, washing and shopping but also taking care of the dependant members of the family (children, elderly, sick), remembering anniversaries and calling the family members and friends from whom we have not heard in a while. In summary, *creating a home*, a real one. In the year 2000 in the city of Barcelona women worked as average 15h a week in household chores and men 7h. More women had part-time jobs because of that. In average, in the year 2000 in Barcelona, women worked equal or more than men and perceived half the pay.¹³ In the year 2019, the city of Barcelona published new information (the information was published in 2019 but reflects the result of the statistical studies carried on in 2017).¹⁴

13 "Dones i feminisms", Dones i feminismes | Ajuntament de Barcelona, Last Accessed: January 14, 2026, <https://bcnroc.ajuntament.barcelona.cat/jspui/bitstream/11703/90386/7/4370.pdf>.

14 "El gènere en xifres", Ajuntament de Barcelona", Last Accessed: January 14, 2026, https://ajuntament.barcelona.cat/dones/sites/default/files/documentacio/el_genere_en_xifres_resumexecutiu.pdf?utm_source=chatgpt.com.

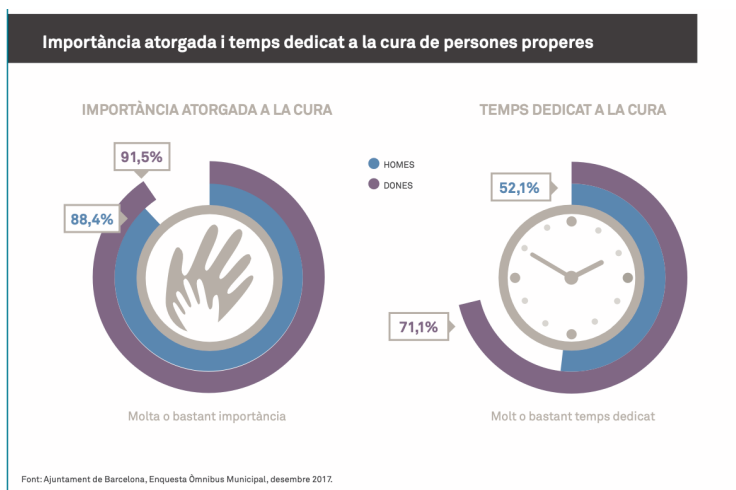


Fig. 2: Figure about Care-Work of relatives in Barcelona 2017

The figure illustrates the high social importance attributed to caring for close relatives and dependents. A clear majority of respondents consider care work to be of great or very great importance. The chart highlights gender differences in the perception and distribution of caregiving responsibilities.

91.5 % of women in the city considered the task of taking care of dependent persons to be quite or very important vs. 88.4 % of men; there are no significant differences here. The difference is in the second graphic: despite both sexes considering taking care of others a quite or very important task, 71.1 % of women and only 52.1 % of men dedicated quite a bit or a lot of time to it.

I do not know why the city of Barcelona didn't publish in 2019 complete statistics comparable to those published in the year 2000, which allowed us to know clearly how many hours of household work was done in average by women and by men. In contrast, asking about whether you consider taking care of others important or quite important and whether you dedicate a lot of time or quite a bit of time to do it is vague and doesn't allow a clean comparison. Is this another example of the lila colour turning orange?

An interesting datum of the report from Barcelona 2019 (2017) is that 90 % of household chores in the Spanish autonomous region of Catalonia (of which Barcelona is the capital city) were performed by women. 90 % vs. 10 % (in Catalonia) is not the same than 71,1 % vs. 52,1 % (in the city of Barcelona). At first glance, the city seems to be a better place for women. However, what really happens in the capital city is not that men share a bit more the domestic tasks and the care for others, but that migrant women take over this task. Due to their irregular or illegal administrative status, these women will never appear in the statistics.¹⁵ The American sociologist Arlie Hochschild has named this phenomenon *the global care chain* and has considered it a form of emotional colonialism: after having extracted the raw materials from the colonized lands, the rich West is now extracting their *emotional capital* in the form of migrant women who are willing to take care of others (and still have the knowledge of how to do it). Often, these women leave behind their own parents, their own sick or their own children to care for the parents, the sick or the children of the women of rich countries. In the country of origin of the migrant woman, it is not the brother or the husband who takes care of the parents, the sick or the children left behind, but the mother or the grandmother of the migrant women.

5. Bodies with Vaginas

On 24 September 2021, The Lancet medical journal highlighted an article on its cover with a single sentence in large text “*Historically, the anatomy and physiology of bodies with vaginas have been neglected.*” This statement, in which the word “women” was replaced with the phrase “bodies with vaginas,” is part of a trend to remove sexed terms such as “women” and “mothers” from discussions of female reproduction.¹⁶ The article is signed by ten researchers from Nursing Schools across the UK, USA, Vietnam, India and Australia. The

15 “El gènere en xifres”; see also Arlie R. Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling* (Berkeley: University of California Press, 2012).

16 Karleen D. Gribble et al., “Effective Communication About Pregnancy, Birth, Lactation, Breastfeeding and Newborn Care: The Importance of Sexed Language”, *Frontiers in Global Women's Health* 3, Art. 818856 (2022): 1–12, <https://doi.org/10.3389/fgwh.2022.818856>.

authors inform us that every day (2022) 810 women die in the world due to pregnancy, delivery or post-partum and that the health of mothers and their children is affected when the desexed language becomes mandatory in order to publish in certain journals. For example, by using *parents* instead of *mothers*. In medical research this is a problem that leads to the practical erasure of the experience of women and their associated health risks and pathologies. It is not the same to study the mortality of the mothers of a given region that to study the mortality of the *parents*. Studies are needed to request and allocate financial resources and disappearing from the studies implies disappearing from the official programs and from the allocation of financial support.

It is interesting that the original article that uses the desexed and indeed dehumanizing expression “bodies with vaginas”¹⁷ does so in the context of a feminist critique of the historical and scientific erasure of women. The author of the original article is a woman, Sophia Davis, who reviews an exhibit at the Vagina Museum (London) on *Taboos about menstruation*. Among many other things, visitors of this exhibit learnt the story of Mary Kenner, who was the inventor of the adjustable sanitary belt in the early 1920s. The adjustable sanitary belt was a device that allowed women to deal with menstrual blood in a clean and practical manner. Kenner had to wait 30 years to patent her invention and then saw it not being developed because she, the inventor, was a black woman. When her patent expired, others benefited from it. Kenner died in 2006 and apparently never stopped inventing practical devices to help take care of people.

6. Valerie Saiving ‘The Human Situation: A Feminine View’ (1960)

After having said above that the Catholic Church has been able to preserve the memory of thousands of women of the past, let me now clarify that Catholic theology has its own ways of being misogynist

17 Sophia Davis, “Periods on Display”, *The Lancet* 398 (September 2021): 1124–1125, [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(21\)01962-0](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(21)01962-0).

or deleterious for women.¹⁸ While working as a theological intern in a social project in East Boston (USA) in the 1990s, I was dismayed at learning that the senior members of the team considered ‘being Catholic’ a risk factor for not being able to move beyond an abusive spousal relationship:

[as opposed to Protestant women] biblical material has not formed the religious framework for their [Catholic women’s] acceptance of battering. Rather, it has been the church and its teaching about the role of women, divorce, and contraception that has provided religious legitimization for battering.¹⁹

Besides this Catholic institutional specificity, there seems to be a theological notion common to all Christian denominations that greatly contributes to the invisibilization of women and has the potential to halt their spiritual growth. This notion is the sex-blind understanding of sin. In the year 1960, Valerie Saiving wrote a ground-breaking article about it:

For the temptations of woman ‘as woman’ are not the same as the temptations of man ‘as man’, and the specifically feminine forms of sin – ‘feminine’ not because they are confined to women or because women are incapable of sinning in other ways but because they are outgrowths of the basic feminine character structure – have a quality which can never be encompassed by such terms as ‘pride’ and ‘will-to-power’.²⁰

What is it supposed to be, this *basic feminine character structure*? Saiving draws heavily on the late work of anthropologist Margaret Mead to distinguish the binary feminine/masculine across cultures. After having studied the wide variations on the concrete content of ‘femininity’ or ‘masculinity’ she encountered in her field work, Mead realized that she had never found a culture that did not acknowledge the existence and the importance of the sexual binary feminine/masculine. There were exceptions to the binary and there

18 Gabrielle Tremblay, “A Domestic Violence Paradox: Catholic Teachings as Source and Solution”, *Journal of Theta Alpha Kappa* 48, 1 (May 2024): 25–43.

19 Susan Brooks Thistlethwaite, “Every Two Minutes: Battered Women and Feminist Interpretation” in *Feminist Interpretation of the Bible*, Ed. Letty M. Russell (Philadelphia: Westminster Press, 1985), 104.

20 Valerie Saiving, “The Human Situation: A Feminine View”, *The Journal of Religion* 40, No. 2 (1960), reprinted in *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, Ed. Carol P. Christ et al. (San Francisco: Harper & Row, 1992).

were crossovers, but all those were understood with regards to the binary (the very notion of *exception* or *crossover* having no sense without a reference of normalcy). In brief, for Saiving, the *feminine structure* has to do with the fact that, in general, a woman is a woman without having to do anything to achieve womanhood: menstruation happens to her, pregnancy might happen to her without her consent or active participation – she might even be unconscious, like the Marquise of O –,²¹ labor happens to her, having milk to nourish the newborn happens to her. Of course, any of these events in a woman's life might have exceptions and many women today might actively (medically, hormonally) search to have control over menstruation, pregnancy, delivery or lactation. But this control does not come naturally or without side effects. Manhood is precisely defined in opposition to the passive-natural aspects of femaleness: manhood has to be achieved demonstrating a particular capacity, passing a test of some kind in order to be acknowledged as a man. Womanhood is thus about *being*; manhood is about *becoming*. In consequence, according to Saiving, the temptations associated with 'the basic feminine character structure' are not those of 'pride' or 'will-to-power'. Instead,

They are better suggested by such items as triviality, distractibility, and diffuseness; lack of an organizing center or focus; dependence on others for one's own self-definition; tolerance at the expense of standards of excellence; inability to respect the boundaries of privacy; sentimentality, gossipy sociability, and mistrust of reason – in short, underdevelopment or negation of the self.²²

The American sociologist and psychoanalyst Nancy Chodorow argued in her own way a similar differentiated *basic structure* for femaleness and maleness. She called it "primary subjectivation."²³ In short, the erotic object is for all newborns, regardless of their sex, the mother. The mother is for the developing subjectivity of all babies the absolute reference of desire. This has two consequences: girlhood/womanhood is associated with motherhood (a girl/wom-

21 Heinrich von Kleist, *The Marquise of O—: And Other Stories* (London: Penguin Classics, 1978).

22 Saiving, "The Human", 37.

23 Nancy J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1999).

an is one that can become a mother) and girlhood/womanhood is developed by continuity with the erotic object: *to be myself* for a girl/woman is to be *like her* (like the mother). In contrast, boyhood/manhood is not developed by continuity with the erotic object (the mother): *to be myself* for a boy/man is to be *unlike her* (unlike the mother). Patriarchy stops here. For patriarchy, the *primary subjectivation* is all there is: a woman will/should remain all her life *an actual or potential mother* and a man will/should have to demonstrate all his life that he is not a woman. Chodorow, however, is not patriarchal. She does not stop at the *primary subjectivation*. For her, adulthood implies precisely taking responsibility for one's *primary subjectivation* and moving toward a *mature subjectivation* able to develop a sense of self and of the other.²⁴ In the words of the gospel of John: one must be born again, not from a mother, but from the water and the spirit (Jn 3:3–5).

7. Queer Mary and Platonic *metaxu*

According to Catholic theology, Mary of Nazaret is mother *and* virgin. She is not only mother and in that she breaks the patriarchal mould. She remains virgin after becoming mother. Her identity is not contained in her being a mother. She is for others (mother) *and* she is as well in herself, for herself (virgin). Being a virgin is not for her a prerequisite for being a wife. She is a wife and continues to be a virgin.

How I understand this is not that Mary is an unattainable exception that demeans all other women because no other can be like her. Quite the contrary. As some medieval women so well understood, even Mary Magdalene, considered to have been a prostitute, could join Mary of Nazaret in leading the choir of virgins in heaven.²⁵ Medieval female devotion turned Mary Magdalene into one of the virgins. As simple as that. It was not the Dominican or Franciscan preaching friars who did that. It was the praying women. Church

24 Like Kleist's Marquise of O is so beautifully and surprisingly able to do.

25 Katherine L. Jansen, *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages* (Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 2000).

historian Katherine Jansen has shown that it was the faithful women who refused to conceive the theological, spiritual or mystical notion of *virginity* in a biological way, but conceived it instead in relationship to their own spiritual awakening, to their "being born again, not from a woman, but from the water and the spirit" (Jn 3:3–5).

Mary of Nazaret overcomes the *feminine structural sin* described by Saiving and encourages other women to do likewise: Mary has no underdevelopment and no negation of the self. She is a woman who represents what is to be a good follower of Christ for both, women *as well as* men. Mary is a model of discipleship for all Christians. Men should be like her. Here Mary breaks again the patriarchal mould according to which *manhood* must always assert itself in being *unlike the mother* (Saiving, Chodorow). What a challenge! Men, structurally set up to think of themselves as unlike her, now are called to be *like her*! One can see the potential violence, but I hope one can see as well the potential liberation. Thirdly, besides being both mother and virgin and besides being a model also for men, in the Annunciation Mary of Nazaret was not a passive tool in the hands of a divine Power. Mary did not become pregnant passively. She had to give her conscious assent (*Fiat mihi*; Lk 1:38). And to add insult to injury, she did not become pregnant by means of intercourse with a man. God didn't need a man to incarnate: God needed only the conscious assent of a woman who in her free and loving *Fiat* represented each of us, female and male alike. This is why I call Mary 'queer':

[...] to be queer is to reject all 'essential' labels. I believe that all labels that claim to be absolute and exclude those who do not conform to them are to be rejected. For all we know, Mary was a woman and in her 'being a woman' she represented all humanity at the crucial moment of the Incarnation. She spoke for all of us. That means that there is something essential that all we humans share, regardless of our sexuality.²⁶

I do not call Mary *queer* because I think that she had a *fluid sexual identity*. For me, to conceive Mary as a member of a sexual minority

26 Teresa Forcades, "Queer Mary: Can we apply the adjective 'queer' to Mary of Nazareth and what can we learn by doing so?", *Marianum* 86, No. 205–206 (2024): 33–48; Cf. also Teresa Forcades, *Queer Mary: Il futuro dell'esperienza cristiana* (Roma: Castelvechchi, 2025).

would not be a problem, but I do not have any reason to believe this was the case and I do not need to argue that in order to apply the adjective *queer* to Mary. For me, to be *queer* is to de-essentialize all identity labels. To de-essentialize is not the same as *to eliminate* (more on this, below). Thus conceived, for me to be *queer* is part of mature subjectivation: moving beyond the primary subjectivation of the child. Moving beyond the primary subjectivation (and hence beyond patriarchy) can also be described as *being born again* and being born again (Jn 3:3–5) equals christification (Gal 3:27–28) or, as the ancient theologians would call it, *theosis* (divinization).²⁷ Mary of Nazaret is the prime example of theosis. In Mary, the important point is not the integrity of a biological membrane (cf. Lk 11:27–28), but the description of her fulfilled life as being, simultaneously, fully for others (mother) *and* fully in herself (virgin).

The notion of *queerness* applied to Mary and as applied to any of us brings to mind the Platonic notion of *metaxu* (in between).²⁸ As explained by the French philosopher Simone Weil, *metaxu* is a necessary mediation:

What is it a sacrilege to destroy? Not that which is base, for that is of no importance. Not that which is high, for even should we want to, we cannot touch that. The Metaxu. The Metaxu form the region of good and evil. No human being should be deprived of his Metaxu, that is to say of those relative and mixed blessings (home, country, traditions, culture, etc.) which warm and nourish the soul and without which, short of sainthood, a human life is not possible.²⁹

Metaxu: relative and mixed blessings. Weil names home, country, traditions, culture etc. and I suggest adding sexual identity as *structural being* to the list. Sexual identity as a structural given is metaxu: a non-essential reality that, like the wall between two prisoners, is a limit that separates and connects at the same time:

Two prisoners whose cells adjoin communicate with each other by knocking on the wall. The wall is the thing which separates them, but it

27 Norman, Russell, *Theosis and Religion: Participation in Divine Life in the Eastern and Western Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2024).

28 Platon, *Das Gastmahl* (Trans. /Ed.) Otto Apelt (Hamburg: Felix Meiner, 1960), 202d13-e1.

29 Simone Weil, *Gravity and Grace* (London/New York: Routledge, 1999), 147.

is also their means of communication. It is the same with us with God; every separation is a link.³⁰

In the introduction to his Critique of Pure Reason, Immanuel Kant wrote: “The light dove cleaving in free flight the thin air, whose resistance it feels, might imagine that her movements would be far more free and rapid in airless space.”³¹

Metaxu is like the resistance of the air: it might be experienced as a limit, but in reality is what allows us to fly. It is only a *means*. It must not be essentialized. It must not be absolutized. *Metaxu* applied to sexuality is what I call *queer*. The top *queer* gesture of Mary is that of pointing to Jesus in her lap: the mother (the universal erotic object) gently diverts the gaze and the attention of the beholder away from herself and towards the image of a powerless baby-God.

In this article I wanted to explore the disappearance of women and feminist studies in the academia. Here is my conclusion: The academia/the modern university excluded women violently in its inception and for several centuries thereafter; nowadays it continues to do so in more subtle ways (it imposes to women some degree of masculinization); unless the institution itself and the culture and society that surround it change in a radical (queer) way, women will continue to disappear.

References

Ajuntament de Barcelona. “El gènere en xifres”. Last Accessed: January 14, 2026. https://ajuntament.barcelona.cat/dones/sites/default/files/documentacio/el_genere_en_xifres_resumexecutiu.pdf?utm_source=chatgpt.com.

Beardsley, Christina, and Michelle O’Brien (Ed.) *This Is My Body. Hearing the Theology of Transgender Christians*. London: Darton, Longman & Todd Ltd, 2016.

Bingensis, Hildegardis. *Scivias, lib. III*, Ed. Adelgundis Führkötter and A. Carl-evaris, Corpus Christianorum, Series Latina, Vols. 43 and 43A. Turnhout: Brepols, 2003.

30 Weil, *Gravity and Grace*, 145.

31 Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason* (Trans.) John M. D. Meiklejohn (Raleigh: Generic NL Freebook Publisher, 1998), 30.

- Chodorow, Nancy J. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Dones i feminisms/Ajuntament de Barcelona. "Dones i feminisms". Last Accessed: January 14, 2026. <https://bcnroc.ajuntament.barcelona.cat/jsui/bitstream/11703/90386/7/4370.pdf>.
- Davis, Sophia. "Periods on Display". *The Lancet* 398 (September 2021): 1124–1125. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(21\)01962-0](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(21)01962-0).
- Elliott, Victoria. "A Great Inheritance: The Abolition Movement and the First Women's Rights Convention at Seneca Falls. National Park Service". Last accessed: December 19, 2025. <https://www.nps.gov/articles/000/a-great-inheritance-the-abolition-movement-and-the-first-women-s-rights-conventi-on-at-seneca-falls.htm>.
- Forcades, Teresa. *Queer Mary: Il futuro dell'esperienza cristiana*. Roma: Castelvecchi, 2025.
- Forcades, Teresa. "Queer Mary: Can we apply the adjective 'queer to Mary of Nazareth and what can we learn by doing so?", *Marianum*. 86, No. 205–206 (2024): 33–48.
- Führkötter, Adelgundis. *The Miniatures from the Book Scivias: Know the Ways of St Hildegard of Bingen from the Illuminated Rupertsberg Codex*. Turnhout: Brepols, 1977.
- Gribble Karleen D., Susan Bewley, Melissa C. Bartick, Roger Mathisen, Shawn Walker, Jenny Gamble, Nils J. Bergman, et al. "Effective Communication About Pregnancy, Birth, Lactation, Breastfeeding and Newborn Care: The Importance of Sexed Language". *Frontiers in Global Women's Health* 3, Art. 818856 (2022): 1–12. <https://doi.org/10.3389/fgwh.2022.818856>.
- Hochschild, Arlie R. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press, 2012.
- Jansen, Katherine L. *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*. Trans. John M. D. Meiklejohn. Raleigh: Generic NL Freebook Publisher, 1998.
- Kelly, Joan. "Early Feminist Theory and the 'Querelle des Femmes'". *Signs* 8, No. 1 (Autumn 1982): 4–28.
- Maura, Juan Francisco. "Arte de saber vivir, filosofía presocrática y oriental en la Nueva filosofía de Oliva Sabuco (1562–1622)". *Lemir. Revista de literatura medieval y del Renacimiento* 27 (2023): 359–409.
- Platon, *Das Gastmahl*. Trans./Ed. Otto Apelt. Hamburg: Felix Meiner, 1960.
- Russell, Norman. *Theosis and Religion: Participation in Divine Life in the Eastern and Western Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.

- Saiving, Valerie. "The Human Situation: A Feminine View". *Journal of Religion* 40, No. 2 (1960), reprinted in *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, Ed. Carol P. Christ and Judith Plaskow, 25–42. San Francisco: Harper & Row, 1992.
- Sabuco de Nantes Barrera, Oliva. *New Philosophy of Human Nature: Neither Known to nor Attained by the Great Ancient Philosophers, Which Will Improve Human Life and Health*. Trans./Ed. Mary Ellen Waithe, Maria Colomer Vintro, and C. Angel Zorita. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 2007.
- Syfers, Judy Brady. "I Want a Wife". *New York Magazine*, December 20–27, 1971. <https://www.thecut.com/2017/11/i-want-a-wife-by-judy-brady-syfers-new-york-mag-1971.html>.
- Thistlethwaite, Susan Brooks. "Every Two Minutes: Battered Women and Feminist Interpretation" in *Feminist Interpretation of the Bible*. Ed. Letty M. Russel, 96–110. Philadelphia: Westminster Press, 1985.
- Tremblay, Gabrielle. "A Domestic Violence Paradox: Catholic Teachings as Source and Solution". *Journal of Theta Alpha Kappa* 48, 1 (May 2024): 25–43.
- University of Graz. "Symposium Macht – Gender – Religion". Last Accessed: January 14, 2026. https://static.uni-graz.at/fileadmin/_files/_faculty_sites/_theol/unigratzform/News_Veranstaltungen/Gender_Symposium_Graz_2024.pdf.
- University of Graz. "Theologische Frauen- und Geschlechterforschung". Last Accessed: January 14, 2026. <https://genderforschung-theologie.uni-graz.at/de/>.
- University of Oxford. "Ada Lovelace Symposium – Celebrating 200 Years of a Computer Visionary". Podcasts/Videos. Last Accessed: December 18, 2026. <https://podcasts.ox.ac.uk/series/ada-lovelace-symposium-celebrating-200-years-computer-visionary>.
- von Kleist, Heinrich. *The Marquise of O -: And Other Stories*. London: Penguin Classics, 1978.
- Weil, Simone. *Gravity and Grace*. London/New York: Routledge, 1999.
- Zallen, Doris T. "Despite Franklin's work, Wilkins earned his Nobel". *Nature* 425, No.6953 (2003): 15.

Liste of Figures

Figure 1: Screenshot of the designed logo for the symposium "Macht – Gender – Religion" at the Catholic Faculty of the University of Graz from 2024. Last accessed: January 14, 2026, https://static.uni-graz.at/fileadmin/_files/_faculty_sites/_theol/unigratzform/News_Veranstaltungen/Gender_Symposium_Graz_2024.pdf.

Figure 2: Figure about Care-Work of relatives in Barcelona 2017, in: “El gènere en xifres”, Ajuntament de Barcelona, Last Accessed: January 14, 2026, https://ajuntament.barcelona.cat/dones/sites/default/files/documentacio/el_genere_en_xifres_resumexecutiu.pdf?utm_source=chatgpt.com.

Sprache und Kultur

Gendern aus sprachwissenschaftlicher Perspektive

1. Einleitung

Sprache ist weit mehr als ein Mittel zur Kommunikation – sie rekapituliert kulturelle Werte, verdichtet gesellschaftliche Strukturen und bringt individuelle Identitäten zum Ausdruck. Doch wie beeinflusst Sprache unser Denken über Geschlecht, und welche Rolle spielt sie bei der Förderung von Inklusion? Dieser Beitrag beleuchtet das Gendern aus sprachwissenschaftlicher Perspektive. Dabei werden die grammatischen und semantischen Grundlagen von Gender in verschiedenen Sprachen untersucht, Ansätze gendergerechter Sprache vorgestellt und deren Auswirkungen auf Wahrnehmung und soziale Gerechtigkeit diskutiert. Ziel ist es, einen kurzen Einblick in die komplexe Beziehung zwischen Sprache, Kultur und Gesellschaft zu geben.

2. Sprache(n) und Gender in der Sprachwissenschaft

Sprache ist das wichtigste Kommunikationsmittel des Menschen. Es gibt weltweit über 7000 verschiedene Sprachen¹ und schätzungsweise zwischen 30.000 und 50.000 Dialekte.² Sprache basiert auf arbiträren, konventionalisierten Form-Bedeutungs-Paarungen, die sich in den verschiedenen Sprach(räum)en aus einem geschichtlichen

1 „Ethnologue: Languages of the World“, Ethnologue, Zugriffen am 1. Oktober 2025, <https://www.ethnologue.com/>.

2 „Interview: Wie viele Sprachen spricht die Welt?“, Demokratiewebstatt, Zugriffen am 1. Oktober 2025, <https://www.demokratiewebstatt.at/thema/sprachen/interview-wie-viele-sprachen-spricht-die-welt>.

Verständigungsprozess ergeben. Beispielhaft ist an einem Elefanten nichts Elefantiges. Das Wort *Elefant* ist in der deutschen Sprache ein historisch etablierter und zufälliger Begriff für die großen grauen Tiere aus der Ordnung der Rüsseltiere. Sprache dient jedoch nicht nur der Kommunikation, sondern ist auch ein kulturelles Erzeugnis, das eng mit der Identität von Gemeinschaften und Gesellschaften verknüpft ist. Jede Sprache und jeder Dialekt dient als Träger von Wissen, das über Generationen hinweg weitergegeben wird, und spiegelt die Geschichte, Lebensform und Denkweise der jeweiligen Sprecher*innen wider.³ In der Sprachwissenschaft wird Sprache durch einen deskriptiven Ansatz untersucht. Mit anderen Worten beschreiben Sprachwissenschaftler*innen, wie Sprache tatsächlich verwendet wird, anstatt normative Regeln vorzugeben.

Der Ursprung der Wörter *Gender* und *gendern* ist das lateinische Wort *genus*,⁴ was *Art* oder *Sorte* bedeutet. Über das altfranzösische Wort *genre* gelangt *gender* (damals noch *gendre* geschrieben) gegen Ende des 14. Jahrhunderts mit der Bedeutung des grammatischen Geschlechts in die englische Sprache. Die Verwendung des Begriffs *gender* als soziales und kulturelles statt als biologisches Konstrukt erscheint im Englischen zuerst im Jahr 1945.⁵ Im deutschen Sprachraum wurde das Wort *Gender* dann mit der Bedeutung der sozialen und kulturellen Geschlechtsidentität aus dem Englischen übernommen.⁶ Im heutigen Englischen hat *gender* jedoch weiterhin sowohl die Bedeutung des grammatischen Geschlechts als auch die der sozialen und kulturellen Geschlechtsidentität.⁷

Der Begriff des grammatischen Geschlechts (*grammatical gender*) geht in der Sprachwissenschaft jedoch über die Idee des biologi-

3 Claire Kramsch, „Language and Culture“, *AILA Review* 27, Nr. 1 (Januar 2014): 31, <https://doi.org/10.1075/aila.27.02kra>.

4 Greville G. Corbett, „Sex-based and Non-sex-based Gender Systems“, in *The World Atlas of Language Structures Online* (Version 2020.4), Hg. Matthew S. Dryer et al. (Zenodo, 2013), Abschnitt 1, <https://doi.org/10.5281/zenodo.13950591>.

5 „Gender, n.“, *OED Online, Oxford English Dictionary* (Oxford University Press, 2026), Zugriffen am 2. Januar 2026, https://www.oed.com/dictionary/gender_n?tab=meaning_and_use#3044893.

6 „Gender“, *Duden Online*, Zugriffen am 1. Oktober 2025, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Gender>.

7 „Gender, n.“, *OED Online*.

schen und sozio-kulturellen Geschlechts hinaus. In der Sprachwissenschaft beschreibt das *grammatical gender* als Grundphänomen die Übereinstimmung (*agreement*) zwischen Substantiven und anderen Elementen in einem Satz, wie Adjektiven, Artikeln oder Pronomen. Diese Übereinstimmungen sind an die Genuszugehörigkeit der Substantive gebunden, aber außerhalb der Substantive selbst zu sehen.⁸ So können wir z. B. im Deutschen einen gelben VW Käfer im Akkusativ als *ein gelbes Auto*, *einen gelben Käfer* oder *eine gelbe Schrottkiste* beschreiben. Die genaue Form des unbestimmten Artikels (*ein*, *eine* oder *einen*) und des Farbadjektivs (*gelbes*, *gelben* oder *gelbe*) hängt hier vom arbiträren grammatischen Geschlecht der darauffolgenden Substantive *Auto* (Neutrum), *Käfer* (Maskulinum), bzw. *Schrottkiste* (Femininum) ab.

3. Gender-Systeme in den Sprachen der Welt

Weniger als die Hälfte aller Sprachen auf der Welt haben überhaupt ein Gender-System. Von den 257 Sprachen, für die wir entsprechende Informationen haben, verfügen eine Mehrheit von 145 (ca. 56 %) über kein Gender-System.⁹ In den verbleibenden 112 Sprachen (ca. 44 %), die ein solches System haben, gibt es immer eine gewisse Überschneidung mit einem semantischen Merkmal. Bei 88 (ca. 78 %) der Sprachen ist dieses Merkmal das biologische Geschlecht.¹⁰ Hierzu gehören das Deutsche und das Englische. So sagen wir *der Mann* und *die Frau* oder *die Katze* und *der Kater*. Bei den restlichen 24 Sprachen ist das semantische Merkmal die Belebtheit (*animacy*). Die Gender-Systeme dieser Sprachen differenzieren nicht zwischen Maskulinum, Femininum etc., sondern zwischen belebt und nicht belebt, beispielsweise zwischen menschlich und nicht-menschlich oder menschlich/tierisch und nicht-menschlich/nicht-tierisch. Hätte die deutsche Sprache ein solches System, dann würden wir vielleicht *die Mann*, *die Frau* und *die Kind*, aber *der Katze*, *der Kater* und *der Buch* sagen. In diesem hypothetischen System hätten dann alle No-

8 Greville G. Corbett „Number of Genders“ In *The World Atlas of Language Structures Online* (Version 2020.4), (Hg.) Matthew S. Dryer et al. (Zenodo, 2013), Abschnitt 1, <https://doi.org/10.5281/zenodo.13950591>.

9 Corbett, „Number of Genders“.

10 Corbett, „Sex-based and Non-sex-based Gender Systems“.

men, die Menschen bezeichnen, ein grammatisches Geschlecht (hier beispielhaft mit dem bestimmten Artikel *die* angegeben) und alle Nomen, die keine Menschen bezeichnen ein anderes grammatisches Geschlecht (beispielhaft mit dem bestimmten Artikel *der* illustriert).

Die deutsche und englische Sprache zählen zu den etwa 10 % aller untersuchten linguistischen Systeme mit drei Gendern (ternär), die typischerweise Maskulinum, Femininum und Neutrum umfassen.¹¹ Es gibt aber auch Sprachen mit zwei (binär) oder weitaus mehr Gender-Kategorien. Chalcatongo Mixtec, eine Sprache, die im mexikanischen Bundesstaat Oaxaca gesprochen wird, hat beispielsweise sieben Gender: maskulin, feminin, höflich-älter, Tiere, Übernatürliches, höflich-jünger und eine sogenannte ‚Null‘-Form für alles andere.¹² Im Englischen beschränken sich die drei Gender-Kategorien auf die Personal-, Objekt- und Possessivpronomen in der dritten Person Singular, d. h. auf *he/him/his*, *she/her/hers* und *it/its*.¹³ Zusätzlich gibt es noch einige Substantive, die männliche und weibliche Formen aufweisen, wie z. B. *waiter* und *waitress*. Im Deutschen haben die meisten Substantive ein grammatikalisches Geschlecht, einige wenige auch zwei oder drei, wie z. B. das Wort *Nutella*.¹⁴ Wie das Englische, unterscheidet das Deutsche zwischen drei Gender-Kategorien bei den Personal- und Objektpronomen in der dritten Person Singular, nämlich *er/ihn*, *sie* und *es*.

Die englische Sprache weist zudem ein semantisches Gender-System auf, sodass die Bedeutung eines Substantivs ausreicht, um das grammatische Geschlecht zu bestimmen, und zwar für fast alle Substantive. Das deutsche Sprachsystem hingegen hat ein semantisch-formales Gender-System, sodass im Deutschen Substantive sowohl nach ihrer Bedeutung als auch nach der Wortbildung einem gram-

11 Corbett, „Number of Genders“.

12 Monica Macaulay, *A Grammar of Chalcatongo Mixtec* (Berkeley: University of California Press, 1996), 81–83.

13 Anna Siewierska, „Gender Distinctions in Independent Personal Pronouns“, in *The World Atlas of Language Structures Online* (Version 2020.4), (Hg.) Matthew S. Dryer et al. (Zenodo, 2013), Abschnitt 1, <https://doi.org/10.5281/zenodo.13950591>.

14 „Nutella“, *Duden Online*, Zugegriffen am 1. Oktober 2025, <https://www.duden.de/suchen/dudenonline/nutella>.

matischen Geschlecht zugeordnet werden.¹⁵ So ist das Wort *Junge* maskulin (aufgrund der Bedeutung), während das Wort *Mädchen* ein Neutrum ist (aufgrund der Morphologie, da das Diminutiv-Suffix *-chen* im Deutschen immer Neutrum ist).

4. Gendergerechte Sprache

Gendergerechte Sprache zielt darauf ab, alle Geschlechter sichtbar zu machen und einzubeziehen. Sowohl im englisch- als auch im deutschsprachigen Raum verdanken wir die Diskussion über gendergerechte Sprache dem Umstand, dass Deutsch und Englisch, wie die meisten indoeuropäischen Sprachen,¹⁶ überhaupt ein Gender-System haben. Die Eigenheiten der beiden Sprachen bestimmen maßgeblich die Diskussion über eine inklusive Sprache. Da wir Gender im Englischen hauptsächlich in den Pronomen in der dritten Person Singular finden, fokussiert sich auch hierauf die Diskussion. In der deutschen Diskussion geht es hingegen weniger um Pronomen als um Substantive.

Gendergerechte Pronomen im Englischen

Die Diskussion um gendergerechte Sprache hat im Englischen insbesondere das singuläre und spezifische Pronomen *they* und das Neopronomen *ze* in den Fokus gerückt. *They* wurde schon im 14. Jahrhundert als Singular verwendet, beschränkte sich allerdings auf Bezugswörter im Singular, die sich auf eine Gruppe oder auf alle Menschen beziehen (z. B. *jede Person*). Ab dem 15. Jahrhundert wurde es zudem für Bezugswörter verwendet, die sich auf eine unbestimmte Einzelperson beziehen (z. B. *eine Person* oder *jemand*). Im Jahr 2009 wurde die nicht-binäre Verwendung von *they* erstmals

15 Greville G. Corbett, „Systems of Gender Assignment“, in *The World Atlas of Language Structures Online* (Version 2020.4), (Hg.) Matthew S. Dryer et al. (Zenodo, 2013), Abschnitt 1, <https://doi.org/10.5281/zenodo.13950591>.

16 Corbett, „Number of Genders“.

belegt.¹⁷ Im Gegensatz dazu ist *ze* ein sogenanntes Neopronomen, das zuerst im 19. Jahrhundert als genderneutrales Pronomen vorgeschlagen wurde. Die erste nicht-binäre Verwendung von *ze* stammt laut dem *Oxford English Dictionary* aus dem Jahr 1996.¹⁸

Studien haben sich damit beschäftigt, auf wen sich das singuläre *they* und das Neopronomen *ze* beziehen und ob diese Pronomen Sprachverarbeitungsschwierigkeiten (*language processing difficulties*) hervorrufen. Eine frühe Studie befasste sich mit der Frage, ob das singuläre *they* schwieriger zu verarbeiten ist als *he* oder *she*.¹⁹ Lesezeiten zeigten keine Verarbeitungsschwierigkeiten für *they*, wenn das Bezugswort eine unbestimmte Person war, egal ob das Bezugswort stereotyp feminin (z. B. *nurse*; deutsch: Krankenschwester), stereotyp maskulin (z. B. *truck driver*; deutsch: LKW-Fahrer) oder neutral (z. B. *teacher*; deutsch: Lehrkraft) war. Allerdings hatte *they* längere Lesezeiten als *he* bzw. *she*, wenn das Bezugswort eine bestimmte stereotyp maskuline (z. B. *this truck driver*; deutsch: dieser LKW-Fahrer) oder feminine Person (z. B. *my nurse*; deutsch: meine Krankenschwester) war. Diese Ergebnisse illustrieren, dass die Verwendung von *they* für eine bestimmte Person am Ende des 20. Jahrhunderts noch ungewöhnlich war.

In einer neueren Studie lasen Teilnehmende einen Ausschnitt aus einer Stellenanzeige und eine Beschreibung einer Person, die sich beworben hatte.²⁰ Die Person wurde entweder mit der Paarform *he/she*, mit dem singulären, spezifischen Pronomen *they* oder mit dem Neopronomen *ze* bezeichnet. Teilnehmende sahen *they* oder *ze* entweder ohne weitere Erklärung, mit der Erklärung, dass die Person sich als nicht-binär identifiziert oder mit der Erklärung, dass die

17 „They, Pronoun“, *OED Online, Oxford English Dictionary* (Oxford University Press, 2026), Zugegriffen am 2. Januar 2026, https://www.oed.com/dictionary/they_pron?tab=meaning_and_use#18519864.

18 „Ze, Pronoun“, *OED Online, Oxford English Dictionary* (Oxford University Press, 2026), Zugegriffen am 2. Januar 2026, https://www.oed.com/dictionary/ze_pron?tab=meaning_and_use&tl=true#1218053470.

19 Julie Foertsch et al., „In Search of Gender Neutrality: Is Singular They a Cognitively Efficient Substitute for Generic He?“, *Psychological Science* 8, Nr. 2 (1997): 107–109, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.1997.tb00691>.

20 Emma A. Renström, et al., „Personal Pronouns and Person Perception – Do Paired and Nonbinary Pronouns Evoke a Normative Gender Bias?“, *British Journal of Psychology* 115, Nr. 2 (2024): 262–268, <https://doi.org/10.1111/bjop.12686>

Person komplett anonym bleiben soll, und sollten dann eines von mehreren Fotos auswählen, von dem sie glaubten, dass es die sich bewerbende Person zeigt. Personen, die nicht stereotypischen Gender-Bildern entsprachen, wurden nur vermehrt ausgewählt, wenn explizit gesagt wurde, dass die Person sich als nicht-binär identifiziert. Dieser Effekt war stärker für *ze* als für *they*. Allerdings nutzen in einer anderen Studie nicht-binäre Personen für sich selbst oft das Pronomen *they* und die Nutzung des Neopronomens *ze* ist weiterhin selten.²¹ Dies liegt vielleicht daran, dass es im Englischen inzwischen recht viele mit *ze* konkurrierende Neopronomen gibt (z. B. *xe*, *fae* und *ey*).

Gendergerechte Substantive im Deutschen

In der deutschen Sprache nutzen wir zwei zentrale Ansätze, um Sprache gendergerecht zu gestalten. Bei der Neutralisierung werden geschlechtsneutrale Begriffe wie *Lehrkraft* oder *Lehrende* verwendet. Bei der Feminisierung hingegen werden weibliche Formen explizit benannt. Hier gibt es sowohl binäre Formen wie die Paarform *Lehrerinnen* und *Lehrer* sowie die Formen *Lehrer/innen* oder *LehrerInnen* als auch Formen, die nicht-binäre Menschen einbeziehen, wie *Lehrer_innen*, *Lehrer:innen* und *Lehrer*innen*.²² Letztere Form mit dem Gendersternchen wird heutzutage am häufigsten zur Förderung inklusiver Sprache verwendet. Auch in der gesprochenen Sprache können nicht-binäre Geschlechter einbezogen werden, und zwar durch den sogenannten Glottisschlag (*glottal stop*), einem Knacklaut, der im *Internationalen Phonetischen Alphabet* das Symbol ʔ hat und z.B. im Wort *uralt* /u:ɐʔalt/ vorkommt. So wird dann das Wort *Lehrer*innen* als /le:ɐʔɪnən/ statt als /le:ɐʋɪnən/ ausgesprochen.

21 Francisco Perales, et al., „Who Are ‘They’? Gender-Neutral Pronoun Adoption by Non-Binary People and Other Gender Groups“, *Sex Roles* 91, Nr. 4 (2025): 26: 1–15, <https://doi.org/10.1007/s11199-025-01577-3>; Ell Rose et al., „Variation in Acceptability of Neologistic English Pronouns“, *Proceedings of the Linguistic Society of America* 8, Nr. 1 (2023): 5526: 1–15, <https://doi.org/10.3765/plsa.v8i1.5526>.

22 Gabriele Diewald et al., *Handbuch geschlechtergerechte Sprache: Wie Sie angemessen und verständlich gendern* (Berlin: Dudenverlag, 2020).

Die verschiedenen Arten von gendergerechten Substantiven im Deutschen werden jedoch unterschiedlich interpretiert. So wurde der zweite Satz in Satzpaaren wie *Die Konzert-Zuhörer waren schon vor Ort. Man konnte sehen, dass ein Teil der Männer/Frauen gelangweilt war* häufiger als sinnvoll erachtet, wenn die Fortsetzung das Wort *Männer* statt *Frauen* enthielt.²³ Wurde *Konzert-Zuhörer* durch *Konzert-Zuhörer*innen* ersetzt, so wurde der zweite Satz häufiger als sinnvoll erachtet, wenn die Fortsetzung das Wort *Frauen* statt *Männer* enthielt. Bei der Paarform *Konzert-Zuhörer und Konzert-Zuhörerinnen* waren Frauen und Männer gleich stark repräsentiert.

Wurden Studienteilnehmenden ein Wort wie *Sänger, Sängerin* oder *Sänger*in* und anschließend ein Bild mit einer männlich, weiblich oder nicht-binär aussehenden Person gezeigt, so wurde deutlich, dass verschiedene Wort-Bild-Kombinationen als unterschiedlich angemessen bewertet wurden.²⁴ Bilder von Frauen wurden insgesamt häufiger als passend beurteilt als Bilder von Männern und nicht-binären Personen. Allerdings hingen die Bewertungen stark von dem zuvor gezeigten Wort ab. So zeigte sich, dass für Bilder von Männern die Wörter *Sänger* und *Sänger*in* angemessener waren als *Sängerin*. Für Bilder von Frauen passten die Wörter *Sängerin* und *Sänger*in* besser als *Sänger*. Bei Bildern von nicht-binär aussehenden Personen passten alle drei Wörter gleich gut. Das Gendersternchen wurde tendenziell stark mit weiblichen Personen verbunden, gefolgt von Männern und nur zuletzt nicht-binären Personen. Das Gendersternchen repräsentiert somit vor allem Frauen, obwohl nicht-binäre Menschen auch einbezogen sein sollen.

Die Verständlichkeit von gendergerechten Substantiven im Deutschen unterscheidet sich in der geschriebenen und der gesprochenen Sprache. Teilnehmende lasen entweder einen Text oder sahen ein Video und mussten hinterher bewerten, wie verständlich der Text oder das Video war, wie schwierig die Wörter und Sätze waren, und wie ästhetisch ansprechend die Sprache war. Texte mit Paarformen (z. B. *Lehrerinnen und Lehrer*) wurden als genau so verständlich,

23 Anita Körner, et al., „Gender Representations Elicited by the Gender Star Form“, *Journal of Language and Social Psychology* 41, Nr. 5 (2022): 553–571.

24 Laura Zacharski et al., „Gendered Representations of Person Referents Activated by the Nonbinary Gender Star in German: A Word-Picture Matching Task“, *Discourse Processes* 60, Nr. 4–5 (2023): 294–319.

schwierig und ästhetisch ansprechend bewertet wie die gleichen Texte mit maskulinen Formen (z. B. *Lehrer*).²⁵

Wenn es um das Gendersternchen geht, ist das Bild jedoch durchwachsener:²⁶ Texte mit Gendersternchen im Singular (z. B. *der*die Lehrer*in*) wurden als weniger verständlich und teilweise als schwieriger und weniger ästhetisch bewertet als Texte mit maskuliner Form. Texte mit Gendersternchen im Plural (z. B. *Lehrer*innen*) wurden als gleich schwierig, aber teilweise als weniger verständlich und weniger ästhetisch ansprechend bewertet als Texte mit maskuliner Form. Die Lesezeiten sowie das Textverständnis waren jeweils vergleichbar, sodass sich diese Unterschiede auf subjektiver Ebene finden.

Der Glottisschlag, das gesprochene Pendant zum Gendersternchen, scheint höhere Akzeptanz zu finden. Videos mit gendergerechten Formen mit Glottisschlag (z. B. /le:ɤʔnən/) wurden als gleich verständlich, schwierig und ästhetisch ansprechend bewertet wie die gleichen Videos mit maskulinen Formen (z. B. /le:ɤv/).²⁷ Insgesamt zeigt sich hier, dass das Gendersternchen, insbesondere im Singular, die subjektive Verständlichkeit von Texten negativ beeinflussen kann, während der Glottisschlag keine solche Effekte hervorruft.

Das Neopronomen hen im Schwedischen

Einen weiteren interessanten Fall stellt das schwedische Neopronomen *hen* dar, das im Gegensatz zum englischen Neopronomen *ze* relativ etabliert ist. Das Schwedische hat historisch in der dritten

25 Marcus C. G. Friedrich et al., „Does the Use of Gender-Fair Language Influence the Comprehensibility of Texts? An Experiment Using an Authentic Contract Manipulating Single Role Nouns and Pronouns“, *Swiss Journal of Psychology* 78, Nr. 1–2 (2019): 51–60, <https://doi.org/10.1024/1421-0185/a000223>.

26 Marcus C. G. Friedrich et al., „Does the Gender Asterisk (‘Gendersternchen’) as a Special Form of Gender-Fair Language Impair Comprehensibility?“, *Discourse Processes* 61, Nr. 9 (2024): 439–461, <https://doi.org/10.1080/0163853X.2024.2362027>.

27 Marcus C. G. Friedrich et al., „Does the Use of Gender-Fair Language Impair the Comprehensibility of Video Lectures? – An Experiment Using an Authentic Video Lecture Manipulating Role Nouns in German“, *Psychology Learning & Teaching* 21, Nr. 3 (2022): 296–309, <https://doi.org/10.1177/14757257221107348>.

Person Singular die Personalpronomen *hon* (sie) für weibliche und *han* (er) für männliche Personen (sowie *den/det* (es) für Tiere und Gegenstände). Mit *hen* wurde ein drittes, genderneutrales Pronomen eingeführt, das verwendet wird, wenn das Geschlecht einer Person unbekannt oder irrelevant ist oder als Pronomen für nicht-binäre Personen. *Hen* wurde erstmals in den 1960er-Jahren dokumentiert. Im Jahr 2012 löste die Verwendung in einem Kinderbuch eine breite, öffentliche Debatte aus und sorgte so für eine zunehmende Aufmerksamkeit. Der schwedische Sprachenrat sprach sich zunächst gegen die Nutzung von *hen* aus, nahm aber das Pronomen bereits zwei Jahre später in das Glossar der Schwedischen Akademie auf.²⁸

Fragebogenstudien in den Jahren 2012, 2013, 2014 und 2015 haben gezeigt, dass sich die Einstellung gegenüber *hen* in diesem Zeitraum deutlich zum Positiven verändert hat:²⁹ Während 2012 noch mehrheitlich negative Vorbehalte gegenüber dem Pronomen vorherrschten, waren diese 2015 überwiegend positiv. Selbst die eigene Nutzung ist in dem Zeitraum angestiegen: Im Jahr 2013 wurde *hen* noch selten verwendet, während 2015 viele Teilnehmende angaben, *hen* manchmal zu nutzen. Allerdings ist nicht geklärt, inwieweit *hen* tatsächlich nicht-binäre Personen einschließt: Teilnehmende einer Studie lasen Sätze oder Kurzbeschreibungen von Personen, die mit den Pronomen *han/hon* oder *hen* bezeichnet wurden, und sollten dann eines aus mehreren Fotos auswählen, von dem sie glaubten, dass es die beschriebene Person zeigt.³⁰ Obwohl Teilnehmende bei *hen* häufiger Fotos von nicht-normativ aussehenden Personen auswählten als bei *han/hon*, wurden selbst bei *hen* häufiger normativ als nicht-normativ aussehende Personen gewählt.

Eine Studie untersuchte zudem, ob das neue gender-neutrale Pronomen *hen* beim Lesen schwerer zu verarbeiten ist als *hon* und *han*.³¹ Das Pronomen *hen* führte teilweise zu einer kleinen Verlang-

28 Marie Gustafsson Sendén et al., „Introducing a Gender-Neutral Pronoun in a Natural Gender Language: The Influence of Time on Attitudes and Behavior“, *Frontiers in Psychology* 6 (2015): 893: 1–12, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.00893>.

29 Gustafsson Sendén et al., „Introducing a Gender-Neutral Pronoun“, 893: 1–12.

30 Renström et al., „Personal Pronouns and Person Perception“, 257–262.

31 Hans P. Vergoossen et al., „Are New Gender-Neutral Pronouns Difficult to Process in Reading? The Case of Hen in Swedish“, *Frontiers in Psychology* 11 (2020): 574356: 1–10, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.574356>.

samung des Lesens im Vergleich zu *hon* und *han*. Insgesamt war die in der Studie gefundene Verlangsamung jedoch wesentlich geringer als in Studien, in denen stereotyp binäre Substantive und die sich darauf beziehenden Pronomen nicht übereinstimmten, z. B. wenn für das Substantiv *Hebamme* später das Pronomen *er* verwendet wird.³² Das Pronomen *hen* ist somit weder verwirrend noch mit hohen Verarbeitungskosten verbunden.³³ Die Einführung von *hen* in Schweden zeigt zudem, wie Sprache sich an gesellschaftliche Veränderungen anpassen kann.

5. Gender, Sprache und Kultur

Das Thema Sprache und Kultur wird oft mit der Hypothese der linguistischen Relativität, auch als Sapir-Whorf-Hypothese bezeichnet, in Zusammenhang gebracht. Die Hypothese besagt, dass die Struktur einer Sprache die Wahrnehmung und das Denken ihrer Sprecher*innen beeinflussen kann.³⁴

In Sprachen wie dem Deutschen, dem Spanischen oder dem Französischen, die ein semantisch-morphologisches Gender-System haben, sind Kategorien wie maskulin, feminin oder Neutrum oft arbiträr und haben keine direkte Verbindung zur biologischen Realität.³⁵ Dennoch stellt sich die Frage, ob diese grammatischen Strukturen die Wahrnehmung und Kategorisierung von Objekten und Konzepten beeinflussen. Beispielsweise könnte die Tatsache, dass das deutsche Wort *Brücke* feminin, das spanische Übersetzungsäquivalent *puente* jedoch maskulin ist, dazu führen, dass im deutschen Sprachraum Brücken als ‚weiblicher‘ wahrgenommen werden als im spanischen Sprachraum.

32 z. B. Manuel Carreiras et al., „The Use of Stereotypical Gender Information in Constructing a Mental Model: Evidence from English and Spanish“ *The Quarterly Journal of Experimental Psychology Section A* 49, Nr. 3 (1996): 639–663, <https://doi.org/10.1080/713755647>.

33 Vergoossen et al., „Are New Gender-Neutral Pronouns Difficult to Process“, 574356: 1–10.

34 Steven Samuel et al., „Grammatical Gender and Linguistic Relativity: A Systematic Review“, *Psychonomic Bulletin & Review* 26, Nr. 6 (2019): 1768, <https://doi.org/10.3758/s13423-019-01652-3>.

35 Samuel et al., „Grammatical Gender“, 1769.

Die Evidenz für solche Effekte ist jedoch begrenzt.³⁶ Insbesondere finden sich Effekte, dass das grammatische Geschlecht einen Einfluss auf die Wahrnehmung von Objekten hat, bei Studien, in denen die Teilnehmenden gebeten werden, einem Objekt eine männliche oder weibliche Stimme zuzuweisen³⁷ oder einem Objekt einen menschlichen Namen oder ein Geschlecht zuzuweisen.³⁸ Diese Aufgaben beinhalten explizite Geschlechterzuweisungen und können alternativ durch strategische Nutzung von Sprachwissen erklärt werden.³⁹ Nimmt man Studien mit diesen beiden Aufgaben aus der Betrachtung heraus, finden nur 11 % der Studien klare Evidenz, dass das grammatische Geschlecht einen Einfluss auf die Wahrnehmung von Objekten hat, während 64 % der Studien keine solche Evidenz aufzeigen.⁴⁰

Zudem haben kulturelle Deutungspraktiken einen weitaus größeren Effekt auf Stimmzuweisungen als das grammatische Geschlecht. Teilnehmende einer Studie haben norwegischen Wörtern wie *oks* (Axt), das feminines grammatisches Geschlecht hat, aber stereotyp männlich belegt ist, häufiger männliche als weibliche Stimmen zugeordnet und Wörtern wie *BH* (BH), das maskulines grammatisches Geschlecht hat, aber stereotyp weiblich belegt ist, häufiger weibliche als männliche Stimmen zugewiesen.⁴¹ Insgesamt kann also festgehalten werden, dass es wenig Evidenz dafür gibt, dass das grammatische Geschlecht einen Einfluss auf die Wahrnehmung von Objekten hat.

36 Samuel et al., „Grammatical Gender“, 1767–1786.

37 z. B. Elena Kurinski et al., „Spanish Grammatical Gender: Its Effects on Categorization in Native Hungarian Speakers“, *International Journal of Bilingualism* 20, Nr. 1 (2016): 76–93, <https://doi.org/10.1177/1367006915576833>.

38 z. B. Mary Flaherty, „How a Language Gender System Creeps into Perception“, *Journal of Cross-Cultural Psychology* 32, Nr. 1 (2001): 18–31, <https://doi.org/10.1177/0022022101032001005>.

39 Samuel et al., „Grammatical Gender“, 1781–1784.

40 Samuel et al., „Grammatical Gender“, 1779.

41 Beller et al., „Culture or Language: What Drives Effects of Grammatical Gender?“, *Cognitive Linguistics* 26, Nr. 2 (2015): 331–359, <https://doi.org/10.1515/cog-2014-0021>.

6. Gender, Sprache und soziale Gerechtigkeit

Inwieweit das Gendern in Sprachen mit sozialer Gerechtigkeit einhergeht, ist ein komplexes Thema. Mehrere Studien deuten an, dass Frauen in Ländern, in denen das grammatische Geschlecht in der dominanten Sprache häufiger explizit ausgedrückt wird, einem größeren Lohngefälle ausgesetzt sind, eine geringere Beteiligung am Arbeitsmarkt haben, mit geringerer Wahrscheinlichkeit am wirtschaftlichen und politischen Leben teilnehmen und mit höherer Wahrscheinlichkeit auf Hindernisse beim Erwerb von Eigentum und der Vergabe von Krediten stoßen.⁴²

Allerdings sind solche weltweit angelegten Studien problematisch, da es nur ungefähr 195 Länder, aber über 7000 Sprachen auf der Welt gibt. Zudem ist die Mehrheit der Menschheit mehrsprachig und einige wenige Sprachen sind in vielen Ländern dominant. So ist das Maß an Gender-Markierung, d.h., die Häufigkeit, mit der das grammatische Geschlecht explizit ausgedrückt wird, z. B. auf dem amerikanischen Kontinent von nur drei Sprachen bestimmt (Englisch, Spanisch, brasilianisches Portugiesisch).⁴³ In einer Studie ist zudem das höchste Maß an Gender-Markierung fast ausschließlich auf Länder beschränkt, in denen vorrangig Spanisch oder Arabisch gesprochen wird.⁴⁴ Dies ist ein grundsätzliches Problem, da wir ökonomische Daten oft auf Länderebene haben, Sprachen und Sprecher*innen jedoch nicht deckungsgleich mit Landesgrenzen sind.

Auch die Quantifizierung des Maßes an Gender-Markierung ist problematisch. Einige Studien nutzen z. B. einen Index, der aus

42 Victor Gay et al., *The Grammatical Origins of Gender Roles*, (BEHL Working Paper WP2013–03, 22. April 2013) 1–56, <https://hal.science/hal-04046900/document>; Astghik Mavisakalyan, „Gender in Language and Gender in Employment“, *Oxford Development Studies* 43, Nr. 4 (2015): 403–424, <https://doi.org/10.1080/136600818.2015.1045857>; Jennifer L. Prewitt-Freilino et al., „The Gendering of Language: A Comparison of Gender Equality in Countries with Gendered, Natural Gender, and Genderless Languages“, *Sex Roles* 66, (2012): 268–281, <https://doi.org/10.1007/s11199-011-0083-5>; Shoham, Amir et al., „The Causal Impact of Grammatical Gender Marking on Gender Wage Inequality and Country Income Inequality“, *Business & Society* 57, Nr. 6 (2018): 1228–1230, <https://doi.org/10.1177/0007650317696231>.

43 Shoham et al., „Causal Impact of Grammatical Gender Marking“, 1228–1230.

44 Mavisakalyan, „Gender in Language“, 407–408.

vier binären (0 oder 1) Werten besteht, so dass der Wert 4 dem höchsten Maß an Gender-Markierung entspricht.⁴⁵ So bekommen beispielsweise Sprachen, die zwei grammatische Geschlechter haben, den Wert 1 und alle anderen Sprachen den Wert 0, egal, ob sie mehr oder weniger als zwei grammatische Geschlechter haben. Deutsch hat dadurch den Gender-Markierungsindex 2, während Spanisch den Index 4 hat, obwohl beide Sprachen ein recht komplexes Gender-System haben.

Ein weiteres Problem ist, dass die Grammatik von Sprachen sich nur sehr langsam ändert. Es ist also möglich, dass unsere heutigen Sprachen die sozialen, ökonomischen und kulturellen Strukturen aus längst vergangenen Zeiten widerspiegeln.⁴⁶ Daraus ergibt sich dann die Frage, ob man Sprache gendergerechter gestalten kann, um so größere soziale und ökonomische Gerechtigkeit zu erreichen oder ob wir erst größere soziale und ökonomische Gerechtigkeit erreichen müssen, die dann in der Sprache eine Reflexion findet. Einen interessanten Hinweis auf die Frage gibt uns eine Studie, in der Teilnehmende eine Liste von Berufen bewerteten, die entweder in der Paarform (z. B. *Lehrerinnen und Lehrer*) oder im generischen Maskulinum (z. B. *Lehrer*) angegeben waren. Die Paarform erhöhte im Vergleich zum generischen Maskulinum die Sichtbarkeit von Frauen in den Berufen, sodass Teilnehmende den Berufen einen größeren Prozentsatz an Frauen zuordneten und die Berufe als typischer für Frauen bewerteten. Allerdings veranschlagten Teilnehmende ein niedrigeres Gehalt, wenn der Beruf in der Paarform statt des generischen Maskulinums angegeben war.⁴⁷ Die Sichtbarmachung von Frauen durch die Paarform hat somit sowohl positive als auch negative Auswirkungen, sodass die Sprache wohl eher ein Spiegel als ein Treiber der sozialen und ökonomischen Strukturen ist.

45 Shoham et al., „Causal Impact of Grammatical Gender“, 1216–1251; Gay et al., *Grammatical Origins*, 1–56.

46 Shoham et al., „Causal Impact of Grammatical Gender“, 1221.

47 Linda K. Horvath et al., „Does Gender-Fair Language Pay Off? The Social Perception of Professions from a Cross-Linguistic Perspective“, *Frontiers in Psychology* 6 (2016): 2018: 1–12, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.02018>.

7. Fazit

Im globalen Norden verdanken wir die Diskussion um gendergerechte Sprache dem Umstand, dass die Mehrheit der dort lebenden Menschen Sprachen mit Gender-Systemen sprechen. Weltweit sind solche Sprachen in der Minderheit und somit keineswegs die Norm. Sprache und Gender sind in Sprachen mit Gender-Systemen jedoch eng miteinander verwoben, sowohl auf grammatischer als auch auf gesellschaftlicher Ebene.

Gendergerechte Sprache kann dazu beitragen, die Sichtbarkeit und Inklusion verschiedener Geschlechter zu fördern, stößt jedoch auf sprachliche, kognitive und soziale Herausforderungen. Das schwedische Beispiel mit dem Neopronomen *hen* verdeutlicht, dass genderneutrale Pronomen recht einfach in Sprachen integriert werden können und einen anfänglichen gesellschaftlichen Widerstand in einem relativ kurzen Zeitraum überwinden können. Auch das englische Beispiel mit dem singulären *they* und dem Neopronomen *ze* zeigt, dass solche sprachlichen Anpassungen möglich sind. In Sprachen mit einem komplexeren Gender-System, wie dem Deutschen, ist es jedoch schwieriger, Sprache gendergerecht zu gestalten. Eine Vielzahl von nötigen sprachlichen Anpassungen, wie z. B. *der*die Lehrer*in*, kann sich auch negativ auf die Akzeptanz auswirken. Die Akzeptanz und Verarbeitung von gendergerechter Sprache hängt schlussendlich vom jeweiligen sprachlichen und kulturellen Kontext ab. Gleichzeitig wird deutlich, dass Sprache nicht isoliert betrachtet werden kann: Sie ist sowohl ein Spiegel gesellschaftlicher Strukturen als auch ein potenzielles Werkzeug für deren Veränderung.

Für die Ideen, dass das grammatische Geschlecht die Wahrnehmung von Objekten beeinflussen kann oder dass die Komplexität des Gender-Systems mit sozialer Gerechtigkeit zusammenhängt, gibt es wenig Evidenz. Kulturelle Deutungspraktiken haben oft einen größeren Einfluss auf die Wahrnehmung und Kategorisierung von Objekten als das grammatische Geschlecht selbst. Ebenso bleibt unklar, ob es einen Zusammenhang zwischen sprachlicher Gender-Markierung und sozialen Ungleichheiten gibt. Sollte es solch einen Zusammenhang geben, ist zudem unklar, ob Sprache gendergerechter gestaltet werden kann, um größere soziale und ökonomische Gerechtigkeit zu erreichen, oder ob erst gesellschaftliche Veränderungen

gen notwendig sind, die sich dann in der Sprache niederschlagen. Ohne begleitende soziale und ökonomische Veränderungen besteht das Risiko, dass sprachliche Anpassungen zwar symbolisch wirken, jedoch keine tiefgreifenden gesellschaftlichen Fortschritte bewirken. Um echte soziale und ökonomische Gerechtigkeit zu erreichen, sollten sprachliche Veränderungen daher als Teil eines umfassenden gesellschaftlichen Wandels betrachtet werden, anstatt sie isoliert zu priorisieren.

Literaturverzeichnis

- Beller, Sieghard, Andrea Bender und Kai-Uwe Kühberger. „Culture or Language: What Drives Effects of Grammatical Gender?“. *Cognitive Linguistics* 26, Nr. 2 (2015): 331–359. <https://doi.org/10.1515/cog-2014-0021>.
- Carreiras, Manuel, Alan Garnham, Jane Oakhill und Kate Cain. „The Use of Stereotypical Gender Information in Constructing a Mental Model: Evidence from English and Spanish“. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology Section A* 49, Nr. 3 (1996): 639–663. <https://doi.org/10.1080/713755647>.
- Corbett, Greville G. „Number of Genders“ in *The World Atlas of Language Structures Online* (Version 2020.4), Hg. Matthew S. Dryer und Martin Haspelmath. Zenodo, 2013. <https://doi.org/10.5281/zenodo.13950591>.
- Corbett, Greville G. „Sex-based and Non-sex-based Gender Systems“ in *The World Atlas of Language Structures Online* (Version 2020.4), Hg. Matthew S. Dryer und Martin Haspelmath. Zenodo, 2013. <https://doi.org/10.5281/zenodo.13950591>.
- Corbett, Greville G. „Systems of Gender Assignment“ in *The World Atlas of Language Structures Online* (Version 2020.4), Hg. Matthew S. Dryer und Martin Haspelmath. Zenodo, 2013. <https://doi.org/10.5281/zenodo.13950591>.
- Demokratiewerkstatt. „Interview: Wie viele Sprachen spricht die Welt?“. Zugegriffen am 1. Oktober 2025. <https://www.demokratiewebstatt.at/thema/sprachen/interview-wie-viele-sprachen-spricht-die-welt>.
- Diewald, Gabriele und Anja Steinhauer. *Handbuch geschlechtergerechte Sprache: Wie Sie angemessen und verständlich gendern*. Berlin: Dudenverlag, 2020.
- Duden. „Gender“ *Duden Online*. Zugegriffen am 1. Oktober 2025. <https://www.duden.de/rechtschreibung/Gender>.
- Duden. „Nutella“ *Duden Online*. Zugegriffen am 1. Oktober 2025. <https://www.duden.de/suchen/dudenonline/nutella>.

- Ethnologue. „Ethnologue: Languages of the World“. Zugegriffen am 1. Oktober 2025. <https://www.ethnologue.com/>.
- Flaherty, Mary. „How a Language Gender System Creeps into Perception“. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 32, Nr. 1 (2001): 18–31. <https://doi.org/10.1177/0022022101032001005>.
- Foertsch, Julie und Morton Ann Gernsbacher. „In Search of Gender Neutrality: Is Singular They a Cognitively Efficient Substitute for Generic He?“ *Psychological Science* 8, Nr. 2 (1997): 106–111. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.1997.tb00691>.
- Friedrich, Marcus C. G., Sebastian Gajewski, Katharina Hagenberg, Christian Wenz und Elke Heise. „Does the Gender Asterisk (‘Gendersternchen’) as a Special Form of Gender-Fair Language Impair Comprehensibility?“ *Discourse Processes* 61, Nr. 9 (2024): 439–461. <https://doi.org/10.1080/0163853X.2024.2362027>.
- Friedrich, Marcus C. G. und Elke Heise. „Does the Use of Gender-Fair Language Influence the Comprehensibility of Texts? An Experiment Using an Authentic Contract Manipulating Single Role Nouns and Pronouns“. *Swiss Journal of Psychology* 78, Nr. 1–2 (2019): 51–60. <https://doi.org/10.1024/1421-0185/a000223>.
- Friedrich, Marcus C. G., Julia Muselick und Elke Heise. „Does the Use of Gender-Fair Language Impair the Comprehensibility of Video Lectures? – An Experiment Using an Authentic Video Lecture Manipulating Role Nouns in German“. *Psychology Learning & Teaching* 21, Nr. 3 (2022): 296–309. <https://doi.org/10.1177/14757257221107348>.
- Gay, Victor, Elise Santacreu-Vasut und Amir Shoham. *The Grammatical Origins of Gender Roles*. BEHL Working Paper WP2013–03, 22. April 2013. <http://behl.berkeley.edu/wp/2013-03>.
- Gustafsson Sendén, Marie, Emma A. Bäck und Annika Lindqvist. „Introducing a Gender-Neutral Pronoun in a Natural Gender Language: The Influence of Time on Attitudes and Behavior“. *Frontiers in Psychology* 6 (2015): 893: 1–12. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.00893>.
- Horvath, Linda K., Eva F. Merkel, Anne Maass und Sabine Sczesny. „Does Gender-Fair Language Pay Off? The Social Perception of Professions from a Cross-Linguistic Perspective“. *Frontiers in Psychology* 6 (2016): 2018: 1–12. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.02018>.
- Körner, Anita, Bleen Abraham, Ralf Rummer und Fritz Strack. „Gender Representations Elicited by the Gender Star Form“. *Journal of Language and Social Psychology* 41, Nr. 5 (2022): 553–571. <https://doi.org/10.1177/0261927X221080181>.
- Kramsch, Claire. „Language and Culture“. *AILA Review* 27, Nr. 1 (2014): 30–55. <https://doi.org/10.1075/aila.27.02kra>.

- Kurinski, Elena, Emőke Jambor und Maria D. Sera. „Spanish Grammatical Gender: Its Effects on Categorization in Native Hungarian Speakers“. *International Journal of Bilingualism* 20, Nr. 1 (2016): 76–93. <https://doi.org/10.1177/1367006915576833>.
- Macaulay, Monica. *A Grammar of Chalcatongo Mixtec*. University of California Publications in Linguistics, 127. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Mavisakalyan, Astghik. „Gender in Language and Gender in Employment“. *Oxford Development Studies* 43, Nr. 4 (2015): 403–424. <https://doi.org/10.1080/13600818.2015.1045857>.
- Oxford English Dictionary. „Gender, n“. *OED Online*. Oxford: Oxford University Press. Zugegriffen am 1. Oktober 2025. https://www.oed.com/dictionary/gender_n?tab=meaning_and_use#3044893.
- Oxford English Dictionary. „They, Pronoun“. *OED Online*. Oxford: Oxford University Press. Zugegriffen am 1. Oktober 2025. https://www.oed.com/dictionary/they_pron?tab=meaning_and_use#18519864.
- Oxford English Dictionary. „Ze, Pronoun“. *OED Online*. Oxford: Oxford University Press. Zugegriffen am 1. Oktober 2025. https://www.oed.com/dictionary/ze_pron?tab=meaning_and_use&tl=true#1218053470.
- Perales, Francisco, Christine Ablaza und Nicki Elkin. „Who Are ‘They’? Gender-Neutral Pronoun Adoption by Non-Binary People and Other Gender Groups“. *Sex Roles* 91, Nr. 4 (2025): 26: 1–15. <https://doi.org/10.1007/s11199-025-01577-3>.
- Prewitt-Freilino, Jennifer L., T. Andrew Caswell und Emmi K. Laakso. „The Gendering of Language: A Comparison of Gender Equality in Countries with Gendered, Natural Gender, and Genderless Languages“. *Sex Roles* 66 (2012): 268–281. <https://doi.org/10.1007/s11199-011-0083-5>.
- Renström, Emma A., Anna Lindqvist, Anna Klysing und Maria Gustafsson Sendén. „Personal Pronouns and Person Perception – Do Paired and Nonbinary Pronouns Evoke a Normative Gender Bias?“. *British Journal of Psychology* 115, Nr. 2 (2024): 253–274. <https://doi.org/10.1111/bjop.12686>.
- Rose, Ell, Max Winig, Jasper Nash, Kyra Roepke und Kirby Conrod. „Variation in Acceptability of Neologistic English Pronouns“. *Proceedings of the Linguistic Society of America* 8, Nr. 1 (2023): 5526: 1–15. <https://doi.org/10.3765/plsa.v8i1.5526>.
- Samuel, Steven, Geoff Cole und Madeline J. Eacott. „Grammatical Gender and Linguistic Relativity: A Systematic Review“. *Psychonomic Bulletin & Review* 26, Nr. 6 (2019): 1767–1786. <https://doi.org/10.3758/s13423-019-01652-3>.

- Shoham, Amir und Sang Mook Lee. „The Causal Impact of Grammatical Gender Marking on Gender Wage Inequality and Country Income Inequality“. *Business & Society* 57, Nr. 6 (2018): 1216–1251. <https://doi.org/10.1177/0007650317696231>.
- Siewierska, Anna. „Gender Distinctions in Independent Personal Pronouns“ in *The World Atlas of Language Structures Online* (Version 2020.4), Hg. Matthew S. Dryer und Martin Haspelmath. Zenodo, 2013. <https://doi.org/10.5281/zenodo.13950591>.
- Vergoossen, Hans P., Petter Pärnamets, Emma A. Renström und Marie Gustafsson Sendén. „Are New Gender-Neutral Pronouns Difficult to Process in Reading? The Case of Hen in Swedish“. *Frontiers in Psychology* 11 (2020): 574356: 1–10. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.574356>.
- Zacharski, Laura und Evelyn C. Ferstl. „Gendered Representations of Person Referents Activated by the Nonbinary Gender Star in German: A Word-Picture Matching Task“. *Discourse Processes* 60, Nr. 4–5 (2023): 294–319. <https://doi.org/10.1080/0163853X.2023.2199531>.

Stereotyp oder Dekonstruktion?

Die Figur Josefs in Gen 37–50 im Kontext theoretischer Männlichkeitskonzepte

1. Einführung

Stärke, Erfolg, Besonnenheit, Emotionslosigkeit, Zielgerichtetheit – ein Mann eben. Oder sind das nur Vorurteile? Die Konstruktion von Männlichkeit¹ ist ein zentrales Thema der Genderforschung und findet auch in den Bibelwissenschaften immer mehr Zuwendung.² Sie umfasst sowohl historische als auch gegenwärtige Perspektiven und ist eng mit sozialen, kulturellen und religiösen Kontexten verknüpft. Lange Zeit vorherrschende Konzepte von Männlichkeit werden immer mehr jener Stereotype entlarvt, in Frage gestellt und widerlegt. Was zeichnet einen Mann aus? Gibt es konkrete Vorstellungen davon und wenn ja, werden diese durch biblische Erzählungen gestützt? Im Folgenden soll die Josefsnovelle vor dem Hintergrund theore-

-
- 1 Siehe zum Unterschied von Männlichkeit und Mann-Sein Christian Feichtinger, „Neue und alte Denkwege. *Masculinity* und Religion“, Hg. Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgiati (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021) 155: „Der Begriff *masculinity* („Männlichkeit“, seltener auch ‚Masculinität‘) bezeichnet die Summe von Eigenschaften, Fähigkeiten und Verhaltensweisen, die ein soziales System Männern zuschreibt oder die von Männern erwartet werden, um als ‚männlich‘ zu gelten. Männlichkeit als symbolisches Ideal unterscheidet sich daher vom konkreten ‚Mannsein‘ (*maleness*), der tatsächlichen Lebensführung von Männern. Männlichkeit ist etwas, das Männern nicht einfach zukommt, sondern durch soziale Praxis erst realisiert werden muss, eine Frage von Initiation, Kenntnissen, Fähigkeiten, Habitus und Wettkampf.“
 - 2 Hier ist besonders der kürzlich erschienene Sammelband Josef Pichler und Mathias Winkler, *Die Bibel und ihre Mannsbilder* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2025) zu erwähnen sowie die Forschung Pichlers an der Universität Graz zur Männerforschung in der (neutestamentlichen) Exegese, die 2025 ihr 10-jähriges Jubiläum mit dem Symposium „Caring Masculinities“ feierte.

tischer Männlichkeitskonzepte analysiert werden. Der Fokus liegt dabei auf der Figur Josefs und ihren Charaktermerkmalen sowie deren Entwicklung. Ziel dieses Artikels ist es, zentrale Begriffe und Theorien zur Männlichkeitsforschung darzustellen und vor deren Hintergrund die Erzählung in Gen 37–50 kritisch zu diskutieren. Nachfolgend soll zunächst ein schlaglichtartiger Einblick in Männlichkeitskonzepte und -theorien der Genderforschung sowie der bibelwissenschaftlichen Masculinity Studies gegeben werden, bevor im Anschluss die literarische Analyse der Josefsnovelle – im Besonderen der Figur Josefs – folgt. Diese bezieht sich explizit auf die theoretischen Grundlagen aus den Masculinity Studies. Anschließend werden die analysierten Aspekte auf die Leitfrage rückbezogen. Es wird betrachtet inwieweit die Josefsnovelle mit der Beschreibung Josefs das Stereotyp eines Mannes unterstützt, oder es widerlegt und welche neuen Aspekte für die Betrachtung des Mannes bzw. von Männlichkeit aus der Erzählung gewonnen werden können.

2. Theoretischer Rahmen: Männlichkeitskonzepte und -theorien

Die Männlichkeitsforschung³ hat sich in den letzten Jahrzehnten stark differenziert. Die kritische Männlichkeitsforschung greift feministische Ansätze auf und erweitert sie um die Analyse von Machtverhältnissen zwischen verschiedenen Männlichkeitsformen. Dabei wird auch die Intersektionalität berücksichtigt, also die Verschränkung von Geschlecht mit anderen sozialen Kategorien wie Ethnizität und Klasse.⁴ Ein zentrales Konzept ist die hegemoniale Männlichkeit nach Connell,⁵ die ein kulturelles Ideal von Männlichkeit beschreibt,

3 Im Folgenden können nur Schlaglichter der Männlichkeitsforschung betrachtet werden, die für die Thematik dieses Artikels zentral sind. Sie dienen der theoretischen Einbettung der darauffolgenden Überlegungen zum biblischen Text.

4 Vgl. Sylka Scholz, *Männlichkeitsforschung* (Bielefeld: transcript Verlag, 2025), 34–64.

5 Vgl. Raewyn W. Connell, *Masculinities* (Berkeley: University of California Press, 1995); Raewyn W. Connell et al., „Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept“, *Gender & Society* 19 (2005): 829–859. Es könnten auch andere Konzepte im Kontext der Männlichkeitsforschung angeführt werden, jedoch ist die hegemoniale Männlichkeit in Bezug auf die Frage nach dem

das Dominanz und Überlegenheit gegenüber Frauen und nicht-hegemonialen Männern symbolisiert.⁶ Connell und Messerschmidt beziehen sich hier auf die Theorie von Antonio Gramsci, der Hegemonie als Zustimmung einer Gesellschaft zu Verhältnissen definiert, die die eigene Unterordnung festschreiben.⁷ Diese Unterordnung wird nach Gramsci meist durch Ideologien und kulturelle Denkweisen gestützt. Connell und Messerschmidt nehmen diese Theorie auf und wenden sie auf die Gender Studies an, um die gesellschaftliche Dominanz von Männern zu erklären. Dieses Konzept wurde von Meuser für die Soziologie aufgegriffen und mit dem Habitus-Begriff bei Bourdieu verknüpft.⁸ Männlichkeit folgt demnach einem hegemonialen Muster. Hegemoniale Männlichkeit fungiert als Orientierung für die Inszenierung von Männlichkeit im Alltag, wobei die „ersten Spiele“ des *doing masculinity* immer auch „Spiele um Macht, Dominanz und Überlegenheit“ sind.⁹ Wichtig ist zudem, dass Männlichkeit nicht nur die Verhältnisse zwischen Männern und Frauen strukturiert, sondern auch die Beziehungen von Männern untereinander. Dies geschieht in Form von Abwertung und Ausgrenzung anderer Männlichkeitsentwürfe sowie in Abhängigkeiten und Unterwerfungen unter Männern. Meuser betont, dass hegemoniale Männlichkeit der Kern des männlichen Habitus ist.¹⁰ Sie ist als „Erzeugungsprinzip“ des *doing masculinity* zu verstehen, also als strukturgebende Grundlage und nicht als konkrete Praxis.¹¹ Mit Bezug auf Bourdieus Habitus-Theorie¹² beschreibt Meuser, dass die Zustimmung zum „habituellen Schicksal“ eine Form von habitueller Sicherheit erzeugt, in der die eigene Position im Geschlechtergefüge als fraglos gegeben

Mann bzw. Männlichkeiten besonders interessant und steht daher im Zentrum der folgenden Beobachtungen.

- 6 Vgl. Connell, *Masculinities*; Connell et al., „Hegemonic Masculinity“, 829–859; sowie Michael Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster* (Wiesbaden: VS Verlag, 2010), 109–129; Scholz, *Männlichkeitsforschung*, 34–41.
- 7 Vgl. Connell et al., „Hegemonic Masculinity“, 831–832.
- 8 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 121–134.
- 9 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 126.
- 10 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 103.
- 11 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 123.
- 12 Vgl. Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979); Pierre Bourdieu, *Die männliche Herrschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012).

erfahren wird.¹³ Durch die Kombination von Connells hegemonialer Männlichkeit mit Bourdieus Habitus-Theorie zeigt Meuser auf, dass Männlichkeit nicht einheitlich oder naturgegeben ist, sondern sich in performativen, relationalen und kontextgebundenen Praktiken konstituiert. Die eine Männlichkeit oder das eine Bild des Mannes gibt es daher nicht. Es gibt jedoch Stereotype, die vor allem die Machtdynamiken und Abhängigkeitsverhältnisse einer Gesellschaft widerspiegeln und die auch in der Bibelwissenschaft in den letzten zwei Jahrzehnten im Rahmen der Männlichkeitsforschung Anklang gefunden haben.¹⁴ Bei der Theorieanwendung auf biblische Texte ist zu beachten, dass die Texte sehr unterschiedlich sind und einer historisch-kritischen Methode bedürfen.¹⁵ Zudem funktioniert Männlichkeit in den Texten immer nur intersektional, ist also an andere Parameter wie Fremdheit und Sozialstatus geknüpft.¹⁶ Winkler zeigt auf, wie die Männlichkeitsforschung ein fruchtbarer Zugang für die Hebräische Bibel sein kann. Er betont unter anderem, dass – wie die theoretische Grundlegung gezeigt hat – diverse Bilder von Männlichkeit entworfen werden. Winkler zeigt dies anhand der Genesis auf, in der Israel positiv dargestellt wird, während die Nachbarvölker negativ markiert werden.¹⁷ Damit wird Männlichkeit im biblischen Text relational konstruiert. Eine ähnliche Differenzierung zeigt sich auch in der Darstellung einzelner Figuren: Winkler hebt hervor, dass Josef als emotionaler und fürsorglicher Mann charakterisiert wird, während Esau für eine hypermaskuline Form von Männlichkeit steht.¹⁸ Hieran zeigt sich, dass die Beschreibung von Männlichkeit auch in Abhängigkeit zur Zugehörigkeit zu Israel steht. Die Figuren,

13 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 311.

14 Neben der schon erwähnten Forschung von Pichler und Winkler sei hier auch die Arbeit von Hans-Ulrich Weidemann hervorzuheben, der seit mehr als einem Jahrzehnt in den Gender und Masculinity Studies forscht. Vgl. Hans-Ulrich Weidemann, „Brüder und Söhne“, *Welt und Umwelt der Bibel* 1/2025, 46–49; Weidemann, „Jesus als Typos der Mannhaftigkeit“, *Vigiliae Christianae* 74 (2020) 29–75; Weidemann, „Manssbilder und Männlichkeitsdiskurse“, *Herder-Korrespondenz* 70/10 (2016) 41–44.

15 Vgl. Weidemann, „Manssbilder und Männlichkeitsdiskurse“, 41.

16 Vgl. ebd.

17 Vgl. Mathias Winkler, „The Ancestors’ Masculinities in Genesis“, *Journal of the Study of Old Testament* 46, 2 (2021):121, <https://doi.org/10.1177/03090892211001390>.

18 Vgl. Winkler, „The Ancestors’ Masculinities“, 269–288.

die zum Volk Israels gehören, werden tendenziell als tugendhafte und besonnene Männer beschrieben. *Fremde* Männer werden hingegen eher als kämpferisch oder gefährlich dargestellt.

Im Hinblick auf die anfangs erwähnten Stereotypen zeigt Macwilliam am Beispiel der Schönheit auf, dass biblische Texte diese nicht immer unterstützen. Er weist darauf hin, dass männliche Schönheit in der Hebräischen Bibel keineswegs nur mit Stärke, Macht und Prestige verbunden ist, sondern ebenso mit Verletzlichkeit und Tragik.¹⁹ Damit widerspricht er der gängigen Annahme, Schönheit sei ausschließlich ein Ausdruck von Stärke. Auch hier scheint es also kein einheitliches Bild von Männlichkeit und den dazugehörigen Attributen zu geben. Insgesamt wird so deutlich, dass biblische Texte – wie auch die theoretische Grundlegung der Männlichkeitsforschung gezeigt hat – Männlichkeiten nicht eindimensional darstellen, sondern eine Vielzahl von Stilen und Ausdrucksformen entfalten, die sowohl hegemoniale als auch alternative Männlichkeitskonzepte sichtbar machen. Auch in antiken Texten wie den biblischen ist Männlichkeit nicht etwas Statisches, sondern wird „im Kontext der antiken Gesellschaft erworben und ist ständiger Herausforderung durch andere Männer, aber auch durch die eigenen Schwächen ausgesetzt.“²⁰ Wie sich dies im Falle Josefs verhält, soll im Folgenden analysiert werden.

3. Literarische Analyse der Josefsnovelle

Für eine fundierte Betrachtung der Charakterentwicklung Josefs ist es notwendig, zunächst die Struktur der Erzählung sowie ihre zentralen Merkmale zu analysieren.²¹ Die Josefsnovelle weist eine

19 Vgl. Stuart Macwilliam, „Ideologies of Male Beauty and the Hebrew Bible“, *Biblical Interpretation* 17 (2009): 265–287, <https://doi.org/10.1163/156851508X329674>.

20 Weidemann, „Mannsbilder und Männlichkeitsdiskurse“, 42.

21 Die Analyse erfolgt hier synchron. Hinsichtlich der Literargeschichte beruhen die Ausführungen in erster Linie auf den Forschungen von Thomas Römer, der die Josefserzählung als eine ursprünglich eigenständige Diasporanovelle herausstellt und sie in die späte Perserzeit datiert. Vgl. Thomas Römer, „Genesis 39 and the Composition of the Joseph Narrative“, *HeBai* 8 (2019), 44–60; Thomas Römer, „How ‚Persian‘ or ‚Hellenistic‘ is the Joseph Narrative?“ in *The Joseph*

konzentrische Erzählstruktur auf, die von einem narrativen Rahmen in Gen 37 und Gen 50 eingefasst wird. In einer Grobgliederung lässt sich der Text in drei Hauptabschnitte unterteilen: Zu *Beginn* wird in Gen 37 die Erzählung eröffnet und in den zentralen Familienkonflikt eingeführt, der letztlich zur Zwangsmigration Josefs nach Ägypten führt. Bereits hier werden die thematischen Grundlinien sichtbar, die die gesamte Erzählung durchziehen.²² Die Handlung entwickelt sich zum *Mittelteil* zu Josefs Erfahrungen in Ägypten weiter: zunächst im Haus Potifars (Gen 39), dann im Gefängnis (Gen 40). Der narrative Höhepunkt wird in Gen 41 erreicht – mit der radikalen Wendung von Josefs Schicksal vom Gefangenen zum zweithöchsten Mann in Ägypten. Zugleich setzt mit der ersten Ägyptenreise der Brüder (Gen 42) der Wendepunkt in der Familiendynamik ein, der die Wiederannäherung zwischen Josef und seinen Brüdern vorbereitet und mit der Ankunft Jakobs in Ägypten schließt (Gen 47). Die Erzählung findet schließlich in Genesis 50 ihren *Abschluss*: Mit dem Tod und der Beisetzung Jakobs, Josefs Versprechen, seine Brüder weiterhin zu unterstützen, sowie mit Josefs eigenem Tod und Begräbnis wird die Geschichte zu einem inhaltlich abgerundeten Ende geführt.

Die Josefsnovelle wird von einer auktorialen, heterodiegetischen Erzählinstanz vermittelt. Diese Erzählfigur nimmt nicht am erzählten Geschehen teil, kennt jedoch die Gedanken, Gefühle und Wünsche der Figuren. Besonders auffällig ist hierbei die empathische Fokalisierung Josefs, dessen Erlebnisse und Entwicklung das narrative Zentrum bilden. Durch gezielte Erzähltechniken wird die Aufmerksamkeit der Rezipierenden auf ihn gelenkt, wodurch Empathie und Sympathie mit seiner Figur intensiviert werden. Dies wird vor allem deutlich, wenn Josefs Emotionen genauer geschildert werden (Gen 42,24; 43,30; 45,2).

Neben der Erzählperspektive ist auch der Raum eine wichtige Analysekatgorie, vor allem mit Blick auf die Machtverhältnisse, die in der Erzählung geschildert werden. In der Josefsnovelle ist der Raum weit mehr als eine bloße Kulisse: Er fungiert als zentrales narratives Element, das soziale Praxis und Machtstrukturen sichtbar

Story between Egypt and Israel, Hg. Konrad Schmid et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 35–53.

22 Vgl. Jürgen Ebach, *Genesis 37–50* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2007), 36.

macht. In Anlehnung an Foucault, Lüttke und Löw²³ wird deutlich, dass Räume nicht neutral sind, sondern in einer Wechselbeziehung mit sozialem Handeln und Macht stehen, dieses strukturieren und zugleich begrenzen. Die biblische Erzählweise konstruiert Raum primär durch Ortswechsel und konkrete Verweise auf Häuser, Felder oder Städte. Besonders das Haus בית *bajit* prägt die Erzählung:²⁴ Als wiederkehrender Ort markiert es Josefs sozialen Ab- und Aufstieg – vom Haus Jakobs über Potifars Haus ins Gefängnis bis hin zum Haus des Pharaos.²⁵ Diese Räume sind nicht nur physisch, sondern durch soziale Beziehungen und Hierarchien aufgeladen: im Hause Jakobs spielt die Hierarchie zwischen Josef und seinen Brüdern in der Gunst des Vaters eine zentrale Rolle, im Hause Potifars ist die Hierarchie zwischen Potifar, seiner Frau und Josef sowie die dazuge-

-
- 23 Foucault betont den Zusammenhang von Freiheit, der Praxis sozialer Beziehungen und der räumlichen Aufteilung. „Der Raum hat in jeder Form von Gemeinschaftsleben fundamentale Bedeutung. Der Raum hat bei jeglicher Machtausübung fundamentale Bedeutung.“ Michel Foucault, „Raum, Wissen und Macht“ in *Dits et Ecrits. Schriften Bd. 4*, Hg. Daniel Defert und François Ewald (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005), 377. Damit verdeutlicht Foucault, dass soziale Interaktionen und damit auch die Machtausübung nicht nur in einem bestimmten Raum geschehen, sondern durch diesen beeinflusst werden, bzw. von ihm abhängig sind. Dieser von Foucault geschilderte Zusammenhang von Raum und sozialer Praxis sowie Raum und Macht, lässt sich mit der Theorie Lüttkes von „Herrschaft als soziale Praxis“ verbinden. Lüttke beschreibt ein „Kräftefeld“, in dem Menschen interagieren, sich begegnen oder einander ausweichen – immer aber in Relation zueinanderstehen. Es geht ihm darum zu verdeutlichen, dass Macht und Herrschaft nicht in einer „Zweipoligkeit“ von Machthaber*in und Unterdrückten begründet liegen, sondern dynamisch funktionieren und abhängig sind von dem Agieren der Subjekte. Vgl. Alf Lüttke, *Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozialanthropologische Studien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 12–13. In Anlehnung an Löw spielt hier auch der Raum eine zentrale Rolle. Er ist nicht als vom Sozialen getrennte Kategorie zu verstehen, sondern als Teil des Gesellschaftlichen: „Das Räumliche ist [...] nicht gegen das Gesellschaftliche abzugrenzen, sondern es ist eine spezifische Form des Gesellschaftlichen. Räumliche Strukturen sind, wie zeitliche Strukturen auch, Formen gesellschaftlicher Strukturen.“ Martina Löw, *Raumsoziologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2022), 167. Im Anschluss an Foucault und Löw wird deutlich, dass kein Raum ohne soziale Prägung besteht.
- 24 Insgesamt kommt בית neunundvierzigmal in der Josefsnovelle vor: Gen 38,11; 39,2.4.5.8.9.11.14.16; 40,3.7.14; 41,10.40.51; 42,19; 43,16–19.24.26; 44,1.4.8.14; 45,2.8.11.16.20; 46,27.31; 47,12.14; 50,4.7.8.22.
- 25 Vgl. Daniela Feichtinger, „Land der Häuser. Die narrative Inszenierung Ägyptens in der Joseferzählung (Gen 37,39–50)“, *PZB 26/H. 2* (2017): 86.

hörigen Abhängigkeiten wichtig für die Dynamik der Szene und auch im Haus des Pharaos spielt die Hierarchie eine zentrale Rolle, vor allem aufgrund Josefs hoher Stellung in Ägypten. Kleidungs- und Raumwechsel verweisen zudem symbolisch auf den Wandel von Josefs Status. Mit dem Wechsel von einem Raum zu einem anderen sowie mit dem Wechsel von Kleidung wird angezeigt, dass sich Josefs Sozialstatus innerhalb der Erzählung ändert. Dies zeigt sich beispielsweise beim Wechsel vom Gefängnis in das Haus des Pharaos, bei dem auch Josefs Kleidung ausgetauscht wird (Gen 41,14). Hier vollzieht sich auch der erste Schritt zu Josefs neuem Sozialstatus als Beamter des Pharaos. Zugleich zeigt sich, dass Räume in Gewaltkontexten – etwa im Haus Potifars – ihre Schutzfunktion verlieren und zu Tatorten von Unterwerfung werden können.²⁶ Auch das Gefängnis oder das Feld bei Sichem fungieren als Räume der Ohnmacht Josefs, während Josefs Macht in Ägypten an seine Kontrolle über Räume wie das Haus des Pharaos oder die Vorrathäuser gebunden ist. Der narrative Raum spiegelt so Identität, Fremdheit und Zugehörigkeit wider, während Gottes Präsenz in Gen 39 verdeutlicht, dass göttliche Macht nicht an territoriale Grenzen gebunden ist.²⁷ Auch im Hinblick auf die Männlichkeitskonstruktionen zeigt sich der Raum als eine wichtige Kategorie. Die beschriebenen Räume stellen die dominante Männlichkeit heraus. Im Haus Jakobs ist die dominante Person Jakob als *pater familias*, im Haus Potifars ist es Potifar und im Haus des Pharaos ist zunächst der Pharao und später auch Josef der (zweite) dominante Mann. Mit der Feststellung der Dominanz geht auch immer die Markierung der Abhängigkeiten einher. In der Josefsnovelle zeigt sich hier vor allem Josefs Abhängigkeit von den dominanten Männern – seinem Vater, seinen Brüdern, Potifar und dem Pharao. Damit wird Raum in der Josefsnovelle zu einem Medium, durch das soziale Praxis, Macht und die Dynamik von Abstieg, Ausgrenzung und Aufstieg verhandelt werden. Diese Dynamiken sind eingebunden in den Erzählverlauf von Gen 37–50 und spielen eine zentrale Rolle in der Charakterentwicklung Josefs. Diese soll nachfolgend näher betrachtet werden.

26 Vgl. Nele Spiering-Schomburg, „Räume des Schreckens. Narratologische Überlegungen zum alttestamentlichen Erzählen von sexualisierter Gewalt“, *Bibel und Kirche* 2 (2018): 71.

27 Vgl. Feichtinger, „Land“, 92.

3.1. Charakterentwicklung Josefs

Die Josefsnovelle (Gen 37–50) bietet ein breites Spektrum männlicher Rollenbilder. Die Dynamik der Josefsnovelle ergibt sich maßgeblich aus der Darstellung ihrer handelnden Figuren. Josef wird als Sohn, Bruder, Ehemann, Vater, Träumer, Gewaltopfer, Sklave, Objekt der Begierde und schließlich als Machthaber in Ägypten dargestellt.²⁸ Die Erzähltechnik inszeniert Josefs Aufstieg und Macht.²⁹ Die Charakterentwicklung Josefs innerhalb von Gen 37–50 zeigt eine vielschichtige Transformation, die sowohl durch narrative Mittel, wie den wiederholten Einsatz von Träumen, als auch durch emblematische Handlungen, wie seinen Verkauf oder die Hervorhebung durch den Pharaon, verdeutlicht wird. Zunächst begegnet Josef den Leser*innen als Lieblingssohn seines Vaters Jakob (Gen 37,3), was ihn zum Ziel des Neids seiner Brüder macht (Gen 37,4). Diese Vorrangstellung, die er selbst durch die Erzählung seiner Träume unterstreicht, nehmen die Brüder zum Anlass, um zunächst einen Mord und dann seinen Verkauf zu planen (Gen 37,18–22). In dieser gefährlichen Situation – wie auch beim sexuellen Übergriff in Gen 39 – bleibt Josef „passiv und stumm.“³⁰ Dies könnte darin begründet sein, dass die Erzählinstanz den Blick auf die Täter*innen lenken will. Da somit mehr Informationen zu den Hintergründen der Täter*innen geliefert werden, wird die Grausamkeit bzw. Verwerflichkeit der Taten unterstrichen, aber auch Josefs Machtlosigkeit angezeigt. Die hegemoniale Macht der Brüder und der Frau des Potifars werden hier unterstrichen. Trotz dieser Ohnmacht zeichnet sich von Beginn der Erzählung an ab, dass Josef über eine besondere Kompetenz der Traumdeutung verfügt, die ihm letztendlich den Aufstieg zum zweiten Mann in Ägypten (Gen 41) ermöglicht. Die Erzählung verwendet Rückverweise und Wiederholungen – etwa durch die doppelte Schilderung der Ereignisse in Gen 39 –, um Josefs Entwicklung besonders hervorzuheben. Es entwickelt sich aber

28 Vgl. Winkler, „The Ancestors’ Masculinities“, 271–273.

29 Vgl. Johannes Taschner, „Jakob – ein Mann, wie er im Buche steht? Auslegung aus männlicher Perspektive“, Hg. Reiner Knieling und Andreas Ruffing (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 19–36.

30 Thomas Naumann, „Der Vater in der biblischen Josefserzählung. Möglichkeiten der Charaktermodellierung in biblischen Erzählungen“, *Theologische Zeitschrift* 61/H. 1 (2005): 52.

nicht nur Josefs Stellung, sondern auch die Relation zu seiner Familie. Dies wird unter anderem durch die Namensgebung seiner Söhne sichtbar (Gen 41,50–52): Zwar benennt er seinen erstgeborenen Sohn Manasse mit einem Namen, der das Vergessen des Vaterhauses ausdrücken soll, doch gerade diese Namensgebung macht die Erinnerung daran dauerhaft präsent.³¹ Auch in der Begegnung mit seinen Brüdern und seinem Vater Jakob nach der langen Trennung wird deutlich, dass Josef sich selbst nicht mehr als Teil der brüderlichen Gemeinschaft begreift.³² So spricht er stets nur von „meinem Vater“ (Gen 45,9,13) und vermeidet es, die Brüder in diesen familiären Bezug einzuschließen. Dies verweist auf eine distanzierte Haltung und eine gelockerte Bindung an die Herkunftsfamilie bzw. möglicherweise ein ambivalentes Verhältnis zu ihnen. Durch seinen Verkauf nach Ägypten zeigt sich an Josef noch eine weitere Entwicklung. Ist er in Gen 39–40 noch der Fremde, der hebräische Sklave, entwickelt er sich durch die Amtseinführung in Gen 41 sowie durch sein Handeln während der Hungersnot zu einem wichtigen Akteur der ägyptischen Politik und Gesellschaft. Außerdem wird er von einem unterdrückten Sklaven selbst zu einem hegemonialen Herrscher. Im Zentrum der Erzählung steht somit ein tiefgreifender Wandel Josefs: von einem geliebten Sohn über einen machtlosen Sklaven bis hin zu einem mächtigen politischen Akteur. Seine Geschichte zeigt eine Entwicklung von Ohnmacht zu Macht, von einem Lieblingssohn zu einem ambivalenten Familienverhältnis, sowie von einem Fremden zum integralen Bestandteil einer Gesellschaft. Einzelne Charakterzüge und Entwicklungsstufen, die für die Betrachtung der Stereotype Männer relevant sind, werden im Folgenden näher betrachtet.

Jugend, Hilflosigkeit und Bruderschaft

Die Bruderkonflikte in der Genesis werden als typisch männliche Konflikte interpretiert, wobei Trennung und Versöhnung zentrale Lösungsmodelle darstellen.³³ Josef wird zu Beginn der Novelle in Gen 37 als junger, verletzlicher Bruder gezeichnet, der Rivalität,

31 Vgl. Naumann, „Vater“, 53.

32 Vgl. Naumann, „Vater“, 53–58.

33 Vgl. Matthias Millard, „Die Konflikte zwischen Brüdern in der Genesis – typisch männliche Konflikte?“ in *Männer-beziehungen. Männerspezifische Bibelausle-*

Hass, Ohnmacht und Gewalt erfährt.³⁴ Die Erzählung beschreibt Josef als Jungen (Gen 37,2; 42,22) und zeigt seine Hilflosigkeit angesichts der Gewalt-Pläne seiner Brüder (Gen 37,18–32). Damit wird Josef – trotz seiner Vorrangstellung bei Jakob – zunächst vor allem als der jüngere und schwächere Bruder im Vergleich zu seinen dominanten Brüdern inszeniert.

Ebach weist darauf hin, dass Josef mit 17 Jahren (Gen 37,2) keineswegs mehr als Kind gelten konnte, im alten Israel war er vielmehr bereits als junger Mann anzusehen.³⁵ Im Vergleich zu seinen Brüdern wird Josef jedoch in die Rolle des Jüngeren und Schwächeren gerückt, da die Brüder ihn verletzlich erscheinen lassen, Josef verkörpert hier den nicht-hegemonialen Mann. Zugleich entfaltet sich in der Erzählung „im Verhältnis zu den Brüdern die ganze Bandbreite emotionaler Bewegungen: Rivalität und Hass, Ohnmacht und Gewalt, Drohung und Fürsorge, Liebe und kaltes Kalkül, Sich-Verbergen und Sich-zu-Erkennen-Geben.“³⁶ Auf diese Weise macht die Josefsnovelle deutlich, dass Männlichkeit auch in der Brüderbeziehung von Ambivalenzen geprägt ist. Josef erscheint einerseits als schwacher, verletzlicher Bruder, andererseits als Teil eines komplexen Geflechts von Emotionen und Machtspielen, das die Grundlage für die spätere Entwicklung und die Möglichkeit zur Versöhnung bildet. Hier deutet sich an, dass die Josefsnovelle kein von Stereotypen geprägtes Männerbild vermittelt, sondern die Ambivalenzen aufzeigt, die dem Konstrukt von Männlichkeit zugrunde liegen.

Neben seinem Alter wird in der Erzählung auch Josefs Aussehen näher geschildert.

Körper, Schönheit und Begehren

Josefs Schönheit wird in der Bibel explizit hervorgehoben und mit klassisch weiblichen Attributen assoziiert (Gen 39,6–7).³⁷ Die

gung II, Hg. Reiner Knieling und Andreas Ruffing (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 23–28.

34 Vgl. Millard, „Konflikte“, 15–22.

35 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 132.

36 Ebach, *Genesis 37–50*, 134.

37 Vgl. Macwilliam, „Ideologies“, 272–274; Karin Hügel, „Eine queere Lektüre von Josef: Jüdische Interpretation des schönen jungen Manns aus der Hebräischen

rabbinische Tradition interpretiert Josefs Aussehen und Verhalten teilweise als „effeminiert“, was zu homoerotischen Lesarten Anlass geben kann.³⁸ Die Szene mit Potifars Frau wird in der Forschung als Beispiel für die Ambivalenz männlicher Attraktivität und Opferrolle diskutiert.³⁹ Einerseits ist männliche Schönheit in der Hebräischen Bibel auch als Stärke anzusehen z. B. bei David in 1 Sam 16,⁴⁰ andererseits ist Josefs Schönheit der Grund für den Übergriff der Frau Potifars in Gen 39. Die rabbinische Tradition deutet diese Ambivalenz weiter, indem sie anmerkt, dass beim Übergriff der Frau auf Josef kein Mann im Haus gewesen ist, obwohl Josef da war, „so, dass Josef in diesem Moment eben kein Mann gewesen sei, sozusagen seinen Mann nicht haben stehen können.“⁴¹ Hier deutet die rabbinische Tradition an, dass es ein bestimmtes Bild von Männern gegeben hat, dem Josef nicht entsprochen hat. Die Szene mit Potifars Frau lässt zudem die Interpretation zu, dass Josefs Verweigerung der sexuellen Handlung mit der Frau ein Ausdruck von Keuschheit ist, der in diesem Zusammenhang als männliche Tugend erscheint. Diese Interpretation passt zum allgemeinen Bild des moralischen Helden, das von Josef in Gen 37–50 entworfen wird.

Im Kontext von Gewalt gegenüber Männern, weist Winkler darauf hin, dass Männlichkeit in der Genesis nicht durch rohe Gewalt, sondern vielmehr durch Selbstkontrolle, Frömmigkeit und moralische Integrität definiert wird.⁴² Zugleich hebt er hervor, dass der Hebräischen Bibel sexualisierte Gewalt gegen Männer präsent sei, auch wenn sie häufig verschleiert wird, da Männlichkeit traditionell mit Unverletzbarkeit verbunden ist.⁴³ In diesem Zusammenhang dient sexualisierte Gewalt als Machtinstrument, das die Entmannung der Gegner bezweckt und hegemoniale Strukturen stabilisiert.⁴⁴

Bibel“, *Bibliche Notizen* 157 (2013): 70–76. Die Assoziation, dass Schönheit bei Josef etwas Weibliches ist, wird häufig damit begründet, dass die gleiche Formulierung verwendet wird, wie bei der Beschreibung der Schönheit seiner Mutter Rahel in Gen 29,17.

38 Vgl. Hügel, „Eine queere Lektüre von Josef“, 73–78.

39 Vgl. Mathias Winkler, „Maskuline Verschleierungstaktiken. Sexuelle Gewalt gegen Männer im Alten Testament“, *Bibliche Zeitschrift* 66 (2012): 191–198.

40 Vgl. Macwilliam, „Ideologies“, 276–277.

41 Ebach, *Genesis 37–50*, 133.

42 Vgl. Winkler, „The Ancestors’ Masculinities“, 124.

43 Vgl. Winkler, „Maskuline Verschleierungstaktiken“, 88.

Die Josefserzählung macht damit sichtbar, wie männliche Attraktivität ambivalent gedeutet werden kann. Sie ist zugleich Quelle von Ansehen und Verletzlichkeit. In der Kombination von Schönheit, Keuschheit, Opferrolle und Selbstbeherrschung eröffnet sich ein vielschichtiges Bild von Männlichkeit, das die klassischen Muster von Stärke und Dominanz durchbricht. Neben der Schönheit sind auch Weisheit und Kompetenzen Attribute, die Männlichkeiten zugeschrieben werden. Inwiefern Josef diese Attribute aufzeigt, wird nachfolgend betrachtet.

Macht, Weisheit und politische Karriere

In Gen 40–41 tritt Josef im Gegensatz zu Gen 37 nicht mehr nur als der junge Träumer auf, sondern als kompetenter Deuter. Zunächst erklärt er die Träume seiner Mitgefangenen zutreffend, ehe er schließlich auch die des Pharaos deutet. Alle Deutungen Josefs treffen ein und finden vor allem beim Pharaos große Bewunderung. Besonders eindrücklich wird dies in der Reaktion des Pharaos deutlich: „Und der Pharaos sagte zu seinen Dienern: Finden wir wie diesen, einen Mann, in dem der Geist Gottes ist? Und es sagte der Pharaos zu Josef: Nachdem dir kundgetan hat Gott dies alles, ist keiner so verständig und weise wie du.“ (Gen 41,38–39). Josefs Deutung der Träume und sein Aufstieg zum Herrscher werden als Zeichen intellektueller Überlegenheit und politischer Klugheit gelesen.⁴⁵ Diese politische Klugheit verhilft Josef zu einem sozialen Aufstieg vom unfreien Sklaven und Gefangenen zum freien Beamten am Hof des Pharaos, zum zweiten Mann in Ägypten. Josef wird vom nicht-hegemonialen zum hegemonialen Mann. Dieser Karriere-sprung markiert einen Bruch mit seiner vorherigen Opferrolle. Josef verkörpert in seiner Funktion als Verwalter eine Form hegemonialer Männlichkeit, die auf Wissen, Strategie, Kompetenz und politischer Klugheit gründet, nicht auf körperlicher Stärke oder Dominanz.⁴⁶ Seine hegemoniale Männlichkeit zeigt sich eindrücklich in Gen 47, als Josef die Ägypter in die Hand des Pharaos bringt, indem er ihre

44 Vgl. Winkler, „Maskuline Verschleierungstaktiken“, 92.

45 Vgl. Winkler, „The Ancestors' Masculinities“, 275–277.

46 Auch dies gehört zum Ideal antiker Männlichkeitsvorstellungen, vgl. Weidemann, „Mannsbilder und Männlichkeitsdiskurse“, 42.

wirtschaftliche Notlage ausnutzt. Zugleich zeigen die Begegnungen mit seinen Brüdern, dass Josefs Männlichkeit nicht eindimensional bleibt – auch als erfolgreicher Mann. Immer wieder wird er von seinen Emotionen überwältigt: Er weint verborgen oder laut (Gen 42,24; 43,30; 45,2) und offenbart damit eine Seite, die nicht in das klassische Bild eines unerschütterlichen Herrschers passt. Die Verbindung von Emotionalität und Macht bricht mit klassischen Stereotypen des Mannes.⁴⁷ Vielmehr deutet die Erzählung an, dass gerade die Fähigkeit, Gefühle zu zeigen und Fürsorge zu üben, zu Josefs wahrer Größe gehört.

Emotionalität, Versöhnung und Fürsorge

Die Josefsnovelle stellt Josef mehrfach als emotionalen Mann dar, der weint und sich um seine Brüder und seinen Vater sorgt.⁴⁸ Diese Emotionalität macht eine alternative Männlichkeit sichtbar, in der Fürsorge und Versöhnungsbereitschaft zentrale Elemente sind.

Ebach weist darauf hin, dass sich an Josefs Tränen ein „bemerkenswerter Wandel“ beobachten lässt.⁴⁹ Zunächst weint Josef im Geheimen (Gen 42,24; 43,30): „Er muss sich selbst beherrschen, um seine Brüder beherrschen zu können. Wer über andere Macht ausüben will, muss die eigenen Gefühle unterdrücken [...]“⁵⁰. Damit zeigt sich, dass Herrschaft über andere mit der Unterdrückung der eigenen Emotionen einhergeht. Als sich Josef jedoch seinen Brüdern offenbart (Gen 45,2), muss er keine Kontrolle mehr über sie ausüben und kann seine Gefühle offen zeigen.⁵¹ In diesem Moment, so Ebach, hört Josef nicht auf, ein Mann zu sein: „Aber wenn er dann seine Maske fallen lassen und *unheimlich* weinen kann, hört er nicht auf ein Mann zu sein, sondern beginnt ein Mann zu sein, der sein Mann-Sein nicht auf Beherrschung und Selbstbeherrschung gründet und das Wagnis der Liebe eingeht.“⁵² Gleichzeitig bleibt Josef ein he-

47 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 121–124.

48 Vgl. Winkler, „The Ancestors’ Masculinities“, 277–279; Taschner, „Jakob“, 33–36.

49 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 134.

50 Ebach, *Genesis 37–50*, 134.

51 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 135.

52 Ebach, *Genesis 37–50*, 135. Weidemann zeigt hingegen auf, dass das Weinen in der antiken Literatur nicht zu den männlichen Eigenschaften ge-

gemonialer Mann, was verdeutlicht, dass hegemoniale Männlichkeit nicht ausschließlich auf Dominanz und Kontrolle angewiesen ist.⁵³

Auch im abschließenden Kapitel der Erzählung Gen 50 tritt eine veränderte Männlichkeitskonzeption hervor. Während Josef zunächst seine Brüder beherrscht hat, bietet er ihnen nun die lebenslange Versorgung an – keine Versöhnung.⁵⁴ Ebach betont, dass Josef an dieser Stelle gelernt hat, dass er weder seine Brüder noch sich selbst beherrschen muss, um ein erfolgreicher Verwalter zu sein.⁵⁵ Zudem führt Ebach aus, dass sich mit Gen 50 die Träume aus Gen 37 nicht zur Gänze erfüllen, sondern korrigiert werden: „Im Leben und gerade im Leben von Männern kann es darum gehen, Träume zu verwirklichen, aber auch darum, sie zu korrigieren und Spielräume zu entdecken, statt sie um jeden Preis zu realisieren.“⁵⁶ Die Fähigkeit zur Korrektur der eigenen Träume scheint in der Josefsnovelle als Stärke präsentiert zu werden.

Insgesamt stellt die Erzählung Josef als eine Figur dar, die hegemoniale Männlichkeit mit alternativen Elementen verbindet. Seine Tränen und seine Fürsorge zeigen, dass auch emotionale Offenheit und Verantwortung Bestandteile einer Männlichkeit sein können.

4. Fazit: Stereotyp oder Dekonstruktion?

Die Josefsfigur bewegt sich zwischen dem Stereotyp eines Mannes und dessen Dekonstruktion. Josef ist in der Erzählung in Gen 37–50 sowohl Gewaltopfer als auch Machthaber, sensibel als auch durchsetzungsstark, was auf eine starke Ambivalenz verweist.⁵⁷ Auch

hört und beschreibt „Platons Plädoyer einer Zensur weinender Helden und Götter in der Dichtung“. Vgl. Hans-Ulrich Weidemann, „Das Klagen überlassen wir den Frauen“ *Communio* 50 (2021): 138. Weinen gilt vielmehr als Eigenschaft der „Schwächeren“ also Frauen und untergeordneter Männer wie Sklaven. Die Josefsnovelle bricht mit Josefs Weinen dieses Bild auf. Last accessed: January 14, 2026, <https://www.thecut.com/2017/11/i-want-a-wife-by-judy-brady-syfers-new-york-mag-1971.html>.

53 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 135.

54 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 136.

55 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 136.

56 Ebach, *Genesis 37–50*, 136.

57 Vgl. Winkler, „The Ancestors’ Masculinities“, 283–284.

Ebach betont, dass Josef nicht auf eine einseitige Rolle festgelegt sei, sondern sich zwischen den Extremen bewege: „Er ist Gewaltopfer und Gewalttäter, Gedeimigter und Glückskind, bald von größter Härte [...], bald von größter Empfindsamkeit, die sich in mehrfachen Weinen ausdrückt.“⁵⁸ Die Räume in Gen 37–50 zeigen Josefs ambivalente Machtverhältnisse auf. Vor allem in Gen 37–41 wird ein Wechselspiel zwischen Macht und Ohnmacht Josefs deutlich, bis zu seinem endgültigen Aufstieg in Gen 41. Seine Macht erlangt er dort jedoch nicht durch physische Stärke und erzwungene Dominanz, sondern durch Wissen, Strategie, Kompetenz und politische Klugheit. Josef bleibt nicht an einem Punkt stehen, sondern entwickelt sich weiter, korrigiert seine Träume und lernt, dass man andere nicht beherrschen muss, um erfolgreich zu sein. In dieser Ambivalenz wird deutlich, dass die biblischen Texte ein komplexes Bild von Männlichkeit entwerfen. Die rabbinische und moderne Exegese hebt hervor, dass biblische Männerfiguren oft widersprüchlich und lernfähig sind und gerade dadurch ein facettenreiches Verständnis von Männlichkeit eröffnen.⁵⁹ In der Forschung wird daher diskutiert, ob die Bibel ein hegemoniales Männlichkeitsideal entwirft oder ob dieses durch Elemente wie Emotionalität und Fürsorge unterlaufen wird.⁶⁰ Die Analyse der Josefsnovelle zeigt, dass Männlichkeitskonstruktionen in der Bibel und in der modernen Theorie komplex und widersprüchlich sind. Die hegemoniale Männlichkeit bleibt ein dominantes Ideal, wird jedoch durch alternative Stile wie Fürsorge, Emotionalität und Reflexivität herausgefordert.⁶¹ Josef repräsentiert in vielerlei Hinsicht eine hegemoniale Männlichkeit: in seinen Träumen, als Oberster der Sklaven, als Traumdeuter, als Ratgeber des Pharaos und als Herrscher über Ägypten, der die wirtschaftliche Notlage des Landes ausnutzt und die Bevölkerung in die Hand des Pharaos bringt.⁶² Gleichzeitig zeigt er aber auch seine Fähigkeit, seine ursprünglichen Träume zu korrigieren, wie sein Verhal-

58 Ebach, *Genesis 37–50*, 133.

59 Vgl. Hügel, „Eine queere Lektüre von Josef“, 93–97.

60 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 122–126; Scholz, *Männlichkeitsforschung*, 34–64.

61 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 129–132; Winkler, „The Ancestors’ Masculinities“, 285–288.

62 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 135.

ten den Brüdern gegenüber in Gen 50 verdeutlicht.⁶³ Damit wird sichtbar, dass hegemoniale Männlichkeit nicht ausschließlich auf Beherrschung und Kontrolle basieren muss, sondern auch durch Reflexion und Korrektur geformt werden kann. „Männer kommen in der ‚Schrift‘ oft als gebrochene und widersprüchliche Figuren in den Blick. Wann ist ein Mann ein Mann? Jedenfalls nicht, wenn er solche Zerrissenheiten für unmännlich hält oder meint, es gäbe nur die Rolle des Machos und es Softies oder gar nur die des getretenen Wurms und des göttlichen Helden. Der Mann Josef erscheint in der Bibel in vielen Rollen. Und er ist lernfähig.“⁶⁴ Josef zeigt auf, dass neue „Beziehungswirklichkeiten“ möglich werden, wenn Männer ihre Gefühle zeigen.⁶⁵

Die Erkenntnisse der Exegese stimmen auch mit der modernen Männlichkeitsforschung überein. Meuser weist darauf hin, dass das Bild, was es bedeutet, ein Mann zu sein, nicht mehr haltbar ist und hinterfragt werden muss.⁶⁶ „Die Selbstthematization von Männern bewegt sich zwischen Tradition, Verunsicherung und neuen Orientierungen.“⁶⁷ In Übereinstimmung mit der modernen Männlichkeitsforschung ist nach Winkler Männlichkeit zudem stets relational und benötigt den „Anderen“ zur Reflexion des Eigenen.⁶⁸ Vor dem Hintergrund der Exegese der Josefsnovelle und den Masculinity Studies ist es wenig hilfreich, von einer „simplen Krise des Mannes zu sprechen“, da es sich eher um eine „Modernisierung von Männlichkeit“ handelt.⁶⁹ Eine Modernisierung die Tradition hat, wie die Analyse der Josefsnovelle gezeigt hat, denn auch Josef modernisiert das antike Bild eines Mannes.

Die Vielfalt biblischer und moderner Männlichkeitsentwürfe verweist auf die Notwendigkeit, Männlichkeit nicht eindimensional, sondern plural und kontextabhängig zu verstehen. So zeigt auch

63 Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 136.

64 Ebach, *Genesis 37–50*, 137.

65 Vgl. Hans-Joachim Remmert, „Männer können alles! Die Geschichte vom Macht-Mann Josef (Genesis 37–46)“ in *Männer weinen heimlich. Geschichten aus dem Alten Testament*, Hg. Dieter Bauer (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1993), 43.

66 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 67.

67 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 70.

68 Vgl. Winkler, „The Ancestors’ Masculinities“, 127.

69 Vgl. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit*, 70.

Scholz, dass Faktoren wie Migration, Flucht und Intersektionalität weitere Pluralisierungen von Männlichkeit bedingen,⁷⁰ was sich auch durch die biblischen Texte bestätigen lässt. Josef kann daher als Figur gelesen werden, die zwischen unterschiedlichen Männlichkeitsentwürfen oszilliert und zugleich aufzeigt, dass alternative Stile wie Fürsorge, Emotionalität und Reflexivität hegemoniale Modelle herausfordern. Kurz gesagt: Die eine Männlichkeit gibt es nicht und gab es nie.

Literaturverzeichnis

- Bourdieu, Pierre. *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.
- Bourdieu, Pierre. *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Connell, Raewyn W. *Masculinities*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Connell, Raewyn W. und James W. Messerschmidt, „Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept“. *Gender & Society* 19, (2005): 829–859.
- Ebach, Jürgen. *Genesis 37–50* (HThKAT). Freiburg im Breisgau: Herder, 2007.
- Feichtinger, Christian, „Neue und alte Denkwege. Masculinity und Religion“ in *Handbuch Gender und Religion*, Hg. Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgiati, 155–161. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.
- Feichtinger, Daniela. „Land der Häuser. Die narrative Inszenierung Ägyptens in der Joseferzählung (Gen 37,39–50)“. *Protokolle zur Bibel* 26/H. 2 (2017): 84–104.
- Foucault, Michel. „Raum, Wissen und Macht“ in *Dits et Ecrits. Schriften Bd. 4*, Hg. Daniel Defert und François Ewald, 324–377. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Hügel, Karin. „Eine queere Lektüre von Josef: Jüdische Interpretation des schönen jungen Manns aus der Hebräischen Bibel“. *Biblische Notizen* 157 (2013): 69–99.
- Löw, Martina. *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2022.
- Lüdtke, Alf. *Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozialanthropologische Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Macwilliam, Stuart. „Ideologies of Male Beauty and the Hebrew Bible“. *Biblical Interpretation* 17 (2009): 265–287.

70 Vgl. Scholz, *Männlichkeitsforschung*, 245–277.

- Meuser, Michael. *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*. Wiesbaden: VS Verlag, 2010.
- Millard, Matthias. „Die Konflikte zwischen Brüdern in der Genesis – typisch männliche Konflikte?“ in *Männerbeziehungen. Männerspezifische Bibelauslegung II*, Hg. Reiner Knieling und Andreas Ruffing, 15–29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Naumann, Thomas. „Der Vater in der biblischen Josefserzählung. Möglichkeiten der Charaktermodellierung in biblischen Erzählungen.“ *Theologische Zeitschrift* 61/H. 1 (2005): 44–64.
- Pichler, Josef und Winkler, Mathias. *Die Bibel und ihre Mannsbilder. Männlichkeiten neu entdeckt*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2025.
- Remmert, Hans-Joachim. „Männer können alles. Die Geschichte vom Macht-Mann Josef (Genesis 37–46)“ in *Männer weinen heimlich. Geschichten aus dem Alten Testament*, Hg. Dieter Bauer, 32–45. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1993.
- Römer, Thomas. „Genesis 39 and the Composition of the Joseph Narrative.“ *HeBai* 8 (2019): 44–60.
- Römer, Thomas. „How ‚Persian‘ or ‚Hellenistic‘ is the Joseph Narrative?“, in *The Joseph Story between Egypt and Israel*, Hg. Konrad Schmid, Thomas Römer und Axel Bühler, 35–53. Tübingen: Mohr Siebeck 2021.
- Scholz, Sylka. *Männlichkeitsforschung*. Bielefeld: transcript Verlag, 2025.
- Spiering-Schomborg, Nele. „Räume des Schreckens. Narratologische Überlegungen zum alttestamentlichen Erzählen von sexualisierter Gewalt.“ *Bibel und Kirche* 2 (2018): 71–79.
- Taschner, Johannes. „Jakob – ein Mann, wie er im Buche steht? Auslegung aus männlicher Perspektive“ in *Männerspezifische Bibelauslegung. Impulse für Forschung und Praxis*, Hg. Reiner Knieling und Andreas Ruffing, 19–36. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Weidemann, Hans-Ulrich. „Brüder und Söhne. Die Bergpredigt als Text für Männer“ in *Welt und Umwelt der Bibel* 1 (2025): 46–49.
- Weidemann, Hans-Ulrich. „Das Klagen überlassen wir den Frauen‘ (Platon). Die Tränen Jesu im Neuen Testament.“ *Communio* 50 (2021): 128–140.
- Weidemann, Hans-Ulrich. „Jesus als Typos der Mannhaftigkeit. Männlichkeitsideale in Kyrill von Alexandriens Kommentar zur Johannespassion“ in *Vigiliae Christianae* 74 (2020): 29–75.
- Weidemann, Hans-Ulrich. „Mannsbilder und Männlichkeitsdiskurse. Masculinity Studies in der neutestamentlichen Exegese“ in *Herder-Korrespondenz* 70/10 (2016): 41–44.
- Winkler, Mathias. „Maskuline Verschleierungstaktiken. Sexuelle Gewalt gegen Männer im Alten Testament.“ *Biblische Zeitschrift* 66 (2022): 184–202.
- Winkler, Mathias. „The Ancestors’ Masculinities in Genesis.“ *Journal for the Study of Old Testament* 46/2 (2021): 269–288.

Botaina Azouaghe

Feministische Hermeneutik als theologischer Zugang

Methodologische Überlegungen am Beispiel der Frauenfigur in Sure 12

Die feministische Koranexegese hat in den letzten zwei Jahrzehnten zunehmend den Blick auf Frauenbilder und Geschlechterrollen im Koran geschärft und sie zu einer zentralen Kategorie theologischer Reflexion gemacht. Sie geht davon aus, dass der Koran die Gleichwertigkeit der Geschlechter grundlegend anerkennt und bietet damit eine theologische Basis für geschlechtersensible hermeneutische Ansätze. Die feministische Koranexegese hinterfragt patriarchale Hierarchisierungen in traditionellen Deutungsmustern kritisch und entwickelt alternative Lesarten, die dazu anregen, Geschlechterverhältnisse und Rollenbilder neu zu denken. Koranische Narrative, die Frauenbilder transportieren, dienen hierbei als besonderes Untersuchungsfeld, wobei historische, literarische und intertextuelle Bezüge berücksichtigt werden, um die Entstehung und Funktion patriarchaler Frauenbilder nachzuvollziehen. Im folgenden Artikel werden zunächst in konzentrierter Form die zentralen methodischen Grundlagen der feministischen Koranexegese skizziert, bevor diese Perspektive am Beispiel der Frauenfigur in der koranischen Verführungsepisode in Sure 12 exemplarisch angewendet wird.

1 Grundlagen feministischer Koranexegese

Die feministische Koranexegese entstand als eigenständige wissenschaftliche Disziplin Ende des 20. Jahrhunderts und zielt darauf ab, den Koran aus einer geschlechtergerechten Perspektive zu interpretieren. Zentrale Anliegen sind die kritische Auseinandersetzung

mit patriarchalen und sexistischen Interpretationsmustern sowie die Sichtbarmachung von Frauen in der koranischen Überlieferung, die in der klassischen exegetischen Tradition¹ oft marginalisiert oder verzerrt dargestellt werden.² Feministische Koranexeget:innen argumentieren, dass die historische Dominanz männlicher Interpretationsinstanzen dazu geführt hat, dass männlich geprägte Deutungen patriarchale Geschlechterrollen auf den Koran projizierten und diese fälschlicherweise als göttlich legitimiert erscheinen ließen.³ Zugleich verstehen sie den Koran als Impulsgeber für einen tieferegreifenden religiösen, sozialen und ethischen Wandel. Er eröffnet Perspektiven auf eine egalitäre Gemeinschaft und auf eine Neubewertung der gesellschaftlichen Stellung von Frauen sowie der Geschlechterverhältnisse insgesamt.⁴ In diesem Verständnis begreifen feministische Theolog:innen ihre Arbeit als Neubewertung der gesamten exegetischen Methode im Lichte moderner sozialer, moralischer und ethischer Fragestellungen – einschließlich der Geschlechterfrage. Die muslimisch-feministische Pionierin Amina Wadud etwa formuliert ihren exegetischen Ansatz programmatisch: „I propose to make a ‘reading’ of the Qur’an from within the female experience and without the stereotypes which have been the framework

-
- 1 Mit „klassischer Koranexegese“ ist die vormoderne, überwiegend zwischen dem 8. und 14. Jahrhundert entstandene exegetische Literatur gemeint, die den Koran in einer fortlaufenden Vers-für-Vers Auslegung kommentiert. Sie ist methodisch geprägt durch eine textnahe, häufig literalistische Hermeneutik sowie die Einbeziehung früh überlieferter erzählerischer und sprachlicher Materialien zur Erläuterung, Ergänzung und Kontextualisierung des Korantextes. Die klassische Exegese ist besonders bedeutsam, da in ihr prägende interpretative Linien und methodische Ansätze entwickelt wurden, die die intellektuelle Entwicklung zentraler islamischer Wissenschaften wie die Rechtswissenschaft (Fiqh) und die Dogmatik (‘Ilm al-kalām) nachhaltig beeinflussten. Vgl. Walid A. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur’an Commentary of al-Tha’labi (d. 427/1035)* (Leiden: Brill, 2004).
 - 2 Vgl. Aisha Geissinger, *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority: A Rereading of the Classical Genre of Qur’an Commentary* (Brill, 2015), 108; Sa’idiyya Shaikh, „Exegetical Violence: Nushuz in Quranic Gender Ideology“, *Journal for Islamic Studies* 17 (1997): 53.
 - 3 Vgl. Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 2.
 - 4 Vgl. Asma Lamrabet, *Women and Men in the Qur’an*. Translated by Muneera Salem-Murdock (New York: Palgrave, 2018), 14.

for many male interpretations.“⁵ Ziel ist es, die Offenbarung selbst zum Ausgangspunkt einer hermeneutischen Erneuerung zu machen. Diese Perspektive markiert den Übergang von einer Kritik an bisherigen Interpretationen hin zu einer methodischen Neuausrichtung, die das weibliche Subjekt in den Mittelpunkt rückt.⁶ Dabei spielt die theologische Prämisse eine zentrale Rolle, dass der Koran zwar göttlichen Ursprungs, jedoch in menschlicher Sprache offenbart ist.⁷ Diese Annahme, die an den klassischen Diskurs über den ontologischen Status der göttlichen Rede anschließt, begreift Offenbarung als göttliche Botschaft in geschichtlicher Vermittlung. Daraus folgt, dass jede Interpretation notwendigerweise begrenzt und kontextabhängig bleibt. Dieses Verständnis steht in der Nähe zu Ansätzen einer *Hermeneutik der Revision*,⁸ die nicht auf eine apologetische Verteidigung des Textes zielt, sondern auf seine fortlaufende Reaktualisierung im Lichte wandelnder historischer und sozialer Kontexte. Für die feministische Exegese eröffnet dies die Möglichkeit, zwischen der göttlichen Intention und den durch zeitgebundene patriarchale Deutungen geprägten Ausdrucksformen zu differenzieren.⁹

Methodisch stützt sich die feministische Koranexegese auf ein komplementäres Instrumentarium, das mehrere Ansätze miteinander verbindet und so eine vielschichtige, dynamische Auslegung ermöglicht. Ihrem Vorgehen liegt ein dialogisch-kommunikatives Offenbarungsverständnis zugrunde, das den Koran nicht als starres Gesetzbuch, sondern als dynamische, kommunizierende Rede versteht, die sowohl universelle Bedeutungen transportiert als auch als sozio-kulturell produzierter Diskurs verstanden wird. Zwischen Koran und Realität besteht eine dialektische Beziehung, weshalb

5 Wadud, *Qur'an and Woman*, 3.

6 Vgl. Wadud, *Qur'an and Woman*, 3.

7 Vgl. Mouhanad Khorchide, *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Licht der Barmherzigkeit* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2018), 83; Nasr Hamid Abu Zaid, *Gottes Menschenwort: Für ein humanistisches Verständnis des Koran* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2009).

8 Vgl. Dina El Omari, „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik in der Koranexegese“ in *Eine Frage des Geschlechts? Islamisch-theologische Perspektiven für eine gendergerechte Theologie der Gegenwart*, Hg. Dina El Omari et al., (Würzburg: Ergon, 2023), 94–95.

9 Vgl. El Omari, „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik“, 54; Aisha Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an* (New York: Oxford University Press, 2023), 71–72.

die Offenbarung ihre Botschaft an den historisch-kulturellen Horizont der ersten muslimischen Gemeinde im 7. Jahrhundert anpassen musste.¹⁰ Dieses Verständnis kontrastiert mit einem monologisch-restriktiven Offenbarungsverständnis, das den Koran als einseitigen Monolog Gottes betrachtet, einen Monolog, der unabhängig von historischen und sozialen Kontexten ist und ihn gleichzeitig statisch und endgültig interpretierbar hält, wodurch patriarchale Deutungen oft naturalisiert werden.¹¹ Ausgehend von diesem dialogischen Offenbarungsverständnis bildet die historische Kontextualisierung eine zentrale Methode der feministischen Hermeneutik. Sie ermöglicht, die Entstehungssituation eines Verses oder einer Sure zu rekonstruieren und die sozialen Rollen sowie normativen Erwartungen der Offenbarungsgemeinschaft zu identifizieren, die den Hintergrund der Textpassagen prägen.¹² Auf dieser Grundlage lässt sich der Zugang methodisch in eine handhabbare Arbeitsfolge überführen: Zunächst werden die Verse oder Suren historisch verortet, indem mögliche Anknüpfungspunkte an konkrete Lebensverhältnisse, juristische Praxis, familiäre Strukturen oder ökonomische Bedingungen der Erstadressaten berücksichtigt werden. Dabei kommen auch die Offenbarungsanlässe (arab. *al-asbāb an-nuzūl*) zum Einsatz – Überlieferungen, die Hintergrundinformationen zu spezifischen Offenbarungen des Korans liefern und aufzeigen können, welche konkreten Umstände oder Ereignisse den jeweiligen Versen zugrunde lagen. Da viele dieser Überlieferungen post-prophetisch gewachsen sind und zum Teil geschlechterhierarchische oder misogynne Vorstellungen transportieren, begegnen feministische Exeget:innen ihnen daher oftmals mit einer kritischen, selektiven Haltung und greifen nur dort auf sie zurück, wo sie die Kontextualisierung und ethische Auslegung des Korantextes produktiv unterstützen.¹³ Grundlegend dient die Einordnung in mekkanische oder medinensische Suren als Orientierung, um den Prozesscharakter der Offenbarung und die graduelle Entfaltung ethischer und sozialer Normen innerhalb

10 Vgl. Adis Duderija et al., *Islam and Gender: Major issues and debates* (Ort: Routledge, 2020), 64–65.

11 Vgl. Khorchide, *Gottes Offenbarung in Menschenwort*, 83.

12 Vgl. Wadud, *Qur'an and Woman*, 100–101.

13 Vgl. Dina El Omari, *Feministische und geschlechtersensible Koranexegese* (Ergon: Baden-Baden, 2025), 146.

des Korantextes nachzuzeichnen.¹⁴ Auf dieser Grundlage werden anschließend die aus den jeweiligen Offenbarungssituationen ableitbaren ethischen und sozialordnenden Prinzipien herausgearbeitet, die über den ursprünglichen Kontext hinaus Geltung beanspruchen.¹⁵ Zentral für die Analyse ist die Unterscheidung zwischen deskriptiven und normativen sowie zwischen partikularen und universalen Aussagen des Korans. Besonders bei frauenspezifischen Passagen bzw. vermeintlich frauenbenachteiligenden Versen ermöglicht diese Unterscheidung, historische Beschränkungen zu erkennen und zugleich ethische Prinzipien mit universeller Geltung herauszuarbeiten.¹⁶ Abschließend werden diese Prinzipien auf den gegenwärtigen Kontext übertragen und kritisch reflektiert, um ihre Bedeutung für heutige Lebensbedingungen und soziale Strukturen zu prüfen.¹⁷

Eine wirksame historische Kontextualisierung schließt dabei auch eine sprachlich-semantische Analyse ein. Viele Kontroversen um Geschlechterfragen im Koran entzündeten sich an Schlüsselbegriffen, die zentrale Rollen, Rechte oder Pflichten von Frauen und Männern betreffen und deren semantische Bandbreite im Arabischen in patriarchal geprägten Exegesen häufig eingeschränkt interpretiert wurde.¹⁸ Die genaue Untersuchung von Wortwahl, Morphologie, syntaktischem Umfeld und früher Rezeptionsverwendung kann demnach helfen, restriktive oder einseitige Lesarten zu vermeiden, die zu problematischen Geschlechterinterpretationen führen könnten und ermöglicht den Koran in seinem historischen Kommunikationsraum zu verstehen. Gleichzeitig verbindet diese sprachlich-semantische Dimension die historische mit einer literaturwissenschaftlichen Perspektive: Suren und Versgruppen werden als funktionale Einheiten

14 Vgl. Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein Europäischer Zugang* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010), 280.

15 Vgl. Wadud, *Qur'an and Woman*, 31; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University Press, 2017), 4–9.

16 Vgl. Rahman, *Islam and Modernity*, 4–5; El Omari, „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik“, 79–80; Hidayatullah, *Feminist Edges*, 68–69.

17 Vgl. Wadud, *Qur'an and Woman*, 100–101; El Omari, „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik“, 79–80.

18 Vgl. Asma Afsaruddin, „Modern Rereadings of the Qur'an through a Gendered Lens“ in *The Oxford Handbook of Islam and Women*, Hg. Asma Afsaruddin (Oxford: Oxford University Press, 2023), 80–118.

betrachtet, deren poetische Struktur, Symmetrien und Wiederholungen selbst Träger theologischer Bedeutung sind.¹⁹ Damit schafft die historisch-literaturwissenschaftliche Methode eine Brücke zwischen der historischen Kontextualisierung des Korans und der intratextuellen Kohärenz. Die Methode der Intratextualität, betrachtet den Koran nicht als Sammlung isolierter Verse, sondern setzt thematisch verwandte Verse miteinander in Beziehung, um die Entwicklung bestimmter Themen über den gesamten Text hinweg nachzuzeichnen – etwa hinsichtlich Frauenrechten, Geschlechterrollen oder Schöpfungsgleichheit. Gleichzeitig wird berücksichtigt, dass sich diese Themen auch chronologisch entfalten, indem die Vorschriften und ethischen Leitprinzipien parallel zur Entwicklung der frühen muslimischen Gemeinschaft Anwendung fanden. Aus dieser inneren Ordnung ergibt sich eine kohärente *Weltanschauung* des Korans, die feministische Exeget:innen als hermeneutischen Kompass nutzen.²⁰ Sie begreifen die wiederholt betonten Prinzipien von Gerechtigkeit, Gleichwertigkeit zwischen den Geschlechtern, Schutz, Teilhabe und Verantwortung gegenüber Frauen als Ausdruck dessen und prüfen, ob eine Interpretation diesen Gesamtduktus wahrt.²¹ Ein weiteres zentrales Instrument feministischer Koranexegese bildet das *tawhīdische* Paradigma. Es geht auf das Prinzip der göttlichen Einheit zurück, dass nicht nur einen Glaubensgrundsatz, sondern das theologische Fundament des gesamten Korans darstellt. Aus der Vorstellung, dass Gott einzig, unteilbar und allmächtig ist, wird abgeleitet, dass alle Formen menschlicher Hierarchisierung, insbesondere geschlechtsspezifische, der göttlichen Einheit widersprechen.²² Damit wird das *tawhīdische* Paradigma zu einer hermeneutischen

19 Vgl. Dina El Omari, *Koranische Geschlechterrollen in Schöpfung und Eschatologie: Versuch einer historisch-literaturwissenschaftlichen Korankommentierung* (Freiburg, im Breisgau: Herder, 2021), 171.

20 Vgl. Wadud, *Qur'an and Woman*, 36.

21 Vgl. Amina Wadud, „Qur'an, Gender and Interpretive Possibilities“, *Hawwa* 2, Nr. 3 (2004): 334; Wadud, *Qur'an and Woman*, 62; El Omari, „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik“, 97–98; Azizah Al-Hibri, „Divine Justice and Human Order: An Islamic Perspective“, in *Humanity before God: contemporary faces of Jewish, Christian, and Islamic ethics*, Hg. W. Schweiker et al. (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 241–242.

22 Vgl. El Omari, *Koranische Geschlechterrollen*, 47; Hidayatullah, *Feminist Edges*, 110; Al-Hibri, *Divine Justice*, 239–240.

Leitkategorie, die patriarchale Lesarten nicht nur sozial, sondern auch theologisch hinterfragt.²³

Für die feministische Untersuchung narrativer Strukturen, insbesondere die Darstellung von Frauenfiguren, sind die historisch-literaturwissenschaftlichen Überlegungen von Angelika Neuwirth besonders fruchtbar. Sie betont die Einbettung des Korans in seinen spätantiken Kontext und die bewusste Auseinandersetzung mit religiösen und kulturellen Traditionen, die für die Entstehung des Korans relevant waren. In diesem Prozess der Refunktionalisierung knüpft der Koran an das religiöse Vorverständnis seiner Ersthörergemeinschaft an, greift vertraute Narrative auf und transformiert sie in einen eigenen theologischen Zusammenhang.²⁴ Auf diese Weise eröffnet sich der Blick auf den Koran nicht nur als eigenständigen Text, sondern auch im Vergleich zu anderen zeitgenössischen religiösen Texten, wie der Bibel, der Thora oder midraschischer Literatur, sowie zu weiteren spätantiken Umwelttexten, die in der Frühzeit des Islams präsent waren.²⁵ Diese hermeneutische Rahmung erlaubt es der feministischen Exegese, die Darstellung von Frauenfiguren nicht nur innerhalb des Korantexts, sondern auch im komparativen Verhältnis zu Intertexten methodisch zu untersuchen.²⁶ Ein besonders deutliches Beispiel für diese Intertextualität sind Prophetenerzählungen, die den Ersthörern aus biblischen und außerbiblischen Traditionen vertraut waren. Neuwirth betont dabei, dass die biblischen Parallelen im Koran keineswegs auf bloßer Übernahme beruhen, sondern Ausdruck einer bewussten exegetischen Neuformulierung sind²⁷:

23 Vgl. Wadud, *Qur'an and Woman*, 25.

24 Vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 46; Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren: Die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität?* (Berlin: Walter de Gruyter, 2007), 50–51.

25 Vgl. Angelika Neuwirth et al., *Der Koran: Spätmittelmekkanische Suren. Von Mekka nach Jerusalem – Der spirituelle Weg der Gemeinde heraus aus säkularer Indifferenz und apokalyptischem Pessimismus* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2021), 537.

26 Vgl. El Omari, „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik“, 110; Jerusha Tanner Rhodes, „Muslima Theology“, in *The Routledge Handbook of Islam and Gender*, Hg. Justine Howe (London: Routledge, 2020), 71–72.

27 Vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 394; El Omari, *Koranische Geschlechterrollen*, 156.

Aber auch diese an der Oberfläche feststellbaren Ähnlichkeiten werden wieder relativiert durch eine den gesamten Koran beherrschende Grundhaltung, die in den biblischen Büchern noch nicht denkbar wäre: das exegetische Interesse. Der Koran will nach Aussage der mekkanischen Suren nicht Neues bringen, sondern bereits früher Verkündetes in eine neue Sprache kleiden, um eine Sprachgemeinschaft zu erreichen, zu der frühere Offenbarungen noch nicht gekommen waren: Damit du ein Volk warnst, dessen Väter nicht gewarnt wurden, so daß sie bedachtlos sind. (Q 36:6) [...] Damit ist nicht nur eine paränetische, sondern auch eine exegetische Stoßrichtung vorgegeben, die sich besonders in der Neuformulierung älterer Traditionen zeigt. Biblische Geschichten werden nicht um ihrer selbst willen, sondern mit einem besonderen exegetischen Interesse neu erzählt, ihre oft als elliptisch beanstandete Erzählweise ist in diesem selektiven Interesse begründet.²⁸

Die feministische Hermeneutik begegnet dieser Quellenlage jedoch mit einer doppelt kritischen Haltung. Einerseits haben unreflektierte Rückgriffe auf *isrā'īliyyāt* – mündliche und schriftliche Überlieferungen aus jüdischen, christlichen und vorislamischen Traditionen, einschließlich apokrypher Texte – in klassischen Exegesen häufig zur Übernahme misogyn geprägter Vorstellungen geführt. Diese Überlieferungen wurden genutzt, um vermeintlich narrative Lücken im Korantext zu füllen, wodurch die im Korantext selbst angelegten egalitären oder ethisch-reflektierten Prinzipien in Bezug auf Frauen überformt wurden.²⁹ Paradigmatisch zeigt dies die feministische Analyse der koranischen Schöpfungserzählung: Während der Koran selbst die Schöpfung von Mann und Frau als simultan und ontologisch gleichwertig beschreibt, wurde in breiten Teilen der klassischen Exegesetradition – beeinflusst durch biblisch-jüdische Erzähltraditionen – die Vorstellung einer hierarchischen Schöpfungsordnung übernommen, insbesondere die Annahme, die Frau sei aus der Rippe des Mannes erschaffen worden.³⁰ Andererseits eröffnet gerade dieser intertextuelle Kontext der feministischen Exegese eine produktive Möglichkeit. So schreibt Dina El Omari dazu:

Despite this critical stance, feminist and gender-sensitive interpretations have become increasingly open to an interreligious perspective in re-

28 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 555–565.

29 Vgl. El Omari, *Feministische und geschlechtersensible Koranexegese*, 146; El Omari, *Koranische Geschlechterrollen*, 335.

30 Siehe dazu El Omari, *Koranische Geschlechterrollen*.

cent years. This may involve adapting hermeneutical concepts (Ibrahim 2020; El Omari 2023) but occurs primarily at the level of content. The most frequent textual comparison here is between the Quran and the Bible (OT and NT), but also between the Quran and other religious texts that are relevant to the period when the Quran was written.³¹

Durch den gezielten Vergleich von Korannarrativen mit biblisch-jüdischen Erzähltraditionen lassen sich bewusst modifizierte Versionen erkennen, also eine Neuaakzentuierung der Korantexte. Dabei stellt sich „die Frage danach, wie der Koran möglicherweise im Vergleich zu den vorhandenen Intertexten Modifikationen an vorhandenen Geschlechterrollenverständnissen vornimmt.“³² Ein rezeptionsästhetischer Blick erlaubt zusätzlich, die Verarbeitung dieser Intertexte in klassischen Exegesen nachzuvollziehen. So wird sichtbar wie klassische Korankommentatoren *isrā'īliyyāt* bei der Interpretation von Narrativen einsetzten und welche Wirkung dies auf die Darstellung von Frauenbildern hatte. Die zuvor dargestellten theoretischen Überlegungen zur feministischen Exegese und ihrem methodischen Umgang mit Intertexten sollen im Folgenden exemplarisch in der Analyse des Frauenbildes in der Verführungsepisode der Koransure 12 veranschaulicht werden.

2 Yūsuf und Imra'at al-‘Azīz: Die Verführungsepisode (Sure 12)

Die koranische Verführungsepisode der Sure 12, die in den Versen 23–34 sowie 50–53 erzählt wird, schildert den sexuellen Annäherungsversuch der Frau des Mächtigen, im Koran als Imra'at al-‘Azīz bezeichnet, an Yūsuf. In ähnlicher Form findet sich diese Episode auch in der biblischen Überlieferung, in Gen 39, wo die Frau des Potifar Josef zu verführen sucht.

Sure 12 wird aufgrund ihrer geschlossenen narrativen Struktur und der komplexer werdenden Verskomposition, der spätmekkanischen Verkündigungsphase des Koran zugeordnet. Die Sure steht

31 Dina El Omari, „The Importance of an Interreligious Quranic Hermeneutics for a Gender-Sensitive Reading of the Quran, Using the Example of the Story of the Queen of Sheba“, *Religions* 15, 12 (2024): 2.

32 El Omari, „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik“, 110.

durch deutlich erkennbare Bezüge zu biblischen und nachbiblischen Traditionen exemplarisch für die Einbettung des Korans in die spätantike religiöse Diskurslandschaft.³³ Im Sinne von Neuwirths Ansatz der historischen Kontextualisierung war den Ersthörenden des Korans zumindest in Form von Nacherzählungen, die biblische Joseferzählung und damit auch die Verführungsepisode bekannt. Die koranische Relektüre der Verführungsepisode zeigt dabei einen Prozess theologischer Neudeutung, der auf eine bewusste Transformation des biblischen Materials verweist.³⁴ Der dritte Vers der Sure hebt die nachfolgende Erzählung durch die Formulierung: „Wir berichten dir die schönste Geschichte,“³⁵ hervor und rahmt sie als inhaltlich wie ästhetisch herausragendes Narrativ. Die Sure selbst erzählt Yūsufs Lebensgeschichte in durchgehend zusammenhängender und chronologisch geordneter Weise – eine Darstellungsweise, die sich von den sonst über verschiedenen Suren verstreuten Propheten-erzählungen unterscheidet.³⁶ Innerhalb des Szenenkomplexes, der Yūsufs Aufenthalt in Ägypten behandelt, nimmt die Verführungsepisode die Funktion eines Nebenstrangs ein.³⁷ Überlieferungen zum Offenbarungsanlass legen nahe, dass die Sure sowohl auf die Nachfrage der Gefährten des Propheten Muhammads nach einer spannenden, normfreien Erzählung als auch auf die spezifischen Fragen mekkanischer Juden und Polytheisten hinsichtlich der Gründe für Jakobs Auswanderung aus der Levante nach Ägypten reagierte.³⁸

33 Vgl. Angelika Neuwirth, „Zur Struktur der Yūsuf-Sure“, in *Studien aus Arabistik und Semitistik. Anton Spitaler zum 70. Geburtstag*, Hg. Werner Diem et al. (Wiesbaden: Harrassowitz, 1980), 125–152.

34 Vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 200.

35 Koran 12:3.

36 Vgl. Neuwirth, „Zur Struktur der Yūsuf-Sure“, 139; Neuwirth. *Studien zur Komposition*, 250–254.

37 Vgl. Neuwirth, „Zur Struktur der Yūsuf-Sure“, 140.

38 Vgl. Ahmad Al-Wāḥidī et al., *Great Commentaries of the Holy Qur'an*, übersetzt von Mokrane Guezzou (Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought Fons Vitae (ist das der Verlagsname?), 2008), 135; Abū l-Qāsim b und 'Umar Zamahṣārī, *Al-Kaššāf*. Vol 12 (Beirut: Dār Al-Ma'rifa, 2009), 504.

2.1 Textvergleich: Die Verführungsepisode Yūsufs

Die Verführungsepisode in Sure 12 zeigt deutliche Parallelen zu Gen 39,1–20, sodass diese biblische Überlieferung als eine frühe Wurzel des koranischen Narrativs angesehen werden kann. Zugleich ist es naheliegend, auch jüdische Ausgestaltungen der Episode in den Blick zu nehmen, etwa Midraschim wie Bereschit Rabbah (Genesis Rabbah), die exegetische Reflexionen enthalten, sowie das Sefer Ha-Yashar, das die Verführungsszene narrativ ausschmückt und trotz seiner mittelalterlichen Niederschrift berücksichtigt werden kann, da es ältere midraschische Traditionen reflektiert, die als weitere Intertexte für das koranische Narrativ relevant sein könnten.³⁹ In Anlehnung an Heinrich Speyer lässt sich feststellen, dass viele koranische Narrative nicht unmittelbar an der Bibel orientiert sind, sondern primär auf exegetische und midraschische Traditionen zurückgreifen, die bestehende Geschichten bereits theologisch reflektieren und transformieren.⁴⁰ Diese Traditionsschicht, wie etwa in Louis Ginzbergs *Legends of the Jews* greifbar wird, bildet zugleich den erzählerischen Hintergrund, aus dem auch der islamische Erzählstoff schöpft. Die klassische Korankomentierung bewegt sich folglich im selben intertextuellen Raum und nimmt diese älteren Deutungstraditionen in Form der *isrāʿīliyyāt* wieder auf.⁴¹ Darüber hinaus zeigen Untersuchungen, etwa von Shalom Goldman, dass das Motiv der Frau, die einen Mann vergeblich zu verführen sucht, im Mittelmeerraum schon lange vor der biblischen Niederschrift kursierte, etwa im ägyptischen Zweibrüdermärchen aus dem 2. Jahrtausend v. Chr.⁴² Teile dieser Erzählung flossen vermutlich in die jüdische Überlieferung ein und prägten die midraschischen Ausgestaltungen, die wiederum als Intertexte in die klassische Korankomentierung

39 Vgl. Shalom Goldman, *The Wiles of Women/The Wiles of Men: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore* (Albany: SUNY Press, 1995), 31–33; Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010).

40 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 607; Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Quran* (Hildesheim: Olms, 1931), 199–204.

41 Vgl. Louis Ginzberg, *Legends of the Jews – Volume 3*, Project Gutenberg, 2001, Zugriffen am 14. September 2025, <https://www.gutenberg.org/ebooks/2881>.

42 Vgl. Goldman, *The Wiles of Women/The Wiles of Men*, 31.

eingegangen sein dürften.⁴³ Im Folgenden werden zunächst die biblische und koranische Version der Verführungsepisode nebeneinandergestellt. An einigen Stellen der anschließenden exegetischen Analyse werden klassische Korankomentierungen herangezogen, wobei dort auftretende Bezüge zu jüdischen Texten ergänzend berücksichtigt werden, um narrative Verschiebungen am Frauenbild zwischen den Traditionen sichtbar zu machen.

Gen 39, 1–20⁴⁴

Gen 39,1 Josef wurde nach Ägypten hineingebracht. Ein Ägypter namens Potifar, ein Hofbeamter des Pharaos, der Oberste der Leibwache, kaufte ihn den Ismaelitern ab, die ihn dorthin gebracht hatten. 39,2 Der HERR war mit Josef und so glückte ihm alles. Er blieb im Haus seines ägyptischen Herrn. 39,3 Sein Herr sah, dass der HERR mit Josef war und dass der HERR alles, was er unternahm, durch seine Hand gelingen ließ. 39,4 So fand Josef Wohlwollen in seinen Augen und er durfte ihn bedienen. Er bestellte ihn über sein Haus und gab alles, was ihm gehörte, in seine Hand. 39,5 Seit er ihn über sein Haus und alles, was ihm gehörte, bestellt hatte, segnete der HERR das Haus des Ägypters um Josefs willen. Der Segen des HERRN ruhte auf allem, was ihm gehörte im Haus und auf dem Feld. 39,6 Er ließ seinen ganzen Besitz in Josefs Hand und kümmerte sich, wenn Josef da war, um nichts als nur um sein Essen. Josef war von schöner Gestalt und von schönem Aussehen. 39,7 Nach einiger Zeit erhob die Frau seines Herrn ihre Augen zu Josef und sagte: Liege bei mir! 39,8 Er weigerte sich und entgegnete der Frau seines Herrn: Siehe, mein Herr kümmert sich, wenn ich da bin, um nichts im Haus; alles, was ihm gehört, hat er in meine Hand gegeben. 39,9 Er ist in

Koran Sure 12:21–29⁴⁵

Sure 12:21 Der aus Ägypten, der ihn kaufte, sprach zu seiner Frau: «Mach seine Wohnstatt ehrenvoll! Vielleicht ja kann er uns noch nützlich sein, oder wir nehmen ihn als Sohn an.» So sicherten wir Joseph seinen Platz im Lande, auch um das Deuten von Geschichten ihn zu lehren. Und Gott obsiegt in dem, was er gebietet, doch die meisten Menschen haben kein Wissen. (22) Und als er volle Manneskraft erlangte, verliehen wir ihm Urteilskraft und Wissen. Auf diese Weise belohnen wir diejenigen, die Gutes tun. (23) Da trachtete die Frau, in deren Haus er war, ihn zu verführen. Sie verriegelte die Türen und sprach: «Herbei mit dir!» Er sprach: «Behüte Gott! Mein Herr hat ja meine Wohnstatt wohlberitet. Siehe, den Frevlern wird es nicht wohlgehen!» (24) Sie aber trug nach ihm Verlangen, und auch er hätte sie wohl begehrt, wäre nicht die Erleuchtung von seinem Herrn gekommen. So wendeten wir Böses und Abscheuliches von ihm, denn siehe, er ist einer unserer ergebenen Knechte (25) Da liefen beide eilends hin zur Tür, und sie zerriss sein Hemd von hinten, und sie trafen an der Tür auf ihren Herrn. Sie sprach: «Die Vergeltung für den, der den Deinen Böses antun wollte, kann nur Gefängnis sein oder schlimme Pein» (26) Er sprach: «Sie war es, die mich zu verführen

43 Vgl. Shelomo Dov Goitein, *Jews and Arabs: A Concise History of Their Social and Cultural Relations*. (Dover: Dover Publications Inc., 2005), 189.

44 Die biblischen Quellentexte sind der Revidierten Einheitsübersetzung entnommen.

45 Hartmut Bobzin, *Der Koran* (München: C.H. Beck, 2014).

diesem Haus nicht größer als ich und er hat mir nichts vorenthalten als nur dich, denn du bist seine Frau. Wie könnte ich da ein so großes Unrecht begehen und gegen Gott sündigen? 39,10 Obwohl sie Tag für Tag auf Josef einredete, an ihrer Seite zu liegen und mit ihr zusammen zu sein, hörte er nicht auf sie. 39,11 An einem solchen Tag kam er ins Haus, um seiner Arbeit nachzugehen. Niemand von den Hausleuten war dort im Haus. 39,12 Da packte sie ihn an seinem Gewand und sagte: Liege bei mir! Er ließ sein Gewand in ihrer Hand, floh und lief nach draußen. 39,13 Als sie sah, dass er sein Gewand in ihrer Hand zurückgelassen hatte und nach draußen geflohen war, 39,14 rief sie nach ihren Hausleuten und sagte zu ihnen: Seht nur! Er hat uns einen Hebräer ins Haus gebracht, seinen Mutwillen mit uns zu treiben. Er ist zu mir gekommen, um bei mir zu liegen; da habe ich laut geschrien. 39,15 Als er hörte, dass ich laut aufschrie und rief, ließ er sein Gewand neben mir liegen, floh und lief nach draußen. 39,16 Sie ließ sein Gewand neben sich liegen, bis sein Herr nach Hause kam. 39,17 Ihm erzählte sie die gleiche Geschichte: Der hebräische Sklave, den du uns gebracht hast, ist zu mir gekommen, um mit mir seinen Mutwillen zu treiben. 39,18 Als ich laut aufschrie und rief, ließ er sein Gewand neben mir liegen und floh nach draußen. 39,19 Als sein Herr hörte, wie ihm seine Frau erzählte: Genau das hat dein Sklave mir angetan!, packte ihn der Zorn. 39,20 Josefs Herr ergriff ihn und warf ihn in den Kerker, den Ort, an dem die Gefangenen des Königs in Haft gehalten wurden. Dort blieb er im Kerker.

suchte.» Und ein Augenzeuge aus ihrem Haus bezeugte: «Wenn sein Hemd von vorn zerrissen ist, spricht sie die Wahrheit, und er ist einer von den Lügner»; (27) doch wenn sein Hemd von hinten zerrissen ist, hat sie gelogen, und er ist einer, der die Wahrheit spricht. (28) Als er nun sah, dass sein Hemd von hinten zerrissen war, sprach er: «Siehe, das ist eins der Ränkespiele von euch Frauen! Ja, eure Ränkespiele sind gewaltig». (29) Joseph! Wende dich ab davon! Und du, Frau, bitte um Verzeihung wegen deiner Schuld! Denn siehe, du warst eine von den Sündigen!»

Die Gegenüberstellung von Gen 39,1–20 und Sure 12:21–29 verdeutlicht sowohl narrative Gemeinsamkeiten als auch die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen der beiden Traditionen. Beide Erzählstränge setzen mit dem Aufenthalt Josefs/Yūsufs im Haus des ägyptischen Herrn/Mächtigen ein, in das er käuflich gebracht worden war. In der biblischen Version wird Josef durch seine Schönheit und sein vorbildhaftes Auftreten markiert, das ihm das Vertrauen seines

Herrn bringt und seine soziale Stellung und Eignung als Verwalter begründet. Der Koran deutet an, dass Yūsuf im Haus des Mächtigen wie ein Sohn behandelt werden sollte und zeichnet ihn als eine Person mit Besonnenheit und Handlungsreife, die von Gott verliehen wird. Der dramatische Konflikt entfaltet sich in beiden Erzählungen als die Versuchung der Frau des ägyptischen Hausherrn – in der Bibel die Frau des Potifars, im Koran die Frau des Mächtigen (arab. Imra'at al-'Azīz) – gegenüber Josef/Yūsuf. In der biblischen Fassung wird diese Annäherung schrittweise aufgebaut. Die Frau begehrt Josef, wirbt wiederholt um ihn, bis sie ihn schließlich ergreift. Im Koran wird die Szene kürzer und verdichteter erzählt. Die Frau verriegelt die Türen und fordert Yūsuf auf, zu ihr zu kommen. In beiden Erzählungen steht die Bewährung Josefs/Yūsufs im Mittelpunkt. In der Bibel wird sie in direkter Rede wiedergegeben, indem Josef auf die ihm anvertraute Verantwortung hinweist und die Aufforderung der Frau zum Beischlaf ablehnt. Im Koran reagiert Yūsuf ebenfalls mit Ablehnung und ruft den Namen Gottes an. Beide Erzählstränge enden mit einer Eskalation und einer Wendung der Handlung. In der biblischen Version flieht Josef vor der Frau und hinterlässt dabei sein Hemd, das als manipuliertes Indiz in ihrer Falschbezeichnung verwendet wird, was zu seiner Inhaftierung führt und die Episode mit dem Ausblick auf Josefs Gefangenschaft abschließt. Im Koran zerreißt die Frau Yūsufs Hemd von hinten, als beide zur Tür eilen und plötzlich vor dem Hausherrn stehen. Dann führt der Koran ein neues narrativ-strukturelles Element in die Erzählung ein: einen Zeugen, der anhand des zerrissenen Hemdes die Unschuld Yūsufs aufdeckt. Der ägyptische Mächtige weist Yūsuf an, sich von der Angelegenheit abzuwenden und fordert seine Frau auf, um Verzeihung zu bitten. Damit endet die Szene im Koran mit der Auflösung des Konflikts innerhalb des Hauses, ohne dass eine Bestrafung Yūsufs erfolgt. Im Vergleich zur Genesis erweitert der Koran die Verführungserzählung um zwei zusätzliche Szenen, in denen die Verführungsthematik weiter ausgeführt wird.

Koran 12:30–34

(30) Da sprachen Frauen in der Stadt: «Die Frau des Mächtigen sucht ihren Burschen zu verführen! Er entflammte sie zu Liebesleidenschaft. Siehe, wir sehen sie in klarem Irrtum». (31) Als

sie von deren Arglist hörte, da sandte sie zu ihnen und richtete ein Gastmahl für sie aus. Sie legte einer jeden ein Messer hin und sprach: «So komm heraus zu ihnen!» Und als sie ihn erblickten, da rühmten sie ihn, schnitten sich in die Hände und sprachen: «Gott bewahre, das ist kein Mensch, das ist vielmehr ein edler Engel!». (32) Sie sprach: «Genau der ist es ja, um dessentwillen ihr mich getadelt habt. Ich wollte ihn verführen, doch er blieb standhaft. Und wenn er nun nicht tut, was ich ihm befehle, so wird er eingesperrt und ist dann einer der Erniedrigten». (33) Er sprach: «Herr! Der Kerker ist mir lieber als das, wozu die Frauen mich bewegen wollen. Und wenn du ihre Ränkespiele nicht von mir wendest, dann könnte ich ihnen verfallen und einer von den Toren sein». (34) Da erhörte ihn sein Herr und wendete ihre Ränkespiele von ihm ab. Siehe, er ist der Hörende, der Wissende.

Der zweite Erzählstrang schließt nahtlos an den ersten an und beginnt mit der Wahrnehmung des Geschehens der Nachstellung durch Frauen in der Stadt, die das Verhalten der Frau des Mächtigen kommentieren und über ihre Leidenschaft zu Yūsuf spotten. Daraufhin reagiert diese, indem sie die Frauen der Stadt zu einem Gastmahl einlädt und eine Begegnung mit Yūsuf arrangiert. Während des Mahls erkennen die Anwesenden Yūsufs außergewöhnliche Erscheinung, geraten in Erstaunen und schneiden sich unbewusst in die Hände. Der Konflikt bleibt auf die Versuchung und die Gefahr von Einflussnahme fokussiert. Die Frau des Mächtigen bekräftigt in diesem Rahmen ihre Absicht und droht mit Bestrafung, sollte Yūsuf sich ihrem Willen widersetzen. Yūsuf wird damit erneut vor die Wahl zwischen Unterwerfung und Treue gegenüber seinem Herrn gestellt. Die Handlung kulminiert in der Eskalation, als Yūsuf standhaft bleibt und das Drängen der Frau des Mächtigen erneut zurückweist. Die Episode schließt mit der göttlichen Erhörung seines Gebets, ihn vor der Versuchung zu bewahren und seiner Inhaftierung, womit der Konflikt vorläufig aufgelöst wird.

Koran 12:50–53

(50) Der König sprach: «Bringt ihn zu mir!» Und als der Bote zu ihm kam, sprach er: «Kehr um zu deinem Herrn! Dann frage ihn: ‚Wie steht es mit den Frauen, die sich in die Hände schnitten? Siehe, mein Herr kennt ihre Ränke-spiele› ». (51) Er sprach: «Was hattet ihr im Sinn, als ihr versuchtet, Joseph zu verführen?» Sie sprachen: «Gott bewahre! Nichts Böses gegen ihn ist uns bekannt.» Da sprach die Frau des Mächtigen: «Jetzt kommt die Wahrheit an den Tag: Ich trachtete danach, ihn zu verführen – doch siehe, er ist wahrlich einer von den Ehrlichen». (52) «Und das, damit er wisse, dass ich ihn nicht insgeheim hinterging und dass Gott das Ränkespiel der Betrüger nicht zum Gelingen führt». (53) Ich spreche meine Seele nicht frei. Die Seele lenkt ja hin zum Bösen, nur dann nicht, wenn mein Herr Erbarmen zeigt. Siehe, mein Herr ist bereit zu vergeben, barmherzig».

Mit den Versen 50–53 wird die Verführungsepisode im Koran um eine dritte Szene erweitert, die aber nicht unmittelbar an die zweite anschließt. Zwischen beiden Szenen steht die thematische Schilderung von Yūsufs Zeit im Gefängnis (Sure 12:35–49), bevor das Verführungsthema ab Vers 50 erneut aufgegriffen und rückblickend aufbereitet wird. Yūsuf wird vom König herbeigerufen, um die Träume des Pharaos zu deuten, verweigert jedoch die sofortige Freilassung, bis die Wahrheit über die Frauen, die sich in die Hände schnitten, ans Licht kommt. In der folgenden Befragung bestätigen die Frauen Yūsufs Unschuld, und die Frau des Mächtigen gesteht ihre Verführungsabsicht. Ihr Redeanteil ist ausführlich gestaltet und verleiht der Szene eine reflektierende Dimension. Sie bekennt ihr Fehlverhalten, hebt Yūsufs Standhaftigkeit hervor und schließt mit einer allgemeinen Aussage über die Neigung der Seele zum Bösen. Die Szene endet damit, dass Yūsuf von allen Vorwürfen entlastet wird und die Verführungserzählung ist damit abgeschlossen.

2.2 Das Frauenbild in der Episode vor dem Hintergrund der Intertexte

Der Koran transformiert in seiner Version das Frauenbild im Vergleich zur biblischen Erzählung entscheidend, indem zentrale Motive der Genesis – etwa die weibliche Verführung oder die moralische Belastung der Frau – reduziert oder neutralisiert werden. In der Genesis wird die Frau des Potifar mehrfach aktiv. Durch ihre wiederholten Versuche, Josef zum Beischlaf zu bewegen (Gen 39,7.12) entfaltet sich ein Bild negativ konnotierter, gefährlich aktiver und widerspenstiger weiblicher Verführung. Dass jeder Versuch an Josefs Ablehnung scheitert (Gen 39,8–9), erzeugt zugleich die narrative Spannung der moralischen Belastung der Frau. Trotz ihres anhaltenden Bemühens bleibt sie am Ende zurückgeworfen, auf ihre Ablehnung und die moralische Überlegenheit Josefs bezogen, wodurch ihre Frustration und Verzweiflung noch deutlicher hervortreten.⁴⁶ Im Koran hingegen erscheint dieselbe Szene in komprimierter Form. Der Annäherungsversuch erfolgt nur ein einziges Mal in direkter Rede (Sure 12:23) und in schneller Abfolge.⁴⁷ Durch diese narrative Straffung verliert der Annäherungsversuch sein Element der Dauerhaftigkeit und wiederholten Manipulation, das im Buch Genesis noch zentral ist. Stattdessen rückt der Koran die Dimension der Macht stärker in den Vordergrund. Während ihre Position als Frau des Potifar in der Genesis zwar soziale Überlegenheit impliziert, jedoch erzählerisch im Aspekt des Begehrens und der Verführung nicht als tatsächliche Autorität greifbar wird, tritt sie im Koran als handelnd Mächtige hervor.⁴⁸ Diese Verknüpfung von Macht und Begehren wird auch in der vergleichenden Analyse von Bechmann und Feichtinger betont:

Ihre Macht als Frau des Hauses ist hier vorausgesetzt, ihre Rede und ihr Handeln spielen beides aus: Ihre Macht, ihre Befehlsgewalt und ihren Willen, ihn dazu zu bringen, mit ihr zu schlafen. Als Genderrollen werden hier Macht und machtvolles sexuelles Begehren miteinander verbunden.⁴⁹

46 Vgl. Ulrike Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein... Gender, Bibel und Koran. Der Schöne Josef und die Frau des Potifar“, *Lectio Difficilior* 2 (2018): 4.

47 Vgl. Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein“, 13.

48 Vgl. Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein“.

49 Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein“.

Während die biblische Fassung durch das wiederholte Einreden „Tag für Tag“ (Gen 39,10) und den „Blick“ der Frau (Gen 39,7) eine subtil-erotische, weiblich codierte Strategie der Verführung entfaltet, in der Körperlichkeit und sinnliche Präsenz im Narrativ subtil vermittelt werden, verschiebt der Koran den Fokus auf Kontrolle und Raumverfügung: Sie schließt die Türen und greift nach Yūsuf. Der Befehl „Herbei mit dir!“ (Sure 12:23) lässt ihre Handlung zusätzlich als direkte Ausübung von Autorität erscheinen. In diesem Zugriff zeigt sich – im Sinne Feichtingers – ein „männlicher Modus“ des Handelns, da sie sich „eines dezidiert männlichen Verbrechens schuldig“⁵⁰ macht. So wird die hierarchische Machtstruktur zwischen ihr als Frau des Hausherrn und Yūsuf, dem Knecht, explizit markiert, während zugleich die Umkehrung traditioneller Geschlechterrollen sichtbar wird. Der Koran entwirft zudem ein komplexeres Bild der Versuchung. Yūsuf wird selbst als begehrendes Subjekt (Sure 12:24) gezeigt, dessen Standhaftigkeit göttlicher Unterstützung bedarf (Sure 12:33). Im arabischen Originaltext wird dies durch die Ausdrücke „*hammat bihi*“ (dt. „sie begehrte ihn“) und „*hamma bihā*“ (dt. „er begehrte sie“) markiert. Semantisch bleibt die zentrale Handlung – das Begehren – in beiden Varianten identisch; die Unterschiede liegen lediglich in der grammatischen Ausrichtung, da *bihi* bzw. *bihā* das jeweils angesprochene Objekt der Begierde anzeigt. Damit erscheint die Begierde als dialogisch und wechselseitig konzipiert. Gleichzeitig bremst die göttliche Intervention (Sure 12:24: „wäre nicht die Erleuchtung von seinem Herrn“) die Wirkung seiner Begierde, sodass Yūsufs Standhaftigkeit nicht als Ausdruck autonomer Tugend erscheint, wie in der biblischen Fassung, wo Josef seine Weigerung mit moralisch-ethischen Erwägungen begründet (Gen 39,9), sondern als Ergebnis göttlicher Leitung. Auf diese Weise löst der Koran die in der Genesis angelegte moralische Hierarchie auf, in der Josef als rationaler, tugendhafter Mann der triebhaft-begehrenden, moralisch schwachen Frau gegenübersteht. Dies schafft ein gleichwertiges Spannungsverhältnis zwischen Yūsuf und der Frau des Mächtigen und ermöglicht ihr eine narrative und soziale Autonomie.

50 Daniela Feichtinger, *Josef und die Frau des Potifar: Eine exegetische und literaturvergleichende Untersuchung von Gen 39* (Münster: LIT Verlag, 2019), 38.

Im Buch Genesis setzt sich die zuvor geschilderte Frustration der Frau des Potifar in einem Motiv der Rache fort: Nachdem ihre Annäherungsversuche wiederholt gescheitert sind, wartet sie opportun auf den Moment, in dem ein scheinbares Indiz – das von Josef bei der Flucht zurückgelassene Hemd – es ihr ermöglicht, ihre Anschuldigung glaubwürdig erscheinen zu lassen. Indem sie dieses gezielt als „Beweis“ präsentiert, konstruiert sie eine Fassung der Ereignisse, die ihre Rache und Wiederherstellung ihrer verlorenen Handlungsmacht manifestiert. Dabei moduliert sie Josefs soziale Position situativ: Gegenüber dem Hausgesinde nennt sie ihn „hebräischen Mann“ (39,13), gegenüber ihrem Ehemann „Sklave“ (39,17). Die Lüge wird damit zum Mittel der strategischen Manipulation, um soziale Kontrolle und Handlungsmacht zurückzugewinnen.⁵¹ Im Koran hingegen tritt die Lüge in anderer Gestalt auf. Sie erscheint situativ und unmittelbar im Moment der Konfrontation (Sure 12:25), weniger als strategisch geplantes Manipulationsinstrument. Das narrativ eingefügte Moment der Gerechtigkeitsprüfung, in dem die Aussagen beider Protagonisten geprüft werden (Sure 12:25–27), stellt beide, ähnlich wie bereits beim dialogisch-konzipierten Empfinden der Begierde, ein weiteres Mal gleichwertig auf die narrative Bühne. Anders als in der biblischen Erzählung wird der Vorwurf der Frau nicht unhinterfragt übernommen, sondern zunächst mit einem vom Zeugen vorgeschlagenen Prüfverfahren überprüft (Sure 12:26–27). Erst das Indiz des von hinten zerrissenen Hemdes (Sure 12:28) führt zur Aufdeckung des tatsächlichen Geschehens. Diese kriterienbasierte, evidenzorientierte Technik legt die Schuld der Frau formal nicht automatisch fest, sondern lässt offen, dass die Behauptung der Frau des Mächtigen, Yūsuf habe ihr nachgestellt, theoretisch wahr sein könnte. Auf Metaebene entsteht dadurch eine narrative Unsicherheit und faktisch auch eine Unschuldsvermutung für die Frau, selbst wenn die Lesenden wissen, dass sie lügt. Im Vergleich zeigt die biblische Erzählversion, wie die Lüge der Frau des Potifar unmittelbar moralisch delegitimiert wird. Ihre Handlung hat konkrete negative Konsequenzen – Josef wird zu Unrecht inhaftiert – und das klassische Stereotyp der „verführerischen, manipulativen Frau“ wird bestätigt. Feministisch gelesen wirkt der Koran hier gezielt entlastend auf das Frauenbild. Ihr Handeln wird ernst genommen,

51 Vgl. Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein“, 5.

ihre Perspektive erhält narrative Gewichtung. Im Gegensatz dazu zeigt die Genesis kaum Interesse an einer ernsthaften Wahrheitsprüfung. Bechmann und Feichtinger bemerken hierzu bereits: „Die Leute ihres Hauses und ihr Ehemann antworten ihr nicht einmal. Diejenige, die von V.7 bis V.20 auf Körperkontakt aus ist, bleibt also merkwürdig isoliert.“⁵² Das narrative Vorgehen des Koran schafft einen Moment der Neutralität, in dem die Dynamik zwischen den Figuren in den Vordergrund rückt. Yūsuf, die Frau und ihr Mann interagieren miteinander und es wird sichtbar, wie Macht, Autorität und Verantwortung innerhalb des Haushalts verteilt sind. Die Lüge erscheint nicht länger als Beweis für moralische Schuld oder Verführungskraft der Frau, sondern als Teil einer komplexen Handlungssituation. Durch diese Szenenerweiterung eröffnet der Koran zugleich einen Raum in dem Yūsuf und die Frau gemeinsam in einen ethischen Prüfungszusammenhang gestellt werden. Gott tritt dabei auktorial gänzlich zurück, die Erzählstimme enthält sich jeder moralischen Bewertung und selbst die Reaktion des Ehemanns, der von der „List der Frauen“ (Sure 12:29) spricht, bleibt auf Figurenebene. So wird die Frau nicht bloßgestellt, sondern als handelnde Figur in einen universellen moralischen Rahmen eingebettet, der die Verantwortung beider Geschlechter betont.

Auch die Darstellung von Josefs Schönheit wird im Koran neu inszeniert. Während sie in der Genesis vorausgesetzt und funktional als Auslöser weiblicher Begierde dient (Gen 39,6), rückt der Koran deren außergewöhnliche Wirkung in den Mittelpunkt der Gastmahlszene. Die kollektive Reaktion der Frauen der Stadt auf die Wahrnehmung Yūsufs, das unbewusste Schneiden in die Hände und ihr dramatisches Erstaunen (Sure 12:31), fungiert als narrativer Spiegel, der die Schuld der Protagonistin ein weiteres Mal relativiert⁵³ und den Fokus erneut von individueller moralischer Verfehlung hin zu einer universellen menschlichen Erfahrung von Faszination und Begehren verschiebt. In diesem Moment wird Yūsufs Schönheit narrativ wirksam. Die Frau des Mächtigen erscheint nicht als allein handelnde Verführerin, sondern als eine unter mehreren, die der Wirkung seiner Attraktivität erliegen (Sure 12:32). Das Spotten der Frauen der Stadt (Sure 12:30) zeigt die gesellschaftliche Wahrneh-

52 Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein“, 5.

53 Vgl. Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein“, 16.

mung der Protagonistin, die von anderen Figuren negativ beurteilt wird, während der Text zugleich signalisiert, dass diese Bewertung nicht automatisch zutrifft: Die Frau des Mächtigen ist Opfer der Ränkespiele, nicht deren Täterin.⁵⁴ Der dritte Erzählstrang führt diese narrative Dynamik konsequent weiter und steigert sie sogar noch. Nachdem die gesellschaftliche Bewertung der Frau bereits in Frage gestellt wurde, erhält sie nun selbst eine Stimme. Durch ihre direkte Rede tritt die Frau des Mächtigen erstmals als reflektierte und selbstbewusste Figur in Erscheinung, die ihr Handeln offen eingesteht und so Yūsufs Unschuld bestätigt (Sure 12:51). Ihre Worte markieren eine narrative und moralische Wende. Sie bekennt nicht Schuld im strafenden Sinn, sondern Verantwortung und ordnet ihr Verhalten in einen spirituellen Zusammenhang ein (Sure 12:53). Durch diese Erweiterung fügt der Koran der Verführungsepisode eine Dimension innerer Erkenntnis und Läuterung hinzu, die in der Genesis gänzlich fehlt. Weiblichkeit wird hier nicht länger als Quelle der Versuchung verstanden, sondern als Trägerin moralischer Einsicht und spiritueller Reife. Das Frauenbild wird damit neu akzentuiert, losgelöst von patriarchalen Deutungsmustern und erweitert um die Fähigkeit zur Wahrheit, Einsicht und moralischer Selbstbestimmung.

2.3 Re-Traditionalisierung des koranischen Frauenbildes in der klassischen Exegese: Das Motiv der Verführung im intertextuellen Vergleich

Der folgende Abschnitt richtet sich auf die Rezeption der Verführungsepisode in ausgewählten klassischen Exegesen zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert.⁵⁵ Im Zentrum der Analyse steht dabei der re-

54 Vgl. Bechmann et al., „Nicht mit einem Text allein“.

55 Die Auswahl der hier untersuchten Exegesen aus dem 9. bis 13. Jahrhundert begründet sich durch die besondere Bedeutung dieser Periode für die Konsolidierung der klassischen Koranexegese. In dieser Zeit wurden die Methoden, hermeneutischen Prinzipien und normativen Interpretationsmuster der Tafsir Tradition etabliert, die für die gesamte nachfolgende islamische Bildungstradition prägend waren. Bei einer vollständigen Analyse des Narrativs könnte die historische Entwicklung innerhalb der Exegesen nachgezeichnet werden, etwa wie bestimmte Motive aufgebaut, modifiziert oder in Bezug aufeinander inter-

zeptionsästhetische Blick auf die Verarbeitung spätantiker Intertexte. In den klassischen Exegesen erscheint Imra'at al-'Azīz später unter dem Namen Zulayḥā. Die Parallele zu Zulycah in jüdischen Überlieferungen lässt vermuten, dass die Exegeten bei der Namensgebung und Charakterisierung der Figur von jüdischen Erzähltraditionen beeinflusst wurden. Anhand des Motivs der weiblichen Verführung wird exemplarisch untersucht, wie die Exegeten die Darstellung der weiblichen Figur retraditionalisieren und welche Wirkung dies auf das koranische Frauenbild entfaltet.

Entgegen der vom Koran vorgenommenen Verdichtung des dramatischen Moments der Nachstellung, öffnen die Exegeten der klassischen Periode (9. – 13. Jahrhundert) diese Kürze wieder, indem sie narrativ in jene Richtung zurückgehen, von der sich der Koran im Vergleich zu Gen 39 eigentlich entfernt hat. Den Ausgangspunkt der Kommentierungen bildet dabei der erzählerische Umstand, dass die Nachstellung von der Frau ausgeht. In der Exegese aṭ-Ṭabarī wird zum Aspekt ihrer Begierde (Sure 12:24) kommentiert:

Es sagte Ibn Ishāq: Sie überwältigte ihn, d.h. die Frau. Sie beehrte ihn mehrfach auf sinnliche Art und versetzte ihn zu anderen Zeiten in Furcht. Sie lud ihn mit ihrer Schönheit, Vorzüglichkeit und ihrem Reichtum ein, das Vergnügen männlicher Begierde zu genießen. Er war ein junger Mann in voller Blüte und in ihm befand sich das, was Männer an geschlechtlicher Lust besitzen. Sie machte weiter, bis er nachgab. Als er ihre Liebe bemerkte, begann er, sich vor ihr zu fürchten.⁵⁶

Die Kommentierung entfaltet so eine Abfolge von Handlungsversuchen, in denen sich der Annäherungsversuch der Frau einerseits wiederholt und langwierig entfaltet und andererseits durch wechselnde Strategien, Verlockung, Einschüchterung, Reichtum und

pretiert werden, wodurch die intertextuelle Dynamik und Retrationalisierung innerhalb der klassischen Exegesen noch deutlicher sichtbar würden. Eine solche Untersuchung kann im begrenzten Umfang der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden und bleibt daher weiterführenden Studien vorbehalten; Siehe dazu auch den Text: Botaina Azouaghe, „The Case of Sexual Assault in Sūra 12: Yūsuf and Zulayḥā in Premodern Qur'anic Exegesis“ in *Sexual Violence in Muslim Communities: Towards Awareness and Accountability*, Hg. Juliane Hammer et al. (Ort: Boston University Open Library, 2024), 153–162.

56 Abū Ġa'far Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī. Ġamī' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, ed. 'Abdallāh b. 'Abdelḥassan at-Turkī, Vol 13 (Cairo, 2001), 81: Nachfolgend angeführt als „aṭ-Ṭabarī“.

Schönheit, facettenreich ausgestaltet wird. Damit rückt ihre Handlung aus dem Bereich der sozialen Macht in den Bereich körperlicher Verführung und sinnlicher Versuchung. Auffällig ist dabei, dass die äußere Attraktivität der Frau, in der Kommentierung ar-Rāzīs explizit als narrative Ursache für Yūsufs Begierde eingeführt wird⁵⁷:

Denn, wenn eine Frau außergewöhnlich schön ist und sie sich für einen jungen, kräftigen Mann zurechtmacht, entstehen unvermeidlich Konflikte zwischen natürlicher Begierde und Vernunft. Mal gewinnt die Begierde die Oberhand, mal die Vernunft.⁵⁸

Damit zeigen die klassischen Exegeten, wie sie eine narrative Lücke im Korantext schließen: Yūsuf ist Prophet, der Koran beschreibt seine Begierde, liefert aber keinen Anhaltspunkt für deren Entstehung. Die Schönheit der Frau wird hier als „natürliche Ursache“ inszeniert – ein strategisches Motiv, das menschliche Begierde plausibel macht, ohne die moralische Integrität Yūsufs zu gefährden. Zugleich lässt sich in den Kommentaren beobachten, dass einige Exegeten nur Teilgeständnisse einer tatsächlichen Begierde Yūsufs formulieren, deren Ursprung sie dann jedoch konsequent in der weiblichen Erscheinung und Verführungskunst verorten, während sie seine eigene Begierde überwiegend positiv deuten und als Ausdruck männlicher Potenz und Stärke beschreiben.⁵⁹ Dadurch verschiebt sich das Gleichgewicht der im Koran wechselseitig konzipierten Begierde. Die weibliche Attraktivität wird hier eng mit Macht über männliche Begierde geknüpft, wodurch ein klassisches androzentrisches Bild von Verführung und weiblicher Wirkungsmacht entsteht.⁶⁰ Diese erzählerische Konstruktion in der Exegese folgt der Logik: Die Frau wirkt, die Begierde entsteht und die männliche Integrität wird geprüft. Diese motivische Struktur der Inszenierung weiblicher Schönheit als zentrales Mittel der Verführung, ist bereits in jüdischen Traditionen angelegt. Im Midrasch Bereshit Rabbah, in dem die Frau des Potifar als Zulycah erscheint, heißt es:

57 Vgl. Azouaghe, „The Case of Sexual Assault in Sūra 12“, 3–4.

58 Vgl. Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥusayn Faḥraddīn Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*. (*Mafāṭīḥ al-Gayb*). Vol. 12 (Beirut: Dār Al-Fikr, 1981), 121–122: nachfolgend angeführt als „ar-Rāzī“.

59 Vgl. ar-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, 121; aṭ-Ṭabarī, *Ġami’ al-bayān*, 86–92.

60 Vgl. Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, 86–92; Zamahṣarī, *al-Kaššāf*, 510.

Zulycah was alone in the house [...] and she put on her garments, like the garments of a queen, and she placed upon her head an ornament of precious stones, made of onyx set in silver and gold and she beautified her face and body with all sorts of mixtures used by women, and she perfumed the temple and the entire house with cassia and frankincense, and she scattered myrrh and aloes all over the temple, and then she seated herself at the door of the temple in the passage of the house where Joseph had to pass in order to do his work. [...] Zulycah came and stood before him in queenly garments and the perfume of her clothes reached into the distance. And she seized Joseph suddenly [...].⁶¹

Das Midrasch Zitat zeichnet Zulycah als eine Frau, deren Handeln über mehrere Ebenen verläuft. Sie inszeniert ihre Annäherung durch visuelle, olfaktorische und körperliche Reize: königliche Kleidung, kostbarer Schmuck, Kosmetik für Gesicht und Körper, sowie Parfüm und Düfte verstärken ihre Präsenz und Sinnlichkeit. Durch die gezielte Platzierung an Orten, die Joseph passieren muss, wird die Annäherung zu einem bewusst geplanten und inszenierten Geschehen, das die narrative Spannung steigert. Obwohl der eigentliche Nachstellungsversuch auch hier unvermittelt wirkt, ist er im Text sorgfältig vorbereitet. Zulycah wird vor allem über ihre körperliche Attraktivität und Verführungskraft charakterisiert, während psychologische Tiefe oder moralische Ambivalenz nur sekundär erscheinen. Al-Qurṭubī greift dieses Motiv nun sichtbar auf und erweitert es zudem durch eine sprachliche Dimension der Verführung. In seiner Kommentierung wird dies durch eine ausführlich dialogisierte, schmeichelnde Redeweise Zulayḥās sichtbar, die weit über den Koran hinausgeht:

Oh Yūsuf, wie schön ist dein Haar! Er sprach: Es ist das erste an mir, was in meinem Grab vergehen wird. Sie sprach: Oh Yūsuf, wie schön sind deine Augen! Er sprach: Mit ihnen blicke ich zu Gott. Sie sprach: Oh Yūsuf, erhebe dein Gesicht und blicke in mein Gesicht! Er sprach: Wahrlich, ich fürchte die Blindheit im Jenseits. Sie sprach: Oh Yūsuf, ich komme zu dir und du entfernst dich von mir?! Er sprach: Damit ersehne ich die Nähe meines Gottes.⁶²

61 Sefer Ha-Yashar, *Vayeshev 17–18*, Zugegriffen am 14. September 2025, [https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayeshev?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayeshev?lang=bi&with=all&lang2=en).

62 Abū ‘Abdallāh Qurṭubī, *Ġami‘ al-aḥkām al-Qur‘ān* Vol. II (Beirut: Al-Risāla, 2006), 310; Nachfolgend angeführt als „al-Qurṭubī“.

Im Koran selbst erscheint die Rede der Frau zweistufig: zunächst machtvoll und handlungsbezogen, dann reflektierend und moralisch selbstkritisch. Ihre Sprache bewegt sich von der performativen zur introspektiven Rede. Genau an diesem Punkt bewirken die Kommentierungen der klassischen Exegeten jedoch eine Rückverschiebung. Sie erweitern die Rede der Frau in ihrer Annäherung, dort wo sie im Koran nur ein einziges Mal in direkter Rede zu Yūsuf spricht.⁶³ Ihre Worte werden dabei nun zugleich schmeichelnd und taktierend, ihr Sprechen wechselt zwischen Lob, Aufforderung und Vorwurf. Damit verwandeln die Exegeten die ursprünglich autoritative und handlungsorientierte Ansprache der Frau in eine verführerische und emotionalisierte Rede. Durch diese Erweiterung verschiebt sich nicht nur der Ton, sondern auch die Bedeutung ihrer Rede. Aus einer Frau, die im Koran durch Handlungsmacht und moralische Reflexionsfähigkeit gezeichnet ist, wird durch diese exegetische Kommentierung wieder eine Figur, deren Sprache Begierde, Manipulation und moralische Schwäche ausdrückt. Letzteres Motiv verstärkt sich zudem durch die mehrfachen, moralisch begründeten Zurückweisungen Yūsufs, die hierin enthalten sind und die Frau zurück in die Verzweiflung und Frustration der Darstellung aus Gen 39 drängen. Die Erweiterung der Handlungsebene durch Dialog und Sprache erinnert dabei deutlich an jüdische Erzähltradition im Sefer Ha-Yashar:

And Zulycah said unto him: How comely is thy appearance and how graceful thy figure. Verily I have looked at all the servants, but I could not find one as fair as thou art. And Joseph replied unto her: He who hath created me hath created likewise all the sons of man. And she said unto him: How beautiful are those eyes of thine and thou hast captivated with them all the inhabitants of Egypt, men and women alike. And he said unto her: verily they are beautiful while alive, but if thou wert to see them in the grave thou wouldst tremble before them. And she continued: How pleasant and sweet are thy words, do take the harp which is in the house and play with thy hands and let us hear thy voice. And Joseph said: How pleasant and sweet are my words when I sing the praises and the glory of my Lord. And she continued: Oh how beautiful is the hair of thy head! Go and take the golden comb which is in the house and dress thy hair with it. And he said unto her: How long wilt thou continue to speak unto me in such words. Cease talking unto

63 Koran 12:24.

me and attend to thy work about the house. And she replied: There is no work to be done by me about the house, save what thou mightst bid me do.⁶⁴

In der jüdischen Erzähltradition beschränken sich die Bemühungen der Frau nicht nur auf sanfte Verführungsversuche, sondern gehören verschiedene Taktiken zu ihrem Repertoire, um Joseph zum gemeinsamen Beischlaf zu bewegen. Die Frau zeigt ein theatralisches Verhalten: Sie weint dramatisch und fleht ihn einige Male an. Sie bedroht Joseph nicht nur mit dem Gefängnis, sondern hält ihm auch ein Messer an den Hals, um ihn einzuschüchtern. Sie schlägt sogar vor, ihren eigenen Mann zu töten, um Josephs Bedenken hinsichtlich der Untreue zu beruhigen. Zusätzlich versucht sie, ihn durch die Erwähnung ihres Reichtums und ihrer innigen Liebe zu ihm zu überzeugen. Schließlich greift die Frau auch zur Magie und manipuliert sein Essen, um ihr Ziel zu erreichen.⁶⁵ Wird diese ausgeschmückte Darstellung der Frau in den jüdischen Erzählungen retrospektiv auf die Koranversion gesetzt, zeigt sich, dass der Koran die in seinen Umwelttexten vorhandene Übersteigerung weiblicher Verführung bewusst reduziert. Elemente, die in den jüdisch-biblischen Erzählungen potenziell dämonisch, aggressiv oder gefährlich erscheinen, werden im Koran entschärft und in einen kontrollierten sozialen Rahmen überführt. Die Frau des Mächtigen agiert nur innerhalb klar definierter Grenzen, etwa durch Androhung von Gefängnis oder die Nutzung ihres sozialen Raums, ohne extreme Maßnahmen wie Tötung oder Magie. Die klassischen Exegeten reflektieren diese intertextuellen Bezüge der jüdischen Szenenerweiterung kaum explizit, dennoch finden sie in ähnlicher Weise in den klassischen Kommentierungen ihren Widerhall. Die klassischen Kommentierungen führen die weibliche Figur auf diese Weise wieder in jene Rolle zurück, in der weibliche Sexualität mit List, Versuchung und moralischer Gefährdung verknüpft erscheint, eine Rolle, die dem biblisch-jüdischen Typus der verführerischen Frau nähersteht. Dass die Exegeten auf intertextuelle Muster zurückgreifen, in denen Weiblichkeit als moralisch ambivalente und verführerische Kraft erscheint, verweist nicht nur auf narrative Traditionslinien, sondern rekapituliert möglicherweise tradierte kulturelle Deutungen ihrer Zeit. Die

64 Sefer Ha-Yashar, *Vayeshev* 14–15.

65 Vgl. Ginzberg, *Legends of the Jews*, 352–355; Sefer Ha-Yashar, *Vayeshev* 15–18.

androzentrischen Geschlechterbilder, in denen sie sozial und theologisch verortet sind, bieten einen Deutungshorizont, der solche Lesarten begünstigt und stabilisiert. Aus feministischer Perspektive entsteht so eine implizite hermeneutische Matrix, ein strukturelles Gefüge, das die Auslegungen prägt und Überlagerungen zwischen überlieferten, intertextuell geprägten Frauenbildern und den zeitgenössischen Vorstellungen der Exegeten sichtbar macht.

3 Ausblick: Koranische Frauenbilder und ihre hermeneutische Relektüre

Die Figur der Frau des Mächtigen „Imra'at al-'Azīz“ in Koransure 12 erweist sich als ein Schlüsselmotiv für die Analyse weiblicher Figuren im Koran. Keine andere Gestalt bündelt in ähnlicher Dichte zentrale Themenfelder wie Sexualität, Macht, Begehren, Versuchung, Schuld und Einsicht. Gerade in dieser Verdichtung wird deutlich, wie sehr die Verführungsepisode als Projektionsfläche für theologische, moralische und geschlechteranthropologische Fragen dient. Besonders aufschlussreich ist die Figur deshalb, weil der Koran sie, im Unterschied zur biblischen Überlieferung, nicht eindimensional als verführerisch oder moralisch verdorben zeichnet, sondern ihr narrative Tiefe und Wandlungsfähigkeit verleiht. Diese Neuakzentuierung geht mit einer Aufwertung ihres Frauenbildes einher, die weibliche Handlungsmacht innerhalb der Offenbarung neu rahmt und zugleich kohärent in das ethische Prinzip des Korans einfügt, das die Gleichwertigkeit der Geschlechter durch alle narrativen Gestaltungen hindurch sichtbar macht. Der rezeptionsästhetische Blick auf die klassischen Exegesen verdeutlicht jedoch, dass sich dort eine Retraditionalisierung vollzieht. Der emanzipatorische Gehalt des koranischen Narrativs wird durch die Rückbindung an außerkoranische Erzähltraditionen abgeschwächt oder gar umgekehrt. Damit wird sichtbar, wie stark exegetische Traditionen an den kulturellen und theologischen Diskursen ihrer Zeit partizipieren und wie sie diese in das Verständnis des Offenbarungstextes einschreiben. Methodisch zeigt sich, dass die Verbindung einer feministischen Koranhermeneutik mit einem intertextuellen Ansatz ein besonderes heuristisches Potenzial besitzt. Sie ermöglicht es Prozesse der Bedeutungsverschiebung sichtbar zu machen, die im Spannungsfeld zwi-

schen Offenbarung, Rezeption und Auslegung entstehen. Die Analyse verdeutlicht somit, dass eine kritische, textnahe und geschlechterbewusste Lektüre notwendig ist, um Frauenbilder zu erkennen, die über traditionelle patriarchale Lesarten hinausweisen. Die intertextuelle Methode eröffnet ein entscheidendes Potential feministischer Theologie: Sie ermöglicht interreligiöse Dialoge, hinterfragt kritisch die eigenen Traditionen und stellt Verbindungslinien zu anderen religiösen Narrativen her – ein Ansatz, der feministische Diskurse in der Theologie nachhaltig erweitern kann.

Literaturverzeichnis

- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Gottes Menschenwort: Für ein humanistisches Verständnis des Koran*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2009.
- Afsaruddin, Asma. „Modern Rereadings of the Qurʾān through a Gendered Lens“ in *The Oxford Handbook of Islam and Women*, Hg. Asma Afsaruddin, 80–118. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Al-Hibri, Azizah. „Divine Justice and Human Order: An Islamic Perspective“, in *Humanity before God: Contemporary Faces of Jewish, Christian, and Islamic ethics*, Hg. W. Schweiker, M. A. Johnson und K. Jung, 238–255. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Al-Qurṭubī, Abū ʿAbdallāh. *Ĝamiʿ al-aḥkām al-Qurʾān*. Ed. ʿAbdallāh b. ʿAbdelḥassan at-Turkī. Bd. II. Beirut: Al-Risāla, 2006.
- Al-Wāḥidī, A. Asbāb Al-nuzūl. *Great Commentaries of the Holy Qurʾan*. Übersetzt von Mokrane Guezzou. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought. Fons Vitae, 2008.
- Ar-Rāzī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿUmar b. al-Ḥusayn Faḥraddīn. *Tafsīr al-Faḥraddīn ar-Rāzī. Tafsīr al-Kabīr. Mafāṭiḥ al-Ġayb*. Beirut: Dār Al-Fikr, 1981.
- Aṭ-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar. *Tafsīr aṭ-Ṭabarī. Ĝamiʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*. Hg. ʿAbdallāh b. ʿAbdelḥassan at-Turkī. Bd. 13. Kairo, 2001.
- Azouaghe, Botaina. „The Case of Sexual Assault in Sūra 12: Yūsuf and Zulayḥā in Premodern Qurʾanic Exegesis.“ in *Sexual Violence in Muslim Communities: Towards Awareness and Accountability*, Hg. Juliane Hammer und Samah Choudhury, 153–162. Boston: Boston University Open Library, 2024.
- Az-Zamaḥṣarī, Abū l-Qāsim b. ʿUmar. *al-Kaššāf*. Beirut: Dār Al-Maʿrifa, 2009.
- Bechmann, Ulrike und Daniela Feichtinger. „Nicht mit einem Text allein...Gender, Bibel und Koran: Der schöne Josef und die Frau des Potifar.“ *Lectio difficilior: European Electronic Journal for Feminist Exegesis*, Nr. 2 (2018): 1–29.

- Bernstein, Marc S. *Stories of Joseph: Narrative Migrations between Judaism and Islam*. Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 2009.
- Bobzin, Hartmut. *Der Koran*. München: C.H.Beck, 2014.
- Duderija, Adis, Alak, Alina Isac und Hissong, Kristin. *Islam and Gender: Major Issues and Debates*. New York: Routledge, 2020.
- El Omari, Dina. „The Importance of an Interreligious Quranic Hermeneutics for a Gender-Sensitive Reading of the Quran, Using the Example of the Story of the Queen of Sheba“ *Religions* 15, Nr.12 (2024): 1–12. <https://doi.org/10.3390/rel15121521>.
- El Omari, Dina. *Feministische und geschlechtersensible Koranexegese*. Baden-Baden: Ergon, 2025.
- El Omari, Dina. „Feministische und geschlechtersensible Hermeneutik in der Koranexegese“ in *Eine Frage des Geschlechts? Islamisch-theologische Perspektiven für eine gendergerechte Theologie der Gegenwart*, Hg. Dina El Omari, Asmaa El-Maaroufi und Katajun Amirpur, 67–118. Würzburg: Ergon, 2023.
- El Omari, Dina. *Koranische Geschlechterrollen in Schöpfung und Eschatologie: Versuch einer historisch-literaturwissenschaftlichen Korankommentierung*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2021.
- Feichtinger, Daniela. *Josef und die Frau des Potifar: Eine exegetische und literaturvergleichende Untersuchung von Gen 39*. Münster: LIT Verlag, 2019.
- Feichtinger, Daniela. „Männer vergewaltigen – Frauen verführen? Eine narrative Analyse der Erzählung um Josef und die Frau des Potifar (Gen 39) mit kritischer Sichtung des Genderbias ihrer Interpretationen“. Diss., Universität Graz, 2014.
- Geissinger, Aisha. *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority: A Rereading of the Classical Genre of Qurʾān Commentary*. Boston/Leiden: Brill, 2015.
- Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010.
- Ginzberg, Louis. *Legends of the Jews – Volume 3*. Project Gutenberg, 2001. Zugegriffen am 14. September 2025. <https://www.gutenberg.org/ebooks/2881>.
- Goitein, S. D. *Jews and Arabs: A Concise History of Their Social and Cultural Relations*. Dover: Dover Publications Inc., 2005.
- Goldman, Shalom. *The Wives of Women/The Wives of Men: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore*. Albany: SUNY Press, 1995.
- Hidayatullah, Aysha A. *Feminist Edges of the Qur'an*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Khorchide, Mouhanad. *Gottes Offenbarung in Menschenwort: Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2018.

- Lamrabet, Asma. *Women and Men in the Qur'an*. Berlin: Springer, 2018.
- Lamrabet, Asma „An Egalitarian Reading of the Concepts of Khilafah, Wilayah and Qiwwamah.” In *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, Hg. Jana Rumminger, Mulki Al-Sharmani und Ziba Mir-Hosseini, 65–87. New York: Simon and Schuster, 2016.
- Neuwirth, Angelika und Dirk Hartwig. *Der Koran. Spätmittelmekkanische Suren. Von Mekka nach Jerusalem: Der spirituelle Weg der Gemeinde heraus aus säkularer Indifferenz und apokalyptischem Pessimismus*. Bd. 2.2. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2021.
- Neuwirth, Angelika. *Der Koran als Text der Spätantike: Ein Europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Neuwirth, Angelika. *Studien zur Komposition Der Mekkanischen Suren: Die Literarische Form des Korans – Ein Zeugnis Seiner Historizität?* Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- Neuwirth, Angelika. „Zur Struktur der Yūsuf-Sure.“ in *Studien aus Arabistik und Semitistik: Anton Spitaler zum 70. Geburtstag von seinen Schülern überreicht*, Hg. Werner Diem und Stefan Wild, 123–152. Wiesbaden: Harrassowitz, 1980.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University Press, 2017.
- Rhodes, Jerusha Tanner. „Muslima Theology“, in *The Routledge Handbook of Islam and Gender*, Hg. Justine Howe, 68–82. London: Routledge, 2020.
- Saleh, Walid A. *The Formation of the Classical Tafṣīr Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*. Leiden: Brill, 2004.
- Shaikh, Sa'diyya. „Exegetical Violence: Nushuz in Quranic Gender Ideology”, *Journal for Islamic Studies* 17 (1997): 49–73.
- Sefer Ha-Yashar. *Midrasch Bereshit Rabbah, Book of Genesis, Vayeshev*. Digitized by Sefaria. Public Domain. Zugegriffen am 14. September 2025, [https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayeshev?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayeshev?lang=bi&with=all&lang2=en).
- Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Hildesheim: Olms, 1931.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. New York: Simon and Schuster, 2013.
- Wadud, Amina „Qur'an, Gender and Interpretive Possibilities“ *Hawwa*, 2 Nr. 3 (2004): 316–336.

Louisa Sophie Jürgensen

Jenseits des Erzählten

Gender-Diskurse im nicht-narrativen Material des Alten Testaments

1. Einleitung

Innerhalb des deutschsprachigen Forschungsdiskurses der alttestamentlichen Wissenschaft, der seit geraumer Zeit vor allem von der sogenannten Redaktionsgeschichte dominiert wird,¹ hat sich die gendersensible Exegese in den vergangenen Jahrzehnten zu einem zentralen ergänzenden Ansatz entwickelt.² Aufbauend auf der Prä-

1 Vgl. Melanie Köhlmoos, „Komposition, Redaktion, Tradition. Dreißig Jahre Methodenwechsel in der alttestamentlichen Exegese (1984–2014)“, *ThR* 79 Nr. 4 (2014): 418–435, <https://doi.org/10.1628/004056914X14120685619260>.

Die folgende Darstellung bezieht sich primär auf den deutschsprachigen, insbesondere evangelisch geprägten Forschungsdiskurs der alttestamentlichen Wissenschaft. In anderen konfessionellen und sprachlichen Kontexten verlaufen sowohl die redaktionsgeschichtliche Dominanz als auch die Rezeption gendersensibler Ansätze teilweise anders.

2 Der Begriff „gendersensible Exegese“ wird hier bewusst gewählt, um an feministische exegetische Ansätze anzuschließen und zugleich der Erweiterung ihrer Fragestellungen Rechnung zu tragen. Siehe hierzu Sabine Biberstein, „Art. Bibel, gendergerechte Auslegung, 2.1. Die Erweiterung der Fragestellungen“, *WiReLex*, Zugriffen am 06.01.2026, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200859/>. Während feministische Exegese zunächst vor allem auf die Sichtbarmachung patriarchaler Strukturen und die Perspektiven von Frauen fokussierte (vgl. beispielsweise Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel* (Freiburg/Schweiz: Edition Exodus, 1988); Luise Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums* (München: Kaiser, 1994); oder Irmtraud Fischer et al. (Hg.), *Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie* (Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 2010 ff.), zielt gendersensible Exegese auf eine breitere Analyse von Geschlechterkonstruktionen, Machtverhältnissen und deren textlicher wie sozialer Verfasstheit. Sie untersucht Geschlecht insge-

misser des redaktionsgeschichtlichen Arbeitens, dass nämlich alttestamentliche Texte Traditions- und keine Autorenliteratur sind und somit auch nicht auf monolithische „Quellen“ zurückgehen, sondern sowohl in all ihren Wachstumsstufen als auch hinsichtlich der jeweiligen lebensweltlichen und geistesgeschichtlichen Kontexte ihrer (in der Regel anonymen) Bearbeiter („Redaktoren“) Gegenstand der Untersuchung sind, tragen feministische, queer-hermeneutische und intersektionale Perspektiven entscheidend dazu bei, die vielschichtige Verflechtung biblischer Texte mit kulturellen und sozialen Geschlechterkonstruktionen aufzudecken, da sie auf noch einmal andere Weise als der redaktionsgeschichtliche Ansatz ernst nehmen, dass die Textgenese des alttestamentlichen Materials tief in diskursiven Aushandlungsprozessen verwurzelt ist. So liegt in der gendersensiblen Exegese nicht nur das Potential zur Sichtbarmachung marginalisierter Perspektiven, sondern ebenfalls das zur kritischen Reflexion theologischer und gesellschaftlicher Normen, die in den Schriften des Alten Testaments entweder explizit verhandelt werden oder doch zumindest implizit angelegt sind.

Dabei verwundert es insgesamt wenig, dass in der Forschung zunächst weit überwiegend auf das narrative Material im Alten Testament fokussiert wurde, denn Erzählungen bieten mit ihren Figuren, Handlungen und Dialogen ganz natürlich eine geeignete Projektionsfläche für die Analyse von Geschlechterrollen, Machtverhältnissen und deren theologischer Verflechtungen. Nur zu leicht lässt sich dabei jedoch übersehen, dass auch nicht-narrative Textformen unter dem Gesichtspunkt gendersensibler Heuristik äußerst interessant sind.

Wie ich im Folgenden zeigen werde, sind es nämlich insbesondere nicht-narrative Textformen im Alten Testament, die sich charakteristisch und strukturell *Macht*, *Wiederholung* und *Performativität* —

samt als strukturierendes Ordnungsmoment biblischer Anthropologie, Sozialorganisation und theologischer Argumentation, indem sie nach der Konstruktion, Normierung und Hierarchisierung von Geschlecht und Sexualität in den Texten, nach deren Verschränkung mit anderen Macht- und Differenzkategorien sowie nach den historischen und ideologischen Bedingungen dieser Konstruktionen überhaupt fragt. Vgl. Deryn Guest, *Beyond Feminist Biblical Studies*, *The Bible in the Modern World* 47 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012. Gendersensible Exegese versteht sich damit als Weiterentwicklung und Differenzierung feministischer Exegese im Horizont gegenwärtiger Genderdiskurse.

drei von Judith Butler als grundlegend für die Konstruktion von Normvorstellungen wie „Geschlecht“ beschriebene Konzepte — zu Nutze machen, und so, besonders auch über die Verflechtung mit zentralen theologischen Aussagen, vermeintlich „historische“ soziale und kultische Realitäten konstruieren.

Dieser Aufsatz setzt daher bewusst „jenseits des Erzählten“ an und möchte zum einen den Blick für den Wert nicht-narrativen Materials im Alten Testament als Betätigungsfeld für eine gendersensible Exegese schärfen.³ Zum anderen soll aufgezeigt werden, inwiefern sich für die alttestamentliche Forschung durch die Betrachtung ebenjener Texte vor dem Hintergrund gendertheoretischer Überlegungen neue Zugänge zum Verständnis des Materials überhaupt eröffnen: Wie sich zeigen wird, lassen sich nämlich viele Textbeobachtungen, die klassisch in gattungs- oder motivkritischer Terminologie ausgedrückt werden, mit den von Judith Butler etablierten Begriffen *Macht, Wiederholung und Performativität* nicht nur gebündelt beschreiben, sondern zugleich tritt noch weitaus deutlicher der Charakter des Materials als Sammlung diskursiver Setzungen von Wirklichkeiten, welche als solche in Zukunft entschiedener dekonstruiert werden sollten, hervor.

2. Was ist „nicht-narrativ“? Eine definatorische Annäherung ex negativo

Was unter nicht-narrativem Material im Alten Testament zu verstehen ist, lässt sich, wie der Ausdruck schon nahelegt, tatsächlich am besten im Rückgriff auf das Gegenmodell, die Narrativität, beantworten. Im Kontext altorientalischer, insbesondere alttestamentlicher Literatur bezeichnet der Begriff der „Narrativität“ nämlich Texte, die eine Vielzahl (hinreichender, jedoch nicht unbedingt notwendiger) struktureller und funktionaler Merkmale erfüllen, darunter:

3 Freilich wurde der Wert des nicht-narrativen Materials im Alten Testament auch von anderen bereits erkannt: Siehe nur beispielsweise die in jüngster Zeit erschienenen Untersuchungen von Dorothea Erbe-Küster, *Body, Gender and Purity in Lev 12 and 15* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 539), (London: T&T Clark, 2022); oder auch L. Juliana M. Claassens et al. (Hg.), *Prophecy and Gender in the Hebrew Bible* (Atlanta: SBL Press, 2021).

eine fortschreitende, zumeist in sich geschlossene Handlung mit Anfang, Mitte und Ende, eine erkennbare zeitliche Struktur, handelnde Figuren sowie eine erzählende Instanz, die diese Handlung vermittelt. Sprachlich zeigt sich Narrativität unter anderem in Tempusverläufen, Konnexionswörtern und der Darstellung von Kausalitäten. Am eindrucklichsten lässt sich Narrativität wohl aber an folgendem Merkmal beschreiben: Narrative Texte modellieren ihre Welt über das konkrete Handeln und Erleben ihrer Akteur:innen. Bedeutung entsteht hier durch erzählte Erfahrung.⁴

Legt man diese Kriterien für Narrativität zugrunde, so lässt sich das Nicht-Narrative im Alten Testament definieren als das, was diese Merkmale gerade nicht oder nur rudimentär aufweist. Nicht-narrative Texte entfalten demnach keine durchgehende Handlung im Sinne eines kohärenten Geschehenszusammenhangs. Sie sind in der Folge atemporal oder zyklisch strukturiert und verzichten auf eine klare Abfolge von Ereignissen. Auch figürliche Handlungsträger:innen fehlen zumeist oder erscheinen lediglich als abstrahierte Typen (etwa *der Gerechte* oder *die Frau*), nicht aber als individuell gezeichnete Akteur:innen. Ebenso wenig lässt sich meist eine narrative Instanz identifizieren. Nicht-narrative Texte operieren also *nicht* mit Erzählwelten.

Dabei sind sie jedoch, wenig überraschend, keineswegs kontextlos, denn sie reflektieren natürlich durchweg Lebenswirklichkeiten, gesellschaftliche Normvorstellungen und theologische Überzeugungen. Entscheidend ist aber, dass der einzelne Text(zusammenhang) sich dabei mit hoher Wahrscheinlichkeit *mehrerer verschiedener* im Hintergrund liegender Diskurse zugleich bedient: Wie schon die sozialgeschichtliche Exegese pointiert offengelegt hat, ist der Einfluss verschiedener Bezugsgrößen auf einen und in einem Text kaum gesichert zu bestimmen.⁵ Das alttestamentliche Material ist also gleich in mehrerlei Hinsicht als diskursives Produkt zu verstehen: Einerseits

4 Vgl. zu Merkmalen des Narrativen insgesamt Dorothea Erbele-Küster, „Art. Narrativität“, *WiBiLex*, Zugriffen am 15. August 2025, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/37118/>.

5 Vgl. Rainer Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), 34–40, führt beispielsweise das Milieu der erzählten Zeit oder das der Autoren an. Zugleich sind auch immer tatsächliche Bezüge zur Lebenswelt denkbar, aber auch inter- und intratextuelle Zusammenhänge.

dadurch, dass (höchstwahrscheinlich) in jedem Text ohnehin schon mehrere, unterschiedliche geartete „Realitätsdimensionen“, mit den ihnen zugehörigen Einzeldiskursen zum Tragen kommen, und andererseits aufgrund des Traditionscharakters des Materials, der nach dem redaktionsgeschichtlichen Paradigma bedingt, dass diese verschiedenen Realitätsdimensionen mit ihren jeweiligen Einzeldiskursen sich nach Zahl der Textstufen, das heißt der an der Textentstehung beteiligten Autoren und Redaktoren, auch noch vervielfachen. Die „Quellen“ hinter dem Material stellen also ein Konglomerat von Momentaufnahmen verschiedenster Diskurse dar, welche sich in der vorliegenden Textgestalt teils affirmativ, teils kontrastiv miteinander verschränken. Alles in allem ergibt sich daraus beinahe zwingend der Schluss, dass im Material vorfindliche Beschreibungen von Normen und Realitäten nichts anderes sein können als Produkte diskursiver Aushandlungsprozesse.

Um diese eben so schnell als plausible Folgerung umrissene Überlegung einzuholen und greifbarer zu machen, sei jetzt ein kleiner Umweg gemacht: Es werden als nächstes Judith Butlers Thesen skizziert, die als heuristischer Bezugsrahmen nicht nur für die Gender Studies überhaupt grundlegend sind, sondern sich, wie danach aufgezeigt wird, auch als optimal anknüpfungsfähig für ein besseres Verständnis der speziell in nicht-narrativem Material wirksamen Prozesse der Normsetzung erweisen.

3. Gender-Dimensionen in nicht-narrativen Texten: Ein heuristischer Bezugsrahmen

Judith Butlers Arbeit zählt als grundlegend für die Entstehung von Gender Studies als eigener fachlicher Disziplin überhaupt.⁶ Und auch wenn sich die theoretischen und methodischen Perspektiven seither erheblich vervielfältigt haben, bleibt es für einen gendersensiblen Blick auf alttestamentliche Texte erhellend, stets noch einmal

6 Vgl. beispielsweise Ellen T. Armour et al. „Queer Theory and Philosophy for Religion: Judith Butler“ in *Cultural Approaches to Studying Religion: An Introduction to Theories and Methods*, Hg. M. Cooper Minister et al. (London: Bloomsbury Publishing Plc, 2023), 171–183; oder auch Wolfgang Funk, *Gender Studies* (Paderborn: utb, 2024), 91–102.

auf diese basalen Überlegungen zu rekurrieren. Insbesondere drei der zentralen Konzepte Butlers — *Macht, Wiederholung und Performativität* — bilden dabei einen fruchtbaren heuristischen Bezugsrahmen für die Analyse normsetzender Strukturen in nicht-narrativem Material, wie ich nachfolgend in aller Kürze aufzeigen möchte:

Laut Butler wird ein Mensch erst durch die Einbindung in gesellschaftliche Machtverhältnisse zum Subjekt. Diese Subjektwerdung geschieht durch Unterwerfung unter bestimmte Normen — ein Vorgang, den Butler als Subjektivation (engl. *subjection*) bezeichnet.⁷ Damit ein solches Machtverhältnis stabil bleibt, muss es ständig wiederholt und reproduziert werden, beispielsweise durch Handlungen, Sprache oder soziale Praxis.⁸

Insbesondere Sprache stellt dabei ein entscheidendes Instrument einer solchen subjektivierenden Macht dar:⁹ In Form von performativen Akten schafft sie Realität, indem sie bestimmte Normen — und das können beispielsweise Geschlechterrollen, Verhaltensweisen oder auch Identitätszuschreibungen sein, — immer wieder benennt, bestätigt und somit schließlich festschreibt. Die stetige Wiederholung dieser Positionen und Bilder suggeriert, dass es sich bei den auf sprachlicher Ebene vorgenommenen Setzungen um feste und natürliche Gegebenheiten handle und verschleiert so, dass solcherlei Setzungen ihrer Art nach Ergebnisse sprachlich vermittelter Diskurse und damit letztlich im Ganzen kontingent sind.

Im Hinblick auf das Thema des vorliegenden Beitrags ist dabei eines von besonderer Bedeutung: Auch wo keine Handlungsträger:innen agieren, können solche normativen Setzungen auf der Ebene von Struktur, Sprache und Konnotation erfolgen — auf welche Art dies geschehen kann, wird im folgenden Abschnitt kurz umrissen. Gerade nicht-narrative Texte führen damit beispielhaft vor Augen, was in der gendersensiblen Theorie in Bezug auf Geschlecht grundlegend vorausgesetzt wird: Realität wird nicht nur nacherzählt, son-

7 Vgl. Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Aus dem Amerikanischen von Reiner Ansen (es 1744; NF 744)* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, ¹¹2021), 7–8.

8 Vgl. a. a. O., 20.

9 Vgl. Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Aus dem Amerikanischen von Karin Wördemann (es 1773, NF 737)* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, ¹¹2021), 22.

dern erst durch Sprache konstituiert und durch deren performative Wirkmacht in Geltung gesetzt.

Dass diskursive Normsetzungen außerdem grundsätzlich kein Phänomen der Moderne darstellen, lässt sich dabei an der vermeintlich normativen Kategorie Geschlecht beziehungsweise durch die bereits erfolgte wissenschaftlichen Reflexion dieser Kategorie ebenso deutlich machen: Wenn Geschlecht alleiniges Produkt bereits wiederholter beziehungsweise sich weiterhin wiederholender, diskursiv ausgehandelter und kulturell geprägter Akte ist, müssen die dahinterliegenden Diskurse schon dort bestanden haben, wo die Kategorie Geschlecht überhaupt zum Tragen kommt — also ist auch im beziehungsweise hinter den Texten des Alten Testaments¹⁰ damit zu rechnen.¹¹

4. Gender-Diskurse im nicht-narrativen Material des Alten Testaments: Drei Fallbeispiele

Es gilt nunmehr exemplarisch zu skizzieren, auf welche Weise *Macht, Wiederholung und Performativität* innerhalb von nicht-narrativem Material im Alten Testament in Bezug auf die Konstruktion vorgeblich natürlicher Ordnung(en) und damit vermeintlich verbundener Normen zum Tragen kommen. Betrachtet werden dafür drei zentrale Textsorten: prophetische Redegattungen, alttestamentliches Recht sowie weisheitliches Textmaterial. Für jede Kategorie soll nachfolgend, notwendigerweise zu einem gewissen Grad abstrahiert, aufgezeigt werden, mit welchen sprachlichen Mitteln Setzungen dessen, was als normativ zu gelten hat, vorgenommen werden. Exemplarisch werden zudem ausgewählte Textstellen beleuchtet, die beispielhaft für ihre Textform Geschlechterrollenbilder normieren.

10 Man denke beispielsweise an die Schöpfungsberichte, die in elaborierter Form beiderseits versuchen eine Erklärung für die Existenz menschlicher Körper mit unterschiedlichen primären und sekundären Geschlechtsorganen zu geben.

11 Komplementär ausgedrückt sind Butlers Konzepte transhistorisch anwendbare analytische Werkzeuge, mittels derer sich strukturell-universale Bedingungen des Sozialen aufzeigen lassen, also vermeintliche „anthropologische Konstanten“ dekonstruiert werden können.

4.1 Weisheitsliteratur

Den eingangs genannten Kriterien zufolge ist die alttestamentliche Weisheit hauptsächlich nicht-narrativ strukturiert.¹² Die klassischen Gattungen wie Spruch (mit allen Untergattungen), Mahnwort oder Lehrrede teilen dabei nach einhelliger Meinung der alttestamentlichen Wissenschaft wesentliche funktionale und formale Gemeinsamkeiten: Sie verfolgen einen didaktischen Zweck und zielen darauf ab, durch Sprache das Verhalten der Leser:innen zu beeinflussen.¹³ Durch ihre Ableitung von „Salomo als de[m] Weise[n] *par excellence*“¹⁴ wird zudem auf literarischer Ebene die unbedingte Autorität dieses Wissens beansprucht. Aus Forschungsperspektive sind weisheitliche Texte daher häufig als erfahrungsbasierte Bündelung der Wirklichkeit beurteilt worden, die damaligen Leser:innen als Hilfe zur gelungenen Lebensführung dienen sollte.¹⁵

Kennzeichen der weisheitlichen Gattungen ist neben der grundsätzlichen sprachlichen Verdichtung¹⁶ auch, dass Figuren ebenfalls nicht als Individuen, sondern abstrahiert zu Kategorien beziehungsweise figürlichen Motiven wie *der Weise*, *die Frau Torheit* oder *der Gerechte* eingeführt werden. Diese Typen dienen nämlich nicht der erzählerischen Entwicklung, sondern vermitteln exemplarisch Ordnungsvorstellungen. Ein zentrales Stilmittel weisheitlicher Gattungen ist außerdem die Wiederholung: Sprichwörter und Reden greifen immer wieder dieselben moralischen Grundmuster, Handlungskonsequenzen und Lebensregeln in variiert Form auf. Durch diese Wiederholung wird nicht nur eine kohärente Ordnung vermittelt,

12 Vgl. Michael Weigl, „Art. Weisheitliche Gattungen“ *WiBiLex*, Zugegriffen 18. August 2025, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/34671/>. Zum Sonderfall der weisheitlichen Erzählungen vgl. Markus Saur, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012), 137–140.

13 Vgl. zu Strukturmerkmalen weisheitlicher Gattungen insgesamt Saur, *Weisheitsliteratur*; sowie Weigl, „Art. Weisheitliche Gattungen“.

14 Saur, *Weisheitsliteratur*, 44.

15 Vgl. Weigl, „Art. Weisheitliche Gattungen, 1. Der Spruch“; aber solcher Art auch bereits von Rad, Gerhard, *Weisheit in Israel* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970), 13; oder Saur, *Weisheitsliteratur*, 10, der das Sprüchebuch als „in Kürzestform gebrachte[s] Erfahrungswissen des alten Israel“ versteht.

16 Gemeint sind damit zum Beispiel die Verallgemeinerung von Sachverhalten oder auch die Formulierung einfacher Gesetzmäßigkeiten.

sondern auch die Illusion geschaffen, dass diese Ordnung natürlich und unveränderlich sei.

Damit und mit dem Rückgriff auf Butlers zuvor skizzierte Konzepte, zeigt sich also, dass die weisheitlichen Texte soziale Wirklichkeiten und Erfahrungswissen mitnichten nur zusammenfassen, sondern dass sie — indem sie beispielsweise wiederholt behaupten, was als weise, gerecht oder gottesfürchtig gilt — die soziale Wirklichkeit, die sie zu beschreiben scheinen, ganz elementar *mitkonstruieren*. Vehikel dieser Konstruktion ist wiederum die Stilisierung als „Lebensweisheiten“, durch die sich diese Setzungen dann wiederum tief in kollektiven Denk- und Handlungsmustern verankern und erst so tatsächlich zu sozialer Wirklichkeit werden. „Weisheit“ wird also als Instanz behauptet, die über richtig und falsch, über angemessenes und unangemessenes Verhalten entscheidet, und wer sich außerhalb dieser Normen bewegt — etwa *der Tor* oder *die verführende Frau* — wird nicht nur beschrieben, sondern markiert und ausgegrenzt. Auf diese Weise formen die Texte die soziale Realität, indem sie implizit ein erwünschtes Selbst- und Weltverhältnis sprachlich modellieren und abweichendes Verhalten delegitimieren.

Inwieweit außerdem gerade durch Wiederholung auch Geschlechterrollenbilder innerhalb des weisheitlichen, nicht-narrativen Materials verfestigt werden, zeigt sich eindrücklich an Spr 19,13; 21,9.19; 27,15: Alle genannten Verse greifen wiederkehrend das Motiv *der streitsüchtigen Frau* (מרוין) auf, die allerorts negativ charakterisiert wird — in Spr 19,13 und Spr 21,15 sogar durch Wiederholung der gleichen Metapher: dem Vergleich mit einem tropfenden Dach. Durch Spr 19,14 wird dieser streitsüchtigen Frau ein zweiter Frauentyp, *die verständige Frau* (שכל) gegenübergestellt, die als solche als Geschenk Gottes charakterisiert wird. Die Weisheitstradition konstruiert hier also über die stetige Wiederholung ein in binären Polen erschöpftes Verständnis von Weiblichkeit: entweder streitsüchtig, als nicht zu kontrollierende Störung, die den (männlich definierten) häuslichen Raum unbewohnbar macht oder aber als verständige Stütze, die durch ein Verhalten in der sozial erwünschten Form die häusliche Stabilität sichert. Letzteres Verhalten ist von JHWH geschenkt, also auch die bessere, göttlich legitimierte und somit vorzuziehende Verhaltensnorm. Das als Frau definierte Geschlecht wird hier primär als Ehepartnerin und somit als verantwortlich für Freude oder Leid im Leben des männlichen Gegenparts dargestellt.

Nachdem so also aufgezeigt werden konnte, wie sich die klassische Terminologie der gattungskritischen Exegese für nicht-narratives weisheitliches Material mit Butlers Konzepten von *Macht*, *Wiederholung* und *Performativität* ins Verhältnis setzen lässt, sei dies in den nächsten Abschnitten für zwei weitere Textsorten überblicksartig und etwas knapper ebenfalls noch skizziert: für prophetische Redegattungen und für alttestamentliche Rechtstexte.

4.2 Prophetische Redegattungen

Die prophetischen Texte des Alten Testaments umfassen neben prophetischen Erzählgattungen auch eine Reihe spezifischer Redegattungen wie Anklage, Gerichtsdrohung, Heilsansage, Mahnrede, Unheilsandrohung, Klage oder Trostwort. Auch diese Redegattungen folgen in weiten Teilen nicht den Merkmalen narrativer Strukturen.¹⁷ Trotz ihrer formalen Vielfalt sind sie, genauer: ihre sprachliche Gestalt, durch gemeinsame Merkmale strukturell miteinander verbunden. Sie verwenden (fast immer) sprachliche Autorisierung (beispielsweise durch Gebrauch der Wortereignisformel) und richten sich direkt an kollektive oder individuelle Subjekte. Darüber hinaus zeigt sich ihr normativer Anspruch deutlich in der sprachlichen Form: Prophetische Rede versucht nicht einmal den Anschein zu erwecken, allein die Wirklichkeit zu beschreiben, sondern bringt selbst zum Ausdruck, dass sie auf Transformation abzielt. Sie will Handlung bewirken, Umkehr fordern, soziale Ordnung korrigieren oder Hoffnung stiften.

Im Anschluss an Judith Butler können diese prophetischen Sprachhandlungen nun als machtvolle Konstruktionen sozialer Wirklichkeit interpretiert werden, die in konzentrierter Form auftreten: Der Akt der göttlichen Anrede macht die Angesprochenen — etwa *Israel*, *die Tochter Zion* oder kollektive Gruppen wie *die Priester* — erst als moralische und religiöse Subjekte kenntlich und stilisiert sie zugleich zu Träger:innen bestimmter Verpflichtungen, Schuld oder Verheißungen.

17 Vgl. zu Strukturmerkmalen prophetischer Redegattungen insgesamt Aron Schar. „Art. Prophetie (AT), 4. Funktionen und Textgattungen der Prophetie“ *WiBiLex*, Zugriffen 19. August 2025, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/31372/>.

Weiterhin ist ein zentrales Mittel zur Stabilisierung solcher Rollen in der Prophetie die Wiederholung, beispielsweise durch Gebrauch fester Formeln und wiederkehrender Motive, mittels derer zugleich auch über den Hauptinhalt hinaus gewisse Vorstellungen hinsichtlich, zum Beispiel, Geschlecht impliziert werden: So werden Begriffe wie *Hurerei*, *Untreue* und *Bundesbruch* häufig synonym verwendet (z. B. in Hos 2ff oder Jer 2ff), um Israels Abkehr von JHWH nicht nur als Verstoß gegen ein religiöses Gebot, sondern als ehebrecherischen Akt darzustellen. Diese rhetorische Strategie geht dabei über eine bloße Beschreibung hinaus: Sie provoziert performativ, indem sie durch sexualisierte Metaphorik kollektive Schuld semantisch feminisiert und emotional auflädt. Dabei werden zugleich auch Normbilder, wie Eheordnung und Bundesordnung, untrennbar miteinander verknüpft, sodass die eine Normvorstellung zugleich die andere in ihrer Geltung stützt und bestätigt. Durch generelle Wiederholungen, aber insbesondere auch durch wiederholte Verknüpfungen solcher verschieden gearteter Normvorstellungen entsteht so der Eindruck eines normativen Horizonts, der unabdingbar und ganz natürlich in Geltung stünde und vorauszusetzen wäre.¹⁸ Jedoch kommt auch in umgekehrter Logik die Verbindung von Bundestreue und sozialer Ordnung in der Prophetie stellenweise zum Tragen. So heißt es in Mal 2,14b beispielsweise: „Denn JHWH ist Zeuge zwischen dir und zwischen der Frau deiner Jugend, der du treulos geworden bist, obwohl sie deine Gefährtin und die Frau deines Bundes ist.“ Die Frau wird hier als *Gefährtin* und *Frau des Bundes* bezeichnet. Ihr Schutz wird damit theologisch legitimiert — allerdings primär in Abhängigkeit zur Ehe als patriarchaler Institution, die damit als in Geltung stehende soziale Ordnung bestätigt wird. Während so die patriarchale Eheordnung göttlich legitimiert und theologisch aufgeladen wird, bleibt die weibliche Subjektivität ausgeblendet, denn Mal 2,14 reduziert die Geschlechterrolle *Frau* auf eine Funktion innerhalb der Ehe.

Noch darüber hinaus spielen auch dichotomische Kategorien wie *Reinheit* und *Unreinheit* in prophetischer Logik für solche Konstruktionen von Wirklichkeit eine bedeutende Rolle: Sie dienen nicht nur als kultische Ordnungsbegriffe, sondern auch als metaphori-

18 So sehr eindrücklich in Mal 2, wo sich die metaphorische Ebene der Beziehung zwischen Gott und Israel als Frau mit sozialer Lebensrealität vermischt.

sche Verweisstrukturen, die unmittelbare Handlungsaufforderungen implizieren. Die Zuschreibung von Unreinheit markiert nicht nur einen Zustand, sondern setzt auch performative Prozesse in Gang, wie z. B. Buße, Reinigung oder soziale Ausgrenzung. Diese Prozesse zielen darauf ab, das als defizitär Erkannte wieder in den normativen Zustand überzuführen — während doch das Defizitäre erst durch sprachliche Setzung überhaupt defizitär wurde.

Prophetische Redegattungen entfalten demnach eine bemerkenswerte performative Kraft: Sie erschaffen die Wirklichkeit, die sie zu beschreiben scheinen, indem sie Identitätsangebote schaffen, Rollenbilder verankern und Verhalten normieren und die gesellschaftlichen Ordnungsmuster, die sie zu beschreiben scheinen, dabei letztlich erst hervorbringen.

4.3 Rechtstexte

Auch in den alttestamentlichen Rechtstexten¹⁹ lässt sich der Gebrauch von *Macht*, *Wiederholung* und *Performativität* zur Konstruktion von Ordnungen besonders eindrücklich beobachten. Die rechtlichen Anordnungen im Alten Testament erscheinen nämlich nicht bloß als soziale Konventionen, sondern beanspruchen durch ihre göttliche Autorisierung eine unbedingte Geltung. Redeeinleitungen wie „Und JHWH sprach ...“²⁰ verleihen den Geboten eine sakrale Qualität, die sie über schlichte menschliche Aushandlungsprozesse hinaus- und von Beginn an in den Rang unverrückbarer Normen erhebt. Die Rechtsvorschriften stecken dabei einen Rahmen ab, innerhalb dessen ihre Adressat:innen ihr Leben ausgestalten können: Wer die Gebote befolgt, erweist sich als Teil der Gemeinschaft, während Übertretung zur Exklusion führt, welche oft sogar durch die Gemeinschaft selbst zu vollziehen ist. Die Gebote bilden so einen normativen Rahmen, in dem Zugehörigkeit und Identität geregelt

19 Vgl. zu Strukturmerkmalen alttestamentlichen Rechts insgesamt Grünwaldt, Klaus. „Art. Recht (AT).“ *WiBiLex*, Zugegriffen 20. August 2025, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/32882/>; oder auch Gerhard Liedke. *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze: eine formgeschichtlich-terminologische Studie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1971).

20 Die Belege in Lev, Num und Deut sind zahlreich. Nahezu jeder Redeblock wird hier solcherart zur Gottesrede stilisiert.

sind, und zwingen das Subjekt, sich allein innerhalb dieses Rahmens zu entfalten, sofern es in zwischenmenschlichen Beziehungen stehen will. Sprache wird hier selbst zum Handlungsvollzug, der Identität, Rollen und Grenzen hervorbringt.

Viele der Vorschriften beschäftigen sich dabei mit rituellen Vollzügen, wodurch gerade auch die Perspektive andauernder Geltung beziehungsweise stetiger Wiederholung der Gebote betont zum Vorschein kommt: Opferhandlungen, Reinheitsvorschriften oder Festgebote gewinnen ihre Verbindlichkeit gerade dadurch, dass sie wiederholt und in zyklischen Abläufen vollzogen werden. Diese Idee einer kontinuierlichen Reproduktion der Normen stabilisiert schematisch ihre Autorität, lässt die Vorschriften als sowohl selbstverständlich wie auch naturgegeben erscheinen und verdeckt so, dass ihre Regelmäßigkeit letztlich irgendwann einen Ursprung haben muss, der wiederum nahezu unumgänglich in der diskursiven *Eignung* verschiedener Personen auf Sinn und Zweckhaftigkeit des Befolgens des Ritus bestehen muss. Gleichzeitig werden durch wiederholte Negationen, etwa durch die Abgrenzung des Reinen vom Unreinen oder des Erlaubten vom Verbotenen, die Grenzen sozialer Ordnung immer neu bekräftigt — und auch für sie gilt, dass im Hintergrund ihrer Existenz ein Aushandlungs- und Einigungsprozess gestanden haben muss, welcher in Teilen wiederum (und das lässt sich über die redaktionsgeschichtliche Perspektive offenlegen) nicht immer beziehungsweise nicht dauerhaft durch alle am Entstehungsprozess der Texte Beteiligten gleichermaßen mitgetragen wurde.

Die Performativität der Rechtstexte greift jedoch noch weiter als über reines In-Geltung-Setzen von Regelungen mit praktischem Alltagsbezug: Wenn beispielsweise das Gebot ergeht „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren“ (Ex 20,12; Dtn 5,16) wird soziale Realität geschaffen. Das Gebot stellt nicht lediglich eine moralische Empfehlung dar, sondern ruft eine bestimmte Ordnung von Familienhierarchien und gesellschaftlichen Loyalitäten ins Leben. Auch diese werden, über die grundsätzliche Wiederholung in Gestalt des doppelt überlieferten Dekalogs hinaus, an vielen weiteren Stellen gefestigt: Beispielsweise durch die Verbote in Ex 21,15.17; Lev 18,7; 19,3; 20,9 oder Dtn 27,16, wo je Vater und Mutter in ähnlicher Weise gemeinsam als rechtliche Träger von Autorität benannt werden. Die patriarchale Familienordnung wird hier deutlich zur Norm erhoben. Zu beachten ist dabei jedoch auch die stetige Erstnennung des Vaters

vor der Mutter. Gemeinsam mit Lev 18,7²¹ wird so jedenfalls nicht nur die patriarchale Familienordnung überhaupt als üblich konstituiert, sondern auch die Unterordnung der Mutter unter den Vater wird mit in die vorgeblich gängige familiäre Ordnung hineingewoben und als gesellschaftlich richtig und normal dargestellt. Rechtstexte sind also nicht nur als Sammlung statischer Normen zu verstehen, sondern sie stellen vielmehr eine Anhäufung performativer Momente dar, durch die religiöse und soziale Ordnungen sprachlich und praktisch immer wieder neu hergestellt werden.

5. Theologische und hermeneutische Perspektiven: Was sich „jenseits des Erzählten“ zeigt

Die vorangehenden Beobachtungen haben also alles in allem gezeigt, dass nicht-narrative Textgattungen des Alten Testaments — Weisheit, prophetische Redegattungen und Recht — nicht lediglich beschreibende Aussagen über die Wirklichkeit enthalten, sondern in hohem Maße auch an deren Konstruktion beteiligt sind. Unter Rückgriff auf Judith Butlers Konzepte von *Macht*, *Wiederholung* und *Performativität* konnte aufgezeigt und beschrieben werden, dass und wie das nicht-narrative Material im Prinzip durchzogen ist von sprachlichen Mitteln und strukturellen Merkmalen, die Realitäten konstruieren und Normsetzungsprozesse in Gang bringen. Wirklichkeit wird hier nicht nur abgebildet, sondern vielerorts erst geschaffen beziehungsweise festgeschrieben.

Damit wird zum einen die Bedeutung nicht-narrativer Texte für eine gendersensible Exegese deutlich: Ist nämlich das nicht-narrative Material im Alten Testament grundlegend als (Mit-)Konstrukteur von Wirklichkeiten und Normvorstellungen erkannt, so ist umgekehrt innerhalb dieses Materials überall dort, wo Geschlecht irgendeiner Art erwähnt wird, auch mit impliziten Setzungen dessen zu rechnen, was darunter gerade erst zu verstehen sei. Auch ohne erzählerisch-entwickelte Figuren oder Handlungszusammenhänge fin-

21 Zumindest in synchroner Gestalt definiert Lev 18,7 die Mutter als Scham des Vaters und ihre Autorität so nicht um ihretwillen benannt, sondern stellt eine von Vater abgeleitete Autorität gegenüber dem in den Geboten angesprochenen Ego dar.

den sich im nicht-narrativen Material also Geschlechterkonstruktionen, die es offenzulegen und zu dekonstruieren gilt — insbesondere auch in ihrer Verknüpfung mit anderen im Material propagierten Ordnungsvorstellungen.

Hat sich somit gezeigt, dass die nicht-narrativen Texte im Alten Testament grundlegend Akteure in einem diskursiven Prozess sind, welcher soziale und theologische Ordnungen sprachlich hervorbringt, ist die Forschung andererseits dann auch über die Frage nach Geschlechtervorstellungen *hinaus* gefordert, wenn sie sich mit nicht-narrativen Texten im Alten Testament befasst: Es gilt, die diskursiven Mechanismen im Material und die daraus folgenden normsetzenden Prozesse im Ganzen *insgesamt* weitaus stärker als bisher als solche zu verstehen und zu dekonstruieren, sodass auch die fortdauernde Macht der im Material angelegten Diskursstrukturen für gegenwärtige theologische und gesellschaftliche Kontexte besser reflektiert und aufgebrochen werden kann.

Literaturverzeichnis

- Armour, Ellen T.; Bloesch, Sarah J. „Queer Theory and Philosophy for Religion: Judith Butler“ in *Cultural Approaches to Studying Religion: An Introduction to Theories and Methods*, Hg. M. Cooper Minister und Sarah J. Bloesch, 171–183. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2023.
- Biberstein, Sabine. „Art. Bibel, gendergerechte Auslegung, 2.1. Die Erweiterung der Fragestellungen“ *WiReLex*, Zugriffen am 06.01.2026. <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200859/>.
- Butler, Judith. *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Aus dem Amerikanischen von Karin Wördemann (es 1773, NF 737)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, ¹¹2021.
- Butler, Judith. *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Aus dem Amerikanischen von Reiner Ansén (es 1744; NF 744)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, ¹¹2021.
- Claassens, L. Juliana M., und Irmtraud Fischer (Hg.). *Prophecy and Gender in the Hebrew Bible*. Unter Mitwirkung von Funlola Olojede. Atlanta: SBL Press, 2021.
- Erbele-Küster, Dorothea. „Art. Narrativität“ *WiBiLex*, Zugriffen am 13. August 2025. <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/37118/>.
- Erbele-Küster, Dorothea. *Body, Gender and Purity in Lev 12 and 15*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 539. London: T&T Clark, 2022.

- Fischer, Irmtraud, Christiana de Groot, Mercedes Navarro Puerto und Adriana Valerio (Hg.). *Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie*. Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 2010 ff.
- Funk, Wolfgang. *Gender Studies*. Paderborn: utb, 2024.
- Grünwaldt, Klaus. „Art. Recht (AT)“ *WiBiLex*, Zugegriffen am 20. August 2025. <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/32882/>.
- Guest, Deryn. *Beyond Feminist Biblical Studies. The Bible in the Modern World* 47. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012.
- Kessler, Rainer. *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- Köhlmoos, Melanie. „Komposition, Redaktion, Tradition. Dreißig Jahre Methodenwechsel in der alttestamentlichen Exegese (1984–2014)“. *Theologische Rundschau* 79 Nr. 4 (2014): 418–435. <https://doi.org/10.1628/004056914X14120685619260>.
- Liedke, Gerhard. *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze: eine formgeschichtlich-terminologische Studie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1971.
- von Rad, Gerhard. *Weisheit in Israel*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970.
- Saur, Markus. *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012.
- Schart, Aron. „Art. Prophetie (AT)“ *WiBiLex*, Zugegriffen am 19. August 2025. <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/31372/>.
- Schottroff, Luise. *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*. München: Kaiser, 1994.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*. Freiburg/Schweiz: Edition Exodus, 1988.
- Weigl, Michael. „Art. Weisheitliche Gattungen.“ *WiBiLex*, Zugegriffen am 18. August 2025. <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/34671/>.

Antonina Wozna Urbanczak

Current Challenges and Anti-gender Discourses in Poland

Social-Political and Theological Perspectives

1. Introduction

“The importance of a comprehensive understanding of the rationales of anti-gender movements has increased since the rise of right-wing populist political parties in Eastern Europe that actively use the anti-gender discourse to mobilize society [where] distinctive examples are Poland and Hungary.”¹

The topic is “highly relevant in times when threats to abortion are increasing (Hungary) and abortion has been abolished in some countries (Poland, USA); the LGBTIQ* community comes under threat from (extreme) right wing parties.”²

These quotes suggest that Poland exemplifies problematic anti-gender policies shaped by right-wing parties and their implicit – now explicit over the past 15 years – connection with the Catholic Church.

Some voices offer a more nuanced perspective when describing the situation of non-heteronormative individuals within a broader context. Polish presidential elections in 2025 serve as an example

1 Regina Elsner, “Introduction”, *Journal Gender and Religion* 15 (2025): 113.

2 Caroline Hammer et al., “University of Graz, Health Care Ethics. Call for Papers: Special Issue on Reproductive Justice & Queer and Trans Reproduction”, Last accessed: September 4, 2025, <https://health-care-ethics.uni-graz.at/de/neuigkeite/n/call-for-papers-special-issue-on-reproductive-justice-queer-and-trans-reproduction/>.

of the political climate in Europe – mirrored in Germany,³ Austria,⁴ and nearly in France⁵ 2024 – marked by the rise of extreme right-wing parties at both national and EU levels.⁶ This phenomenon raises questions about whether “gender plays a polarizing central role in this debate”⁷ globally. Choluś suggests that “gender” and “LGBTQ+” are “unfamiliar terms used as instruments of power in context of the unstable political history.”⁸ This argument points to historical backdrop that extends beyond the last fifteen years of Polish history, which has been shaped by the alliance between the State and the Church. Göthling-Zimpel⁹ highlights the sociological entanglement between feminism and gender, interpreting the political implementation of anti-genderism in Poland as a threat to existing power structures.

-
- 3 “In several countries, anti-gender actors overlap with those promoting right-wing populist politics [...]. This is particularly true in countries like Austria and Germany.” Roman Kuhar “»Gender Ideology« in Movement” in *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*, Ed. Roman Kuhar et al. (New York: Lanham, 2018), 13.
 - 4 Heinz-Peter Bader, “Austria’s Freedom Party secures first far-right national election win since World War II” *CNN World*, Associated Press 30. September 2024, Last accessed: September 5, 2025, <https://edition.cnn.com/2024/09/29/europe/austria-election-results-freedom-party-intl-hnk/>.
 - 5 Paul Kirby, “France election: Far right hails lead and seeks majority”, *BBC News*, Last accessed: September 6, 2025, <https://www.bbc.com/news/articles/cx82n333ze7o>.
 - 6 European Parliament, “Election Results: National Results: Results by national party 2024–2029: Germany – Official Results”, Last accessed: September 7, 2025, <https://results.elections.europa.eu/en/national-results/germany/2024-2029/>.
 - 7 Elzbieta Adamiak, “Auseinandersetzungen um Gender und LGBTIQ in Politik, Kirche und Gesellschaft in Polen” in *Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation*, Ed. Sonja Strube et al., (Bielefeld: Transcript, 2021), 133, <https://www.transcript-open.de/doi/10.14361/9783839453155-010>. Own translation.
 - 8 Bożena Choluś, “Gender und LGTBQ: Unbekannte Begriffe als Machtinstrumente in Polen” in *Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation*, Ed. Sonja Strube et al., (Bielefeld: Transcript, 2021), 147, <https://www.transcript-open.de/doi/10.14361/9783839453155-011>. Own translation.
 - 9 Kristina Göthling-Zimpel, “»Schuld ist nur der Feminismus«: Antifeminismus und Antigenderismus in der gegenwärtigen Debatte” in *Handbuch Gender und Religion*, Ed. Anna-Katharina Höpflinger et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021), 76.

The authors agree on the necessity of integrating gender studies into theological education, so that (1) “gender” is not perceived as an “ideology,”¹⁰ and (2) the evolution from feminism to a broader understanding of gender is properly acknowledged. In summary: “Theology is called upon to devote more attention to questions of gender and individual and collective identities in order to diversify the discourse within and outside of its own church.”¹¹

2. Structure and Methodology

The multiplicity of voices and the evolving context of European politics – first and foremost – require socio-political criteria for evaluating the current challenges posed by anti-gender discourses in Poland. This was also my initial aim: to identify sources that could provide contextualized data. In other words, my first step was methodological. Most research on anti-genderism consists of case studies and specific examples.¹² But can these be easily contrasted with opposing cases presented by alternative perspectives?¹³ Given the highly polarized nature of the gender debate, I struggled to find a common basis across diverse criteria.

I identified three data sources that helped me – first – to map the legal framework as one way of measuring the level of anti-genderism in Europe: ILGA-Europe’s Rainbow Map,¹⁴ Statista research on “Gender based violence in Europe” (2025), which covers specific topics such as sexual harassment, and the “EU Gender Equality

10 Gunter Prüller-Jagenteufel et al. (Ed.), *Towards Just Gender Relations: Rethinking the Role of Women in Church and Society* (Vienna: V&R Unipress 2019); Vivencio Ballano, *Gender Ideology and the Contemporary Catholic Church: A Sociological-Synodal Exploration and Inculturation* (Singapore: Springer, 2024).

11 Elsner, “Introduction”, 116.

12 Judith Goetz et al. (Ed.), *Global Perspectives on Anti-Feminism. Far-Right and Religious Attacks on Equality and Diversity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023).

13 Datta Neil, *Restoring the Natural Order. An Agenda for Europe* (Brussels: EPF, 2018).

14 ILGA Europe (Equality and Human Rights for LGBTI People in Europe and Central Asia), “Rainbow Map”, Last accessed: September 8, 2025, <https://rainbowmap.ilga-europe.org/>.

Index". The Gender Equality index which benchmarks gender gaps across economic, political, educational, and health-related criteria among EU countries.¹⁵ The third source is the FRA Report on "LGBTIQ Equality at a Crossroads" (2024). This survey highlights progress and challenges across three key dimensions: discrimination and awareness of rights, violence and harassment, and life and dignity in inclusive societies – where the lived experiences of affected individuals are taken into account.

By intersecting these dimensions – legal, economic, political, educational, and existential (experiential) – it becomes possible to provide a broader overview of social challenges across all countries of the European Union. What surprised me, especially when discussing these sources with colleagues from different contexts during the Fifth ESWTR Digital Open Meeting on Gender Diversity that took place April 24, 2025, was that the results often did not align with the lived experiences of affected individuals in certain countries. This consideration shapes the second challenge of this research, namely to interpret the data meaningfully.

After collecting and discussing the data, the text highlights three current topics in the public debate on gender in Poland: abortion, partnership relationships (vs. marriage) and *in vitro* fecundation. These issues were actually being debated in the Polish parliament at the time the text was prepared.

The third part of the paper introduces a theological reflection that, first, focuses on the entanglement between the Catholic Church and the former right-wing government (which ended in 2023), as well as the stance of Catholic institutions toward the Istanbul Convention.¹⁶ Secondly, it highlights signs of hope accompanying political changes in Poland, such as the establishment of the au-

15 Statista Research Development, "Gender based violence in Europe – Statistics & Facts", Last accessed: September 9, 2025, <https://www.statista.com/topics/12847/gender-based-violence-in-europe/#topicOverview>.

16 Katarzyna Sękowska-Kozłowska, "The Istanbul Convention in Poland. Between the 'War on Gender' and Legal Reform" in *International Law and Violence Against Women. Europe and The Istanbul Convention*, Ed. Johanna Niemi Lourdes Peroni et al. (London: Routledge, 2020), 259–276, <https://doi.org/10.4324/9780429289736>.

tonomous Ministry of Equality in December 2023 and the release of the “Guidelines for Hospitals and Prosecutors on Abortion.”¹⁷

The final part of the paper is dedicated to a theological vision for responding to the challenges presented – specifically, the kind of gender-focused theological reflection needed to overcome discrimination and embrace the Gospel’s promise of the “abundance of life” (John 10:10) with contributions of Teresa Forcades, Miguel Diaz and James Martin (2017). The Jesuit joined the pilgrimage of the LGB-TIQ+¹⁸ community to Rome (September 5–6, 2025) where more than 1.000 LGBTIQ+ (also Polish) Catholics attended prayer vigils.¹⁹

In summary, the overview combines the social and political background of current anti-gender discourses in Poland with a theological perspective of inclusion and hope – envisioning the Catholic Church in Poland not only as a safe space for the LGBTIQ+ community, but also as a place of communion and mutual enrichment.

3. Statistic Sources

In this section, Poland’s position will be analyzed using the following sources: the Rainbow Map, Statista, and FRA 2024. The analysis will focus on gender-related legal frameworks, gaps in economic, social, political, and healthcare domains, as well as the lived experiences of the LGBTIQ+ community. What kinds of anti-gender discourse and factual insights do these sources reveal? How can we interpret this data within the broader European context?

17 Prime Minister Donald Tusk, Minister of Health Izabela Leszczyna and Minister of Justice Adam Bodnar, “Guidelines for Prosecutors and Hospitals”, *Gov.pl*, 30. August 2024, Last accessed: September 10, 2025, <https://www.gov.pl/web/premier/wytyczne-dla-szpitali-i-prokuratury-w-sprawie-aborcji#:~:text=Rz%C4%85d%20zmieni%20realia%20stosowania%20prawa%20dotycz%C4%85cego%20stosowania%20legalnej,Adamem%20Bodnarem%20przedstawili%20wytyczne%20dla%20prokurator%C3%B3w%20i%20szpitali>.

18 “LGBTIQ+ community” expression will be used in an inclusive sense.

19 Zuzanna Radzik, “Po co środowiska LGBTQ organizują jubileuszową pielgrzymkę do Rzymu”, *Tygodnik Powszechny* 36, 1. September 2025.

3.1 Rainbow Map

ILGA-Europe, the promoter of the Rainbow Map, is an independent, international, non-governmental umbrella organization that unites over 750 LGBTIQ+ organizations from 54 countries across Europe and Central Asia. The Rainbow Map is a tool that evaluates the legal and policy practices of 49 European countries concerning LGBTIQ+ people, using a scale ranging from 0 to 100 %. It categorizes each country according to seven distinct classifications.

The criteria include a total of 76 indicators, with a maximum of 7 points allocated to each, aiming to meet satisfactory standards in the following areas:

- Equality and non-discrimination: 23 %
- Family: 17.5 %
- Hate crime and hate speech: 19 %
- Legal gender recognition: 17.5 %
- Intersex bodily integrity: 5 %
- Civil society space: 9 %
- Asylum: 9 %

Below are the major findings from the 2025 edition, compared to those from 2024.

Malta remains at the top of the ranking. Belgium has risen to second place with 85 points, followed by Iceland in third. The data indicates that setbacks in LGBTIQ+ human rights – such as a six-place drop for the UK and declines in Hungary and Georgia – are part of a broader erosion of democratic protections across Europe, according to Katrin Hugendubel, Advocacy Director at ILGA-Europe.

The average score for Europe is 41 %, while the EU average stands at 51 %, with Austria slightly above at 53 %, Germany in 8th position with 69 %, and the Netherlands at 63 %. The report highlights that Belgium, Bosnia and Herzegovina, Denmark, Finland, Greece, Iceland, Montenegro, Serbia, and Spain are the only countries that have incorporated SOGIESC (Sexual Orientation, Gender Identity and Expression, and Sex Characteristics)²⁰ into their anti-discrimination

20 Council of Europe, “SOGIESC. Sexual Orientation, Gender Identity and Expression, and Sex Characteristics”, Last accessed: 14. September 2025, <https://www.coe.int/en/web/sogi/>.

legislation. Romania currently ranks lowest in the EU at 19%, followed by Poland at 21% – down from 17% in the 2024 edition – and Bulgaria.



Fig. 1: The chart is a snapshot showing European countries with the names and the score concerning LGBTI people obtained in the Rainbow Map 2025 scale.

3.2 Statista

Statista provides three distinct studies. “LGBTIQ Europe”²¹ offers an overview of the legal and political status of LGBTI people and their rights, including life satisfaction, discrimination rankings, and the situation of transgender and intersex individuals. The “EU Gender Equality Index” examines various dimensions of inequality – economic, political, and social. Sweden leads with 82 points (out of

21 Statista, “LGBTIQ Europe. Statistic Report about Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer People in Europe”, Last accessed: September 15, 2025, <https://www.statista.com/study/135849/lgbtq-europe/>.

100), followed by Denmark and the Netherlands as the second and third most gender-equal countries. Romania scored 56 points, falling below the EU average of 70.²² The report titled “Gender-Based Violence in Europe – Statistics & Facts” addresses the proportion of women who have experienced sexual harassment, including exposure to harassment in the workplace.

The first source reproduces (with some slight alterations) the findings of the Rainbow Map with the detailed rank within Poland:

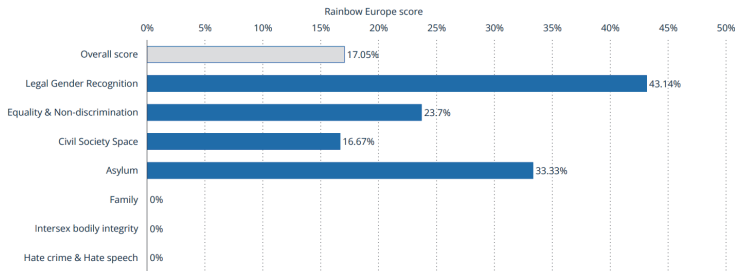


Fig. 2: The chart is a snapshot showing the scores for legal, political and human rights of Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Intersex (LGBTI) people in Poland in 2024 according to the Rainbow Map 2025 scale.

The “EU Gender Equality Index’s” measurement is segmented into the following dimensions: health, violence, money, work, power, knowledge, time. 0 means: “no gender equality,” 100 means: “gender equality is achieved”.

Regarding life satisfaction among LGBTIQ+ people in Europe in 2019, based on a sample of 139,799 respondents, there is a significant gap between Poland (33 %) and the EU average (60 %). In terms of discrimination due to sexual orientation, 45 % of respondents in Poland reported experiencing it, compared to 30 % in Denmark – the country with the lowest reported discrimination – and 55 % in Lithuania, which had the highest. Overall, Poland appears to position itself in the middle of the European ranking.

22 Catalina Espinosa, “The EU Gender Equality Index 2024, by country”, Last accessed: 20 September 20, 2025, <https://www.statista.com/statistics/1209683/the-eu-gender-equality-index-by-country/>.

When asked about the extent of discrimination, Poland (2019) also ranks in the middle of the chart, with 47 % of respondents stating that discrimination is widespread – compared to 40 % in Slovakia and 72 % in France. Where Poland stands out, just after Italy, Estonia, Lithuania, Latvia, and Hungary, is in the belief that the government (2019) does not actively combat prejudice against the LGBTIQ+ community.

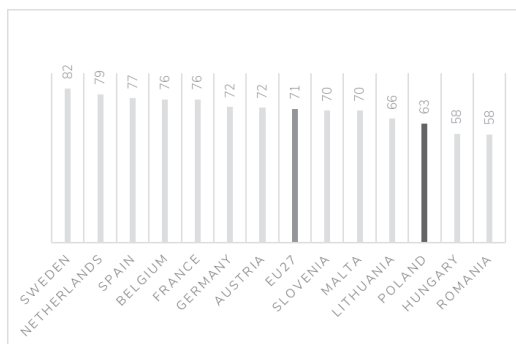


Fig. 3: The chart elaborated by the author is based on the data showing the scores (in %) of the Statista ranking with the title: *The EU Gender Equality Index by country 2024*.

3.3 FRA

The FRA report,²³ based on 2023 data and a sample of 98,272 individuals, highlights more subjective experiences of discrimination – some described in relation to nationality, others based on age, social background, gender identity, and sexual orientation. In this survey, Poland ranks highest in public awareness of the institutional equality body responsible for preventing discrimination and providing victim support.

Regarding conversion therapies, which are banned in the EU, several Member States have taken action, including Germany, Greece,

23 European Union Agency for Fundamental Rights, “LGBTIQ Equality at a Crossroads: Progress and Challenges”, Last accessed: September 16, 2025, <https://fra.europa.eu/en/publication/2024/lgbtqi-equality-crossroads-progress-and-challenges>.

France, and Spain. Austria, Belgium, Cyprus, Ireland, the Netherlands, Poland, and Portugal have also undertaken initiatives in this direction.

3.4 Results of Statistic Sources

These three statistics show different levels of measurements. Rainbow Map corresponds to a legal coverage of the LGBTIQ+ community, Statista compares social gaps across economic, political, educational, and health-related criteria among EU countries and FRA focuses on subjectively perceived conditions of life. Regarding these diverse perspectives a methodological problem arises: how can a country – like Poland – that is the second worst European country in terms of legislation (according to Rainbow Map) be – at the same time – the number one in terms of where to apply to avoid, prevent or denounce discrimination (according to FRA)?

The answer is provided by the entities that make surveys. They claim there may be varying degrees of social norms and customs that are not subject to regulation, and legislation alone does not guarantee full implementation. Other factors also influence the lived reality of LGBTIQ+ people in a given country.²⁴ For example, between 2019 and 2023, the largest shares of respondents who reported an increase in prejudice and intolerance were from Hungary (74 %), Spain (66 %), Poland (62 %), and the Netherlands (58 %). Notably, the Netherlands – according to the “Statista LGBTQ Europe 2023” report – is the country with the second-highest life satisfaction among LGBTIQ+ communities in the EU. During the ESWTR Open Digital Meeting on this topic, a colleague pointed out the incongruity in Greece’s Rainbow Map results, which are relatively high at 69 %, similar to Germany (ranked eighth in the EU), despite her relatives having experienced discrimination.

Another question: are these data coherent with the Statista’s indicators that show Poland in the mid-position of its rankings? In other words: which ranking should count to provide a global view and why these rankings are so contrasting?

24 ILGA Europe (Equality and Human Rights for LGBTI People in Europe and Central Asia), “Rainbow Map”, Last accessed: September 19, 2025, <https://rainbowmap.ilga-europe.org/about/>.

An example concerning statistics on sexual attacks and harassment can be helpful while answering. The report shows that the highest rates of physical or sexual attacks motivated by the victim being LGBTIQ+ were observed in Bulgaria (19 %), North Macedonia and Serbia (both 17 %). Poland reported a similar rate (16 %), matching Germany, France, Latvia, and Romania. The lowest rates were observed in Sweden (7 %), and in Malta, Portugal, and Slovenia (8 %), as well as in Estonia and Finland.

At the European scale, Poland could be probably presented as “a bad example” in terms of gender rights and policies, following the Rainbow Map, but such a judgment overlooks other complex dimensions acknowledging the fact that “Europe has closed 75 percent of its gender gap, thus becoming the most successful region in the world – ahead of North and Latin America. Nonetheless, experts predict that gender parity will not be achieved in the region for another 67 years.”²⁵ As Chołuj and Göthling-Zimpel suggest, there is a need to deepen our understanding of gender in order to explain anti-genderism, while also considering the intertwined historical context. Without absolving governments or ignoring the stagnation of Catholic activism and ecclesial institutions in Poland, statistics in its global perspective call for a more balanced and multidimensional perspective on the gender situation across the EU as a whole.

Nonetheless, these statistics manifest that major challenges in gender recognition in Poland are linked to the lack of governmental protection and legal safeguards for LGBTIQ+ individuals at the institutional level. These shortcomings are contrasted by data on perceived widespread discrimination, where Poland ranks in the middle among EU countries. However, Poland demonstrates positive leadership within the EU in terms of public awareness – specifically, knowing where to seek help and how to report discrimination.

4. Topics of Interest

The presented data reveal a variety of living conditions for LGBTIQ+ individuals. At this point, I will highlight three key topics

²⁵ Espinosa, “The EU Gender.”

currently shaping the public debate on gender in Poland: abortion, partnership relationships, and in vitro fertilization.

4.1 Abortion

In 2021, a legal change introduced by the right-wing government reduced the number of legal grounds for abortion from three to two. Abortion is now permitted under two circumstances: (1) rape, and (2) when the mother's life is at risk – up to the 12th week of pregnancy, or up to the 20th week in specific cases. Between 1993 and 2020, a third legal ground was recognized: fetal illness or pathology, which accounted for 90 % of abortion cases, according to Amnesty International.²⁶ Official statistics from the World Health Organization show that the number of registered abortions dropped from an annual average of 1,000 to just 107 in 2023.

Women are not legally punished for undergoing abortions, but medical professionals may face legal consequences. Abortion is permitted only with the woman's consent. An amendment to the 2021 law was proposed by the new government in April 2024, aiming to restore the 1993 version.

The former Polish president, Andrzej Duda, announced in July 2024 that he would not sign the amendment “decriminalizing”²⁷ abortion, citing the imminent end of his term.

The newly elected president, Karol Nawrocki, publicly stated four months before the election that he would not ratify the amendment.

A new Ministry of Equality was established in 2023. Following a government reshuffle in 2024 and an impasse between presidents, one of the measures introduced was the “Guidelines for Hospitals and Prosecutors Regarding Abortion” (August 2024). The document, signed by the Ministry of Justice and the Ministry of Public Health, aims to improve the practical application of abortion laws – specifically, legal abortion up to the 12th week of pregnancy, and after

26 Amnesty International, “Aborcja – pytania i odpowiedzi”, Last accessed: 21. September 21, 2025, <https://www.amnesty.org.pl/aborcja-pytania-i-odpowiedzi-zre-widowane-stanowisko/>.

27 Katarzyna Broda, “Duda on the bill decriminalizing abortion: I will not sign it”, *Gazeta Prawna*, 10. July 2024.

the 20th week in cases of serious fetal malformations, to better support women. It states that “abortion is permissible for reasons of a woman’s mental health, and in such a situation, the opinion of one doctor is sufficient.”²⁸ The guidelines also include a list of penalties for the National Health Fund for refusing to perform an abortion and outline the requirements for accepting a psychiatrist’s certificate as valid documentation of a threat to the mother’s health or life.²⁹

Yet, the problem of these guidelines consists in the fact that it is not strictly a legal document, so that the responsibility lies in the medical professionals, who prefer to act “prudently” restraining the possibilities of the application of these measures. It leads to negation of women to benefit from these guidelines, as a pregnant woman can find herself in a situation that the abortion would not be practiced. Political curtain behind these guidelines displaces the responsibility for the social changes to the people, instead of using legal tools to adjust the law of the public discourse.

To gain a European context regarding the abortion: in Malta, which ranks first on the Rainbow Map, abortion was punishable by up to three years in prison until June 2023. It is now legal, but only if the woman’s life is at risk and/or the fetus is not viable. In France, the right to abortion is protected by the constitution. Poland – relative to its population – has a very low number of abortion procedures. Russia, the United Kingdom, France, Germany, and Spain top the list, with some of them scoring highly in legal coverage of reproductive rights and protections against anti-gender policies. Below we can find a chart with official WHO data on the number of declared abortions per year in selected European countries.

28 Chancellery of the Prime Minister of Republic of Poland, “Wytyczne dla szpitali i prokuratury w sprawie aborcji”, *Gov.pl*. 30. August 2024, Last accessed: 5. September 2025, <https://www.gov.pl/web/premier/wytyczne-dla-szpitali-i-prokuratury-w-sprawie-aborcji>.

29 Aleksandra Siwek, “Abortion in Poland. Between Politics, Ethics and Religion” (Master Arbeit, University of Graz, 2022), 25.

COUNTRY_REGION	2017	2018	2019	2020	2021	2022	2023
FRA	203951	209950	218326				
POL	1057	1081	1116	1078	107		
GBR	205112	218581	221981	223732	228083		
RUS	627127	567183	520129	450408	411414	395201	362383
TUR						104921	
DEU	101209	100986	100893	99948	94596	103927	
ESP	94123	95917	99149	88269	90189	98316	
HUN	28496	26941	25783	23901	21907	21779	21200
ISR	18120	18209	17355	16433	16410	15855	
NOR	12750	12391	11734	11089	10874	12009	12814
IRL	15	32	6666	6577	4577	8156	
FIN	9 394	8 673	8 749	8 341	7 662	7 934	
ISL	1 044	1 049		969	915	1 037	875

Fig. 4: The chart elaborated by the author is based on the data showing the number of abortions practiced in the selected countries of Europe from 2017 to 2023.

These empirical data would suggest that the more pro-gender (in terms of legislation) the country is, the more abortions are practiced, following the reproductive rights. My interpretation of this data would point once again to the ambiguous results of the statistic results (section 3.4) and multiple possibilities to understand how the reproductive rights can and should be achieved.

The questions that arise are complex and cover totally polarized perspectives. On one hand, from the perspective of the gender studies, we need to ask to which extend abortion-related discourse triggers anti-gender mobilization. Here, specifically a problem of manipulating Christian tradition and ethics in favor of anti-gender politics (of extreme right-wing parties) needs to be addressed, as we will thematize in the section 5.1 on religion and state in Poland.

On the other hand, however, and simultaneously, we need to acknowledge if the pro-gender reproductive rights find their summit in the pro-abortion legislation. Is it enough that a country provides a cheap and easy solution, sometimes used instead of anticonception or preservative? Sexual education on prevention of sexual diseases and planned pregnancy (or its absence) especially in contexts of a lack of age, maturity, or financial means that lead to decisions to abort would be a starting point to achieve what gender vindications

claim: have effective overall conditions, awareness and economic coverage to be able to decide.³⁰

What is thematized here is a delicate and strongly debated topic, even in feminist religious and non-religious circle, and as an author I would not like to appear as if I were against reproductive rights. On the contrary, the aim is to share the awareness of the fact, that the statistic of abortion should move gender scholars to more complex revision of costs and benefits of the present state.³¹ The ambiguous example of Poland offers the opportunity to do this.

4.2 Partnership Relations

Poland does not recognize registered partnerships, along with Bulgaria, Latvia, Lithuania, Romania, and Slovakia within the EU. In July 2024, the Ministry of Equality proposed a new law allowing partnerships regardless of sex, based on the separation of property and with the possibility of adopting children. The direct cause of this proposal was a verdict issued by the Strasbourg Court in December 2023, which found that Poland had violated Article 8 of the European Convention on Human Rights – guaranteeing respect for private and family life – by failing to provide recognition and legal protection for same-sex unions.

The reason presented by the government to the public, however, was as follows: “The 2021 National Census shows that the number of marriages in Poland is decreasing, while the number of informal unions is increasing – from 316,000 in 2011 to 552,800 in 2021. The number of marriages without children is also declining, from 41 % of all families to just 22 % over the past decade. The statistics show that more and more families in Poland consist of people in informal unions. There is undoubtedly a social need to increase the legal

30 Olaf Kapella, „Ganzheitliche Sexualerziehung. Hintergründe, Begriffserklärungen und zentrale Aspekte der Europäischen Standards zur Sexualaufklärung der WHO-Europe“, *Bioethik in der Diskussion* 3 (2021): 34.

31 Karen Ross, “The Future of Catholic Sexual Pedagogy: A Case Study of Sexual Development and Flourishing of Catholic Young Women”, *Bioethik in der Diskussion* 3 (2021): 135.

protection of families formed by both same-sex and different-sex couples.”³²

This argument, within the context of the broader “family discourse”, serves as an interesting example of the social negotiation of family values among different stakeholders. Instead of addressing the legal frames directly and changing the law, current politicians use the back-door approaches in order not to produce a direct conflict with the Church or the previously-in-govern political parties, as it would strengthen the tension and on a long-term scale would be counterproductive to the actual more liberal government. This is an example of indirect political influence that uses a family discourse – legible to the Church and right-wing parties – to progress with small steps into social practices that in future would become reality. The problem of this strategy consists in its provisionality, as there is a possibility that effective changes would never take place, converting it into mere propaganda. Secondly, it reverts the responsibility of changes to the public, instead of adapting the rules to the public demands of transparency and coherence.

4.3 *In vitro* Fertilization

The *in vitro* procedure became legal on June 1, 2024.³³ It is financed by the state in cases of infertility caused by cancer. Those eligible under the bill include women up to the age of 42–45 and men up to 55.³⁴ Unlike previous cases, social debate was quite smoother, probably because the Church doctrine on this field, actually as strict as about abortion, seems to be less thematized by the right-wing

32 Chancellery of the Prime Minister of Republic of Poland, “Projekt ustawy o rejestrowanych związkach małżeńskich”, Last accessed: September 5, 2025, <https://www.gov.pl/web/premier/projekt-ustawy-o-rejestrowanych-zwiazkach-partnerskich>.

33 Jarosław Gośliński, “Program *in vitro* w Polsce- Zasady i refundacja,” Last accessed: September 21, 2025, <https://www.zwrotnikraka.pl/program-in-vitro/>.

34 Paweł Przyłęcki, “Społeczno-polityczne i religijne aspekty *in vitro* w Polsce” in *Biologiczny wymiar życia populacji a jego socjologiczne interpretacje*, Ed. Małgorzata Synowiec-Piłat et al. (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2013), 61–76; Andrzej Krasnowolski, *Przepisy prawne dotyczące zapłodnienia pozaustrojowego obowiązujące w wybranych krajach* (Warszawa: Kancelaria Senatu. Biuro Analiz i Dokumentacji, 2015).

parties who use Christian discourse – clearly only in cases when it is suitable to the political ideology – to reenforce social stratification and gain influence and votes. In this point both “family discourses” from political left and right agree with the pro-gender vision of reproductive rights.

4.4 Results on Reproductive Legislation in Poland

Although comparative data reveal some inconsistencies in reproductive legislation, Poland’s current situation could be described as “in progress.” Changes in the Polish government and three legislative initiatives – *invitro* (already legalized in June 2024), amendments to the 2021 abortion bill, and the partnership relations bill (in progress since April and July 2024) – are being implemented through back-door politics. The pressure from the EU Court reinforces a “family” discourse aimed at attracting voters who supported previous governments.

5 Theological Reflections

In this section, we will reflect on three interconnected subjects. First, we examine the entanglement between the Catholic Church and the Polish government, highlighting the ambiguous position of the ecclesiastical institution regarding the Istanbul Convention, which was ratified by the same government in 2015. Finally, we address the challenges Poland faces in terms of LGBTIQ+ recognition, emphasizing how the Church could become part of the solution rather than part of the problem.

5.1 Religion and State in Poland

The historic connection between the Church and the nation during the liberty struggle of 1989 is undeniable. A similar dynamic existed during the earlier period of colonization that Poland endured from

the 1770s until the end of World War II.³⁵ The memory of John Paul II and his role in Poland's peaceful political transition remains influential, despite ongoing controversies surrounding the Church's moral doctrine and the secularization process currently unfolding in the country.³⁶ There were also shared interests between PiS (Law and Justice) and the Church hierarchy, particularly regarding EU politics, certain privileges, and theological presence in public universities.

The correlation between Hungary and Poland – marked by right-wing parties, church affiliations, and anti-gender policies – has been highlighted by Elsner: “Distinctive examples are Poland and Hungary, where right-wing conservative parties gained power in the 2000s, whose policies opposed the EU’s human rights agenda.”³⁷ Others have noted that “threats to abortion are increasing (Hungary), and abortion has been abolished (Poland, USA).”³⁸ However, this comparison should not be oversimplified. Doing so may weaken the argument in favor of those affected by gender discrimination rather than reinforce it.

The difference in context and structure between Hungary and Poland is twofold. First, the period of explicit entanglement between the right-wing government and the Catholic Church in Poland has been relatively short – limited to the last 15 years up to 2023. Second, the nature of this entanglement follows opposite dynamics: in Hungary, it flows from the top down, whereas in Poland, it emerges from the bottom up, as Maciej Hulaś explains.³⁹

This distinct background alters the underlying causes of shared phenomena and influences the strategies for addressing anti-gender discrimination in each country. The influence of the Polish Catholic Church is decreasing, but historically the Church has supported the

35 Choluś, “Gender und LGTBQ”, 148.

36 Anja Hennig, “Hofiert und ideologisch gespalten. Die katholische Kirche und die PiS-Regierung”, *Polen-Analysen* 189 (2016): 2–13.

37 Elsner, “Introduction”, 114.

38 Caroline Hammer et al., “University of Graz, Health Care Ethics. Call for Papers: Special Issue on Reproductive Justice & Queer and Trans Reproduction”.

39 Maciej Hulaś, “Katholische Kirche in Polen und ihre erzwungenen Demokratiektionen”, AG Christliche Sozialethik, Werkstattgespräch, Katholische Akademie Berlin, Last accessed: September 15, 2025, https://www.christliche-sozialethik.de/wp-content/uploads/2025/02/Werkstattgespraech-2025_Programm_NEU.pdf.

people against the regimes of oppression, that is why the people used to trust and some still follow the moral (and even political) instructions of the ecclesiastic authorities. This connection was used during the last fifteen years, however, for the benefit of the Church or for the benefit of government, not to represent the people and the oppressed (including LGBTIQ+ community). On the other hand, in Hungary this collective is being explicitly discriminated in name of religion within its alliance with the governmental power. Unlike in Poland, it is not a relatively new phenomenon.

That is why the strategy of the Church in Poland towards LGBTIQ+ community needs to begin with the ratification of the Istanbul Convention that guarantees women rights, condemns gender violence and makes a clear commitment for the sake of human dignity and rights. The Church bears part of the responsibility in this process, which is why a proper critique of the institution is necessary. The rejection of the Istanbul Convention by the Polish Bishops' Conference on September 17, 2020 – despite its ratification by a supposedly Church-allied government in 2015 – is an example of the Church's stance on gender issues that needs to be addressed.

An alternative proposal was the International Convention on the Rights of Families, promoted by the *Ordo Iuris* Institute for Legal Culture and the Christian Social Congress, led by former Speaker of Parliament Marek Jurek, accompanied by the controversial text "Restoring the Natural Order."⁴⁰ Statements from the bishops also support changes in Polish law aimed at protecting and securing family life. "We remind that the main sources of crisis phenomena in family life, sometimes turning into pathology and violence, are: alcoholism, drug addiction as well as the pornography and the related objectification of women, and dehumanization of sexual life."⁴¹ However, these sentences are ambiguous and open broader perspectives without addressing how the Church would involve in the structural problems of legal gender discrimination in Poland.

40 Neil, *Restoring*, 15.

41 Konferencja Episkopatu Polski, "Oswiadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w Sprawie Konwencji Stambulskiej 17.09.2020", Last accessed: September 16, 2025, <https://episkopat.pl/doc/184814.prezydium-episkopatu-ws-konwencji-stambulskiej-malzenstwo-to-trwaly-zwiazek-kobiety-i-mezczyzny-2>.

5.2 Theological Approaches

Miguel Díaz invites us to consider the “Queer God de Amor” and the relationships of queer persons as vestiges of the Trinity. He seeks to disrupt traditional God-talk by turning to the bedroom as a *locus theologicus*, examining how we come to know God through the senses and human sexuality in everyday life.⁴² In effect, doing theology through queer eyes carries an inherently practical character.

In this practical context, James Martin asked Pope Francis to clarify some of his statements on the topic of “homosexuality and sin.” The Pope responded: “It is not a crime [to be homosexual] [...] And I would tell whoever wants to criminalize homosexuality that they are wrong.”⁴³

The method of engaging with these *loci theologici*, as encouraged by the Jesuit,⁴⁴ involves: (1) knowing people and their experiences; (2) sharing community with them and learning, as a Church, about their lives; and (3) stating common facts and engaging in dialogue about the extent to which doctrine can evolve.

Teresa Forcades, is an example of such theological, pastoral and personal relationship. “Queer theology is a theology that opposes discrimination based on sexual orientation.”⁴⁵ Perhaps this means that theologians will need to express themselves not only through books and academic conferences, but also in clubs and on social media. As she explains: “Theology has spoken negatively about groups of people. An example? Slavery was once accepted. Not anymore. When God looks at us, God doesn’t see differences in nationality or sexual orientation, but rather a unique individual.”⁴⁶

42 Miguel Díaz, *Queer God of Amor* (New York: Fordham University Press, 2022).

43 United States Conference of Catholic Bishops, “Pope clarifies remarks about homosexuality and sin”, Last accessed: September 16, 2025, <https://www.usccb.org/news/2023/pope-clarifies-remarks-about-homosexuality-and-sin>.

44 Martin, James, *Building a Bridge: How the Catholic Church and the LGBT Community Can Enter into a Relationship of Respect, Compassion, and Sensitivity* (New York: HarperOne, 2014).

45 Teresa Forcades, *Siamo tutti diversi! Per una teologia queer* (Castelvecci: Obló, 2019), 10.

46 Simone Bauducco, “Suor Teresa Forcades e la sua *teologia queer*: ‘Superiamo le discriminazioni, Dio non vede le differenze di orientamento sessuale’”, Last accessed: September 17, 2025, <https://www.ilfattoquotidiano.it/2024/06/29/suor>

What is clear is that internal theological revision and methodological updating are needed. The ambiguity between doctrinal principles and their pastoral application – as seen in Pope Francis’s response to James Martin – is insufficient. When asked about the Pope’s recent remarks on homosexuality and how the Church is addressing the issue, Forcades responds: “The moment is not easy. Previously, the Church said that desire for a person of the same sex was wrong. Now the Church says that desire isn’t bad, but the sexual act is. So, the current position of the Church today is less coherent and unsatisfactory – but also because it is a developing position.”⁴⁷

One of the problems of such constellation is the position of Polish theological studies whose gender bias is manifest, for example, by the absence of female scholars in the academia. An example can be a membership of the Polish Theological Society (Polskie Towarzystwo Teologiczne) whose aim is to advance ecclesiastical scholarship, especially theology, collaborating with other scholarly associations and ecclesiastical universities in Poland. The Society comprises 16 specialized sections and in 2014, it celebrated its 90th anniversary and the leader of only one section is a woman, two laymen. There is no woman in an editorial board of the prestigious Journal “Teologia w Polsce” (Theology in Poland) and only one layman, the rest are priests and members of religious congregations. Similar statistics repeat in the rest 75 Polish theological journals, with the example of those in the Library of the University of Mikołaj Kopernik in Toruń. The problem underneath is the clericalism that prevents queer theology in Poland to even start existing.

However, if Polish theology decides to thematize the trinitarian vision of God of Love and the relationships of queer persons as vestiges of the Trinity, it will need to address the topic of family and critically revise the Church’s institutional stance on relationships within its moral doctrine. Another important issue is the ideological use of the term “gender,” which requires broader study and clarification. Elsner argues that “a circumspect reevaluation of the detrimental interweaving of the Church’s natural law ideology and the ‘Theology of the Body’ with anti-feminist and anti-queer ideolo-

-teresa-forcades-e-la-sua-teologia-queer-superiamo-le-discriminazioni-dio-non-vede-le-differenze-di-orientamento-sessuale/7598910/.

47 Bauducco, “Suor Teresa Forcades e la sua *teologia queer*”.

gies”⁴⁸ has already been undertaken, but remains overlooked within the Church and is eclipsed by political populism, emerging right-wing networks, and anti-gender rhetoric. A revision of theological anthropology is necessary – not only in Poland, but globally. The Polish Church should actively promote the voices of Polish female and LGBTIQ+ theologians (with the example of Elżbieta Adamiak, Adelajda Sielepin, Edyta Kaczmarska, Małgorzata Królczyk, Sylwia Góra, Stanisława Krasucka, Anna Szkotak) to ensure a true plurality of perspectives.

6 Conclusions

The paper begins with a methodological approach to ensure it offers more than a mere account of anti-genderism cases, which have already been thoroughly documented in numerous other sources. Statistical data on the social and political level within the European context reveal that Poland occupies a complex position regarding the evaluation of gender and the status of non-heteronormative individuals.

The recent Polish presidential election (July 2025) exemplifies broader political trends across EU countries, where the rise of right-wing parties and their pseudo-Christian ideologies may correlate with gender discrimination. In such contexts, only internal alliances help maintain governmental gender balance and restrain the anti-gender surge.

If we analyze only the pro-gender legal statistics, Poland’s governmental challenges appear significantly disproportionate compared to other European Union countries. However, other sources – such as Statista and the FRA – reflect the lived experiences of LGBTIQ+ communities and seem to place Poland in the middle of European rankings across intersecting dimensions such as employment, age, economic disparity, health, and time use.

That is why a balanced vision of the entire EU community is needed to better understand what “gender” means, the historical backgrounds of each country, the shared interests of governments and the Church, and the specific phenomena that may correlate

48 Elsner, “Introduction”, 115.

– causally or not – as illustrated by the examples of Hungary and Poland. Balanced research can help avoid the propaganda of superficial symptoms, which often have different origins and, rather than reinforcing pro-gender demands, may only serve to polarize positions and ideologies promoted by *Ordo Iuris* and other anti-gender institutions. This kind of research will enable the development of European-wide (not merely intra-national) policies that neither overlook certain countries nor disproportionately emphasize others, helping to ensure that achieving gender parity does not take the predicted 67 years.

However, it is undeniable that Poland faces significant challenges in terms of gender recognition. These should be emphasized alongside the pressure from the EU Court of Human Rights and the need for a pedagogical approach by the government to negotiate the values of “family” among Polish society, the Church, and Parliament – so that real legal changes can occur. Three topics currently dominate public debate: abortion, same-sex partnerships, and *in vitro* fertilization. In contrast to *in vitro* – which enjoys social and parliamentary consensus – the other two issues remain vulnerable to shifts in government and presidential leadership, particularly when political parties are not aligned, as seen in 2021 with the PiS party’s restriction of abortion laws. Arguments in favor of “family” and its values are employed both by the new Ministry of Equality and the Church, though with emphasis on different aspects. A third strategy for integrating pro-gender processes into public policy is the implementation of abortion guidelines that grant doctors the authority to trust a woman’s claim that her life is at risk (legal cause 1). While this effort may resemble a backdoor approach to laying the groundwork for legal reform, it also generates confusion.

The paper highlights a threefold theological path of conversion toward interpreting the Gospel in a gender-inclusive way. Pope Francis’s ambiguous presentation of the relationship between sexual morals and anthropological assumptions about LGBTIQ+ individuals – particularly his encouragement to “consider the circumstances, which may decrease or eliminate fault” – resembles a “backdoor” strategy that generates confusion and a sense of moral schizophrenia. The institutional attitudes of the Catholic Church in Poland reflect this ambivalence. Proposals to transform theology into a structural tool for the inclusion of LGBTIQ+ persons challenge queer

theologians to embrace the idea of sexual union and relationships as vestiges of the Trinity, to disrupt traditional God-talk by turning sexuality into a *locus theologicus*, and to embody this experience of God in practice.

Among the specific challenges facing Polish theology and the Church, one key issue is the need for interdisciplinary and gender-inclusive research on the concept of family, viewed through the lens of human rights and moral doctrine. Additionally, the term “gender” requires clarification so that the Church can reinterpret it in non-ideological terms. The Polish Church must also promote the voices of Polish female and LGBTIQ+ theologians to ensure a true plurality of perspectives. What is clear is that this process can only unfold through an attitude of interpersonal reciprocity through international cooperation. Therefore, the crucial recommendation is to continue the dialogue until gender equality becomes a lived reality.

References

- Adamiak, Elżbieta. “Auseinandersetzungen um Gender und LGBTIQ in Politik, Kirche und Gesellschaft in Polen” in *Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation*, Eds. Sonja Strube Rita Perintfalvi, Raphaela Hemet, Miriam Metzke and Cicek Sahbaz, 133–45. Bielefeld: Transcript, 2021. <https://www.transcript-open.de/doi/10.14361/978383839453155-010>.
- Amnesty International. “Aborcja – pytania i odpowiedzi”. Last accessed: 21. September 2025. <https://www.amnesty.org.pl/aborcja-pytania-i-odpowiedzi-zrewidowane-stanowisko/>.
- Bader, Heinz-Peter. “Austria’s Freedom Party secures first far-right national election win since World War II”. *CNN World*, Associated Press 30. September 2024. <https://edition.cnn.com/2024/09/29/europe/austria-election-results-freedom-party-intl-hnk/>.
- Ballano, Vivencio. *Gender Ideology and the Contemporary Catholic Church: A Sociological-Synodal Exploration and Inculturation*. Singapore: Springer, 2024.
- Bauducco, Simone. “Suor Teresa Forcades e la sua *teologia queer*: ‘Superiamo le discriminazioni, Dio non vede le differenze di orientamento sessuale’”. Last accessed: 17. September 2025. <https://www.ilfattoquotidiano.it/2024/06/29/suor-teresa-forcades-e-la-sua-teologia-queer-superiamo-le-discriminazioni-dio-non-vede-le-differenze-di-orientamento-sessuale/7598910/>.

- Broda, Katarzyna. "Duda on the bill decriminalizing abortion: I will not sign it". *Gazeta Prawna*, 10. July 2024. <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosc/i/kraj/artykuly/9543115,duda-o-ustawie-depenalizujacej-aborcje-nie-podpisze.html>.
- Chancellery of the Prime Minister of Republic of Poland. "Wytyczne dla szpitali i prokuratury w sprawie aborcji". *Gov.pl*. 30. August 2024. Last accessed: 5. September 2025. <https://www.gov.pl/web/premier/wytyczne-dla-szpitali-i-prokuratury-w-sprawie-aborcji>.
- Chancellery of the Prime Minister of Republic of Poland. "Projekt ustawy o rejestrowanych związkach małżeńskich". *Gov.pl*. Last accessed: 5. September 2025. <https://www.gov.pl/web/premier/projekt-ustawy-o-rejestrowany-ch-zwiazkach-partnerskich>.
- Choluj, Bożena. "Gender und LGTBQ: Unbekannte Begriffe als Machtinstrumente in Polen" in *Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation*, Eds. Sonja Strube, Rita Perintfalvi, Raphaela Hemet, Miriam Metze and Cicek Sahbaz, 146–60. Bielefeld: Transcript, 2021. <https://www.transcript-open.de/doi/10.14361/9783839453155-011>.
- Council of Europe. "SOGIESC. Sexual Orientation, Gender Identity and Expression, and Sex Characteristics". Last accessed: 14. September 2025. <https://www.coe.int/en/web/sogi/>.
- Díaz, Miguel. *Queer God of Amor*. New York: Fordham University Press, 2022.
- Elsner, Regina. "Introduction". *Journal Gender and Religion* Nr.15 (2025): 113–23.
- Espinosa, Catalina. "The EU Gender Equality Index 2024, by country". Last accessed: 20 September 2025. <https://www.statista.com/statistics/1209683/the-eu-gender-equality-index-by-country/>.
- European Parliament. "Election Results. National Results. Results by national party 2024–2029. Germany – Official Results". Last accessed: 7. September 2025. <https://results.elections.europa.eu/en/national-results/germany/2024-2029/>.
- European Union Agency for Fundamental Rights. "LGBTIQ Equality at A Crossroads: Progress and Challenges". Last accessed: 16 September 2025. <https://fra.europa.eu/en/publication/2024/lgbtiq-equality-crossroads-progress-and-challenges>.
- Forcades, Teresa. *Siamo tutti diversi! Per una teologia queer*. Castelvecci: Obló, 2019.
- Goetz, Judith (Ed.) *Global Perspectives on Anti-Feminism. Far-Right and Religious Attacks on Equality and Diversity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.

- Gośliński, Jarosław. "Program *in vitro* w Polsce- Zasady i refundacja". Last accessed: 21. September 2025. <https://www.zwrotnikraka.pl/program-in-vitro/>.
- Göthling-Zimpel, Kristina. "»Schuld ist nur der Feminismus«: Antifeminismus und Antigenderismus in der gegenwärtigen Debatte" in *Handbuch Gender und Religion*, Eds. Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers and Daria Pezzoli-Olgiati, 67–82. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.
- Hennig, Anja. "Hofiert und ideologisch gespalten. Die katholische Kirche und die PiS-Regierung". *Polen-Analysen* 189 (2016): 2–13.
- Hulas, Maciej. "Katholische Kirche in Polen und ihre erzwungenen Demokratiektionen". AG Christliche Sozialethik, Werkstattgespräch, Katholische Akademie Berlin. Last accessed: 15. September 2025. https://www.christliche-sozialethik.de/wp-content/uploads/2025/02/Werkstattgesprach-2025_Programm_NEU.pdf.
- ILGA Europe (Equality and Human Rights for LGBTI People in Europe and Central Asia). "Rainbow Map". Last accessed: 8. September 2025. <https://rainbowmap.ilga-europe.org/>.
- Kapella, Olaf. "Ganzheitliche Sexualerziehung. Hintergründe, Begriffserklärungen und zentrale Aspekte der Europäischen Standards zur Sexuaufklärung der WHO-Europe". *Bioethik in der Diskussion* 3 (2021): 33–58. DOI: 10.24989/BCE.sexual.2.
- Kirby, Paul. "France election: Far right hails lead and seeks majority". *BBC News*, 1 July 2024. <https://www.bbc.com/news/articles/cx82n333ze7o>.
- Konferencja Episkopatu Polski. „Oswiadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w Sprawie Konwencji Stambulskiej 17.09.2020". Last accessed: 16. September 2025. <https://episkopat.pl/doc/184814.prezydium-episkopatu-ws-konwencji-stambulskiej-malzenstwo-to-trwaly-zwiazek-kobiety-i-mezczyzny-2>.
- Krasnowolski, Andrzej. *Przepisy prawne dotyczace zaplodnienia pozaustrojowego obowiazujace w wybranych krajach*. Warszawa: Kancelaria Senatu. Biuro Analiz i Dokumentacji. 2015.
- Kuhar, Roman. "»Gender Ideology« in Movement" in *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*, Ed. Roman Kuhar and David Paternotte, 1–22. New York: Lanham, 2018.
- Martin, James. *Building a Bridge: How the Catholic Church and the LGBT Community Can Enter into a Relationship of Respect, Compassion, and Sensitivity*. New York: HarperOne, 2014.
- Neil, Datta. *Restoring the Natural Order. An Agenda for Europe*. Brussels: EPF, 2018.

- Prime Minister Donald Tusk, Minister of Health Izabela Leszczyna and Minister of Justice Adam Bodnar. "Guidelines for Prosecutors and Hospitals. August 2024". *Gov.pl*, 30. August 2024. Last accessed: 10. September 2025. <https://www.gov.pl/web/premier/wytyczne-dla-szpitali-i-prokuratury-w-sprawie-aborcji#:~:text=Rz%C4%85d%20zmieni%20realia%20stosowania%20prawa%20dotycz%C4%85cego%20stosowania%20legalnej,Adamem%20Bodnarem%20przedstawili%20wytyczne%20dla%20prokurator%C3%B3w%20i%20szpitali>.
- Prüller-Jagenteufel, Gunter, Sharon Bong and Rita Perintfalvi (Eds.) *Towards Just Gender Relations: Rethinking the Role of Women in Church and Society*. Vienna: V&R Unipress 2019.
- Przyłęcki, Paweł. "Społeczno-polityczne i religijne aspekty *in vitro* w Polsce" in *Biologiczny wymiar życia populacji a jego socjologiczne interpretacje*, Ed. Małgorzata Synowiec-Piłat and Alicja Łaska-Formejster, 61–76. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2013.
- Radzik, Zuzanna. "Po co środowiska LGBTQ organizują jubileuszową pielgrzymkę do Rzymu". *Tygodnik Powszechny* 36. Last accessed: 1. September 2025. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/po-co-srodowiska-lgbtq-organizuja-jubileuszowa-pielgrzymke-do-rzymu-191600>.
- Karen Ross. "The Future of Catholic Sexual Pedagogy: A Case Study of Sexual Development and Flourishing of Catholic Young Women". *Bioethik in der Diskussion* 3 (2021): 131–149. DOI: 10.24989/BCE.sexual.6.
- Sękowska-Kozłowska, Katarzyna. "The Istanbul Convention in Poland. Between the »War on Gender« and Legal Reform" in *International Law and Violence Against Women. Europe and The Istanbul Convention*, Ed. Johanna Niemi, Lourdes Peroni and Vladislava Stoyanova, 259–76. London: Routledge, 2020. <https://doi.org/10.4324/9780429289736>.
- Siwek, Aleksandra. "Abortion in Poland. Between Politics, Ethics and Religion". Master Arbeit, University of Graz, 2022.
- Statista. "LGBTIQ Europe. Statistic Report about Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer People in Europe". Last accessed: 15. September 2025. <https://www.statista.com/study/135849/lgbtq-europe/>.
- Statista Research Development. "Gender based violence in Europe – Statistics & Facts". Last accessed: 9. September 2025. <https://www.statista.com/topics/12847/gender-based-violence-in-europe/#topicOverview>.
- United States Conference of Catholic Bishops. "Pope clarifies remarks about homosexuality and sin". Last accessed: 16. September 2025. <https://www.usccb.org/news/2023/pope-clarifies-remarks-about-homosexuality-and-sin>.
- University of Graz. Health Care Ethics. "Call for Papers: Special Issue on Reproductive Justice & Queer and Trans Reproduction". Last accessed: 4. September 2025. <https://health-care-ethics.uni-graz.at/de/neuigkeiten/call-for-papers-special-issue-on-reproductive-justice-queer-and-trans-reproduction/>.

World Health Organization. "Number of Abortions, All Ages". Last accessed: 15. September 2025. https://gateway.euro.who.int/en/indicators/hfa_587-7011-number-of-abortions-all-ages/#id=19682.

List of the Figures

Figure 1: The chart is a snapshot showing European countries with the names and the score concerning LGBTI people obtained in the Rainbow Map 2025 scale. Source: ILGA Europe (Equality and Human Rights for LGBTI People in Europe and Central Asia), "Rainbow Map". Last accessed: 8. September 2025. <https://rainbowmap.ilga-europe.org/>.

Figure 2: The chart is a snapshot showing the scores for legal, political and human rights of Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Intersex (LGBTI) people in Poland in 2024 according to the Rainbow Map 2025 scale. Source: ILGA Europe (Equality and Human Rights for LGBTI People in Europe and Central Asia), "Rainbow Map". Last accessed: 8. September 2025. <https://rainbowmap.ilga-europe.org/>.

Figure 3: The chart elaborated by the author is based on the data showing the scores (in %) of the Statista ranking with the title: *The EU Gender Equality Index by country 2024*. Source: Statista, "LGBTIQ Europe. Statistic Report about Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer People in Europe". Last accessed: 15. September 2025. <https://www.statista.com/study/135849/lgbtq-europe/>.

Figure 4: The chart elaborated by the author is based on the data showing the number of abortions practiced in the selected countries of Europe from 2017 to 2023. Source: World Health Organization, "Number of Abortions, All Ages". Last accessed: 15. September 2025. https://gateway.euro.who.int/en/indicators/hfa_587-7011-number-of-abortions-all-ages/#id=19682.

Zwischen Bewahrung und Fortschritt¹

Theologisch-ethischer Kommentar zur Erklärung *Fiducia supplicans* im Horizont der Entwicklung katholischer Morallehre

1. Einleitung

Am 18. Dezember 2023 veröffentlichte das Dikasterium für die Glaubenslehre die Erklärung *Fiducia supplicans* über die pastorale Sinngebung von Segnungen. Mit ihr wurde katholischen Priestern die Möglichkeit eröffnet, auch Personen in sogenannten „irregulären Situationen“ einen Segen zu erteilen.² Quasi über Nacht entwickelte sich das Dokument zu einem Brennpunkt innerhalb kirchlicher und öffentlicher Debatten. Überraschend war dies vor allem deshalb, weil kaum jemand mit dieser Veröffentlichung gerechnet hatte.³ Schlagartig wurden sowohl die neue Erklärung als auch das Thema der Segnungen selbst zu einem Stein des Anstoßes und damit zum Ausgangspunkt der innerkirchlichen Kontroversen. Die bisherigen

-
- 1 Dieser Artikel wurde ursprünglich auf Kroatisch veröffentlicht unter dem Titel „Već, ali još ne. Teološko-etički osvrt na deklaraciju *Fiducia supplicans* u perspektivi razvoja moralne doktrine“, in *Prema sinodalnoj, transparentnoj i uključivoj Crkvi. Teološki prinosi*, Hg. Martina A. Begić et al. (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2025), 273–291.
 - 2 Vgl. „Erklärung *Fiducia supplicans* über die pastorale Sinngebung von Segnungen“, Dikasterium für die Glaubenslehre, Zugegriffen am 26. September 2025, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_ge.html.
 - 3 Vgl. James T. Bretzke, „Dicastery for the Doctrine of the Faith (DDF) Declaration on the Pastoral Meaning of Blessings *Fiducia Supplicans*. Annotated Bibliography“, 2024, Zugegriffen am 26. September 2025, https://docs.google.com/document/d/1PS-wq-XLBaV0iBglG167c_5J6WFhJWvu/edit?pli=1&tab=t.0#heading=h.gjdgxs. Diese Quelle bietet die umfassendste Liste von Stellungnahmen, Artikeln und anderen Veröffentlichungen zum Thema der veröffentlichten Erklärung.

Reaktionen tragen dabei allerdings oft eher zur Verwirrung als zur Klärung bei: Während die einen betonen, es habe sich im Kern nichts verändert, sehen andere in dem Schreiben eine Infragestellung oder gar eine Veränderung der kirchlichen Morallehre.

Um die Kontroversen rund um *Fiducia supplicans* zumindest teilweise erklären zu können, stellt der vorliegende Beitrag zunächst die Hintergründe, die Neuheit und die Rezeption der Erklärung dar. Anschließend richtet sich der Blick auf einen Aspekt, den wir für eine der zentralen Herausforderungen des Pontifikats von Papst Franziskus halten: das Verhältnis von pastoraler Praxis und Morallehre im Hinblick auf die Sexualethik im Allgemeinen sowie sogenannte „irregulären Situationen“ im Besonderen. Wie schon der Titel dieses Aufsatzes andeutet, kommt die Analyse der Erklärung zu dem Schluss, dass das kirchliche Lehramt mit diesem Dokument tatsächlich einen Schritt auf Menschen in „irregulären Situationen“ zugeht – wenn auch nicht als Ausdruck einer billigen Anpassung an den Zeitgeist. Vielmehr signalisiert *Fiducia supplicans* ein (über-) vorsichtiges und noch nicht gänzlich ausgearbeitetes Festhalten an jener Dynamik kreativer Treue, die die Entwicklung der kirchlichen Tradition seit jeher prägt: der fortwährende Versuch, das Evangelium in jeder historischen Epoche und in jedem Kontext neu zu inkarnieren.

2. Vom *Responsum ad dubium* zu *Fiducia supplicans*

Hintergrund der Erklärung *Fiducia supplicans*

Angesichts des gewöhnlich langsamen Tempos lehramtlicher Entwicklungen und des bekannten Diktums, dass die Kirche „in Jahrhunderten denke“, könnte man beinahe behaupten, das Lehramt habe noch gestern bekräftigt, Paare in „irregulären Situationen“ könnten keinen Segen empfangen, während es heute das Gegenteil verkündet. Gemeint ist damit die jüngste Veränderung, die sich zwischen 2021 und 2023 vollzogen hat: 2021 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre das *Responsum ad dubium* zur Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften,⁴ 2023 hingegen legt

4 Vgl. „*Responsum* of the Congregation for the Doctrine of the Faith to a *Dubium* Regarding the Blessing of the Unions of Persons of the Same Sex“, Congregation

dieselbe Kongregation, jetzt unter dem Namen Dikasterium für die Glaubenslehre, die Erklärung *Fiducia supplicans* über die pastorale Bedeutung von Segnungen vor.

Bekanntlich lehrt das frühere Dokument, dass es „nicht erlaubt [sei], Beziehungen oder selbst stabilen Partnerschaften einen Segen zu erteilen, die eine sexuelle Praxis außerhalb der Ehe (das heißt außerhalb einer unauflöselichen Verbindung eines Mannes und einer Frau, die an sich für die Lebensweitergabe offen ist) einschließen“, und dass „die Segnung gleichgeschlechtlicher Verbindungen nicht als zulässig angesehen werden“⁵ kann. Um jeglichen Zweifel auszuschließen, endet das Dokument mit der unmissverständlichen Feststellung: „[D]ie Kirche [verfügt] weder über die Vollmacht, Verbindungen von Personen gleichen Geschlechts im oben gemeinten Sinne zu segnen, noch kann sie über diese Vollmacht verfügen.“⁶ Damit wird unmissverständlich postuliert, dass das Spenden eines solchen Segens dem Wesen, dem Fundament und der Sendung der Kirche selbst widerspreche.

Das *Responsum ad dubium* mag insgesamt konsequenter erscheinen als *Fiducia supplicans*, insofern es einen engen Zusammenhang zwischen Morallehre und pastoraler Praxis wahr. Auf diese Weise folgt das Schreiben einem Trend der letzten Jahrzehnte: Zunächst wird ein sittliches Urteil formuliert, dessen konkrete Anwendung auf gesellschaftliche, kirchliche oder pastorale Fragen durch weitere Dokumente präzisiert wird. So veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre 1975 und 1986 zwei Lehrschreiben zur Homosexualität, in denen entweder diese (oder homosexuelle Handlungen) als „in sich schlecht“ oder „objektiv ungeordnet“ bezeichnet wurde.⁷

for the Doctrine of the Faith, Zugriffen am 26. September 2025, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2021/03/15/210315b.html>.

5 „*Responsum ad Dubium*“.

6 „*Responsum ad Dubium*“.

7 Vgl. „*Persona Humana*. Declaration on Certain Questions Concerning Sexual Ethics“, Congregation for the Doctrine of the Faith, Nr. 8, Zugriffen am 26. September 2025, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_en.html; „Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons“, Congregation for the Doctrine of the Faith, Nr. 3, Zugriffen am 26. September 2025, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_en.html.

Darauf folgten zahlreiche weitere Dokumente, in denen diese Lehre auf konkrete Fragen angewandt wurde – etwa auf die Ehe bzw. Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Personen,⁸ auf die gesellschaftlichen Rechte homosexueller Personen⁹ oder auf die Zulassung homosexueller Kandidaten zu Priesterseminaren.¹⁰ Das *Responsum ad dubium* von 2021 steht ganz in dieser Linie: Es präzisiert und wendet vorangegangene Lehrurteile gezielt auf die pastorale Frage der Segnung an.

Dabei nennt das *Responsum ad dubium* zwei Argumente.¹¹ Das erste betrifft die Bedeutung des Segens selbst. Da der Zweck von Sakramentalien darin bestehe, die göttliche Gnade anzuzeigen bzw. uns darauf vorzubereiten, diese Gnade zu empfangen, kann ein Segen nur dann erteilt werden, wenn die „zu segnende Wirklichkeit objektiv und positiv darauf hingeeordnet ist, die Gnade zu empfangen und auszudrücken. [...] Mit dem Wesen der von der Kirche erteilten Segnung ist daher nur vereinbar, was an sich darauf hingeeordnet ist, diesen Plänen zu dienen.“¹² Weil gleichgeschlechtliche Verbindungen ebenso wie alle anderen Verbindungen von Personen in sogenannten „irregulären Situationen“ der katholischen Morallehre zufolge ein objektiv ungeordnetes Element enthalten, nämlich den Geschlechtsverkehr außerhalb der ehelichen Verbindung, sind Personen in sol-

8 Vgl. „Considerations Regarding Proposals to Give Legal Recognition to Unions between Homosexual Persons“, Congregation for the Doctrine of the Faith, Zugegriffen am 26. September 2025, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_en.html.

9 Vgl. „Some Considerations Concerning the Response to Legislative Proposals on the Non-Discrimination of Homosexual Persons“, Congregation for the Doctrine of the Faith, 1992, Zugegriffen am 26. September 2025, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_en.html.

10 Vgl. „Instruction Concerning the Criteria for the Discernment of Vocations with Regard to Persons with Homosexual Tendencies in View of Their Admission to the Seminary and to Holy Orders“, Congregation for Catholic Education, Zugegriffen am 26. September 2025, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_en.html.

11 Vgl. Xavier Montecel, „What ‘Fiducia supplicans’ Has Changed. And what it has not“, Zugegriffen am 26. September 2025, <https://www.commonwealmagazine.org/what-fiducia-supplicans-has-changed>.

12 „*Responsum ad Dubium*“.

chen Beziehungen nicht imstande, den Segen zu empfangen. Mit anderen Worten: Der Segen wäre in solchen Fällen widersprüchlich. Die Segensgeste selbst stünde im Gegensatz zur objektiven Situation der Personen, die einen Segen für etwas erbitten, das die Kirche nicht segnen darf und kann. Dass in diesen Verbindungen dennoch „positive Elemente“ realisiert werden können, erkennt das *Responsum ad dubium* zwar an; diese Elemente vermögen jedoch nicht, das (sündhafte) Wesen einer „irregulären“ Verbindung grundsätzlich zu verändern. Sie sind daher lediglich als mildernde Umstände zu berücksichtigen.¹³

Das zweite Argument betrifft die Nachahmung der Sakramente. Da die Sakramentalien ihrer Natur nach Sakramente nachahmen bzw. ihnen ähnlich sind, habe man darauf zu achten, dass ihre Spendung die Bedeutung der Sakramente nicht verzerre. So wäre zum Beispiel die Segnung eines gleichgeschlechtlichen Paares dem Sakrament der Ehe sehr ähnlich und würde damit implizieren, eine gleichgeschlechtliche Verbindung sei der Ehe gleichwertig oder zumindest mit ihr vergleichbar. Um dieses Missverständnis zu vermeiden, besteht das *Responsum ad dubium* darauf, dass die Kirche einen solchen Segen nicht spenden kann.

Neueit der Erklärung *Fiducia supplicans*

Fiducia supplicans jedoch trübt das bis dahin klare Bild. Die Erklärung betont zwar gleich zu Beginn, dass sie „fest bei der überlieferten Lehre der Kirche über die Ehe“ stehen bleibt und „keine Art von liturgischem Ritus oder diesem ähnliche Segnungen zu[lässt], die Verwirrung stiften könnten.“¹⁴ Die eigentliche Absicht der Erklärung besteht jedoch darin, diese Lehre weiter zu entfalten und stärker in die Pastoral zu integrieren, indem sie sich auf die bislang kaum thematisierte oder zumindest weniger hervorgehobene pastorale Bedeutung von Segnungen konzentriert. In diesem Sinn bietet die Erklärung eine erweiterte, reichere Theologie des Segens, innerhalb derer es möglich und sinnvoll erscheint, auch Personen in „irregulären Situationen“ zu segnen.

13 Vgl. „*Responsum ad Dubium*“.

14 „*Fiducia supplicans*“, Einleitung.

Die Erklärung umgeht geschickt den zuvor erwähnten Widerspruch zwischen Segensgeste und Lebenssituation von Personen in „irregulären Situationen“, indem sie eine neue Unterscheidung zwischen liturgischen und pastoralen Segnungen einführt. In diesem Zusammenhang stellt *Fiducia supplicans* klar, dass das erste Argument des früheren Dokuments über das Wesen des Segens ausschließlich im liturgischen Kontext gelte. Wenn die Segnung eines Paares eine rituelle Struktur hat, also liturgisch mit den Sakramenten verbunden ist, dann muss die Beziehung zwischen den beiden Personen vollständig den „geoffenbarten Plänen Gottes entsprechen“¹⁵, wie sie in die Schöpfung eingeschrieben sind, d.h. dass es sich um eine heterosexuelle, kirchenrechtlich gültig geschlossene Ehe handelt, in der die Partner offen für die Weitergabe des Lebens sind. Gleichzeitig betont die Erklärung, dass dieser Typus von Segnung nicht der einzige ist, den man innerhalb der christlichen Tradition findet. Unter Rückgriff auf eine breite Tradition, die in zahlreichen Paragraphen mit biblischen, theologischen und pastoralen Belegen untermauert wird, stellt *Fiducia supplicans* heraus, dass es Formen eines Segens gebe, der auch außerhalb des liturgischen Rahmens „die barmherzige Umarmung Gottes und das Muttersein der Kirche“¹⁶ ausdrücke. „Wer um den Segen bittet“, zeigt also an, „dass er der heilbringenden Gegenwart Gottes in seiner Geschichte bedarf“¹⁷ – und die Kirche vermittelt ihnen im Gegenzug Gottes Gaben und bedingungslose Liebe.¹⁸ Dieser Segen beruht also nicht auf „doktrinärer oder disziplinarischer Sicherheit“ und setzt keine „umfassende moralische Analyse“¹⁹ voraus. Vielmehr ist er auch in sündhaften oder „irregulären Situationen“ angebracht, sofern diejenigen, die ihn erbitten, dies aufrichtig tun.

Fiducia supplicans berücksichtigt zudem die Gefahr von Missverständnissen über die Bedeutung solcher Segnungen, die bereits im *Responsum ad dubium* hervorgehoben wurde. Doch schlägt sie auch hier eine neue Lösung vor: Um eine Gleichsetzung solcher pastoralen Segnungen mit dem Ehesegen zu vermeiden, dürfen sie nur in

15 „*Fiducia supplicans*“, Nr. 11.

16 „*Fiducia supplicans*“, Nr. 19.

17 „*Fiducia supplicans*“, Nr. 20.

18 Vgl. Montecel, „What ‘*Fiducia supplicans*’ Has Changed“.

19 „*Fiducia supplicans*“, Nr. 25.

spontanen Situationen erteilt werden. Sie müssen also vom liturgischen Kontext getrennt bleiben und dürfen keinesfalls rituell geordnet werden.²⁰ *Fiducia supplicans* geht somit von einem doppelten Segensverständnis aus:

1. formale oder liturgische Segnungen, die nur Paaren erteilt werden können, die die entsprechenden moralischen Kriterien erfüllen, und
2. spontane oder pastorale Segnungen, für die die Aufrichtigkeit der Intention als hinreichendes Kriterium gilt.

Der Vorzug dieser Lösung liegt in ihrer Orientierung an der pastoralen Klugheit. Die Erklärung eröffnet Seelsorgern demzufolge den Raum, die Bedürfnisse der Mitglieder ihrer Gemeinschaft eigenständig zu unterscheiden und darauf mit Weisheit und Barmherzigkeit zu antworten. Gleichwohl bleibt die Begründung dieser Lösung aus drei Gründen problematisch.²¹

Erstens könnte man einwenden, dass das Dokument Personen in „irregulären Situationen“ lediglich eine „niedrigere“ Form der Segnung zugesteht. So wertvoll diese spontanen Segnungen und ihre Hervorhebung durch die Erklärung insgesamt sind, bleibt dennoch festzuhalten, dass liturgische Segnungen – also jene, die den Sakramenten näherstehen und öffentlich vor dem Volk Gottes gesendet werden – ausschließlich heterosexuellen Paaren in regulären Situationen vorbehalten sind. Dies könnte trotz bester Absichten den Eindruck erwecken, die Erklärung schaffe neue Spaltungen innerhalb der Kirche, indem sie eine Unterscheidung zwischen Gläubigen erster und zweiter Klasse vornimmt.

Zweitens ist nicht abschließend geklärt, ob die von *Fiducia supplicans* vorgeschlagene Differenzierung zwischen pastoralen und liturgischen Segnungen tatsächlich haltbar ist. Mit anderen Worten: Handelt die Kirche durch ihre Amtsträger nicht auch bei pastoralen Segnungen öffentlich und damit vor dem ganzen Gottesvolk, selbst wenn diese nicht innerhalb oder in unmittelbarer Nähe zur Liturgie gesendet werden? Wenn die Kirche öffentlich handelt, ist nicht ersichtlich, warum sie in einer Form öffentlichen Handelns etwas segnen darf, das sie in einer anderen Form öffentlichen Handelns

20 Vgl. „*Fiducia supplicans*“, Nr. 36–41.

21 Vgl. Montecel, „What ‘*Fiducia supplicans*’ Has Changed“.

– nämlich im liturgischen Kontext – nicht segnen kann. Handelt sie hingegen nicht öffentlich, eröffnet die Erklärung ein völlig neues Kapitel kirchlichen Lebens, in dem neben dem am Lehramt und Kirchenrecht orientierten öffentlichen Handeln eine weitere Form des (spontanen oder geheimen) Handelns existiert, deren innere Orientierung unklar bleibt.

Drittens greift die von der Erklärung vorgeschlagene Lösung die zentrale theologische Aussage des *Responsum ad dubium* nicht in angemessener Weise auf. Das *Responsum* lehrt nicht nur, dass es unangebracht sei, Personen in „irregulären Situationen“ zu segnen, sondern dass der Kirche eine solche Segnung verboten sei, weil sie sie in einen Widerspruch zwischen der gependeten Geste und der von ihr für wahr gehaltenen Lehre führen würde, die ihr Handeln leiten sollte. Statt dieses Urteil über die Unvereinbarkeit „irregulärer Situationen“ mit der kirchlichen Lehre bzw. mit dem, was die Kirche als Willen Gottes betrachtet, erneut aufzugreifen, schlägt *Fiducia supplicans* einen pastoralen Lösungsweg vor. Sie erklärt: Das Problem eines möglichen Missverständnisses bezüglich der Sakramente entstehe ausschließlich im Kontext liturgischer Segnungen. Für Personen in „irregulären Situationen“ genüge dagegen die Aufrichtigkeit der Intention, um einen spontanen Segen zu empfangen.

Diese Aufrichtigkeit wiederum setzt weitgehend das voraus, was bereits das *Responsum ad dubium* als „positive Elemente“ in „irregulären Situationen“ bezeichnet hat. Dabei handelt es sich um Elemente, die das Wesen solcher Verbindungen zwar nicht verändern, wohl aber als mildernde Umstände gelten können. Im Kontext von *Fiducia supplicans* und ihrem Sprechen von Aufrichtigkeit ist jedoch anzunehmen, dass unter diesen „positiven Elementen“ Liebe, Treue, das Bemühen um das Wohl der Partner:in, der Aufbau einer gemeinsamen Familie usw. verstanden werden, die als Zeugnis vor der Kirche Gewicht haben. Wenn aber eine Verbindung von Personen in „irregulären Situationen“ solche Elemente enthält – ohne sie bleibe die Aufrichtigkeit der Intention eine bloße Illusion –, dann ist schwer zu erklären, weshalb man nicht von Gottes Gegenwart in solchen Verbindungen sprechen kann. Wovon sollten diese Elemente sonst Zeugnis ablegen, wenn nicht von Gottes Gnade? Darüber jedoch schweigt die Erklärung. Stattdessen wird – einmal mehr – das Urteil über die Verbindungen von Personen in irregulären Situationen auf die „ungeordnete“ sexuelle Aktivität reduziert, ohne eine

überzeugende Begründung dafür zu liefern, warum gerade dieses Element ausschlaggebend sein soll für die Beurteilung, ob ein Leben dem Evangelium entspricht oder nicht. Auf diese Weise wird verhindert, dass solche Verbindungen als (umfassende) Orte der Gnade erkannt werden.

Rezeption der Erklärung *Fiducia supplicans*

Damit gelangen wir zu einer der zentralen Fragen des Pontifikats von Papst Franziskus – zumindest im Bereich der Moraltheologie: die Frage nach dem Verhältnis von pastoraler Praxis und Morallehre im Feld der katholischen Sexualmoral. Doch bevor wir dieses Thema näher betrachten, soll zunächst ein kurzer Blick auf die Rezeption von *Fiducia supplicans* in verschiedenen Teilen der Welt geworfen werden.

Was ihre Wahrnehmung durch Bischöfe und Bischofskonferenzen betrifft, so stieß die Erklärung gerade in Westeuropa auf breite Zustimmung und wurde als wichtiger Schritt nach vorn interpretiert.²² In Nordamerika hingegen löste sie geteilte Reaktionen aus.²³ In vielen anderen Teilen der Welt, insbesondere in Afrika (außer Nordafrika), Asien und Osteuropa, wurde sie dagegen scharf kriti-

22 Vgl. „Dutch Bishops Regarding *Fiducia supplicans*“, Dutch Bishops’ Conference, Zugriffen am 26. September 2025, https://www.rkkerk.nl/wp-content/uploads/2024/01/2024.01.16-Dutch-bishops-regarding-to-Fiducia-supplicans_def.pdf; Allen, A. Elise, „French Conference Supports ‘Fiducia’ After Nine Bishops Voiced Doubts“, Zugriffen am 26. September 2025, <https://cruknow.com/church-in-europe/2024/01/french-conference-supports-fiducia-after-nine-bishops-voiced-doubts>.

23 Vgl. „Statement of USCCB on Vatican’s Document Addressing Pastoral Blessings“, United States Conference of Catholic Bishops, Zugriffen am 26. September 2025, <https://www.usccb.org/news/2023/statement-usccb-vaticans-document-addressing-pastoral-blessings>; Robert Shine, „Archbishop Cordileone Partially Bans Blessing LGBTQ+ Couples“, Zugriffen am 26. September 2025, <https://www.newwaysministry.org/2024/01/04/archbishop-cordileone-partially-bans-blessing-lgbtq-couples/>; Cardinal Blase J. Cupich, „Statement of Cardinal Blase J. Cupich, Archbishop of Chicago, on Declaration, *Fiducia Supplicans*“, 2023, Zugriffen am 26. September 2025, <https://www.archchicago.org/en/statement/-/article/2023/12/19/statement-of-cardinal-blase-j-cupich-archbishop-of-chicago-on-declaration-fiducia-supplicans>.

siert.²⁴ Einige dieser Reaktionen gingen so weit, die Erklärung als häretisch zu bezeichnen und ihren Widerruf zu fordern. Dies wiederum veranlasste Papst Franziskus und den Präfekten des Dikasteriums für die Glaubenslehre, Kardinal Manuel Fernández, zusätzliche Stellungnahmen zu veröffentlichen, um den Inhalt und das Ziel der Erklärung näher zu erläutern.²⁵ Die Reaktionen von Theolog:innen folgten einem ähnlichen Muster. Neben etlichen positiven Einschätzungen²⁶ wurde auch deutliche Kritik geäußert: Während die einen der Erklärung vorwarfen, sie entferne sich zu weit vom traditionellen Lehramt und stifte Verwirrung,²⁷ hielten andere sie für unzureichend, weil sie weiterhin hinter einer vorbehaltlosen Anerkennung von Personen in „irregulären Situationen“ zurückbleibe.²⁸

-
- 24 Vgl. Ngala K. Chimtom, „African Bishops say ‘No’ to Blessing of Same-Sex Unions, Citing ‘Scandal’“, Zugegriffen am 26. September 2025, <https://cruxnow.com/church-in-africa/2024/01/african-bishops-say-no-to-blessing-of-same-sex-unions-citing-scandal>; Robert Shine, „Korean Priest Blesses LGBTQ+ Couple, While More Bishops Issue Condemnations“, Zugegriffen am 26. September 2025, <https://www.newwaysministry.org/2024/02/22/korean-priest-blesses-lgbtq-couple-while-more-bishops-issue-condemnations/>; Emily Mangiaracina, „Polish Bishops. People in Same-Sex Relationships ‘Cannot Receive a Blessing’“, Zugegriffen am 26. September 2025, <https://www.complicitclergy.com/2023/12/21/polish-bishops-people-in-same-sex-relationships-cannot-receive-a-blessing/>.
- 25 Vgl. Gina Christian, Gina, „In ‘60 Minutes’ Interview, Pope Clarifies Same-Sex Blessings, Speaks Out Against War, Says Clergy Abuse Can ‘Not Be Tolerated’“, Zugegriffen am 26. September 2025, https://www.ncronline.org/vatican/vatican-news/60-minutes-interview-pope-clarifies-same-sex-blessings-speaks-out-against-war?utm_source=NCR+List&utm_campaign=179cd5eb5d-EMAIL_CAMPAIGN_2024_05_20_08_08&utm_medium=email&utm_term=0_6981ecb02e-179cd5eb5d-%5BLIST_EMAIL_ID%5D; Nathan Turowsky, „Pope Francis on Continued Fiducia Backlash: This Is Hypocrisy!“, Zugegriffen am 26. September 2025, <https://wherpeteris.com/pope-francis-on-continued-fiducia-backlash-this-is-hypocrisy/>; Dicastery for the Doctrine of the Faith, „Press Release Concerning the Rieception of *Fiducia supplicans*“, Zugegriffen am 26. September 2025, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20240104_comunicato-fiducia-supplicans_en.html.
- 26 Vgl. Rocco Buttiglione, „Blessings: A Pastoral Development Anchored in Tradition“, Zugegriffen am 26. September 2025, <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2023-12/blessings-a-pastoral-development-anchored-in-tradition.html>.
- 27 Vgl. Robert A. Sirico, „Faithful and Invisible“, Zugegriffen am 26. September 2025, <https://firstthings.com/faithful-and-invisible/>.
- 28 Vgl. Julia Knopp et al., „Irritierend, enttäuschend und bei weitem nicht genug: Zwei Reaktionen auf ‘Fiducia Supplicans’“, Zugegriffen am 26. September 2025,

Unter den zahlreichen Stellungnahmen verdient besonders der Text des amerikanischen Jesuiten Joe Hoover Erwähnung, der die Erklärung mitunter als „zu jesuitisch“ bezeichnete. Dies mag angesichts seiner Zugehörigkeit zum Jesuitenorden kurios klingen, doch Hoover weist treffend darauf hin, dass die Erklärung „dem Priester untersagt, Verbindungen zu segnen, die die Kirche nicht als legitim betrachtet, während sie gleichzeitig die gemeinsame Segnung der in dieser Verbindung lebenden Personen erlaubt.“²⁹ Nach Hoover führt die Erklärung also einen feinen Unterschied in Lehre und Praxis ein – den Unterschied zwischen einem „Segen des Paares“ und einem „Segen des Paares als Paar“. Daraus folgert er, dass es einer „wirklich subtilen Metaphysik“ bedarf, um einem Priester zu ermöglichen, zwei Menschen zu segnen, ohne damit eine offizielle kirchliche Anerkennung jener Gemeinschaft zu signalisieren, die sie überhaupt erst zur Bitte um diesen Segen veranlasst hat.³⁰

Diese Kritik an der Erklärung gewinnt zusätzliches Gewicht vor dem Hintergrund von Papst Franziskus' eigener Kritik an einer „unerträglichen Kasuistik“, wie er sie in seinem nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* eindrucksvoll geäußert hat – eine Kritik, die auch *Fiducia supplicans* wiederholt.³¹ Man muss sich also fragen, ob die Erklärung nicht durch die Hintertür wieder einführt, was noch in *Amoris laetitia* ausdrücklich zurückgewiesen wird.

<https://www.uni-erfurt.de/katholisch-theologische-fakultaet/fakultaet/aktuelles/theologie-aktuell/irritierend-enttaeuschend-und-bei-weitem-nicht-genug-zwei-reaktionen-auf-fiducia-supplicans>.

29 Vgl. Hoover, „I Find ‘Fiducia Supplicans’ Hard to Accept. Maybe That’s the Point“, Zugriffen am 26. September 2025, https://www.americamagazine.org/f-aith/2024/03/01/fiducia-supplicans-accept-doctrine-247407?utm_source=piano&utm_medium=email&utm_campaign=36904&pnespid=tuRuGnxYMPIewv6a0jSsT5DQvzh_T4dyJPq_w_V4tUVmZjBhpCouGGFMqhsx23_TqZ.o2DaB.

30 Vgl. Hoover, „I Find ‘Fiducia Supplicans’ Hard to Accept“.

31 Vgl. Franziskus, „Nachsynodales apostolisches Schreiben *Amoris laetitia*. Über die Liebe in der Familie“, Nr. 304, Zugriffen am 26. September 2025, https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html; „*Fiducia supplicans*“, Nr. 37.

2. Das Verhältnis von Morallehre und pastoraler Praxis

Das Problem besteht – so scheint mir – darin, dass die Erklärung (ebenso wie das gesamte Pontifikat von Papst Franziskus) die Frage nach dem Verhältnis zwischen Morallehre und pastoraler Praxis weitgehend ausklammert. Papst Franziskus betont immer wieder, dass sich während seines Pontifikats nichts an der kirchlichen Sexuallehre geändert habe. Er ist darum bemüht, die Grenzen des pastoral Möglichen zu erweitern, ohne die Lehre selbst in Frage zu stellen. Angesichts der beträchtlichen Spannungen, die bereits ein Dokument ausgelöst hat, das sich lediglich mit Segnungen befasst, lässt sich leicht ausmalen, welche Konflikte entstanden wären, hätte er entschieden, lehramtliche Aussagen zu Themen wie Homosexualität oder Empfängnisverhütung tatsächlich zu revidieren.

Trotz der unbestreitbaren Verdienste von Papst Franziskus um die Betonung der pastoralen Praxis gilt es, die Grenzen dieses Ansatzes zu erkennen, bevor er selbst neue Probleme hervorbringt. Eines dieser Probleme liegt darin, dass die katholische Morallehre als Hindernis für das menschliche Wohl erscheint – ein Hindernis, das die pastorale Praxis geschickt zu umgehen habe, um den Gläubigen Hilfe anzubieten. Je stärker man jedoch an diesem Modell festhält, desto tiefer wird der Graben zwischen Morallehre und pastoraler Praxis und desto mehr droht ihre wechselseitige Durchdringung zu erodieren. Aus dieser Sackgasse führen jedoch nur zwei mögliche Auswege.

Die erste Möglichkeit besteht in einer Rückkehr zu jenem Ansatz, der die beiden vorhergehenden Pontifikate geprägt hat und in dem die pastorale Praxis strikt an der Morallehre orientiert wurde. In diesem Modell bleibt Menschen, deren Lebensform nicht der kirchlichen Lehre entspricht, letztlich nur der Aufruf zur Umkehr. Darüber hinaus würde eine solche Rückkehr die Möglichkeiten zum Dialog mit den Wissenschaften und der zeitgenössischen Kultur erheblich einschränken – insbesondere dort, wo diese als Bedrohung der vermeintlich unvergänglichen kirchlichen Verkündigung wahrgenommen werden. Ein Beispiel dafür ist die kirchliche Auseinandersetzung mit den Fragen von Sexualität und Gender, die von Papst Franziskus ebenso wie von seinen Vorgängern als „Ideologie“ etikettiert wird, meist ohne ernsthafte Bemühungen, die wissenschaftliche

Literatur zu Geschlechterfragen zur Kenntnis zu nehmen.³² Ein solcher Ansatz führt letztlich zur Ghettoisierung von Kirche und Theologie, bei der nicht mehr die Autorität der Wahrheit, sondern die Wahrheit des Autoritätsanspruchs den Ausschlag gibt.

Eine zweite Möglichkeit liegt darin, ein dynamischeres Verhältnis zwischen Morallehre und pastoraler Praxis anzunehmen. Dabei ist zunächst daran zu erinnern, dass die Morallehre mindestens drei Elemente umfasst:

1. einen spezifischen anthropologischen Ansatz,
2. eine Methode, mit der ethische Urteile gebildet und begründet werden,
3. konkrete moralische Urteile in der angewandten Ethik.

Von diesen drei Elementen wird das dritte – die konkreten Urteile im Bereich der angewandten Ethik – meist mit der Morallehre gleichgesetzt. Tatsächlich hängen diese Normen aber wesentlich von den beiden ersten Elementen ab, d. h. können ohne deren anthropologisch-theologische sowie methodische Grundlegung nicht bestehen. Hinzu kommt: Alle drei Elemente haben sich im Laufe der Kirchengeschichte gewandelt, was sich durch historische Untersuchungen der Morallehre leicht belegen lässt.³³

32 Vgl. „Erklärung *Dignitas infinita* über die menschliche Würde“, Nr. 55–59, Diakasterium für die Glaubenslehre, Zugriffen am 26. September 2025, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddd_doc_2024_0402_dignitas-infinita_ge.html; „Male and Female He Created Them’. Towards a Path of Dialogue on the Question of Gender Theory in Education“, Nr. 2–6, 21–22, Congregation for Catholic Education, Zugriffen am 26. September 2025, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_en.pdf; Carol Glatz; „Eliminating Differences with Gender Ideology Is Terrible Danger, Pope Says“, Zugriffen am 26. September 2025, <https://www.ncronline.org/vatican/vatican-news/eliminating-differences-gender-ideology-terrible-danger-pop-e-says>; Susan A. Ross, „Male and Female, God Created Them“, Zugriffen am 26. September 2025, <https://uscatholic.org/articles/201205/male-and-female-god-created-them/>; Gerhard Marschütz, *Gender Ideologie!? Eine katholische Kritik* (Würzburg: Echter, 2023), 17–58.

33 Vgl. Charles E. Curran, *Catholic Moral Theology in the United States. A History* (Washington D.C.: Georgetown University Press, 2008); Michael J. Barberi et al., „The Origin of *Humanae Vitae* and the Impasse in Fundamental Theological Ethics“, *Louvain Studies* 37, Nr. 4 (2013): 364–389; John T. Noonan, „Development in Moral Doctrine“, *Theological Studies* 54, Nr. 4 (1993): 662–677; John

Die theoretische Möglichkeit solcher Veränderungen wurde besonders deutlich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, als in den moraltheologischen Debatten über Anthropologie und methodische Grundlagen ethischer Reflexion sowohl die Tragfähigkeit dieser Grundlagen als auch die Zuverlässigkeit der daraus abgeleiteten moralischen Urteile kritisch hinterfragt wurde. Die daraus resultierende Erneuerung der Moraltheologie, insbesondere nach der langen Vorherrschaft des *Manualismus*, legte erhebliche Defizite offen vor allem bei der Begründung einzelner moralischer Urteile im Bereich der Sexualethik. Zudem zeigte sich, dass es kaum möglich – oder zumindest problematisch – ist, absolute Urteile der praktischen Vernunft zu formulieren, und dass die Annahme, Beständigkeit und Unveränderlichkeit solcher Urteile seien ein konstitutives Merkmal der kirchlichen Tradition, nicht haltbar ist.³⁴

Unter diesen Voraussetzungen lässt sich die Vorstellung einer vollständig unveränderlichen Morallehre nicht aufrechterhalten; stattdessen muss die Möglichkeit eines dynamischeren Verhältnisses zwischen Morallehre und pastoraler Unterscheidung in den Blick genommen werden. Historische Analysen zeigen, dass ein solches Wechselspiel von Lehre und Pastoral die Kirchengeschichte von Anfang an geprägt hat und erklären, warum die Morallehre über lange Zeiträume ihre Relevanz bewahren konnte, anstatt zu einer starren Sammlung wenig plausibler Vorschriften zu verkommen.³⁵ Gerade dieses dynamische Verhältnis ermöglicht es der Morallehre, in einen Dialog mit der Welt zu treten, insbesondere mit moralischen Erkenntnisquellen, die nicht ausschließlich theologischer Natur sind.

Zwar belastet das beschleunigte Tempo gesellschaftlicher Veränderungen dieses dynamische Verhältnis bis an seine Grenzen, wodurch innerhalb von Theologie und Kirche der Druck steigt, die Implikationen dieses Verhältnisses stärker zu berücksichtigen. Den-

A. Gallagher, *Time Past, Time Future. An Historical Study of Catholic Moral Theology* (New York: Paulist Press, 1990); John T. Noonan, *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).

34 Vgl. Joseph Fuchs, „The Absoluteness of Moral Terms“, in *Readings in Moral Theology, No. 1. Moral Norms and Catholic Tradition*, Hg. Charles E. Curran et al. (New York: Paulist Press, 1979), 94–137.

35 Vgl. John T. Noonan, *A Church That Can and Cannot Change. The Development of Catholic Moral Teaching* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005).

noch ist zu betonen: Gefordert ist keine prinzipiell neue Logik, sondern lediglich eine Anpassung der Entwicklungsgeschwindigkeit der Morallehre – in Kontinuität mit dem, was die Kirche seit jeher praktiziert hat. Angesichts der Reaktionen auf *Fiducia supplicans*, insbesondere jener Stimmen, die jede Abweichung von dem, was die Kirche „immer gelehrt“ habe, kategorisch ablehnen, erscheint es dringend geboten, dass die Kirche sich an diese Lektion ihrer eigenen Tradition erinnert.

3. Schlussfolgerung

Angesichts der Vielzahl an Reaktionen auf die jüngst veröffentlichte Erklärung *Fiducia supplicans* entsteht der Eindruck, dass es nahezu unmöglich ist, das Thema Sexualität innerhalb der Kirche zu thematisieren, ohne jenes Gefühl von Unruhe oder Beklemmung hervorzurufen, das den innerkirchlichen Diskurs fast regelmäßig begleitet – selbst dann, wenn es sich, wie im Fall dieser Erklärung, um eine vergleichsweise marginale Frage wie die der Segnungen handelt. Bereits vor Jahrzehnten hat der amerikanische Theologe Joseph Monti diese Beklemmung mit den Schwierigkeiten in Verbindung gebracht, denen die Kirche gegenübersteht, wenn sie versucht, Sexualität in der Moderne zu durchdenken, zu artikulieren und zu leben – auf eine Weise, die sowohl die Treue zur Tradition als auch die Notwendigkeit der Inkarnation des Evangeliums in Zeit und Raum berücksichtigt.³⁶

Trotz aller Unschärfen der Erklärung *Fiducia supplicans*, die im ersten Teil dieses Beitrags skizziert wurden, ruft sie die gesamte Kirche dazu auf, mutig das Risiko einzugehen, das Evangelium in kreativer Treue zur Tradition zu inkarnieren – als einzigen gangbaren Weg, die bestehende Beklemmung zu überwinden. Der zweite Teil dieses Beitrags hat gezeigt, dass eine solche kreative Treue zur Tradition nicht in einer unkritischen Wiederholung bereits etablierter Urteile bestehen kann, unabhängig davon, wie oft diese vom Lehramt, von der Theologie oder von Gläubigen in vermeintlicher Treue zu dem, was die Kirche „immer gelehrt“ habe, beschworen

36 Vgl. Joseph Monti, *Arguing about Sex. The Rhetoric of Christian Sexual Morality* (New York, NY: State University of New York Press, 1995), 17–39.

werden. Häufig geschieht dies ohne hinreichendes Bewusstsein für die Schwächen dieser Formel, insbesondere dann, wenn es sich um einzelne moralische Urteile im Bereich der angewandten Ethik handelt.

Literaturverzeichnis

- Allen, A. Elise. „French Conference Supports ‘Fiducia’ After Nine Bishops Voiced Doubts“. Zugegriffen am 26. September 2025. <https://cruknow.com/church-in-europe/2024/01/french-conference-supports-fiducia-after-nine-bishops-voiced-doubts>.
- Barberi, J. Michael und Joseph A. Selling. „The Origin of *Humanae Vitae* and the Impasse in Fundamental Theological Ethics“. *Louvain Studies* 37, Nr. 4 (2013): 364–389.
- Buttiglione, Rocco. „Blessings: A Pastoral Development Anchored in Tradition“. Zugegriffen am 26. September 2025. <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2023-12/blessings-a-pastoral-development-anchored-in-tradition.html>.
- Bretzke, T. James. „Dicastery for the Doctrine of the Faith (DDF) Declaration on the Pastoral Meaning of Blessings *Fiducia Supplicans*. Annotated Bibliography“. Zugegriffen am 26. September 2025. https://docs.google.com/document/d/1PS-wq-XLBaV0iBglG167c_5J6WFhJWvu/edit?pli=1&tab=t.0#heading=h.gjdgxs.
- Chintom, K. Ngala. „African Bishops Say ‘No’ to Blessing of Same-Sex Unions, Citing ‘Scandal’“. Zugegriffen am 26. September 2025. <https://cruknow.com/church-in-africa/2024/01/african-bishops-say-no-to-blessing-of-same-sex-unions-citing-scandal>.
- Christian, Gina. „In ‘60 Minutes’ Interview, Pope Clarifies Same-Sex Blessings, Speaks Out Against War, Says clergy Abuse Can ‘Not Be Tolerated’“. Zugegriffen am 26. September 2025. https://www.ncronline.org/vatican/vatican-news/60-minutes-interview-pope-clarifies-same-sex-blessings-speak-s-out-against-war?utm_source=NCR+List&utm_campaign=179cd5eb5d-E_MAIL_CAMPAIGN_2024_05_20_08_08&utm_medium=email&utm_term=0_6981ecb02e-179cd5eb5d-%5BLIST_EMAIL_ID%5D.
- Congregation for Catholic Education. „Instruction Concerning the Criteria for the Discernment of Vocations with Regard to Persons with Homosexual Tendencies in View of Their Admission to the Seminary and to Holy Orders“. Zugegriffen am 26. September 2025. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_en.html.

- Congregation for Catholic Education. „Male and Female He Created Them’. Towards a Path of Dialogue on the Question of Gender Theory in Education“. Zugegriffen am 26. September 2025. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_201902_02_maschio-e-femmina_en.pdf;
- Congregation for the Doctrine of the Faith. „*Persona Humana*. Declaration on Certain Questions Concerning Sexual Ethics“. Zugegriffen am 26. September 2025. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_en.html.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. „Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons“. Zugegriffen am 26. September 2025. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_en.html.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. „Some Considerations Concerning the Response to Legislative Proposals on the Non-Discrimination of Homosexual Persons“. Zugegriffen am 26. September 2025. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_en.html.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. „Considerations Regarding Proposals to Give Legal Recognition to Unions between Homosexual Persons“. Zugegriffen am 26. September 2025. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_en.html.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. „Responsum of the Congregation for the Doctrine of the Faith to a Dubium Regarding the Blessing of the Unions of Persons of the Same Sex“. Zugegriffen am 26. September 2025, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2021/03/15/210315b.html>.
- Cupich, Kardinal J. Blase. „Statement of Cardinal Blase J. Cupich, Archbishop of Chicago, on Declaration, *Fiducia Supplicans*“. Zugegriffen am 26. September 2025. <https://www.archchicago.org/en/statement/-/article/2023/12/19/statement-of-cardinal-blase-j-cupich-archbishop-of-chicago-on-declaration-fiducia-supplicans>.
- Curran, E. Charles. *Catholic Moral Theology in the United States. A History*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 2008.
- Dicastery for the Doctrine of the Faith. „Press release concerning the reception of *Fiducia supplicans*“. Zugegriffen am 26. September 2025. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240104_comunicato-fiducia-supplicans_en.html.

- Dikasterium für die Glaubenslehre. „Erklärung *Dignitas infinita* über die menschliche Würde“. Zugegriffen am 26. September 2025. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_ge.html.
- Dikasterium für die Glaubenslehre. „Erklärung *Fiducia supplicans* über die pastorale Sinnggebung von Segnungen“. Zugegriffen am 26. September 2025. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_ge.html.
- Dutch Bishops' Conference. „Dutch Bishops Regarding *Fiducia supplicans*“. Zugegriffen am 26. September 2025. https://www.rkkerk.nl/wp-content/uploads/2024/01/2024.01.16-Dutch-bishops-regarding-to-Fiducia-supplicans_def.pdf.
- Franziskus. „Nachsynodales apostolisches Schreiben *Amoris laetitia*. Über die Liebe in der Familie“. Zugegriffen am 26. September 2025. https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.
- Fuchs, Joseph. „The Absoluteness of Moral Terms“ in *Readings in Moral Theology, No. 1. Moral Norms and Catholic Tradition*, Hg. Charles E. Curran and Richard A. McCormick, 94–137. New York, NY: Paulist Press, 1979, 94–137.
- Gallagher, A. John. *Time Past, Time Future. An Historical Study of Catholic Moral Theology*. New York, NY: Paulist Press, 1990.
- Glatz, Carol. „Eliminating Differences with Gender Ideology Is Terrible Danger, Pope Says“. Veröffentlicht am 1. März 2024. Zugegriffen am 26. September 2025. <https://www.ncronline.org/vatican/vatican-news/eliminating-differences-gender-ideology-terrible-danger-pope-says>.
- Hoover, Joe. „I Find ‘Fiducia Supplicans’ Hard to Accept. Maybe That’s the Point“. 2024. Zugegriffen am 26. September 2025. https://www.americamagazine.org/faith/2024/03/01/fiducia-supplicans-accept-doctrine-247407?utm_source=piano&utm_medium=email&utm_campaign=36904&pnespid=tuRuGnxYMPIewv6aojSsT5DQvHz_T4dyJPq_w_V4tUVmZjBhpCouGGFMqhsx23_TqZ.o2DaB.
- Knopp, Julia und Benedikt Kranemann. „Irritierend, enttäuschend und bei weitem nicht genug: Zwei Reaktionen auf ‘Fiducia Supplicans’“. Zugegriffen am 26. September 2025. <https://www.uni-erfurt.de/katholisch-theologische-fakultaet/fakultaet/aktuelles/theologie-aktuell/irritierend-enttaeuschend-und-bei-weitem-nicht-genug-zwei-reaktionen-auf-fiducia-supplicans>.
- Mangiaracina, Emily. „Polish Bishops. People in Same-Sex Relationships ‘Cannot Receive a Blessing’“. Zugegriffen am 26. September 2025. <https://www.complicitclergy.com/2023/12/21/polish-bishops-people-in-same-sex-relationships-cannot-receive-a-blessing/>.
- Marschütz, Gerhard. *Gender Ideologie!? Eine katholische Kritik*. Würzburg: Echter, 2023.

- Montecel, Xavier. „What ‘Fiducia supplicans’ Has Changed. And What It Has Not“. Zugegriffen am 26. September 2025. <https://www.commonwealmagazine.org/what-fiducia-supplicans-has-changed>.
- Monti, Joseph. *Arguing about Sex. The Rhetoric of Christian Sexual Morality*. New York, NY: State University of New York Press, 1995.
- Noonan, T. John. *A Church That Can and Cannot Change. The Development of Catholic Moral Teaching*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005.
- Noonan, T. John. *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- Noonan, T. John. „Development in Moral Doctrine“. *Theological Studies* 54, Nr. 4 (1993): 662–677.
- Polgar, Nenad. „Već, ali još ne. Teološko-etički osvrt na deklaraciju Fiducia supplicans u perspektivi razvoja moralne doktrine“ in *Prema sinodalnoj, transparentnoj i uključivoj Crkvi. Teološki prinosi*, Hg. Martina A. Begić, Ana T. Filipović, und Anđelo Maly. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2025, 273–291.
- Ross, A. Susan. „Male and Female, God Created Them“. Zugegriffen am 26. September 2025. <https://uscatholic.org/articles/201205/male-and-female-god-created-them/>.
- Sirico, A. Robert. „Faithful and Invisible“. Zugegriffen am 26. September 2025. <https://firstthings.com/faithful-and-invisible/>.
- Shine, Robert. „Archbishop Cordileone Partially Bans Blessing LGBTQ+ Couples“. Zugegriffen am 26 September, 2025. <https://www.newwaysministry.org/2024/01/04/archbishop-cordileone-partially-bans-blessing-lgbtq-couples/>.
- Shine, Robert. „Korean Priest Blesses LGBTQ+ Couple, While More Bishops Issue Condemnations“. Zugegriffen am 26. September 2025. <https://www.newwaysministry.org/2024/02/22/korean-priest-blesses-lgbtq-couple-while-more-bishops-issue-condemnations/>.
- Turowsky, Nathan. „Pope Francis on Continued Fiducia Backlash: ‘This Is Hypocrisy!’“. Zugegriffen am 26. September 2025. <https://wherepeteris.com/pope-francis-on-continued-fiducia-backlash-this-is-hypocrisy/>.
- United States Conference of Catholic Bishops. „Statement of USCCB on Vatican’s Document Addressing Pastoral Blessings“. Zugegriffen am 26. September 2025. <https://www.usccb.org/news/2023/statement-usccb-vaticans-document-addressing-pastoral-blessings>.

Pragmatismus als Lösung?

Der Streit um den Segen aus pastoraltheologischer Perspektive

Am Beispiel des Streites um die Segnung von „Paaren in irregulären Situationen und von gleichgeschlechtlichen Paaren“ (FS 31)¹ stellt sich neu die Frage, wie das kirchliche Lehramt mit eigenen normativen Vorstellungen umgeht, die sich aufgrund von humanwissenschaftlichen Erkenntnissen verändert haben. Gerade im Bereich der Sexualmoral scheinen die lehramtlichen Überzeugungen äußerst festgefahren zu sein. Hohe Ideale und Ansichten von Fortpflanzung oder klaren Familienkonstellationen prägen die moralische Vorgabe, mit der lange Zeit eine gewisse Kontrolle über Gläubige ausgeübt wurde. Nun führt eine gesellschaftliche Pluralität an Vorstellungen dazu, dass die eigene Überzeugung von anderen in Frage gestellt wird und sich dadurch Einstellungen und Überzeugungen verändern. Dazu kommen weltweit plurale Kulturen, die mit Homosexualität sehr unterschiedlich umgehen.

All diese Aspekte führen auf der einen Seite zu vielfältigen Reaktionen auf die Frage, wer in welcher Lebensform lebend gesegnet werden darf, und auf der anderen Seite zu der Frage des pastoralen Umgangs, der Menschen unabhängig von ihrer Lebensweise die bedingungslose Liebe im Segen zusagt. Papst Franziskus war es ein wichtiges Anliegen, dass es eine pastorale Großzügigkeit gibt, die nicht an „Zollstationen“ (EG 47)² gebunden ist, und alle Menschen Zugang zur Gnade erhalten. (EG 25) In diesem Dilemma zwischen

1 *Fiducia supplicans* (FS), Zugegriffen am 22. September, 2025, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20231218_fiducia-supplicans_ge.html.

2 *Evangelium gaudium* (EG), Zugegriffen am 08. Dezember, 2025, https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_sortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

kirchlicher Lehre und pastoralem Umgang stand der pastoral orientierte Papst Franziskus immer wieder. Dass kirchliche Lehre und pastoraler Umgang, Dogma und Pastoral, Theorie und Praxis nicht voneinander getrennt gedacht werden können, war bereits ein wichtiges Anliegen des II. Vaticanums, das in besonderer Weise in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) diskutiert wurde.

Papst Franziskus versuchte die Spannung zwischen Dogma und Pastoral meist durch seinen Pragmatismus zu lösen, ein Zugang, der für ihn sehr prägend war. In Interviews kreierte er oft überraschende Bilder, wie die Zollstation oder den Stallgeruch der Schafe oder die Abgrenzung menschlicher Sexualität gegenüber der Fortpflanzung von Karnickeln, und sein Handeln und Auftreten war häufig von Spontaneität und dem Abweichen vom Protokoll geprägt. Genau dieser pragmatische Zugang scheint auch in der Erklärung des Dikasteriums für die Glaubenslehre über die Segnungen, *Fiducia supplicans*, zum Ausdruck zu kommen.

Der darin empfohlene Pragmatismus ist nicht im philosophischen Sinne gemeint, sondern im Sinne einer praktisch-pastoralen Anwendung. Dieser pastorale Pragmatismus folgt einer Logik, die sich nicht nur als Anwendung der Lehre versteht, sondern die in einer Handlungsfreiheit liegt, die sich von der Lehre gleichsam entfernt, ohne sie auflösen zu wollen. Dieser Anwendungspragmatismus entzieht sich der theologischen Auseinandersetzung und Diskussion, indem er die Lehre von der Anwendung loslöst. Die pragmatisch-pastorale Empfehlung bestätigt zwar die Lehre, folgt ihr aber nicht, indem sie mit pastoraler Dringlichkeit und Klugheit oder dem Vorrang der Barmherzigkeit argumentiert. So entsteht durch diesen pastoralen Pragmatismus eine Dichotomie zwischen Lehre und Pastoral.

Nun könnte man im pastoralen Anwendungspragmatismus, beispielsweise bei Papst Franziskus, die versteckte Intention vermuten, die Lehre dadurch zu wandeln, dass sie durch eine sich verändernde und sich mit der Zeit etablierenden Praxis obsolet wird. Dahinter steckt die Überzeugung, dass sich die theoretische Basis großer Institutionen nur durch eine andere Praxis an neue Bedingungen anpassen lässt. Ob im pastoralen Pragmatismus und in der beschriebenen Anwendungslogik tatsächlich die Lösung liegt, um eine überkommene Lehre an die Lebenswirklichkeit von Menschen anzupassen, soll in den folgenden Überlegungen am Beispiel der Segnung von

„Paaren in irregulären Situationen und von gleichgeschlechtlichen Paaren“ (FS 31) überprüft werden. Dazu wird in einem ersten Schritt anthropologisch danach gefragt, weshalb Menschen eigentlich eine Sehnsucht nach Segen haben. In einem zweiten Schritt geht es um eine kritische Bestimmung des Verhältnisses von Dogma und Pastoral ausgehend von seiner Darstellung im II. Vaticanum. Daraus ergeben sich für den beschriebenen Pragmatismus Folgen, die im dritten Schritt beschrieben werden. Schließlich mündet der Diskurs in die Frage, was als zusammenfassende Optionen aus dem pragmatischen Umgang mit dem Streit um den Segen bleibt.

Sehnsucht nach Segen

Zunächst stellt sich die Frage, wieso es überhaupt ein Bedürfnis nach Segen gibt. Welche gegenwärtigen Erfahrungen erhalten oder verstärken womöglich das Bedürfnis nach Segen und Zuspruch? Die Postmoderne ist geprägt von der Erfahrung der Unverfügbarkeit. Mit der technischen Revolution der Industrialisierung und der digitalen Beschleunigung der Gegenwart wurde der Versuch gemacht, das Leben stabiler und kontrollierbarer zu machen. Beide Entwicklungen haben hingegen zu einer stärkeren Verflüssigung von Werten, Ereignissen und Planbarkeiten geführt.³ Das Leben ist uneindeutiger geworden, und es entscheidet sich mehr im situativen Ereignis als in verfügbarer Planbarkeit. Die passageren Übergänge sind alltäglich geworden und nicht mehr nur Momente an großen Lebenswenden.⁴

Diese Unverfügbarkeit und Uneindeutigkeit in der Erfahrung der Gegenwart lässt sich mit dem Begriff der Kontingenz zum Ausdruck bringen. Das Charakteristische an der Kontingenz ist, dass die zur Verfügung stehenden Möglichkeiten größer geworden sind. Es gibt eine Pluralität an Eventualitäten, die zwar die Breite einer

3 Vgl. Michael Schüßler, *Mit Gott neu beginnen: Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft* (Stuttgart: Kohlhammer, 2013), 85–100.

4 Vgl. dazu: Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz: Das Ende der Eindeutigkeit* (Hamburg: Hamburger Edition, 2022), v.a. 92–124; außerdem beschreibt Bauman die flüchtige Moderne in den unterschiedlichsten Sparten des Lebens, in denen eben diese Uneindeutigkeit erfahren wird: Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016), v.a. 110–153.

großen Auswahl vor Augen führt, aber gleichzeitig ihre Nicht-Notwendigkeit miteinschließt. Es finden sich beispielsweise in einem Supermarkt eine Vielzahl an Joghurtvarianten, aber sie stehen nicht immer zur Verfügung. Kontingenz meint also, dass vieles möglich ist, aber nichts notwendig.⁵

Sowohl die Phänomene der Verflüssigung als auch der Kontingenz führen zur Erfahrung, dass das Leben nicht verfügbar und nicht eindeutig ist. Das ist keine neue Erfahrung, aber sie verstärkt die Sehnsucht nach der Zusicherung einer guten Zukunft, nach einem guten Segen. Für das, was kommen wird, mit seinem passage-rem, situativen und kontingenten Charakter, ist Segen nicht obsolet geworden, sondern eine wichtige Zusage, die Mut für das Morgen macht.

Insofern steckt im Segen eine anthropologische Dimension, die für gläubige und weniger gläubige Menschen eine Zusage des Guten enthält. Ob diese für die gesegneten Menschen eine transzendente oder eine immanente Bedeutung hat, kann die empfangende Person für sich selbst entscheiden. Jedenfalls beinhaltet der Segen die Hoffnung, dass es gut wird, und erinnert womöglich an eine Erfahrung, dass es schon einmal gut gegangen ist.

Aus christlicher Perspektive ist der Segen Gottes dann nochmals dahingehend qualifiziert, dass er zum einen bedingungslos und zum anderen unverfügbar ist. Dies bedeutet, dass die Barmherzigkeit und Liebe Gottes, die im Segen zugesagt wird, nicht an Voraussetzungen gebunden ist. Gleichzeitig ist der Segen eine nicht verfügbare Kraft und kann nicht als Instrument der Machbarkeit benutzt werden.

Beide Dimensionen brachte Papst Franziskus in aussagekräftigen Bildern zum Ausdruck, die Segen, die Zusage der Liebe Gottes, qualifizieren. In der Enzyklika *Evangelii gaudium* beschreibt er die Kirche als ein Haus mit offenen Türen. (EG 47) In diesem Zusammenhang macht er deutlich, dass auch die Türen der Sakramente nicht geschlossen sein dürfen, und schreibt: „Häufig verhalten wir uns wie Kontrolleure der Gnade und nicht wie ihre Förderer. Doch die Kirche ist keine Zollstation, sie ist das Vaterhaus, wo Platz ist für jeden mit seinem mühevollen Leben.“ (EG 47) Die Dimension der Unverfügbarkeit beschreibt er einige Zeilen später, wo er von

5 Vgl. Hans Joas, *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2013), 106–128.

einer „verbeulten“ Kirche spricht, „die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist“ (EG 49). Darin kommt das Risiko des Segens und eines offenen Handelns einer Kirche zum Ausdruck, die Kontrolle, Sicherheit und Verfügbarkeit des Segens freigibt.

Zwischen dieser inhaltlichen Qualifizierung und dem Festhalten daran, „dass die Kirche nicht befugt ist, gleichgeschlechtlichen Verbindungen den Segen zu erteilen“ (FS 5), besteht nach wie vor eine erhebliche Spannung, die einen bedingungslosen und vorbehaltlosen Segen im Durchbruch hemmt bzw. ihn verhindert. Es bleibt offensichtlich eine Diskrepanz zwischen der pastoralen Bedeutung von Segen und der lehramtlichen Logik. In dieser Diskrepanz liegt letztlich eine nicht eingeholte Systematik von Dogma und Pastoral, die die Grundabsicht von Segen dann unglaublich werden lässt.

Dogma und Pastoral unverbunden

Was sich in der Erklärung *Fiducia supplicans* als Spannung zwischen lehramtlicher und pastoraler Logik zeigt, problematisiert das II. Vatikanum im Spannungsverhältnis von Kirche und Welt, von Dogma und Pastoral, und favorisiert ein gleichwertiges und wechselseitiges Verhältnis. Es kommt explizit in der bekannten Fußnote der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zum Ausdruck. Dort werden die Einheit und die gegenseitige Durchdringung von Dogma und Pastoral verdeutlicht: „Pastoral‘ aber wird die Konstitution deswegen genannt, weil sie, auf Lehrprinzipien gestützt, die Haltung der Kirche zur Welt und zu den heutigen Menschen auszudrücken beabsichtigt. Deswegen fehlt weder im ersten Teil die pastorale Absicht noch aber im zweiten die lehrhafte Absicht.“ (GS 1)⁶ Bevor dieser Zusammenhang nochmals vertieft werden soll, wird zunächst ein Blick auf die Erklärung *Fiducia supplicans* gerichtet, mit der Frage, wie dort Segen zwischen Praxis und Lehre eingeordnet und zugeordnet wird.

6 *Gaudium et spes* (GS), Zugegriffen am 08. Dezember, 2025, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html.

Segen in *Fiducia supplicans*

Zunächst wird der im Dokument ausgeführten Bedeutung des Segens für die Menschen ein großer Raum gegeben. Schon zu Beginn in der Einführung wird Christus selbst als großer Segen für die Menschen herausgestellt. Auch in den letzten drei Abschnitten der Erklärung steht der Segen in Verbindung mit der unendlichen Liebe Gottes, der Kirche, die selbst Sakrament ist, stets einen Platz geben soll. Somit soll sie auch dem Segen einen Platz geben: „Deshalb kann man, auch wenn die Beziehung zu Gott durch die Sünde getrübt ist, immer um einen Segen bitten.“ (FS 43)

Diese pastorale Vorstellung von Segen wird jedoch gleich zu Beginn be- und abgegrenzt. Es wird die Sorge einiger Kardinäle zur Sprache gebracht, dass der Segen eines Paares mit dem Ehesakrament verwechselt werden könnte. Dabei wird verdeutlicht, dass die Ehe die eigentliche Form von Partnerschaft sei, wie es das Evangelium vorschreibe. Sie ist folglich konform mit der Lehre. Das Ehesakrament hat offensichtlich einen so hohen Rang, dass, obwohl ein Segen kein Sakrament ist,⁷ gleichgeschlechtlichen Verbindungen kein Segen erteilt werden darf, um Verwechslungen auszuschließen. Somit wird die Diskrepanz zwischen Dogma und Pastoral sehr deutlich. Die Botschaft der Lehre, die hier in Bezug auf die Ehe beschrieben wird, hat einen deutlich höheren Rang, als die Botschaft der Pastoral.

Im Anschluss an diese Unterscheidung folgt in *Fiducia supplicans* eine Beschreibung der Bedeutung von unterschiedlichen Segnungen, bevor sich ein eigenes Kapitel, Kapitel III., explizit mit der Segnung von „Paaren in irregulären Situationen und von gleichgeschlechtlichen Paaren“ beschäftigt. Darin wird mit der Gnade Gottes und seiner unbedingten Liebe begründet, wieso solchen Paaren ein spontaner Segen aus pastoraler Sorge angeboten werden soll. Gleichzeitig widmet sich nahezu die Hälfte des Kapitels der Frage, wie Verwechslungen mit der Ehe ausgeschlossen werden können. Sowohl am Anfang des Dokuments in FS 5 als auch im genannten Kapitel in FS

7 Segen gehört zu den sogenannten Sakramentalien. Sie haben keinen unmittelbaren Bezug zu den biblisch bezeugten Zeichenhandlungen Jesu. Segen ist eine Zeichenhandlung, in der einem Menschen Gottes Liebe und Schutz zugesagt wird. Vgl. Theodor Schneider, *Handbuch der Dogmatik* (Düsseldorf: Patmos, 1992), 221.

39 wird ausdrücklich auf mögliche Verwirrungen und sogar einen potenziellen Skandal hingewiesen, wenn ein Segensgebet zu nah am Verständnis des Sakraments der Ehe angesiedelt wird. In einer kurz nach der Publikation von *Fiducia supplicans* veröffentlichten Presseeerklärung wird diese deutliche Abgrenzung noch konkretisiert, indem eine mögliche Segnung auf 10 bis 15 Sekunden begrenzt wird.

In diesen Beschreibungen wird offensichtlich, dass es eine große Angst gibt, die Sexuallehre womöglich zu verändern oder auch nur zu erweitern, und dass alles dafür getan wird, eine deutliche Abgrenzung zur klassischen und eigentlichen partnerschaftlichen Form der Ehe zu vollziehen. Deshalb wird der Kirchenrechtler Lüdecke auch treffend zitiert: „Mit ‚Fiducia supplicans‘ gebe es keine Veränderung der kirchlichen Lehre.“⁸ Auch der Moraltheologe Stephan Goertz schließt sich Lüdecke an, wenn er schreibt: „Doch in der Sexualmoral ist auch weiterhin keine Bewegung erkennbar.“⁹

Nach einem groben Einblick in die Erklärung wird deutlich, dass der Lehre ein höherer Rang zugeschrieben wird als der pastoralen Not, auch wenn diese durchaus mit theologischen Argumenten begründet wird. Konkret werden dadurch die Liturgie und die Sakramente zu einem Raum, der nicht für alle Menschen vorgesehen, sondern der an Voraussetzungen und Bedingungen geknüpft ist. Diese wiederum sind gebunden an die reine Lehre. Infolgedessen haben Menschen, die diesen Vorgaben nicht entsprechen, keinen Zugang zur vollen Teilhabe an der Liturgie und den Sakramenten.

Die gegenseitige Durchdringung von Dogma und Pastoral, von Lehre und pastoraler Not als zentrale Aufgabe und zentraler Horizont des II. Vaticanums bleiben hier aus.

Dogma und Pastoral

Deshalb soll an dieser Stelle nochmals eine Vergewisserung anhand der lehramtlichen Texte stattfinden, die das perichoretische Verhält-

8 „Lüdecke kritisiert Vatikan-Erklärung als entwürdigend und toxisch“, Katholisch.de, Zugriffen am 22. September 2025, <https://www.katholisch.de/artikel/49932-luedecke-kritisiert-vatikan-erklaerung-als-entwuerdigend-und-toxisch>.

9 Stephan Goertz, „Römische Schwellenängste. Ein moraltheologischer Kommentar zu ‚Fiducia Supplicans‘“, *Herder Korrespondenz* 78, Nr. 2 (Februar 2024): 22.

nis von Dogma und Pastoral darlegen.¹⁰ Papst Franziskus greift den wechselseitigen Bezug von Dogma und Pastoral aus dem zentralen pastoralen Dokument des II. Vaticanums *Gaudium et spes* immer wieder auf. Zunächst legt er dieses Wechselverhältnis in der Apostolischen Konstitution „*Veritatis gaudium*“¹¹ aus, dem Schreiben über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten, zugrunde: „Wie ich schon bei anderer Gelegenheit hervorheben konnte, war einer der wichtigsten Beiträge des Zweiten Vatikanischen Konzils [...] das Bestreben, diese Trennung zwischen Theologie und Pastoral, zwischen Glauben und Leben zu überwinden. Ich wage zu sagen, dass es die Grundordnung der Theologie – das Handeln und Denken aus dem Glauben heraus – gewissermaßen revolutioniert hat.“ (VG 2) Hier artikuliert Papst Franziskus in einer außergewöhnlichen Deutlichkeit, dass eine Trennung von Dogma und Pastoral zu überwinden ist. Ob er damit auch die Trennung von Lehre und Pastoral meint, bleibt an dieser Stelle offen.

In der Pastoral Konstitution *Gaudium et spes* wird die wechselseitige Beziehung von Dogma und Pastoral als Grundstruktur des ganzen Dokuments deutlich. Die Verflechtung bildet sich in den „Zeichen der Zeit“ ab, in denen sich das Licht des Evangeliums (GS 4) und die Erfahrungen der Menschen (GS 11) wiederfinden. Hans-Joachim Sander arbeitet die Bedeutung der „Zeichen der Zeit“ im Horizont von Dogma und Pastoral in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* deutlich heraus: „Die Zeichen der Zeit und das, was in der Botschaft Jesu das Reich Gottes genannt wird, gehören [...] zusammen. Es handelt sich um Heterotopien an den Orten, an denen die Menschwerdung von Menschen gefährdet ist.“¹² Zu diesen „Zeichen der Zeit“, die Menschen gefährden, gehört gerade auch die Situation von Menschen, die – wie die Erklärung *Fiducia*

10 Vgl. eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Dogma und Pastoral in: Bernd Hillebrand et al. (Hg.), *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2025).

11 *Veritatis gaudium* (VG), Zugegriffen am 22. September 2025, https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_constitutions/documents/papa-francesco_co_stituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html.

12 Hans-Joachim Sander, „Theologischer Kommentar Zur Pastoral Konstitution über die Kirche in der Welt von heute: *Gaudium Et Spes*“ in *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Hg. Peter Hünermann et al. (Freiburg im Breisgau: Herder, 2005), 581–869, 868.

supplicans sie betitelt – in „irregulären Situationen“ leben. Ihre Sehnsucht nach Segen stellt somit ein Zeichen dar, das nicht von der Botschaft Jesu und seiner bedingungslosen Liebe getrennt werden darf. An dieser Stelle entscheidet sich offensichtlich, ob Zeichen der Zeit als „gefährdete Orte des Menschseins“ mit der Botschaft Jesu zusammenkommen. In GS 44 wird darauf hingewiesen, dass dieser Prozess für die Kirche die stetige Herausforderung darstellt, sich von der Gesellschaft bereichern zu lassen, um darin die christliche Verfasstheit von Kirche „tiefer zu erkennen, besser auszudrücken und unseren Zeiten besser anzupassen“. In diesen Beschreibungen um die „Zeichen der Zeit“ wird deutlich ausgedrückt, dass die Lebenswelt der Menschen und im Besonderen die Situation von Menschen an Orten, wo deren Menschsein gefährdet ist, nicht getrennt von der Botschaft Jesu von der bedingungslosen Liebe stehen darf, um dem kirchlichen Auftrag aus dem Evangelium treu zu bleiben.

Hinter diesen Überlegungen steht die bereits in „*Lumen gentium*“¹³ (LG 8) festgehaltene offenbarungstheologische Überzeugung, dass die Welt lehramtlichen Charakter hat, weil „außerhalb ihres Gefüges [der Kirche; Anm. Verfasser] mehrere Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ (GS 8,2) zu finden sind. Somit braucht die Lehre einen pastoralen Welt-Bezug. Lehramtliche Wahrheit zeigt sich also in der kriteriologischen Relationalität von Dogma und Pastoral, von Tradition und Leben. Offenbarung bleibt eine Geschichtsdimension, die in ihrer Geschichtlichkeit nicht relativiert werden darf, die sich aus einer Geschichtstheologie der „Zeichen der Zeit“ heraus versteht und die somit zur Zumutung von Pluralität am Ort Gottes in der Geschichte wird.¹⁴ Die lehramtliche Öffnung für die Welt und ihre Geschichtlichkeit als theologiegenerativen Ort hat zur Folge, dass sozial- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse nicht mehr ausgeschlossen werden dürfen. Sie bilden in der Verknüpfung von Dogma und Pastoral wichtige Erkenntnisquellen. Interessant ist, dass humanwissenschaftliche Erkenntnisse beispielsweise in der

13 *Lumen gentium* (LG), Zugriffen am 22. September 2025, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html.

14 Vgl. Hans-Joachim Sander, „Das singuläre Geschichtshandeln Gottes - Eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit“ in *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 5, Hg. Peter Hünemann et al. (Herder: Freiburg im Breisgau, 2005), 134–144.

Enzyklika *Laudato si* grundgelegt und ins Dokument aufgenommen wurden. In der kirchlichen Sexualmoral hingegen wurden aktuelle sozial- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse bisher immer ausgeschlossen, auch in der Erklärung *Fiducia supplicans*. Die konsequente Verknüpfung und gegenseitige Durchdringung von Dogma und Pastoral stehen in der kirchlichen Lehre offensichtlich nach wie vor aus.

Pragmatismus und seine Folgen

Die Handlungslogik von Papst Franziskus war von einem gewissen pastoralen Pragmatismus geprägt. Wie bereits am Anfang dargelegt, folgt er einem Anwendungspragmatismus, der von einer pastoralen Klugheit und dem Argument des Vorrangs pastoraler Barmherzigkeit geleitet wird. Nach den angestellten Überlegungen zum Verhältnis von Dogma und Pastoral drängt sich jedoch die Frage auf, ob diese Form des pastoralen Pragmatismus nicht ein pragmatischer Trick ist, eine diskriminierende Sexualmoral nicht zu verändern, sondern nur den pastoralen Umgang an die Gegenwart anzupassen. Dadurch entsteht der Verdacht, dass Pastoral und Lehre als voneinander getrennt gesehen werden. Dieser Verdacht wird durch den neuen Papst Leo noch verschärft. In seinem ersten größeren Interview am 18. September 2025 gab er die Einschätzung ab, dass sich die Lehre der Kirche in Bezug auf Sexualität und Ehe in naher Zukunft nicht verändern wird.¹⁵ Es wären zwar alle eingeladen, am Leben der Kirche teilzunehmen, aber er spricht sich deutlich gegen ein Segensritual aus. Ein pastoraler Pragmatismus ist bei ihm nur noch bedingt erkennbar.

Fiducia supplicans hingegen versucht eine Differenzierung durch einen pragmatischen Weg der Unterteilung des Segens, der, ausgehend von verschiedenen Bedingtheiten, zum einen der Lehre und zum anderen unterschiedlichen Praktiken gerecht werden möchte. FS 1 geht zunächst von Gottes großem Segen aus, der Christus selbst ist. Eine weitere Form ist der liturgische Segen, der in FS

15 Vgl. „Wichtige Passagen aus dem ersten Interview mit Papst Leo XIV.“, Katholisch.de, Zugriffen am 22. September 2025, <https://www.katholisch.de/artikel/64468-wichtige-passagen-aus-dem-ersten-interview-mit-papst-leo-xiv>.

II an Voraussetzungen gebunden wird. Dieser Segen kann nur Menschen gesendet werden, die in einer Beziehung leben, die dem „Willen Gottes“ entspricht. Schließlich spricht FS 12 von einem einfachen Segen, der nicht „allzu vieler Voraussetzungen moralischer Art unterworfen“ ist. Mit dieser pragmatischen Differenzierung wird ermöglicht, dass alle Menschen unabhängig von ihrem sexuellen Verständnis einen Segen erhalten können. Dennoch hängt der Erhalt eines liturgischen Segens vom eigenen Lebensstil ab und ist somit an Bedingungen geknüpft. Es handelt sich also nach wie vor um eine bedingte Ermöglichung von Segen.

Es liegen in dieser Vorgehensweise mindestens zwei Probleme. Das erste Problem liegt in dem Versuch, die offiziellen Lehr-Kategorien der Sexualmoral beizubehalten, die an feste Voraussetzungen gebunden sind. Gleichzeitig wird eine Form pastoraler Barmherzigkeit geschaffen, die diese Kategorien überschreitet und eigentlich von einer veränderten Lehre ausgeht. Dadurch entsteht ein pastorales Zugeständnis, das aber durch den Erhalt der Lehre, die Diskriminierung von Menschen in „irregulären Situationen“ weiter aufrechterhält. Dennoch verändert sich die Praxis durch diese Öffnung, weil niemand mehr vom Segen ausgeschlossen wird. Ob sich allerdings durch eine veränderte Praxis irgendwann auch die überkommene Lehre verändern wird, bleibt offen.

Eine weitere Problematik liegt in einer bedingten Bedingungslosigkeit. Die Bedingungslosigkeit der Gnade umfasst nicht den ganzen Menschen. Wenn Menschen in „irregulären Situationen“ im Verständnis kirchlicher Sexuallehre in Sünde leben, werden sie vom Zeichen bedingungsloser Gnade, also bedingungsloser Liebe, ausgeschlossen. Gottes Gnade ist jedoch bedingungslos und nicht an eine Leistung oder einen Lebensstil gebunden. Dies stellt eine Praxis infrage, die Zeichen der Gnade Gottes an Bedingungen knüpft und nicht in Vorleistung geht.

Zwei Wochen nach der Veröffentlichung von *Fiducia supplicans* folgten erläuternde Anmerkungen zur Erklärung, wie oben bereits angedeutet. Darin wird im Wesentlichen auf zwei Dinge hingewiesen. Zum einen wird nochmals verdeutlicht, dass sich an der Lehre der Kirche nichts verändert hat, aber gegenüber dem Sünder

durch „väterliche Gesten seelsorglicher Nähe“ (Erklärung zu FS, 6)¹⁶ Barmherzigkeit praktiziert wird. Zum anderen wird für die Segenshandlung einschränkend festgelegt, dass Segnungen von Paaren in „irregulären Situationen“ nur im Privaten geschehen und 10 bis 15 Sekunden dauern dürfen.

Diese nachträgliche Erklärung trennt endgültig Praxis und Lehre und hat pastorale Folgen: Sie bestätigt die Diskriminierung von Paaren in „irregulären Situationen“ als in einer Lebensform der Sünde und spricht ihnen die Möglichkeit eines öffentlichen Segens ab. Die Abweisung gegenüber diesen Paaren bleibt also erhalten, und es wird offensichtlich, dass sie in diesem Moment von der Glaubensgemeinschaft ausgeschlossen werden. Die Reduktion des Segens auf 10 bis 15 Sekunden macht diesen außerdem zu einem beziehungslosen Geschehen. Die Zusage der unbedingten Liebe Gottes im Segen kann jedoch nicht ohne Beziehung geschehen, sondern sagt dem jeweiligen Menschen oder Paar gerade Bejahung durch Beziehung zu. Daher stellt sich am Ende die Frage, ob es sich überhaupt noch um einen Segen in seiner ursprünglichen Bedeutung handelt, wenn er zeitlich und relational derart eingeschmolzen wird.

Dennoch stellt die Erklärung *Fiducia supplicans* eine neue Dimension pastoraler Barmherzigkeit dar, die von einigen Kardinälen nach dem Tod von Papst Franziskus bereits infrage gestellt wird.¹⁷ Einige fordern sogar, dass die Erklärung rückgängig gemacht wird. Daran kann man erkennen, dass sie trotz ihrer Schwächen und Probleme eine neue und bahnbrechende Dimension, auch der Irritation der bisherigen Lehre, eröffnet. *Fiducia supplicans* ist auch gerade deshalb so wichtig und neu, weil damit und darin Paare in „irregulären Situationen“ überhaupt wahrgenommen werden und für sie eine Möglichkeit des Segens offeriert wird.

16 Erklärung zu *Fiducia Supplicans*, Zugegriffen am 08. Dezember 2025, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddd_doc_2024_0104_comunicato-fiducia-supplicans_ge.html.

17 Vgl. „Weitere Kardinäle bekräftigen und erklären das "Nein" zum Segen homosexueller Verbindungen“, *CNA Deutsch*, Zugegriffen am 08. Dezember 2025, <https://de.catholicnewsagency.com/news/8089/weitere-kardinale-bekraef-tigen-und-erklaren-das-nein-zum-segen-homosexueller-verbindungen..>

Was bleibt?

Bewegt und verändert durch die Begegnung mit Menschen und mit ihrer Lebenswelt, versuchte Papst Franziskus durch einen gewissen Pragmatismus Menschlichkeit und Menschsein über die Lehre zu stellen, ohne sie zu verändern, was die beschriebenen Spannungen und Konsequenzen mit sich brachte. Dennoch hat Franziskus mit einer absoluten Eindeutigkeit und einem Rigorismus seiner Vorgänger gebrochen. Die Liebesbotschaft des Evangeliums wollte er unbedingt zu den Menschen bringen und sie diese Erfahrung der bedingungslosen Liebe machen lassen, gerade auch im Kontext kirchlicher Rituale und Sakramente.

In seiner Pragmatik setzte er auf Veränderung durch pragmatische Lösungen, die als Sondersituation und Ausnahme deklariert wurden, um gleichzeitig die Gültigkeit der klassischen Lehre zu proklamieren. Dies geschieht auch in *Fiducia supplicans*. Er versuchte, die klassische Sexualmoral und einen bedingungslosen Segen für alle miteinander zu verbinden. Leitend ist für ihn dabei das Wohl für alle und die Möglichkeit, dass Menschen sich für Gutes öffnen (FS 27). Weil in diesem Anliegen allerdings Bedingtheiten der bisherigen Lehre unverändert gelten sollen, bleibt die beschriebene Bedingungslosigkeit des Segens bedingt, diskriminierend und uneindeutig. Paare in „irregulären Situationen“ sollen zwar den Segen erhalten, allerdings außerhalb des Kirchengebäudes und außerhalb der Liturgie. So werden sie weiterhin ausgeschlossen.

An diesem Beispiel des Segens wird deutlich, dass eine reine Pragmatik des kirchlichen Handelns, die sich nicht mit der offiziell vertretenen Lehre vereinen lässt, am Ende für die Beteiligten diskriminierend ist. In der Spannung ungeklärter Konstellationen von Dogma und Pastoral, von Lehre und Praxis, bleibt vor allem die Lehre diskriminierend, auch wenn die Praxis akzeptierend agiert.

Beachtenswert hingegen ist der zur Sprache kommende Aspekt der kontinentalen Pluralität. Vor allem in der nachträglich erschienenen Erklärung zu *Fiducia supplicans* wird darauf hingewiesen, dass jeder Bischof auf dem Hintergrund des eigenen Kontextes entscheiden kann, wie er mit der Handlungsempfehlung des Dokumentes umgeht. Es wird der Weltkirche also eine kontinentale Pluralität zugesprochen, die es ermöglicht, Diözesen aufgrund unterschiedlicher Kontexte eine je eigene Handlungsregel zuzugestehen.

Schließlich bleibt am Ende die Frage, vielleicht auch die Hoffnung, ob eine so gedachte Pragmatik, die eine neue Praxis zulässt, die Lehre mit der Zeit einholen und verändern kann. Beispielsweise war die Liturgiereform im II. Vaticanum nur möglich, weil ihr bereits eine jahrzehntelange liturgische Bewegung vorausgegangen war. So hat sich durch personale Begegnungen mit queeren Menschen auch die Einstellung von manchen Bischöfen zum Thema Homosexualität schon verändert. Daher bleibt die Möglichkeit am Ende offen, ob diese Art der Pragmatik auf Dauer die Lehre verändern kann.

Am Ende muss dennoch kritisch attestiert werden, dass die christliche Idee der bedingungslosen Liebe erst beginnt, Maß zu nehmen, und das Risiko des freien Gebens immer noch angstbelastet ist. Eine Kirche, die sich wirklich auf das Wagnis der Liebe einlässt, orientiert sich zunächst mehr am Menschen als am Dogma. Es braucht dafür Mut zum Austausch und zur offenen Diskussion und das Risiko, das Richtige einfach zu tun.

Literaturverzeichnis

- Bauman, Zygmunt. *Flüchtige Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Bauman, Zygmunt. *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg: Hamburger Edition, 2022.
- CNA Deutsch. „Weitere Kardinäle bekräftigen und erklären das ‚Nein‘ zum Segen homosexueller Verbindungen“. Zugegriffen am 08. Dezember 2025, <https://de.catholicnewsagency.com/news/8089/weitere-kardinale-bekraftigen-und-erklaren-das-nein-zum-segen-homosexueller-verbindungen>
- Dikasterium für die Glaubenslehre. „Erklärung. Fiducia supplicans über die pastorale Sinngebung von Segnungen“. Zugegriffen am 08. Dezember 2025. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_ge.html.
- Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* „Über die Kirche“. Zugegriffen am 08. Dezember 2025. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html
- Goertz, Stephan. „Römische Schwellenängste. Ein moraltheologischer Kommentar zu ‚Fiducia Supplicans‘“. *Herder Korrespondenz* 78, Nr. 2 (Februar 2024): 22.
- Hillebrand, Bernd, und Quisinsky, Michael (Hg.) *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach Gaudium et spes*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2025.

- Joas, Hans. *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2013.
- Katholisch.de. „Lüdecke kritisiert Vatikan-Erklärung als ‚entwürdigend und toxisch‘“. Zugegriffen am 08. Dezember 2025. <https://www.katholisch.de/artikel/49932-luedecke-kritisiert-vatikan-erklaerung-als-entwuerdigend-und-toxisch>.
- Katholisch.de. „Wichtige Passagen aus dem ersten Interview mit Papst Leo XIV“. Zugegriffen am 22. September 2025. <https://www.katholisch.de/artikel/64468-wichtige-passagen-aus-dem-ersten-interview-mit-papst-leo-xiv>.
- Papst Franziskus. „Apostolische Konstitution Veritatis gaudium über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten“. Zugegriffen am 08. Dezember 2025. https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html.
- Papst Franziskus. „Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium“. Zugegriffen am 22. September 2025. https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Pastorale Konstitution *Gaudium et spes* „Über die Kirche in der Welt von heute“. Zugegriffen am 08. Dezember 2025. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html
- Sander, Hans-Joachim. „Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – Eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit“ in *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5. Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Hg. Peter Hünemann et al., 134–144. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005.
- Sander, Hans-Joachim. „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute: Gaudium et spes“ in *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4.*, Hg. Peter Hünemann et al., 581–886. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005.

Religion(en) im Klassenzimmer

Liebe, Sexualität und Beziehungen als Themen interreligiöser Bildungsprozesse

1. Einleitung

Liebe, Sexualität und Beziehungen sind Themen, die in verschiedenen Unterrichtsfächern mit unterschiedlichen Fokussierungen behandelt werden – ob im Biologie-, im Philosophie-, im Ethik- oder im Religionsunterricht. Je nach Unterrichtsfach und den angestrebten Lernzielen lassen sich dabei unterschiedliche Zugangsweisen zu den Themen festmachen. Daneben beeinflussen die Jahrgangsstufe, die jeweilige Lehrer:innenpersönlichkeit oder die bisher aufgebaute Beziehung der Klasse zur unterrichtenden Lehrperson¹, wie der Unterricht zu diesen sensiblen bis hin zu intimen Themen verläuft.

Die österreichische Schulgesetzgebung sieht vor, dass die Unterrichtsprinzipien „Sexualpädagogik“ sowie „Reflexive Geschlechterpädagogik und Gleichstellung“ auf den verschiedenen Handlungsebenen des schulischen Lehrens und Lernens als überfachliche Kompetenzen berücksichtigt und gefördert werden sollen.²

Für den Religionsunterricht ergibt sich dadurch einerseits die Chance, Aufklärungsarbeit zu leisten, zugleich jedoch die Herausforderung, religiöse Deutungen von Liebe, Sexualität und Beziehungen

1 Vgl. Marcus Damm, *Guter Unterricht braucht Beziehungen: Schemapädagogik – ein Ansatz zum Umgang mit verhaltensauffälligen Schülern* (Seelze: Klett-Kallmeyer, 2018), 12.

2 „Unterrichtsprinzipien“, Bundesministerium für Bildung, Zugegriffen am 26.11.2025, <https://www.bmb.gv.at/Themen/schule/schulpraxis/prinz.html>; Grundsatzlerlass „Reflexive Geschlechterpädagogik und Gleichstellung“, Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Forschung, Zugegriffen am 26.11.2025, <https://rundschriften.bmbwf.gv.at/rundschriften/?id=793>.

in einen pädagogischen Dialog mit gesellschaftlichen Leitprinzipien wie Gleichstellung, Freiheit und Selbstbestimmung zu bringen. Die Religionslehrkräfte sind dabei gefordert, eigene Fähigkeiten weiterzuentwickeln,³ religiöse Überzeugungen zu reflektieren und Lernräume zu schaffen, in denen Fragen, Unklarheiten, Zweifel und unterschiedliche Werteorientierungen diesbezüglich respektvoll behandelt werden können. In interreligiösen Settings tritt diese Herausforderung in besonderer Weise hervor: Unterschiedliche religiöse und weltanschauliche Traditionen, theologische Verständnisse und ethische Orientierungen treffen auf die vielfältigen Lebenswirklichkeiten der Schüler:innen und ihrer Lehrkräfte. Gerade darin liegt ein großes Potenzial für einen lernförderlichen Dialog im Schulkontext, in dem Differenzen nicht nivelliert, sondern als Anlass für das gemeinsame Nachdenken über Werte, Beziehungen und Verantwortung verstanden werden.

Im vorliegenden Beitrag wird auf ein solches interreligiöses Setting fokussiert, indem auf Erfahrungen aus dem Forschungs- und Entwicklungsprojekt ‚Christlich-Islamischer Religionsunterricht im Teamteaching‘ eingegangen wird, das von 2017 bis 2024 an der Universität Graz konzipiert, durchgeführt und evaluiert wurde und in dessen Rahmen Unterrichtsdesigns an verschiedenen Schulen in Kärnten und in der Steiermark erprobt wurden. Ein wesentliches Ziel des Projekts war es, den in Österreich gesetzlich verankerten konfessionellen Religionsunterricht für drei bis fünf Unterrichtseinheiten um einen interreligiösen Unterricht im Teamteaching der je katholischen und der islamischen Lehrperson zu erweitern und dieses Setting auf seine Chancen und Herausforderungen hin zu erforschen. Dabei sollten die Perspektiven der teilnehmenden Schüler:innen und Lehrpersonen berücksichtigt werden. Die Ergebnisse der umfangreichen Forschung, die von einem interreligiös und interkulturell zusammengesetzten Team verantwortet wurde, sind

3 Vgl. Alexandra Madl, „Geschlecht ist bei uns (k)ein Thema: Geschlechterwissen, (De)Thematisierung und Relevanzsetzung von Geschlecht in Erzählungen von Primarpädagog*innen“ in *Perspektiven Bildung*. Hg. Nikolaus Janovsky et al. (Münster, New York: Waxmann, 2021), 188.

sowohl in einem Sammelband⁴ als auch in fünf in diesem Kontext entstandenen Dissertationen⁵ und einer Masterarbeit⁶ zu lesen.

2. Forschungsfrage und methodischer Zugang

Die interreligiösen Unterrichtseinheiten wurden von den Lehrpersonen im Team vorbereitet, wobei ihnen seitens des Forschungsteams bezüglich der Themen keine Vorgaben oder Einschränkungen gemacht wurden. Ein Lehrerteam (zwei Männer) wählte für seine Stunden in einer sechsten Klasse eines Gymnasiums (10. Schulstufe) das Thema ‚Religion und Beziehungen‘. In diesem Beitrag wird nun der Forschungsfrage nachgegangen, welche Aspekte der Beziehung von Religion, Sex und Gender sich in den Begegnungen von katholischen und muslimischen Schüler:innen im schulischen Setting zeigen. Wo dies zu erkennen ist, soll zudem danach gefragt werden, inwiefern individuelle Vorstellungen von Schüler:innen in Wechselwirkung mit religiösen Normen stehen.

Dafür werden zum einen besonders dichte Stellen aus den video-grafierten und transkribierten Einheiten herangezogen und ausgewertet, da sich an diesen ablesen lässt, welche Aspekte die Schüler:innen selbst als besonders interessant, irritierend oder diskussi-

4 Vgl. Agnes Gmoser et al. (Hg.), *Christlich-Islamischer Religionsunterricht im Teamteaching: Beiträge zu Theorie und Praxis interreligiöser Bildung* (Göttingen: V&R Unipress, 2024).

5 Vgl. Agnes Gmoser, *Religionsbezogene Vor- und Einstellungen als Lernvoraussetzungen für (inter-)religiöse Bildungsprozesse* (Göttingen: V&R Unipress, 2023); Michael Kramer, *Ein Österreichischer Islam für Schulen? Rechtssoziologische Erkenntnisse zum Islam und Islamischen Religionsunterricht in Wiener Mittelschulen* (Wiesbaden: Springer VS, 2023); Mevlida Mešanović, *Entwicklung interreligiöser Kompetenzen bei islamischen Religionslehrkräften* (Stuttgart: Kohlhammer, 2023); Şenol Yağdı, *Der religionspädagogische Habitus islamischer Religionslehrer*innen: Eine rekonstruktive Studie zu kollektiven Orientierungsrahmen im Kontext (inter-)religiösen Lernens* (Wiesbaden: Springer VS, 2025); Eva Wenig, *Christlich-Islamisches Teamteaching: Eine Studie zu einem religionskooperativen Unterrichtsetting als Basis interreligiöser Lernprozesse* (Göttingen: V&R Unipress, 2024).

6 Vgl. Johanna Spiegel, „Wir lernen die Werte und man sollte nicht nur in seine Religion eingeschlossen sein.“ Analyse der Schüler:innenperspektive christlich-islamischer Unterrichtseinheiten“, (Masterarbeit, Universität Graz, 2023).

enswert empfanden. Zum anderen werden ausgewählte Passagen aus Gruppendiskussionen mit muslimischen Schüler:innen zu ihrem Zugang zu Religion ausgewertet, die ebenfalls im Rahmen des Gesamtprojekts durchgeführt wurden und in denen über den Themenkomplex Liebe, Sexualität und Beziehungen gesprochen wurde. Ergänzend zu diesem Material dienen Erfahrungen aus interreligiösen Workshops mit dem Titel *Religion(en) erleben*⁷, die von zwei Mitgliedern des Forschungsteams durchgeführt wurden, als dritte Quelle für die vorliegende Auswertung.

Drei Themenschwerpunkte haben sich aus dem vorliegenden empirischen Material ergeben; diese strukturieren auch den Beitrag: Zunächst geht es generell um den Zusammenhang von Liebe und Religion aus der Sicht katholischer und muslimischer Schüler:innen (3.1). Noch konkreter wurde ein Fokus auf das Thema religionsübergreifender Beziehungen gelegt (3.2). Als ein dritter Aspekt besonderer Relevanz wurde darüber hinaus der Blick auf Homosexualität aus religiösen Perspektiven ausgemacht (3.3).

Der Beitrag schließt mit einem Fazit, in dem darauf eingegangen wird, welche Konsequenzen sich aus den Ergebnissen dieser Analysen für (inter-)religiöse Bildungsprozesse zum Themenkomplex Religion, Sex und Gender ergeben (4).

3. Liebe, Sexualität und Beziehungen als Themen des interreligiösen Lernens – exemplarische Perspektiven aus der Praxis

Fragen rund um Liebe, Beziehungen und Sexualität gehören zu jenen Themenfeldern, die Jugendliche besonders beschäftigen, zugleich jedoch in Schule und Familie oft nur eingeschränkt besprochen werden – besonders dann, wenn sie als Tabuthemen wahrgenommen werden.

Schüler:innen sind auf der Suche nach sicheren Räumen, in denen Fragen, Herausforderungen, Unsicherheiten, persönliche Erfah-

7 Eva Wenig et al., „Religion(en) erleben! Eintauchen in einen interkulturellen/interreligiösen Dialog“, Bundesministerium Bildung, Zugegriffen am 26. November 2025, <https://extremismuspraevention.oead.at/ep/angebote?angebot=P3G9otcvxQ6YgePz2M5x>.

rungen und unterschiedliche Wertvorstellungen zur Sprache kommen dürfen. Viele von ihnen erleben gerade den Religionsunterricht als Oasen, in welcher existenzielle Fragen und lebensweltliche Anliegen nicht nur erlaubt, sondern Teil der pädagogischen Auseinandersetzung sind.⁸

3.1 Liebe und Religion?!

Dies zeigt sich auch in den christlich-islamischen Teamteaching-Einheiten des genannten Projekts, in denen Schüler:innen wiederholt grundlegende Fragen zur Beziehung zwischen Liebe und Religion aufwarfen. In einer dieser Sequenzen reagierte der katholische Lehrer (LK) sichtbar irritiert auf die Aussage einer muslimischen Schülerin (SⁱⁿI1). Als diese andeutete, dass religiöse Vorschriften und Beziehungsthemen eng miteinander verknüpft seien, fragte der Lehrer nach: „Das interessiert mich jetzt ernsthaft: Wieso sollte Liebe oder überhaupt ein Gefühl etwas mit Religion zu tun haben?“ Die SⁱⁿI1 antwortete prompt mit einer Gegenfrage und mit einem gewissen Selbstbewusstsein: „Ja, wie soll man unsere Religion leben, wenn wir keine Gefühle für unsere Religion haben?“. Gleichzeitig vertraten viele der Schüler:innen jedoch die Ansicht, Liebe sei grundsätzlich unabhängig von Religion, wie das eine weitere muslimische Schülerin in ihrer Aussage schildert: „Wenn du jemanden liebst, hat das nichts mit Religion zu tun.“ (SⁱⁿI2) Auf die Frage des katholischen Lehrers: „Wäre Liebe denkbar komplett ohne Religion?“ antwortete SⁱⁿI3 knapp und bestimmt: „Hä? Menschen, die kein Bekenntnis haben, lieben ja auch.“ Auch mehrere katholische Schüler:innen betonten, dass Religion ihnen keine Vorgaben mache, wen sie lieben dürften, weil „das nichts mit Religion zu tun hat“ und „Die Religion beeinflusst ja nicht, wen man lieben soll und wen nicht.“ Eine weitere katholische Schülerin (SⁱⁿK1) ergänzte, die Liebe sei „unabhängig von äußerlichen Faktoren“ und hänge nicht „von Geschlecht oder Religion ab“.

Diese Aussagen verdeutlichen, dass Schüler:innen eigene Wertvorstellungen und Deutungsmuster entwickeln und diese kritisch

8 Vgl. Mevlida Mešanović, *Entwicklung interreligiöser Kompetenzen bei islamischen Religionslehrkräften* (Stuttgart: Kohlhammer, 2023), 201.

mit religiösen Traditionen in Beziehung setzen. Sie zeigen zugleich, dass der Religionsunterricht ein Ort ist, an dem solche Aushandlungsprozesse stattfinden können. Vor diesem Hintergrund weist Friedrich Schweitzer darauf hin, dass die religionspädagogische Forschung bislang eine deutliche Leerstelle in der systematischen Auseinandersetzung mit dem Thema Liebe aufweist.⁹ Zwar finde sich das Thema im Religionsunterricht selbst wieder – etwa in Schulbüchern oder in empirischen Studien zu den Interessen von Schüler:innen –, jedoch fehle eine vertiefte religionspädagogische Reflexion darüber, wie Liebe im Zusammenspiel von Glauben, Ethik und individueller Lebensgestaltung verstanden und pädagogisch verantwortet thematisiert werden kann. Analysiert man die gängigen Schulbücher für den islamischen Religionsunterricht in Österreich (Islamstunde), so zeigt sich, dass diese Themen trotz ihrer Relevanz nur selten vertieft behandelt werden,¹⁰ obwohl entsprechende Vorgaben in den Lehrplänen vorhanden sind.

Die Aussagen aus dem interreligiösen Unterricht zeigen, dass Schüler:innen Fragen von Liebe und Beziehung auch im Spannungsfeld religiöser Orientierungen verhandeln. Religionspädagogisch ergibt sich daraus die Aufgabe, diesen Themen Raum zu geben und religiöse Traditionen nicht als normative Vorgaben, sondern als deutungsoffene Ressourcen zugänglich zu machen. Dadurch können Schüler:innen eigene Beziehungsvorstellungen reflektieren, religiöse Sinnangebote kritisch einordnen und Ambivalenzen zwischen persönlichen Erfahrungen und religiösen Leitbildern aktiv bearbeiten. Ein dialogisch angelegter Unterricht fördert dabei die Fähigkeit, vielfältige religiöse und ethische Perspektiven im Hinblick auf Liebe, Sexualität und Beziehungsgestaltung miteinander ins Gespräch zu bringen.

9 Vgl. Friedrich Schweitzer, „Keine Liebe (mehr) in Religionspädagogik und Religionsunterricht? Theoretische Vernachlässigung und praktisches Interesse“, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, Nr. 1 (2022): 5. <https://doi.org/10.1515/zpt-2022-0002>.

10 Vgl. Elif Medeni, „Islamische Religionsbücher gendersensibel betrachtet: Die Stellung von Frauen und Mädchen in islamischen Religionsbüchern aus Deutschland und Österreich“, in *Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik 1*, Hg. Mouhanad Khorchide et al. (Freiburg im Breisgau: Kalam Verlag, 2012), 35–56.

3.2. Religionsübergreifende Beziehungen aus Sicht von Schüler:innen

Die im Projekt erhobenen Daten machen deutlich, dass interreligiöse Beziehungen für viele Schüler:innen ein zentrales Thema darstellen, im Rahmen dessen persönliche Gefühle, religiöse Normen und familiäre Erwartungen in ein Spannungsfeld treten. Die Diskussionen in den Unterrichtseinheiten und auch in den Gruppendiskussionen eröffnen einen Einblick in komplexe Aushandlungsprozesse, die Jugendliche im Kontext von Liebe und Religion führen, und zeigen, welche Spannungen, Fragen und Unsicherheiten sich dabei ergeben.

In der gemeinsamen Unterrichtseinheit von muslimischen und katholischen Schüler:innen wird das Thema religionsübergreifende Beziehungen explizit aufgegriffen und von den Jugendlichen selbst weitergeführt. Bereits die einleitende Frage der islamischen Lehrperson – „Was würdest du tun, wenn du dich in eine ‚Christin‘ verlieben würdest?“ – zeigt, dass interreligiöse Partnerschaften als relevanter Konfliktraum wahrgenommen werden. Die Reaktionen der Schüler:innen verdeutlichen, wie stark familiäre Loyalitäten und religiöse Zugehörigkeiten die eigene Positionierung prägen. Ein muslimischer Schüler (S11) antwortet zunächst unsicher: „Keine Ahnung“, stellt jedoch unmittelbar klar: „Wenn das meine Eltern dann wüssten, dann würde ich das sofort abbrechen.“ Diese Aussage verweist auf ein ausgeprägtes Bewusstsein für familiäre Erwartungen, die als normativ bindend erlebt werden, und markiert damit eine zentrale Spannungslinie im Umgang Jugendlicher mit Liebe, Religion und Zugehörigkeit.

Unter den muslimischen Schüler:innen entsteht daraufhin eine lebhafte Debatte über Hierarchien zwischen familiärer und partnerschaftlicher Liebe. Während eine muslimische Schülerin (SⁱⁿI2) spontan „Trennung! Trennung!“ ruft und lacht, argumentiert SⁱⁿI3: „Das ist dann nicht Liebe!“ S15 versucht zu differenzieren: „Die Liebe zu deinem Partner hat ja nichts mit der Liebe zu deinen Eltern zu tun.“ Diese heterogenen Positionen zeigen, dass die Jugendlichen religiöse und kulturelle Normen nicht einfach reproduzieren, sondern aktiv verhandeln.

Demgegenüber betonen einige katholische Schüler:innen stärker die individuelle Autonomie und die Unverfügbarkeit von Gefühlen. Ein katholischer Schüler (SK1) stellt fest: „Warum sollten die Eltern

etwas verbieten, was du gerne möchtest? [...] Zwingen können sie dich ja nicht.“ Für ihn bleibt das Gefühl bestehen, unabhängig von der elterlichen Zustimmung. Die Wahl, sich heimlich zu treffen – „Dann sagst du, du triffst dich mit Freunden, und triffst ihn trotzdem.“ (SK1) – zeigt, dass Jugendliche Strategien entwickeln, um normative Erwartungen zu umgehen und stattdessen ihren eigenen Bedürfnissen nachzugehen.

Besonders aufschlussreich ist die metareflexive Einschätzung der SⁱⁿI2, die den Einfluss migrationsbezogener Familienkulturen thematisiert: „Ausländische Eltern sind manchmal Rassisten. [...] In ihrer Heimat haben sie gelernt, dass man jemanden heiraten soll, der aus diesem Land kommt, die gleiche Sprache spricht und die gleiche Religion.“ Diese Aussage verweist auf eine klare Wahrnehmung kulturell-religiöser Grenzziehungen innerhalb der Familie und verdeutlicht, dass religiöse Differenz nicht isoliert, sondern intersektional – mit Herkunft, Sprache, Kultur – gedacht wird. Bemerkenswert ist die Reaktion der katholischen Lehrperson auf die Aussage der SⁱⁿI2. Die Lehrperson greift humorvoll auf einen Vergleich mit der Oststeiermark zurück – einer Region, in der sie ähnliche Reaktionen auch bei nicht-migrantischen Eltern wahrnimmt oder erwartet. Durch diese Selbstrelativierung gelingt es ihr, stereotype Zuschreibungen zu durchbrechen und die Diskussion weg von einer problematisierenden „Wir-Sie“-Dichotomie hin zu einer gemeinsamen Alltagserfahrung zu öffnen. Durch diesen spontanen Bezug relativiert die Lehrperson die zuvor hergestellte Differenz und verweist darauf, dass auch in bestimmten österreichischen Regionen traditionelle oder konservative Erwartungshaltungen hinsichtlich Beziehungsgestaltung vorkommen können. Dieser Vergleich erfüllt mehrere Funktionen: Einerseits entschärft die Lehrperson die situative Spannung, indem sie eine leichte, nicht verletzende Form der Selbstironie einbringt. Andererseits signalisiert sie den Jugendlichen, dass normative Familienvorstellungen nicht ausschließlich als *migrantisches* Merkmal zu interpretieren sind. Vielmehr existieren auch innerhalb der Mehrheitsgesellschaft kulturelle Räume, in denen Partnerwahl, religiöse Zugehörigkeit oder Herkunft ähnlich stark reguliert werden. Damit erweitert die Lehrperson das Gesprächsfeld und verschiebt die Perspektive von einer kulturellen Zuschreibung („unsere Eltern sind so“) hin zu einer gesamtgesellschaftlichen Beobachtung familiärer Normen.

Auch die Analyse einer Gruppendiskussion, die mit sechs muslimischen Schüler:innen eines Grazer Gymnasiums im Alter von 11 und 12 Jahren geführt wurde, verdeutlicht, wie stark Vorstellungen von religionsübergreifenden Beziehungen durch familiäre Normen und geschlechtsspezifische Erwartungen geprägt sind. Die Sequenz setzt an einer Aussage von SⁱⁿI3 an, die berichtet hatte, dass ihre eigene Religionszugehörigkeit von den Eltern bestimmt worden sei. Auf die Nachfrage der Moderatorin, wie Religionszugehörigkeit entsteht oder weitergegeben wird, entwickelt die Gruppe eine intensive Debatte über Partnerwahl und religiöse Bindung. Auffällig ist zunächst die klare Geschlechterasymmetrie, die mehrere Schüler:innen formulieren. Sⁱⁿ3 erklärt, ein muslimischer Mann könne mit einer christlichen Frau zusammen sein, für muslimische Frauen hingegen sei dies nicht möglich. S5 bestätigt dies deutlich: „Das geht nicht.“ Dem widerspricht S4 zunächst, bevor er präzisiert: „Du darfst nicht mit einem christlichen Mann zusammen sein, aber wir dürfen anscheinend mit einer christlichen Frau.“ (S4) Diese Aussagen zeigen, dass die Schüler:innen religionsübergreifende Beziehungen nicht primär als persönliche Entscheidung verstehen, sondern als durch geschlechtsspezifische religiöse und kulturelle Normen reguliertes Feld.

Zentral ist in diesem Zusammenhang das hartnäckige Verständnis von Religion als patrilineare Kategorie. Mehrere Schüler:innen betonen übereinstimmend, dass Religion „vom Vater kommt“. Sⁱⁿ2 formuliert dies exemplarisch und erklärt: „Der Vater wird dem Kind seine Religion geben und nicht die von der Frau.“ Sⁱⁿ1 bestätigt die Aussage ihrer Mitschülerin und erklärt der Moderatorin: „Die Religion geht vom Vater. Wenn der Vater Christ ist, bist du Christ; wenn der Vater Muslim ist, bist du Muslim.“ Diese Sichtweise verweist auf ein tief verankertes soziales Modell religiöser Zugehörigkeit, das stark kulturell-familiär begründet ist. Die Sequenz zeigt insgesamt, dass religionsübergreifende Beziehungen von den Jugendlichen primär als Orte sozialer Grenzziehung verstanden werden. Die wiederkehrenden Kategorien „dürfen“ und „nicht dürfen“ machen deutlich, dass familiäre Erwartungen eine zentrale Rolle spielen. Gleichzeitig zeigen die Widersprüche und Unsicherheiten in den Aussagen – etwa S4s zögernde Suche nach einer Begründung oder die Einwürfe von S1 – dass die Jugendlichen diese Normen nicht nur reproduzieren, sondern auch aushandeln.

Monika Jacobs hat aus der Sicht feministischer Religionspädagogik aufgezeigt, dass Mädchen im Religionsunterricht häufig keine ausreichenden Identifikationsangebote finden. Sie kritisiert die einseitige Darstellung religiöser Traditionen und fordert, weibliche Perspektiven, Erfahrungen und Rollenmodelle stärker sichtbar zu machen. Diese Einsichten sind auch in diesem Rahmen wichtig und anschlussfähig: Auch hier wird deutlich, dass insbesondere Mädchen Fragen stellen, die sich auf ihre eigene Position, auf normative Erwartungen und auf religiöse Beschränkungen beziehen – und dass ihnen oft geeignete Räume fehlen, um diese Fragen offen zu verhandeln.¹¹ In den interreligiösen Workshops, der dritten Datenquelle dieses Beitrags, thematisierten besonders Schülerinnen häufig Fragen nach Liebe, Partnerschaft und insbesondere nach religionsübergreifenden Beziehungen. Diese Themen spiegeln das große Bedürfnis der Jugendlichen wider, sich mit den Fragen der eigenen Identität und religiösen Zugehörigkeit in Beziehungen auseinanderzusetzen.

Die Aussage, dass die Religion vom Vater weitergegeben werde, wurde häufig als allgemein bekannte Regel wiedergegeben, jedoch selten kritisch hinterfragt oder theologisch reflektiert, von den Schülerinnen aber als ungerecht empfunden. Es wurde deutlich, dass hier eine Kluft zwischen traditionell gelebten religiösen Normen und der Wahrnehmung der Jugendlichen hinsichtlich der Gleichberechtigung in religionsübergreifenden Beziehungen bestand.

Auffällig war zudem, dass vor allem muslimische Mädchen nach den Workshops das persönliche Gespräch mit der muslimischen Workshopleiterin suchten, um ihre individuellen Fragen zu stellen – etwa, ob eine muslimische Frau oder ein muslimisches Mädchen einen nichtmuslimischen Freund haben dürfe. Dies verdeutlicht, dass die Jugendlichen zunehmend nach persönlichen Lösungen suchen, die religiöse Werte mit ihren eigenen Erfahrungen und Wünschen in Einklang bringen.

Die Auswertung des empirischen Materials zeigt, dass Schüler:innen religionsübergreifende Beziehungen nicht primär als theologische Frage, sondern vor allem im Horizont ihrer kulturellen, sozialen und emotionalen Lebenswirklichkeit verhandeln. Diese Partnerschaften werden zu einem zentralen Reflexionsraum, in dem sich

11 Vgl. Monika Jacobs, „Feminismus, Geschlechtergerechtigkeit und Gender in der Religionspädagogik“, *Theo-Web 2*, Nr. 2 (2003): 74.

religiöse Zugehörigkeit, familiäre Loyalität und individuelle Positionierungsprozesse kreuzen. Konfliktlinien entstehen insbesondere dort, wo individuelle Gefühle, religiöse Zugehörigkeiten und normative Erwartungen – vor allem seitens der Eltern – aufeinandertreffen.

Religionsübergreifende Beziehungen werden vor allem von muslimischen Schüler:innen aktiv thematisiert. Während katholische Schüler:innen diese Thematik kaum aufgreifen und nicht als problematisch wahrnehmen, äußern muslimische Jugendliche ein deutlich größeres Bedürfnis, über damit verbundene Herausforderungen zu sprechen.

Auffällig ist zudem, dass muslimische Schüler:innen im Unterricht wiederholt Regeln oder kulturelle Praktiken erläutern, die aus ihrer Sicht religionsübergreifende Beziehungen betreffen. Vor allem Schüler formulieren normative Aussagen – etwa zur „Erlaubtheit“ bestimmter Beziehungskonstellationen oder zur „richtigen“ religiösen Weitergabe an die nächste Generation. Muslimische Schülerinnen hingegen suchen häufiger geschützte Gesprächsräume (*safe spaces*) – oft im Anschluss an die Workshops und bevorzugt im Austausch mit einer muslimischen Lehrperson –, um eigene Fragen zu stellen, Unsicherheiten zu artikulieren oder den Positionen männlicher Mitschüler zu widersprechen. Diese geschlechtsbezogene Dynamik verweist auf unterschiedliche Deutungsmuster und Kommunikationsstrategien innerhalb der formal selben religiösen Gruppe (von muslimischen Schüler:innen).

Eine immer wiederkehrende Argumentationsfigur der muslimischen Schüler:innen betrifft die patrilineare Weitergabe von Religion. Die Vorstellung, dass die Religion der Kinder zwingend der des Vaters entsprechen müsse, bildet den zentralen Bezugspunkt ihrer Überlegungen zu religionsübergreifenden Beziehungen. Andere Aspekte – etwa mögliche Konflikte im Alltag, unterschiedliche religiöse und kulturelle Feiertage oder Herausforderungen gemeinsamer Lebensgestaltung – werden demgegenüber kaum thematisiert.

Darüber hinaus wird deutlich, dass Herkunft, Kultur, Sprache und Religion aus Sicht der muslimischen Schüler:innen – und vor allem ihrer Eltern – eng miteinander verschränkt sind. In vielen Familien scheint Religion in der Diaspora-Situation eine besonders schützenswerte Rolle zu übernehmen: Sie soll bewahrt und an die nächste Generation weitergegeben werden. Vor diesem Hintergrund erscheinen religionsübergreifende Beziehungen als potenzielle Ge-

fährdung der Stabilität religiöser und kultureller Traditionen. Diese Perspektive prägt die Einstellungen der muslimischen Jugendlichen in hohem Maße und strukturiert ihre Argumentationen. Demgegenüber zeigt sich bei katholischen Schüler:innen ein deutlich anderer Umgang: Religionsübergreifende Beziehungen werden weder als zentrales Thema noch als konflikträchtig wahrgenommen. Diese Asymmetrie verweist darauf, dass die Relevanz solcher Beziehungen maßgeblich von familialer Sozialisation, religiöser Normativität und migrationsbezogenen Erfahrungen abhängt.

Aus religionspädagogischer Perspektive eröffnen solche Situationen die Chance, reflexive Lernprozesse anzuregen, in denen Schüler:innen Herkunft, Plausibilität und Wirkung ihrer Vorstellungen hinterfragen. Ziel ist nicht, Glaubensüberzeugungen zu relativieren, sondern eine Haltung der Ambiguitätsakzeptanz zu fördern – also die Fähigkeit, Spannungen zwischen religiöser Tradition, persönlicher Erfahrung und gesellschaftlichen Normen konstruktiv auszuhalten. Der Religionsunterricht ist daher gefordert, diese Aushandlungsprozesse sichtbar zu machen, Ambivalenzen nicht vorschnell zu glätten und Lernräume zu schaffen, in denen unterschiedliche Perspektiven dialogisch reflektiert werden können, ohne familiäre Normen pauschal zu bestätigen oder zu delegitimieren.

3.3 Religion(en) und Homosexualität

Homosexualität ist bereits im monokonfessionellen Religionsunterricht ein sensibles Thema, weil es auch innerhalb der einzelnen Konfessionen und Religionsgemeinschaften kontrovers besetzt ist: Explizit religiöse Perspektiven der Schüler:innen dazu können mit individuellen Sichtweisen der Lehrpersonen kollidieren, was diese von vornherein davon abhalten kann, Homosexualität bzw. non-binäre Beziehungen zu thematisieren. Insofern könnte man davon ausgehen, dass die Thematik in interreligiösen Unterrichtssequenzen noch heikler ist, da potenziell noch mehr Perspektiven aufeinandertreffen.

Im hier analysierten Projekt zeigte sich, dass Homosexualität ein Thema ist, das für die Kinder und Jugendlichen von hohem Interesse ist und wozu sie Redebedarf haben. Diese Ausgangslage sollte in (inter-)religiösen Lernprozessen genutzt werden, um der

Lebensrealität der Schüler:innen gerecht zu werden und ihnen einen Raum zur Klärung heikler Fragestellungen zur Verfügung zu stellen. Darüber hinaus ist es der Anspruch von interreligiösem Lernen, Schüler:innen auf ein Leben in einer pluralen Gesellschaft vorzubereiten bzw. sie dabei zu begleiten – verschieden sind Menschen jedoch nicht nur aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit, sondern auch aufgrund ihres Geschlechts, ihrer sexuellen Orientierung und aufgrund vielfältiger kultureller und gesellschaftlicher Prägungen.

In den christlich-islamischen Teamteaching-Einheiten wurde in einer Unterrichtsstunde das Thema „Homosexualität“ zunächst von den Lehrpersonen ins Spiel gebracht. Der islamische Religionslehrer wollte offensichtlich provozieren, indem er behauptete, in den katholischen Religionslehrer verliebt zu sein. Die Schulklasse stieg rasch auf die Thematik ein, wobei es zu sehr unterschiedlichen Reaktionsmustern kam. Vor allem wurde darauf hingewiesen, und zwar sowohl von christlichen als auch von muslimischen Schüler:innen, dass eine Reaktion auf eine gleichgeschlechtliche Beziehung stark vom jeweils normativ geprägten Umfeld und von gesellschaftlichen Gewohnheiten abhängt, z. B.: SI1: „Weil für die einfach Liebe zwischen Mann und Frau ist.“ Darauf SK1: „Weil sie es nicht anders kennen von ihrem Umfeld und so.“ [...] SI2: „Ich denke, sie können es sich einfach nicht vorstellen, wie sie das machen.“ Ein anderer muslimischer Schüler bringt aber rasch ein: „Ich glaub, weil es verboten ist.“ (SI3) Auf die Nachfrage des islamischen Religionslehrers, ob er sich dabei auf religiöse Verbote beziehe, ergänzt der Schüler, dass Homosexualität durch die Religion und in bestimmten Ländern verboten sei – er verknüpft somit religiöse und ethnisch-kulturell verankerte Verbote bestimmter geschlechtlicher Orientierungen.

Ein weiteres Argumentationsmuster, das im Laufe der sich rege entwickelnden Diskussion etabliert wird, ist die zunehmende Anzahl und steigende Präsenz von gleichgeschlechtlichen Beziehungen:

SI4: „Ja, von früher haben sie das nicht gekannt und jetzt (unv.) also ich find, das ist alles auf einmal gekommen.“

SI5: „Ja, es ist was Neues, auf einmal.“

SK2: „Naja.“

LI: „Also die gleichgeschlechtliche Liebe?“

SI5: „Doch! Für manche Menschen schon!“

SI4: „Früher auch, wenn es zum Beispiel Lesben und Schwule gab, gab es nicht so viele wie jetzt.“

SK2: „Ja schon, nur mussten sie sich verstecken, weil sie sonst umgebracht worden wären. Deswegen weiß man nicht, dass es sie gab.“

SI4: „Trotzdem sind es jetzt auf einmal zu viele. Deswegen ist es für die anderen neu.“

Ein weiterer muslimischer Schüler bringt einen zusätzlichen Aspekt ins Spiel:

SI6: „Ja, ich finde, es ist egal. Du kannst selber entscheiden. Jede Person kann selber entscheiden, wen diese Person halt mag und in wen sie sich verliebt oder nicht. Und wenn das jetzt halt zwei Frauen sind, dann ist das egal. Nur für, zum Beispiel für Muslime jetzt/ in unserer Rel/ also bei uns ist es ja verboten.“

Die Frage, ob lesbische Beziehungen religiös toleriert, aber männliche Homosexualität verboten sei, nimmt in weiterer Folge einigen Raum ein. SⁱⁿI6 reflektiert anschließend detailliert die Spannung zwischen persönlicher Sichtweise und (scheinbar) religiösen Vorgaben:

SI6: „Deshalb, wenn wir das dann so sehen, dann denken wir vielleicht, dass es/ ja, dass es so verboten ist, dass die vielleicht nicht so gute Menschen sind. ... Sowas denken viele Menschen. Ähm/ Aber zum Beispiel, wenn man jetzt die Religion jetzt einfach so vergisst, also wenn das nicht verboten wäre, dann ist es doch egal, es ist nur halt jetzt nichts so/ Wie soll ich sagen? Nicht so ein/ Es ist halt neu. Und viele Menschen, wenn es etwas Neues gibt oder wenn etwas Neues passiert, dann sind alle so/ naja so eher/ ... Also sie halten sich eher zurück. Ja, sie denken, naja, vielleicht ist es etwas Schlechtes, und vielleicht deshalb denken die Menschen so negativ über diese Sache.

LI: Darf ich daraus schließen: Also Religion ist in dem Thema ein Problem?

SI6: Also ja. Weil es ist ja/ in vielen Religionen ist es ja verboten, dass Mann und Mann zusammen miteinander leben.“

Ein ähnliches Dilemma ergibt sich für eine elfjährige muslimische Schülerin im Rahmen einer moderierten Gruppendiskussion an einer Grazer Mittelschule. Den Schüler:innen wurde die Frage gestellt, ob es für sie wichtig sei, dass ihre Freund:innen derselben Religion angehören wie sie selbst. Die dargestellten Gesprächsausschnitte folgten auf diese Frage.

S6: „Ja, aber halt im Qur'an steht auch, dass wir halt andere Menschen nicht hassen dürfen, nur weil sie eine andere Re/ an einen anderen

Gott glauben oder so und wir müssen einfach ALLE respektieren. Auch Leute, die halt zum Beispiel in der LGBTQ-Community sind, die sollen wir respektieren, aber wir dürfen die halt nicht unterstützen.“

Eine andere muslimische Schülerin im Alter von zehn Jahren ergänzt in weiterer Folge:

S5: „Im Islam darf man zum Beispiel nicht mit einem/ Zum Beispiel, wenn sich zwei Jungs mögen, in Österreich können die zusammen sein, aber im Islam darf man das nicht.“

An dieser Stelle fällt die Gegenüberstellung „in Österreich“ und „im Islam“ auf.

S6 meint in weiterer Folge auf die Frage, ob eine solche Diskrepanz auch in anderen Religionen existiere:

„Naja, es ist halt anders, aber vielleicht, es gibt auch zum Beispiel Christen, die daran denken, dass zwei Buben nicht zusammen sein dürfen oder zwei Mädels. Aber es gibt auch Christen, die halt anders oder halt denken, es ist egal oder (unv).“

Analysiert man die hier wiedergegebenen Gesprächsausschnitte, so lassen sich folgende Feststellungen und Wahrnehmungen zusammenfassen:

Die Thematik „Homosexualität“ wird – auch – von den Schüler:innen in interreligiöse Lehr-/Lernprozesse als ein für den Lebensalltag relevanter religiöser Sachverhalt eingebracht. Vor allem wird dabei der Stellenwert von Homosexualität im Islam thematisiert, in seiner Relevanz stark abgestuft auch in christlichen Kontexten. Sehr deutlich wird eine Differenz zwischen den offenen und toleranten persönlichen Einstellungen der Schüler:innen beider Religionen zu Homosexualität und den religiösen Normen zu sexueller Orientierung erkennbar. Wie auch bei anderen Themen werden die Differenzkategorien Religion und Nation/Ethnie einander gegenübergestellt. Es ist ein Wertekonflikt erkennbar: Menschen sollen einerseits genauso, wie sie sind, respektiert werden, andererseits werden Menschen seitens religiöser Traditionen abgewertet, wenn ihre sexuelle Orientierung nicht den jeweiligen normativen Vorgaben entspricht. Homosexualität tritt in der Wahrnehmung mancher Schüler:innen in letzter Zeit vermehrt auf, ist also ein „neues“ Phänomen. Die Kluft zwischen moderner Gesellschaft und religiösen Traditionen wird in der Wahrnehmung der Schüler:innen größer.

Zwei Schülerinnen aus der Gruppendiskussion schreiben dem Islam eine eindeutigere Position in Bezug auf Homosexualität zu als dem Christentum. Die religiöse Norm (Verbot von Homosexualität durch eine religiöse Tradition) wird in den einzelnen Argumentationsmustern konstatiert, jedoch an keiner Stelle weiter begründet.

An verschiedenen Stellen wird von Schüler:innen kritisch thematisiert, dass religiöse Normen in Bezug auf sexuelle Orientierung tendenziell zu einer Abwertung von Menschen führen, die ihr Leben nicht an diesen Normen orientieren.

4. Konsequenzen für (inter-)religiöse Bildungsprozesse zum Themenkomplex Religion, Sex und Gender

4.1 Verhältnis von Religion, Sexualität und Beziehungen ist ein relevantes Thema für Schüler:innen

Aus dem analysierten Material wird ersichtlich, dass das Verhältnis von Religion, Sexualität und Beziehungen für viele Schüler:innen ein relevantes und zugleich sensibles Thema darstellt. Insbesondere aus muslimischer Perspektive wird Religion im Kontext von Liebesbeziehungen häufig als potenzielle Grenze oder als konfliktbehafteter Faktor wahrgenommen. Religion erscheint damit nicht nur als Orientierungssystem, sondern auch als etwas, das – zumindest in der Wahrnehmung der Jugendlichen – trennende oder regulierende Funktionen übernimmt.

Für religiöse Bildung ergibt sich daraus die zentrale Aufgabe, dieses Themenfeld zunächst aus dem Tabubereich herauszulösen und für die Schüler:innen in einer dialogischen, nicht normativ aufgeladenen Form bearbeitbar zu machen. Erst wenn das Thema offen angesprochen werden darf, ohne dass Jugendliche soziale oder religiöse Sanktionen befürchten, wird eine differenzierte Auseinandersetzung möglich. Dabei zeigt sich, dass Fragen rund um Gender und Geschlechterrollen von den Jugendlichen sehr unterschiedlich wahrgenommen werden und ein erhebliches Konfliktpotenzial bergen. Dies deckt sich mit Lehner-Hartmanns Hinweis, dass Fragen

zu Geschlecht und Gender generell konfliktträchtig sind.¹² Gerade in diesem Bereich besteht die Gefahr, dass schnell moralische Bewertungen erfolgen, die wiederum konfessionelle Abgrenzungen verstärken können. Eine solche Dynamik führt nicht selten zu Abwehr- oder Verteidigungshaltungen, die den offenen Austausch zusätzlich erschweren.

Es ist somit erforderlich, grundlegende Fragen gemeinsam zu klären, etwa: Gibt es tatsächlich ein religiös begründetes Verbot religionsübergreifender Beziehungen? Wenn ja, wer hat die Autorität, ein solches Verbot auszusprechen – und wie verbindlich ist ein solches Verbot? Von welcher religiösen oder kulturellen Tradition wird es abgeleitet? Wo liegt die tatsächliche Problematik: in religiösen Vorschriften, in familiären Erwartungen oder in sozialen Normen? Entsteht der Konflikt erst bei der Eheschließung oder bereits im Vorfeld einer möglichen Beziehung? Didaktisch könnten hier Fallbeispiele oder exemplarische Szenarien hilfreich sein, um mit den Schüler:innen unterschiedliche Sichtweisen zu erarbeiten und mögliche Spannungsfelder sichtbar zu machen. Darüber hinaus ist eine Klärung der Frage notwendig, welche Herausforderungen konkret in einer gemischt-religiösen Partnerschaft oder Familie auftreten können – etwa unterschiedliche religiöse Praxisformen, Fest- und Feiertagskulturen, Rollenverständnisse oder Erwartungen an die religiöse Erziehung gemeinsamer Kinder.¹³ Gleichzeitig gilt es, den Blick nicht ausschließlich auf Konflikte zu richten, sondern auch die Potenziale religionsübergreifender Beziehungen sichtbar zu machen: gemeinsame Werte, die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel, erweiterte kulturelle Ressourcen oder die Möglichkeit, religiöse Vielfalt im eigenen Leben bewusst zu gestalten. Im Sinne einer unterstützenden religiösen Bildung ist es daher bedeutsam, auf bestehende Beratungsangebote sowohl auf christlicher als auch auf muslimischer Seite hinzuweisen und Jugendlichen Wege zu zeigen, wie Fragen und

12 Vgl. Andrea Lehner-Hartmann, „Genderfragen: Ökumenische Spurensuche auf dem Weg in die Zukunft“, *Religionsunterricht im Horizont der Orthodoxie: Weiterführungen einer Ökumenischen Religionsdidaktik*, Hg. Yauheniya Danilovich et al. (Freiburg: Herder, 2022): 252.

13 Vgl. Katharina Gaida et al., „Ich möchte mein Kind interreligiös erziehen: Annäherungen an die Vorstellung einer ‚interreligiösen‘ oder ‚religiös offenen‘ Erziehung in einer religiös pluralen Gesellschaft“, *LIMINA – Grazer Theologische Perspektiven* 8, Nr. 1 (2025): 172. <https://doi.org/10.25364/17.8:2025.1.10>.

Herausforderungen in diesem Bereich reflektiert und begleitet werden können. Besonders in interreligiösen Lernsettings eröffnet sich die Chance, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen muslimischen und christlichen Eheverständnissen sichtbar zu machen. Eine solche vergleichende Perspektive kann dazu beitragen, stereotype Vorstellungen abzubauen, normative Annahmen zu reflektieren und ein vertieftes Verständnis von Partnerschaft, Verantwortung und religiöser Zugehörigkeit zu entwickeln.

4.2 Chancen des (islamischen) Religionsunterrichts als „safe space“ erkennen

Die empirischen Daten aus den Unterrichtsbeobachtungen, Gruppendiskussionen und Workshops zeigen, dass der Religionsunterricht – insbesondere der islamische Religionsunterricht – für viele muslimische Schüler:innen einen geschützten Reflexionsraum eröffnen kann. Themen wie Liebe, Beziehung, familiäre Erwartungen und religiöse Normen werden von ihnen häufig nicht in anderen Unterrichtsfächern, sondern gezielt im Religionsunterricht angesprochen. Dies verweist auf ein hohes Vertrauen in diesen Lernort sowie auf das Bedürfnis nach einem Raum, in dem persönliche, kulturelle und religiöse Fragestellungen ohne Angst vor Stigmatisierung oder Missverständnissen thematisiert werden können.

Gerade muslimische Mädchen suchen in besonderer Weise solche *safe spaces*, um Unsicherheiten zu artikulieren, Fragen zu stellen oder Positionen zu ihren männlichen Mitschülern zu entwickeln. Fahima Ulfat betont, dass die islamische Religionspädagogik eine wesentliche Funktion darin übernehmen kann, emanzipatorisch-theologische Perspektiven auf Geschlechtergerechtigkeit als grundlegendes Prinzip des Qur'ans und im Islam kritisch zu erschließen.¹⁴ Eine reflektierte Auseinandersetzung mit Erziehung und Bildung innerhalb muslimischer Traditionen schafft ein Bewusstsein sowohl für die Notwendigkeit als auch die Möglichkeit von Veränderungsprozessen. Während Jungen häufig normative Vorstellungen aus ihrem familiären Kontext reproduzieren – etwa die patrilineare

14 Vgl. Fahimah Ulfat et al. (Hg.), *Sexualität, Gender und Religion in gegenwärtigen Diskursen* (Wiesbaden: Springer VS, 2021), 121–23.

Weitergabe der Religion oder geschlechtsspezifische Regeln zu religionsübergreifenden Beziehungen –, nutzen Mädchen häufiger vertrauliche Gespräche, um alternative Sichtweisen auszuloten, Widersprüche zu benennen oder eigene Deutungen zu entwickeln. Der islamische Religionsunterricht wird hier zu einem Ort, an dem Geschlechterrollen, familiäre Traditionen und persönliche Wünsche zur Sprache kommen können.

Aus religionspädagogischer Perspektive eröffnet dieses Spannungsfeld wichtige Chancen für den Unterricht. Indem Jugendliche ermutigt werden, eigene Positionen zu entwickeln und zwischen familiären, religiösen und persönlichen Erwartungen zu navigieren, wird ihre Selbstwirksamkeit gestärkt. Dialogische Gesprächsformen tragen dazu bei, Ambiguitätstoleranz zu fördern, denn Schüler:innen lernen, unterschiedliche Deutungsmuster auszuhalten und zu reflektieren, ohne sie vorschnell zu bewerten. Durch die Einbettung theologischer, kultureller und lebensweltlicher Zugänge entsteht schließlich ein multiperspektivischer Dialog, der Reflexion ermöglicht, ohne normative Vorgaben zu setzen, und die Komplexität jugendlicher Lebenswirklichkeiten ernst nimmt.

4.3 Religiöse Bildung relativiert und erweitert Halbwissen

Eine fundamentale Aufgabe religiöser Bildung ist es, auf einer kognitiven Ebene den Lernenden Wissen über Religion und Religionen zu vermitteln und damit auch Halbwissen oder vermeintlichem Wissen mit gesicherten Fakten entgegenzutreten. Bezugnehmend auf unsere Wahrnehmungen ist es im Kontext des Themenkomplexes Religion, Sex und Gender vonnöten, genuine religiös begründete Traditionen zu Sexualität und zu sexueller Orientierung zu thematisieren und damit gegebenenfalls vermeintliche Gewissheiten zu relativieren oder aufzuklären. Religiöse Bildungsprozesse haben bei der Wissensvermittlung allerdings zugleich eine oft wahrnehmbare Schwarz-Weiß-Logik gezielt und argumentationsgestützt zu durchbrechen und auf die Kontextgebundenheit religiös-theologischer Aussagen hinzuweisen. Im Sinne der Entwicklung von Pluralitätskompetenz der Lernenden sind auch binnen-religiöse Differenzen in der Positionierung nicht auszublenden. So gibt es auch innerhalb unterschiedlicher Ausrichtungen des Islam durchaus unterschiedli-

che Ansichten und Zugänge zu Themen, die mit Sexualität zu tun haben.

4.4 Kritische Funktion religiöser Bildung in Bezug auf religiöse Normen ist gefragt

Religiöse Bildung ist aber nicht reine Wissensvermittlung, sondern hat darüber hinaus u. a. auch eine kritische Funktion zu erfüllen. So sollen die Schüler:innen nicht dabei stehen bleiben, religiöse Normen wiederzugeben, sondern auch hinterfragen können, woher religiöse Normen kommen oder in welchen Kontexten und unter welchen Umständen sie entstanden sind. Ebenso sollen wenig lebensförderliche Formen von Religion aufgedeckt und kritisiert werden können. Dies kann die Schüler:innen in weiterer Folge z. B. dabei unterstützen, Diskriminierungsprozesse, die aus der rigorosen Durchsetzung religiöser Normen entstehen, zu durchschauen und zu durchbrechen.

Dies ist nicht nur für einen wertschätzenden Umgang im gesamtgesellschaftlichen Kontext wichtig, für den die Schule vorbereiten soll, sondern zuallererst schon deshalb, weil damit zu rechnen ist, dass auch am Unterricht teilnehmende Schüler:innen von Diskriminierungserfahrungen – beispielsweise aufgrund ihrer sexuellen Orientierung – betroffen sein können. Diese sollen im Religionsunterricht (wie auch in der Schule generell) einen sicheren Raum vorfinden, in dem sie nicht fürchten müssen, für Identitätsmerkmale be- und verurteilt zu werden.

4.5 Emanzipatorische Funktion religiöser Bildung wahrnehmen und stärken

In Feldern wie Gender, Religion, Erziehung und Bildung zeigen sich immer wieder Spannungsverhältnisse, die eine kritische Reflexion erfordern und in vielen Fällen Anlass geben, emanzipatorische Entwicklungen zu fördern.¹⁵ Religiöse Bildung hat in diesem Zu-

15 Vgl. Reinhold Boschki, „Frauen im Koran: Eine katholisch-religionspädagogische Lektüre der Koranexegetin Amina Wadud“ in *Schlüsseltexte der Religions-*

sammenhang zugleich den Auftrag, die Autonomie und damit die Selbstbestimmung junger Menschen zu fördern und sie darin zu begleiten, unabhängig und verantwortungsvoll Entscheidungen zu treffen. Dies kann bedeuten, sich bewusst für oder gegen religiöse Normen und Traditionen auszusprechen oder angesichts einer Vielzahl von religiösen Ausdrucksformen einen eigenen, stimmigen Weg zu entwickeln. Emanzipatorische religiöse Bildung versteht sich nicht primär als Vermittlung normativer Glaubensinhalte, sondern als Prozess der Selbstwerdung im Dialog mit religiösen Traditionen. Jugendliche werden ermutigt, eigene Fragen zu formulieren, Ambivalenzen auszuhalten und sich mit unterschiedlichen religiösen, kulturellen und gesellschaftlichen Deutungen auseinanderzusetzen.

Eine solche Perspektive setzt auf Partizipation und Dialog. Sie nimmt die Lebenswelt der Schüler:innen ernst und stärkt zugleich ihre Fähigkeit, kritisch und selbstbestimmt mit religiösen Ressourcen umzugehen. Gerade in interreligiös konzipierten Settings zeigt sich dieses Potenzial besonders deutlich: Wenn Schüler:innen erleben, dass Fragen nach Liebe, Geschlecht, Beziehung und Verantwortung in einem wertschätzenden Rahmen verhandelt werden dürfen, wird religiöse Bildung zu einem Ort der Ermächtigung.

4.6 Klärung potenzieller Probleme oder Konflikte in religionsübergreifenden Beziehungen

Im Kontext religiöser Bildung darf es bei der Thematisierung religionsübergreifender Beziehungen nicht primär um die Frage gehen, ob solche Partnerschaften „erlaubt“ oder „verboten“ sind. Eine solche normative Engführung greift zu kurz und entspricht nicht der Lebensrealität junger Menschen, die Beziehungen als komplexe soziale, emotionale und kulturelle Aushandlungsräume erleben. Aufgabe religiöser Bildung ist es daher, den Blick zu weiten und Lernräume zu eröffnen, in denen Jugendliche reflektieren können, was es bedeutet, eine religionsübergreifende Beziehung einzugehen und verantwortungsvoll zu gestalten. Dazu gehören Überlegungen zu Alltagsgestaltung, religiöser Praxis, Fest- und Feiertagen, zum

pädagogik „quer“ gelesen: Interreligiöse und interkonfessionelle Zugänge, Hg. Reinhold Boschki et al. (Münster: Waxmann, 2025), 235.

Umgang mit Differenzen und zur Frage der religiösen Erziehung von Kindern. Für viele dieser Bereiche existieren bislang nur wenige pädagogische Materialien oder systematische Reflexionsangebote. Genau hier eröffnet sich ein wesentliches Potenzial: Die gemeinsame Auseinandersetzung mit solchen Herausforderungen kann Empathie, Perspektivenübernahme, Kommunikationsfähigkeit und Ambiguitätsakzeptanz fördern und Jugendliche darin unterstützen, Unterschiede als Lernanlässe wahrzunehmen. So entsteht ein Bildungsraum, in dem religionsübergreifende Beziehungen nicht bewertet, sondern als Erfahrungsfelder verstanden werden, in denen Vielfalt, Verantwortung und gemeinsame Zukunftsvorstellungen ausgehandelt werden.

Religiöse Bildung ist in diesem Verständnis weder primär normativ noch auf Wissensvermittlung beschränkt, sondern ein hermeneutischer Prozess, in dem Jugendliche religiöse Traditionen, Texte und Symbole als Ressourcen für eigenes Deuten und Handeln erschließen. Diese Ressourcen dienen nicht der Vorgabe bestimmter Lebensmodelle, sondern unterstützen die Lernenden dabei, eigenständige und verantwortliche Haltungen im Blick auf Liebe, Beziehung und Verantwortung zu entwickeln. Subjektorientierte Religionspädagogik versteht solche Prozesse als Beitrag zur Förderung von Pluralitätsfähigkeit – der Fähigkeit, unterschiedliche religiöse, kulturelle und ethische Positionen wahrzunehmen, zu beurteilen und konstruktiv einzubringen.

Gerade in interreligiös und konfessionell-kooperativ konzipierten Lernsettings wird dies besonders sichtbar. Hier entstehen dialogische Lernprozesse, in denen unterschiedliche Traditionen, Bezugssysteme und Praxisformen miteinander ins Gespräch kommen. Solche Lernsettings ermöglichen es Jugendlichen, religiöse und ethische Perspektiven zu vergleichen, Gemeinsamkeiten und Differenzen herauszuarbeiten und eigene Positionen im Spannungsfeld pluraler Wertehorizonte zu entwickeln. Damit trägt der Religionsunterricht zur Herausbildung jener Kompetenzen bei, die für das Leben in einer divers strukturierten Gesellschaft zentral sind – darunter Ambiguitätsakzeptanz, Urteilsfähigkeit, Perspektivenübernahme und verantwortliches Handeln.

Literaturverzeichnis

- Boschki, Reinhold. „Frauen im Koran: Eine katholisch-religionspädagogische Lektüre der Koranexegetin Amina Wadud“ in *Schlüsseltexte der Religionspädagogik „quer“ gelesen: Interreligiöse und interkonfessionelle Zugänge*, Hg. Reinhold Boschki, Thomas Schlag, Henrik Simojoki und Fahimah Ulfat, 227–40. Münster: Waxmann, 2025.
- Bundesministerium für Bildung. „Unterrichtsprinzipien.“ Zugegriffen am 26.11.2025, <https://www.bmb.gv.at/Themen/schule/schulpraxis/prinz.html>.
- Damm, Marcus. *Guter Unterricht braucht Beziehungen: Schemapädagogik – ein Ansatz zum Umgang mit verhaltensauffälligen Schülern*. Seelze: Klett-Kallmeyer, 2018.
- Gaida, Katharina, Agnes Gmoser und Mevlida Mešanović. „Ich möchte mein Kind interreligiös erziehen: Annäherungen an die Vorstellung einer ‚interreligiösen‘ oder ‚religiös offenen‘ Erziehung in einer religiös pluralen Gesellschaft.“ *LIMINA – Grazer Theologische Perspektiven* 8, Nr. 1 (2025): 167–94. <https://doi.org/10.25364/17.8:2025.1.10>.
- Gmoser, Agnes. *Religionsbezogene Vor- und Einstellungen als Lernvoraussetzungen für (inter-)religiöse Bildungsprozesse*. Religiöse Bildung kooperativ 2. Göttingen: V&R Unipress, 2023.
- Gmoser, Agnes, Michael Kramer und Wolfgang Weirer (Hg.) *Christlich-Islamischer Religionsunterricht im Teamteaching: Beiträge zu Theorie und Praxis interreligiöser Bildung*. Religiöse Bildung kooperativ 3. Göttingen: V&R Unipress, 2024.
- Grundsatzlerlass „Reflexive Geschlechterpädagogik und Gleichstellung“. Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Forschung. Zugegriffen am 26.11.2025. <https://rundschriften.bmbwf.gv.at/rundschriften/?id=793>.
- Jakobs, Monika. „Feminismus, Geschlechtergerechtigkeit und Gender in der Religionspädagogik.“ *Theo-Web* 2, Nr. 2 (2003): 74–94.
- Kramer, Michael. *Ein Österreichischer Islam für Schulen? Rechtssoziologische Erkenntnisse zum Islam und Islamischen Religionsunterricht in Wiener Mittelschulen*. Wiener Beiträge zur Islamforschung. Wiesbaden: Springer VS, 2023.
- Lehner-Hartmann, Andrea. „Genderfragen: Ökumenische Spurensuche auf dem Weg in die Zukunft“ in *Religionsunterricht im Horizont der Orthodoxie: Weiterführungen einer Ökumenischen Religionsdidaktik*, Hg. Yauheniya Danilovich, Mirjam Schambeck und Athanasios Stogiannides, 239–54. Freiburg: Herder, 2022.

- Madl, Alexandra. „Geschlecht ist bei uns (k)ein Thema: Geschlechterwissen, (De)Thematisierung und Relevanzsetzung von Geschlecht in Erzählungen von Primarpädagog*innen“ in *PerspektivenBildung*, Hg. Nikolaus Janovsky, Elisabeth Ostermann, Ursula Rapp, Georg Ritzer und Petra Steinmair-Pösel, 181–90. Münster, New York: Waxmann, 2021.
- Medeni, Elif. „Islamische Religionsbücher gendersensibel betrachtet: Die Stellung von Frauen und Mädchen in islamischen Religionsbüchern aus Deutschland und Österreich“ in *Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik 1*, Hg. Mouhanad Khorchide und Milad Karimi, 35–56. Freiburg im Breisgau: Kalam Verlag, 2012.
- Mešanović, Mevlida. *Entwicklung interreligiöser Kompetenzen bei islamischen Religionslehrkräften*. Stuttgart: Kohlhammer, 2023.
- Schweitzer, Friedrich. „Keine Liebe (mehr) in Religionspädagogik und Religionsunterricht? Theoretische Vernachlässigung und praktisches Interesse.“ *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 74, Nr. 1 (2022): 4–16. <https://doi.org/10.1515/zpt-2022-0002>.
- Spiegel, Johanna. „Wir lernen die Werte und man sollte nicht nur in seine Religion eingeschlossen sein.“ Analyse der Schüler:innenperspektive christlich-islamischer Unterrichtseinheiten.“ Masterarbeit, Universität Graz, 2023.
- Ulfat, Fahimah und Ali Ghandour (Hg.) *Sexualität, Gender und Religion in gegenwärtigen Diskursen*. Wiesbaden: Springer VS, 2021.
- Wenig, Eva. „Christlich-Islamisches Teamteaching. Empirische Einblicke in das religionskooperative Unterrichtssetting“ in *Christlich-Islamischer Religionsunterricht im Teamteaching: Beiträge zu Theorie und Praxis interreligiöser Bildung*, Hg. Agnes Gmoser, Michael Kramer, und Wolfgang Weirer, 141–62. Religiöse Bildung kooperativ 3. Göttingen: V&R Unipress, 2024.
- Wenig, Eva. *Christlich-Islamisches Teamteaching: Eine Studie zu einem religionskooperativen Unterrichtssetting als Basis interreligiöser Lernprozesse*. Religiöse Bildung kooperativ 4. Göttingen: V&R Unipress, 2024.
- Yağdı, Şenol. *Der religionspädagogische Habitus islamischer Religionslehrer*innen: Eine rekonstruktive Studie zu kollektiven Orientierungsrahmen im Kontext (inter-)religiösen Lernens*. Wiener Beiträge zur Islamforschung. Wiesbaden: Springer VS, 2025.

Verzeichnis der Autor:innen

Azouaghe, Botaina, M.A., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für interkulturelle Religionspädagogik am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Münster.

Bär, Martina, Dr. theol., ist Universitätsprofessorin für Fundamentaltheologie und Leiterin des Instituts für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

Foltz, Anouschka, Dr. phil., ist Assoz. Professorin für Englische Sprachwissenschaft am Institut für Anglistik an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Graz.

Forcades, Teresa, Dr. theol. Dr. med., ist Publizistin und Leiterin der Monatlichen Schule Sinclética der Monasterie de Sant Benet de Montserrat (Spanien).

Gmoser, Agnes, Dr. phil., ist Universitätsassistentin am Institut für Religionspädagogik und ethische Bildung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

Hillebrand, Bernd, Dr. theol., ist Universitätsprofessor für Pastoraltheologie und Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

Hohmann, Carolin, MEd, ist Stipendiatin und Doktorandin am Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Münster.

Jürgensen, Louisa Sophie, Dipl.-Theol. M.A., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Theologie- und Literaturgeschichte des Alten Testaments und Biblisch-Orientalische Sprachen der Universität Kiel.

Klimenko, Natalie, Mag. theol., ist Universitätsassistentin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Graz.

Mešanović, Mevlida, Dr. phil., ist Professorin für Religionspädagogik an der Privaten Pädagogischen Hochschule Augustinum in Graz.

Polgar, Nenad, Dr. theol., ist Assoz. Professor für Theologische Ethik an der Fakultät für Theologie und Religionswissenschaften der Katholischen Universität Leuven.

Pyschny, Katharina, Dr. theol., ist Universitätsprofessorin für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Leiterin des Instituts für Alttestamentliche Bibelwissenschaft und Dekanin der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

Sohn-Kronthaler, Michaela, Dr. theol., ist Ao. Universitätsprofessorin für Kirchengeschichte und Kirchliche Zeitgeschichte und Leiterin des Instituts für Kirchengeschichte und Kirchliche Zeitgeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

Wozna Urbanczak, Antonina, Dr. theol. Dr. phil., ist Wissenschaftliche Assistentin mit Schwerpunkt auf Theologische Frauen- und Geschlechterforschung am Institut für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

Weirer, Wolfgang, Dr. theol., ist Universitätsprofessor für Religionspädagogik und Leiter des Instituts für Religionspädagogik und ethische Bildung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.