

Silke Martin,
Isabella Schwaderer,
Katharina Waldner (Hg.)

RELIGION UND GENDER

KONZEPTE
ERFAHRUNGEN
MEDIEN

[transcript] Religionswissenschaft

Silke Martin, Isabella Schwaderer, Katharina Waldner (Hg.)
Religion und Gender

Religionswissenschaft | Band 25

Silke Martin (Dr. phil), geb. 1972, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Medien- und Kommunikationswissenschaft der Universität Erfurt. Sie ist Filmwissenschaftlerin und forscht zur Theorie und Ästhetik des Films, sowie zu Gender und Ageing Studies.

Isabella Schwaderer (Dr. phil.), geb. 1974, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Allgemeine Religionswissenschaft an der Universität Erfurt und forscht zum Überschneidungsbereich von Kunst, insbesondere Tanz, und Religion.

Katharina Waldner (Dr. phil.), geb. 1965, ist Professorin für Allgemeine Religionswissenschaft an der Universität Erfurt. Sie arbeitet zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums, insbesondere zum frühchristlichen Martyrium und zum Verhältnis von Ritual und Mythos sowie zu aktuellen Themen der Allgemeinen Religionswissenschaft.

Silke Martin, Isabella Schwaderer, Katharina Waldner (Hg.)

Religion und Gender

Konzepte - Erfahrungen - Medien

[transcript]

Förderung des Drucks durch das Max-Weber-Kolleg, den Schwerpunkt Religion und das Gleichstellungsbüro der Universität Erfurt.
Förderung der Open Access Publikation aus Transformationsmitteln der Universität Erfurt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitungen und keine kommerzielle Nutzung.

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z. B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld

© Silke Martin, Isabella Schwaderer, Katharina Waldner

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839457733>

Print-ISBN 978-3-8376-5773-9

PDF-ISBN 978-3-8394-5773-3

Buchreihen-ISSN: 2703-142X

Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Inhalt

Einleitung

Silke Martin, Isabella Schwaderer, Katharina Waldner7

Auf der Suche nach (m)einem Glauben – das Ringen um gerechte Theologien

Ein Erfahrungsbericht

Christin Sirtl 17

Zwischen Patriarchat und Pussy Riot

Männer, Frauen und Gender in der Russischen
Orthodoxen Kirche

Regina Elsner 47

»Ich wollte Schwestern, nicht nur einen Mann«

Zum Verhältnis von Gender und Religion in Reality Shows

Marie-Therese Mäder77

Von Gender zu Disability

Eine religionswissenschaftliche Perspektive auf Behinderung

Ramona Jelinek-Menke 113

»What was real for you?«

Die Modellierung von Transzendenz in Sundance TV's *Rectify*

Marcell Saß.....137

Utopie des Weltfriedens

Frauen, Religion und Gewalt(-losigkeit) im Film

ET MAINTENANT ON VA OÙ? (2011) von Nadine Labaki

Isabella Schwaderer 155

Islamischer Feminismus

Koloniales Geschlechterwissen und religiöse Sinnressourcen
der Geschlechtergerechtigkeit in arabischen Lebenswelten

Heidemarie Winkel 181

Biographien der Autor*innen 217

Einleitung

Silke Martin, Isabella Schwaderer, Katharina Waldner

»Warum ausgerechnet ein weiterer Sammelband zu Religion und Gender?« könnte eine provokative Frage lauten. Eine Antwort könnte sein, dass in der öffentlichen Wahrnehmung Religion(en) ein problematisches Verhältnis zu Geschlechterdifferenz und Diversität nachgesagt wird. Religionen fordern einerseits fast immer Hoheit über die Deutung von Geschlechterrollen, Familienbildern und Sexualität in einer Gesellschaft ein, andererseits werden Begehren und Sexualität in vielfältigen Ausprägungen selbst wiederum Thema religiöser Deutungssysteme. Begehren und Sexualität stehen an der umstrittenen Grenze von Natur und Kultur und im Zentrum menschlicher Grunderfahrungen des Entstehens von Leben und Vergänglichkeit, von Kreativität und Liebe, aber auch von Macht und Unterwerfung und werden in religiösen Erzählungen thematisiert. Die abgeleiteten Vorstellungen von Geschlechterrollen und Familienbildern erfahren ebenso vielfältige Idealisierungen wie Dämonisierungen und sind eingebunden in ein kulturell wirksames Netz von Vorbildern und abschreckenden Beispielen.

Bei näherer Betrachtung zeigt es sich allerdings, dass die Vorstellungen positiv besetzter Rollen und Bilder nicht a priori gesetzt sind, sondern dass sowohl Religion als auch Geschlecht als Wissenskategorien einem beständigen Aushandlungsprozess unterworfen sind. Wie Naomi R. Goldenberg erklärt, beinhalten und definieren beide Kategorien »wichtige Charakteristika von Individuen, Gruppen, Ländern und Kul-

turen«. ¹ Nichtsdestotrotz teilen diese beiden Begriffe auch ihre methodologische Unbestimmbarkeit.

In einem allgemeinen Sinne wird Religion als ein Bedeutungshorizont gesehen, der in der Interaktion zwischen individuellem Bewusstsein, menschlicher Verkörperung und intersubjektiver Kommunikation entsteht und der im Verweis auf nicht hinterfragbare Gewissheiten eine Dimension höherer Realität erhält. Für Geschlecht und Sexualität scheint die methodologische Unbestimmbarkeit in den aktuellen Debatten besonders zu gelten. Zwar gibt es allgemeine Zustimmung dazu, dass diese beiden Begriffe etwas aussagen über bestimmte körperliche und persönliche Merkmale, möglicherweise auch über gesellschaftliche Rollen und das erotische Verhältnis von Geschlechtern zueinander. Aber es wird schon schwierig darüber eine Aussage zu treffen, wie biologisches und gesellschaftliches Geschlecht konstruiert sind und wie diese mit unterschiedlichen Formen des Begehrens zusammenhängen. Wenn im gesellschaftlichen und akademischen Diskurs dann versucht wird, eben diese Vielfalt, Uneindeutigkeit und Komplexität abzubilden, steht diesem eine vereinfachende, naturalistische und populistische Logik gegenüber, die diesen Versuch als Ausdruck einer privilegierten, von den Problemen »normaler« Menschen abgekoppelten Schicht abwerten. Andererseits erscheinen diese verkürzten Urteile ausgerechnet dann allgemein gesellschaftlich nachvollziehbar zu sein, wenn gesellschaftliche Missstände augenfällig werden und nach einer Lösung drängen.

Ulrike Auga hat Recht, wenn sie darauf hinweist, dass »im Zentrum der Erfindung und Regulierung von Religion und theologischen Normen die symbolische Geschlechterordnung steht, die für die Konstruktion von Ausschlüssen und Hierarchien zentral ist.« ² Sie schlägt vor, »den erkenntnistheoretischen Ansatz der Religionsforschung zu

-
- 1 Goldenberg, Naomi R., »Queer Theory Meets Critical Religion: Are we starting to Think Yet?«, in: Richard King (Hg.), *Religion, Theory, Critique. Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*, New York, Columbia University Press 2017, 531–543.
 - 2 Auga, Ulrike: *An Epistemology of Religion and Gender. Biopolitics, Performativity and Agency*, London; New York: Routledge, 2.

erweitern und Religion und Geschlecht als geformte und sich bildende Wissenskategorien in Interaktion zu betonen«.³ Unter der Prämisse einer »Verknüpfung der Diskurstatsachen mit den Machtverhältnissen« (Foucault)⁴ bezieht sich die Wissensbildung über Geschlechter in Diskursen jedoch nicht nur auf die soziale oder symbolische Ebene, sondern es geht grundsätzlich um das Wissen vom Leben und Überleben in Kontexten von Gewalt.

Wissensbildung ist nicht ohne Medien denkbar. Sie findet – ebenso wie etwa die Geschichtsschreibung – nicht außerhalb von Medien, sondern immer in, mit und durch Medien statt. Die Analogie zwischen Geschichtsschreibung und Wissensbildung wird deutlicher, wenn man die mediale Verfasstheit, die beiden Vorgängen inhärent ist, in den Fokus rückt. Insofern kann nicht nur von medialen Historiographien, sondern auch von medialen Wissenskategorien wie Religion und Gender gesprochen werden, die Macht- und Hierarchieverhältnisse erzeugen. Diese Wissenskategorien sind medienabhängig und werden von Medien unter spezifische Bedingungen gesetzt. Dabei entfaltet jedes Medium ein eigenes Konzept von Wissensgenerierung, das wiederum als spezifisch für das jeweilige Medium gelten kann: etwa ein televisives, ein digitales oder ein filmisches.⁵ Ohne mediale Archivierung, Aufzeichnung und Erschließung in Bild, Wort und Zahl ist nicht nur Geschichte, sondern auch Wissen nicht möglich, nicht nur das Aufzeichnen historischer Ereignisse, sondern auch das Dokumentieren von Wissenskategorien und Machtverhältnissen, etwa von Religion und Gender, undenkbar.

Diesen komplexen Verbindungen nachzuspüren und ihre Mechanismen/Wirkungen in verschiedenen Beispielen aufzuzeigen, zu analysieren und zu dekonstruieren ist das Anliegen dieses Buches. Es geht auf eine Ringvorlesung des *Interdisziplinären Forums Religion (IFR)* der Universität Erfurt im Wintersemester 2018/19 zurück, veranstaltet

3 Ebd.

4 Foucault, Michel: *Dispositive der Macht: über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve Verlag 1978, 104f.

5 Engell, Lorenz; Vogl, Joseph: »Editorial«, in: dies. (Hg.): *Mediale Historiographien, Archiv für Mediengeschichte* 1 (2001), 3.

von den Herausgeberinnen im Rahmen des Studium Fundamentale. Dieses Format bringt Lehrende unterschiedlicher Fächer zusammen, hier aus der Religionswissenschaft und der Medienwissenschaft, um den Studierenden einen interdisziplinären Zugang zu einem breiteren Thema zu vermitteln. Hieraus ergaben sich verschiedene Auswahlkriterien. Zum einen beansprucht der Band keine Vollständigkeit in verschiedene Richtungen; so sind neben dem Islam vorwiegend christliche Traditionen vertreten, westliche, wie auch russisch-orthodoxe. Auch beim beteiligten Personenkreis konnten selbstverständlich nicht alle Forscher:innen berücksichtigt werden, die an der präsenten, öffentlichen wie akademischen Diskussion zum Thema beteiligt waren und sind. Ziel der Ringvorlesung wie auch des daraus entstandenen Sammelbandes war und ist es vielmehr, den Studierenden und weiteren Interessierten die Breite und Vielfalt der möglichen Zugänge zu zeigen, die das Verhältnis, die Auseinandersetzungen und die Überschneidungsbereiche von Geschlecht und Religion berücksichtigen und dabei die vielfältigen und sich wandelnden Erscheinungsformen von Religion in unterschiedlichen sozialen und kulturellen Kontexten nicht außer Acht zu lassen.

In der Analyse und der kritischen Reflexion der Geschlechter in ihren interpretativen und imaginativen Dimensionen und als grundlegendes Prinzip sozialer Ordnung legt dieses Buch einen Fokus auf die mediale Sichtbarkeit von Aushandlungsprozessen um Religion und Geschlecht, insbesondere in Bewegtbild- bzw. audiovisuellen Formaten wie im Kinofilm (Schwaderer) oder in zeitgenössischen Fortsetzungs-Serien (Saß) sowie Reality-TV-Serien (Mäder). Die komplexen Aushandlungsprozesse um Geschlechter- und Rollenfunktionen in als »patriarchal« wahrgenommenen Kulturen in ihren kolonialen und globalhistorischen Verflechtungen zeigen exemplarisch zwei Beiträge: Wie im Kontext Russlands und der Russischen Orthodoxen Kirche feministische Proteste als westliche Eingriffe in angeblich natürlich gewachsene Strukturen einerseits abgewertet werden und andererseits das Unbehagen (auch) von Frauen mit Grundsätzen, die religiösen Werten zu widersprechen scheinen, hervorrufen, zeigt Regina Elsner. Ähnliche Prozesse der Veränderung (*othering*) und Strategien der Selbstvergewisserung

im Kontext von Islam und kolonialem Geschlechterwissen beschreibt auch Heidemarie Winkel. Neuartige und ungewöhnliche Perspektiven, wie der Blick auf intersektionale Benachteiligung durch Religion und Behinderung (Ramona Jelinek-Menke) und ein persönlicher Erfahrungsbericht über die Suche nach dem eigenen Glauben (Christine Sirtl) ergänzen das Spektrum und sollen zu weiteren Forschungen und Reflexionen anregen, im Hinblick auf zeitgenössische Debatten aus postmodernen, postkolonialen und postsäkularen Perspektiven.

Einen ganz persönlichen Einblick in ihre Entwicklung als gläubige Christin und Persönlichkeit schildert Christine Sirtl in ihrem Beitrag »Auf der Suche nach (m)einem Glauben – das Ringen um gerechte Theologien: Ein Erfahrungsbericht«. Sie nimmt dabei ihre intensiven Erfahrungen in einer pietistischen Jugendvereinigung und Konflikte um Moral, Körperlichkeit und Sexualität als Ausgangspunkt und kontrastiert dies mit ihren Leseerfahrungen von Texten interkultureller, feministischer und queerer Theolog*innen. Drei Figuren haben sie hierbei besonders geleitet: Die Begründerin der Gesellschaft der Heiligen Ursula (der Ordensgemeinschaft der sog. »Ursulinen«), Angela Merici (ca. 1470–1540), die Frauen ein alternatives Lebensmodell »ohne Mann und Mauern« anbot. Zweitens betrachtet sie die Theologin Mary Daly (1928–2010), Professorin am Boston College Institute for Advanced Jesuit Studies. Ihre Neukonzeption der Theologie bezeichnet sie als »Gynozentrismus«, eine »Loslösung von der patriarchalen christlichen Religion hin zum Fokussieren auf weibliche Erfahrungen«. In ihrem Werk *Gyn/Ecology* löst Daly sich gänzlich von der (katholischen) Kirche, um neue Formen von Spiritualität »Beyond God the Father« zu entwickeln. Die argentinische Theologin Marcella Althaus-Reid (1952–2010) ist Sirtls dritte Gewährsfrau für das Betreten neuer Wege in der feministischen Theologie. Ihren Zugang zur christliche Befreiungstheologie, die Aspekte von Kolonialisierung, Unterdrückung und Ausbeutung in Theologie und Leben hereinholt, nennt sie *indecent* – »unanständig«, eine *theology without underwear*, die gerade jene berücksichtigt, die aufgrund ihres Geschlechts, ihrer Herkunft und ihrer Klasse ans »nicht zugehörig« empfunden werden. Althaus-Reid nutzt das Vokabular der Fetischkultur, der SM- und Bondage-Praktiken, um Theologie auf ihren

heterosexuellen Kontext hin zu analysieren und entsprechende provokante Gegenerzählungen zu produzieren. Diese Gegenerzählungen, queere Stimmen und Perspektiven von Abweichter*innen, sind diejenigen, so Sirtl, die den Glauben am Leben erhalten und auch denen einen Zugang erlauben, die bisher marginalisiert wurden.

Das komplexe Verhältnis von Frauenbild, heteronormativem Gesellschaftsbild und der Rolle der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) thematisiert der Beitrag von Regina Elsner »Zwischen Patriarchat und Pussy Riot: Männer, Frauen und Gender in der Russischen Orthodoxen Kirche«. Elsner stellt ihren Überlegungen zunächst einen Rückblick auf die uniformierende Gleichberechtigungspolitik der Geschlechter in der Sowjetunion voran, das von Vorstellungen von kämpfenden Männern, die die Heimat verteidigen vs. tapferen Frauen, die hinter den Linien den Alltag meistern, geprägt war. Die postsowjetische Identitätssuche entwickelte sich demgegenüber entlang des Erstarrens heteronormativer und patriarchaler Rollenmodelle, die durch die ROK ideologisch verstärkt wurden. Deren offizielle Position entspreche »der Haltung vieler Gläubiger, die in der Vielfalt der modernen Welt nach eindeutigen Antworten suchen.« Insgesamt vertrete die Kirche »eine eindeutige Position für ein unhinterfragtes Ideal der Großfamilie und gegen jegliche Einmischung von außen in die Beziehungen der Familie, die selbstverständlich patriarchal und hierarchisch geordnet sein soll.« Hingegen würden Gender-Fragen als »der russischen Orthodoxie fremde und von außen aufgedrängte Fragen wahrgenommen.« Diese Gemengelage ganz unterschiedlicher Faktoren von Heimatverbundenheit, einem Misstrauen gegenüber westlichen Einflüssen und traditioneller Frömmigkeit arbeitet Elsner an einer Reihe von diversen Fallbeispielen heraus, die vom Familienideal der (ermordeten) letzten Zarenfamilie über unangepasste weibliche orthodoxe Heilige, die dem Frauenideal nicht entsprechen, hin zum medial und politisch gleichermaßen instrumentalisierten »Skandal«, den die Frauen-Punk-Band »Pussy Riot« in der Christus-Erlöser-Kathedrale in Moskau im Februar 2012 inszenierte, reichen. Damit vervollständigt Elsner den Einblick in eine im Umbruch befindlichen Gesellschaft, der sich gerade in den in

Bewegung geratenen Wissenskategorien von Religion und Geschlecht symptomatisch erfassen lässt.

Im Mittelpunkt des Beitrags von Marie-Therese Mäder »Ich wollte Schwestern, nicht nur einen Mann«. Zum Verhältnis von Gender und Religion in Reality Shows« steht die Reality Show »Alle meine Frauen« (Originaltitel: *Sister Wives*, 2010–2020), die vom US-amerikanischen Privatfernsehsender TLC ausgestrahlt wurde und auch in Deutschland, Österreich und der Schweiz zu sehen war. Die Serie erzählt von vier Frauen, die gemeinsam mit ihrem Mann in Form einer polygamen bzw. polygyenen Familie zusammenleben. Diese Lebensform resultiert aus dem mormonischen Glauben der Figuren und wird in Mäders Beitrag in Relation zur gesellschaftlich vorherrschenden Norm der heteronormativen Paarkonstellation gesetzt. Dabei geht Mäder der Frage nach, wie diese Norm in der Serie hinterfragt wird und in diesem Zusammenhang das »Unterhaltungsgenre einer religiösen Minderheit eine Plattform zur Selbstinszenierung bietet«. Mäders Untersuchung fokussiert auf die Verteilung der Geschlechterrollen und fragt danach, wie diese mit Religion in Zusammenhang steht. Nach einer Einführung in die Lebensform der Polygamie der Mitglieder der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormon*innen) zeichnet sie anhand ausgewählter Szenen nach, wie binäre Geschlechterrollen in der Reality Show verhandelt werden, Gender und Religion in ganz spezifischer Weise interagieren und wie diese zwischen Privatem und Öffentlichem oszillieren.

Ramona Jelinek-Menke fragt in ihrem Beitrag »Von Gender zu Disability: Eine religionswissenschaftliche Perspektive auf Behinderung« nach dem Verhältnis von Gender und Disability im Feld der Religionswissenschaft. Sie beschreibt diese beiden Differenzkategorien in intersektionaler Perspektive und stellt dabei nicht nur eine Wechselwirkung zwischen Geschlecht und Behinderung fest, sondern findet auch strukturelle Ähnlichkeiten im gesellschaftlichen Umgang damit, vor allem in Hinblick auf Mehrfachdiskriminierungen. Den Zusammenhang von »behinderungsbezogener« und »genderorientierter« Religionswissenschaft beschreibt sie als gleichzeitiges Verwandtschafts- und Fortsetzungsverhältnis. Disability in religionswissenschaftlicher Perspektive stellt allerdings (noch) kein, wie sie betont, etabliertes

Forschungsfeld dar, zumindest nicht in der deutschsprachigen Religionswissenschaft. Insofern trägt sie mit ihrem Beitrag zur Etablierung einer solchen Religionswissenschaft bei, die sich systematisch ins Verhältnis zu den Disability Studies setzt. Anhand konkreter Beispiele des Umgangs mit sogenannter »geistiger Behinderung« im christlichen und jüdischen Kontext in Deutschland und den USA führt sie zunächst in den Zusammenhang von Religion und Behinderung ein. Dabei geht sie auf die Entstehung spezieller Wohn-, Pflege- und Bildungseinrichtungen für geistig behinderte Menschen ab Mitte des 19. Jahrhunderts ein. Anschließend thematisiert sie die disziplinären Voraussetzungen einer »behinderungsbezogenen Religionswissenschaft« bzw. von »religionswissenschaftlichen Disability Studies«.

Marcell Saß stellt in seiner Analyse der Serie *Rectify* (2013–2016 USA, Ray McKinnon) des US-amerikanischen Kabelsenders Sundance TV im Beitrag »What was real for you?« Die Modellierung von Transzendenz in Sundance TV's *Rectify*« religionstheoretische Überlegungen dazu an, wie Transzendenz in dieser sogenannten slow-burn narration modelliert und eine Überschreitung der Wirklichkeit filmästhetisch ausgedrückt wird. Die Serie handelt von der Freilassung eines wegen Mord und Vergewaltigung zum Tode verurteilten Häftlings und dessen Rückkehr in sein ehemaliges Leben in einer Kleinstadt in Georgia nach fast 20 Jahren Todestrakt. Dabei werden, wie Saß argumentiert, »grundlegende philosophische und religiöse Fragen, etwa nach der Gültigkeit unserer Idee von Realität oder der Tragfähigkeit linearer Zeitkonzepte« inszeniert. Im Kontext differenter Zeitkonzepte in *Rectify* erläutert Saß, inwiefern Film und Religion im Verhältnis zueinander stehen, insbesondere »wo explizit-religiöse Thematiken filmisch inszeniert werden«, aber auch wo »implizit-religiöse Spuren« aufscheinen, die eine »außerkirchliche Filmreligion oder -religiosität« vermuten lassen. Saß beobachtet in *Rectify* das Verschwimmen von Realität und Fiktion, wodurch Zeit und Raum filmisch transzendiert werden. Hier wird für ihn auch die Frage relevant, inwiefern religiös aufgeladene Geschlechterstereotypen und Rollenklischees überschritten werden können. Die filmische Modellierung von Transzendenz wird somit zum »religionstheoretischen Ausgangspunkt für eine gendersensible

Deutung der Serie«. Darüber hinaus geht es Saß darum, den Zusammenhang von Religions- und Mediengeschichte zu verdeutlichen. Denn Religion braucht immer eine grundlegende Form von Medialität, um überhaupt wahrnehmbar zu werden.

Im Fokus von Isabella Schwaderers Beitrag »Utopie des Weltfriedens. Frauen, Religion und Gewalt(-losigkeit)« steht der Film *ET MAINTENANT ON VA OÙ?* (2011) der libanesischen Schauspielerin und Regisseurin Nadine Labaki. Schwaderer thematisiert auf Ebene der Erzählung das Geschlechterverhältnis im religiösen Kontext. Die Narration des Films ist, so die Autorin, entlang des Verhältnisses von Frauen und Männern, genauer: Müttern und Söhnen, aufgebaut. Die wechselseitige Beeinflussung und Überlagerung von Religion und Gender bezeichnet Schwaderer als Motor der Handlung. Um diese komplexe Wechselbeziehung beschreibbar zu machen, analysiert sie unterschiedliche Schichten der filmischen Erzählung. Dabei zeigt sie, dass die »oberflächlichen binären Oppositionen von Männern und Frauen sowie Christ*innen und Muslim*innen nicht die eigentlichen Grundkonflikte darstellen« und die »als männlich kodierten monotheistischen Religionen buchstäblich ›ausgedient‹« haben. Stattdessen entfaltet der Film, so Schwaderer, eine erträumte Utopie des Friedens, die »von Frauen als Gegenbilder einer patriarchalen Gesellschaftsordnung getragen wird«. Dieses eigenwillige Geschlechterverhältnis in Labakis Film orientiert sich am Muster der Mater Dolorosa, das seinerseits die Dichotomie Islam/Christentum überwindet. Deutlich wird dies an der Marienverehrung im Film, die gleichzeitig die »Umkehr der Verhältnisse und die Herrschaft der Frauen« anzeigt.

In ihrem Beitrag »Islamischer Feminismus: Koloniales Geschlechterwissen und religiöse Sinnressourcen der Geschlechtergerechtigkeit in arabischen Lebenswelten« problematisiert Heidemarie Winkel die verbreitete Tendenz, islamische Feminismen und politisches Handeln muslimischer Frauen vorwiegend entlang der Demarkationslinien von »religiös gleich konservativ versus säkular gleich progressiv« zu begreifen. Hier spiegle sich eine bestimmte »koloniale Wissensstruktur [...], deren symbolischer Kern in der Abgrenzung gegen koloniale Andere als religiöse Andere« bestehe und so das Selbstbild westlicher, europäischer

Gesellschaften als Inbegriff freiheitlicher, emanzipierter Geschlechterverhältnisse bestärke. So komme es dazu, dass »die Legitimation der bürgerlichen Geschlechterordnung [...] sich über den Vergleich mit als unzivilisiert und unkultiviert apostrophierten Gesellschaften außerhalb Europas« vollziehe. Im Gegensatz dazu orientierten sich islamische (wie auch jüdische und christliche) Feminist*innen auf autonome Weise an Geschlechtermodellen ihrer eigenen religiösen Lebenswelten, aus denen sie Orientierung und Kontingenzbewältigung schöpfen können. Hier erläutert Winkel zunächst die religiöse Konstruktion von Geschlecht als Instrument sozialer Sinn- und Wissensproduktion, um so die »lebensweltliche Relevanz von Religion als Handlungs- und Sinnhorizont wissenschaftstheoretisch [zu] verorten«. Anschließend beschreibt sie die aktuellen Debatten über islamische Religion im Sinne der oben genannten kolonialen Wissensstruktur, wozu auch Überlegungen zu Religion als kolonialem Wissenskonzept und Geschlecht als kolonialer Wissenskategorie gehören. Dies führt zum Ausgangspunkt der Frage, inwiefern sich islamische Feminismen der Religion als Ressource von Gerechtigkeits- und Gleichheitsvorstellungen bedienen.

Auf der Suche nach (m)einem Glauben – das Ringen um gerechte Theologien

Ein Erfahrungsbericht

Christin Sirtl

1. Glaubenserfahrungen

Ich möchte meine Geschichte mit Glauben und Religion erzählen. Es sind persönliche Erfahrungen. Ich möchte einen Einblick geben, wie mein persönliches Ringen um eine Glaubenspraxis aussieht, auf Grundlage einer Religion, die von patriarchalen, sexistischen, rassistischen und homophoben Strukturen geprägt ist. Dabei ist meine Perspektive eben die einer Glaubenden, einer weißen Westeuropäerin, die mit Hilfe geschlechtergerechter Impulse versucht den Glauben zu behalten und zu erneuern.

Ich weiß nicht wie Ihr Verhältnis zu einer und wenn ja zu welcher Religion oder welchem Glauben ist. Daher mögen die hier beschriebenen Glaubensvorstellungen unglaublich, irrsinnig, absurd oder aber völlig logisch und überzeugend wirken, oder eine noch ganz andere Wirkung auf Sie ausüben. Ich möchte Sie jedoch dazu einladen, sich auf meine Gedanken und die Gedanken der Menschen, die ich Ihnen vorstellen, einzulassen.

Europa ist geprägt von den christlichen Kirchen der letzten Jahrhunderte. Auch ich bin mit meinem dörflich/ländlichen Hintergrund durch diese Kultur geprägt: Glockenläuten, das in der Kindheit das nachmittägliche Stromern zeitlich gerahmt hat; Christenlehre von der ersten bis zur achten Klasse in einem leicht muffigen Raum; Konfirmation – inklu-

sive schlechter Frisuren und unpassender Geschenke; langweilige Gottesdienste. All das hat mich an christliche Traditionen gewöhnt und auch geprägt.

In meinen Teenagerjahren bin ich in einen sogenannten Jugendkreis gekommen, der meine bisherigen Vorstellungen von christlich/lutherischer Religion doch etwas aushebelte: Religion wurde zu Glauben, Tradition zu Herzensangelegenheit, Gewohnheit zu Bedürfnis, Gleichgültigkeit zu Gewissheit. Diese Erfahrungen und die mir dort vermittelten Glaubengrundsätze sind im Folgenden zu lesen¹:

In meinen Teenager-Jahren bin ich in den örtlichen christlichen Jugendverein (Entschieden für Christus e.V.) gegangen. Diese Strömung kann man als pietistisch einordnen. Eine Freundin hatte mich mitgenommen. Ich habe mich dort sehr wohl gefühlt. Das lag vor allem daran, dass immer davon gesprochen wurde, dass

- alle willkommen sind,
- Jesus alle bedingungslos liebt,
- es egal ist, wie du aussiehst (groß, klein, dick, dünn, schön, hässlich etc.),
- Jesus dich erlöst und freimacht.

Das Bild eines Jesus, der alle Menschen liebt und allen helfen möchte, hat mich überzeugt und in den Bann gezogen. Bei den Treffen haben wir gesungen, Spiele gespielt, verschiedene (wie ich fand, coole) Menschen haben darüber geredet, was christliches Leben bedeutet und wie sich Gott wohl ein gutes Leben vorstellt und wie wir diesen Plan auf Erden erfüllen dürfen. Ich fand es toll ein Teil dieser Gemeinschaft zu sein, dazuzugehören, spirituelle Erlebnisse und jede Menge ältere *Role-Models* vor der Nase zu haben. Ich fand es super Christin zu sein.

Mit einer Mitgliedschaft im Verein bekannte ich mich dazu, dass Jesus Christus mein Retter/Erlöser ist, meine Schuld vergeben wird, mir ewiges Leben geschenkt wird, ich mein ganzes Leben nach seinem Wil-

1 Sirtl 2017: 3ff.

len ausrichten und anderen Menschen den Weg zu Jesus Christus zeigen will.

Ganz zentral bei dem Glaubensverständnis, das mir vermittelt wurde, ist das Konzept von Sünde und deren Vergebung bzw. Erlösung – also das Loslösen von falschen/schlechten/sündigen/unheiligen/schädigenden Taten und Gedanken. Denn unmittelbar nach der Botschaft »Gott liebt dich so wie du bist – du kannst zu ihm kommen, wie du bist«, folgt die Botschaft »Jesus will dir deine Sünden vergeben und dich erlösen«. Dass wir Erlösung brauchen, verdeutlichen viele, in freikirchlich, pietistischen Kreisen gut bekannte Metaphern. Die folgende – heute sehr weit von mir entfernte und aus meiner Erinnerung aufgeschriebene – gibt mein Glaubensverständnis in den Teenagerjahren sehr gut wieder.

Das Verhältnis zwischen Menschen und Gott und wird verglichen mit einer Schlucht: Auf der einen Seite der Schlucht steht der Mensch. Auf der anderen Seite steht Gott. Gott ist heilig, bei ihm kann nichts Schlechtes existieren. Menschen jedoch sind Sünder, d.h. sie tun schlechte Dinge, haben böse Gedanken und handeln daher gegen Gottes Anweisungen/Gebote. Angefangen hat das Ganze im Paradies (Eva isst den Apfel, obwohl es von Gott verboten war) und als Strafe werden die Menschen sterblich. Man redet dabei von Erbsünde, da diese Schuld nun auf allen Menschen lastet. Wir häufen jetzt aber zusätzliche jeden Tag immer mehr Sünden in Form von schlechten Gedanken und Taten an. Die Schlucht stellt nun die Erbsünde und die weiter gesammelten sündigen Taten und Gedanken des individuellen Menschen dar, die die Menschen vom Heiligen Gott trennen. Jede dieser sündigen/bösen Taten verdient Bestrafung. Damit wir der (tödlichen) Bestrafung entgehen, hat Gott seinen einzigen Sohn (Jesus) auf die Welt geschickt und umbringen lassen. Jesus Christus ist also für uns am Kreuz gestorben, damit wir wieder vereint werden mit Gott. Er hat uns losgelöst von der Sünde und die Strafe für unsere Schuld (Tod) erleidet. Wir müssen nun lediglich um Vergebung bitten und unser Leben nach Gottes Willen leben. Als Zeichen dafür wird

ein Kreuz (Symbol für Jesu Tod) über die Schlucht gelegt, sodass der Mensch nun über diese Brücke zu Gott laufen kann.²

Bei all diesen Bildern ist Erlösung bzw. Vergebung der Sünden der Hauptakt bzw. der Kern der ›frohen Botschaft‹. Nach fast zwei Jahrzehnten Anwendung dieser Erlösungstheorie in mir, hat diese Erlösungstheologie zwei Gesichter – sie sind für mich Geschenk und Fluch:

Geschenk – klar! Wenn ich glaube, dass böse Taten mich belasten und mich daran hindern etwas Gutes/Heiliges/Besseres zu erhalten (Leben mit Gott), dann ist davon erlöst zu werden ohne dafür körperlich/geistig/materiell büßen zu müssen, großartig! Diese Vergebung, dieses Reinwaschen, dieses Nahe-bei-Gott-Sein, fühlt sich wahnsinnig gut an. Vor allem, wenn dieser Vorgang mit Musik, charismatischen Worten und der Aufnahme und Akzeptanz in einer Gemeinschaft unterfüttert wird. Diese Freude an diesem Geschenk Gottes an uns Menschen, will mensch teilen und trägt voller Freude die Botschaft in die Welt, wir gehen also missionieren. Wir sind überzeugt davon, dass die Annahme von Jesus Christus als Erlöser und Herr die einzige langfristige Lösung für ein erfülltes und ewiges Leben ist.

Dieses Geschenk bzw. diese Überzeugungen beruhen darauf, dass es eine klare Einteilung in gut-schlecht, gut-böse, heilig-sündig, richtig-falsch, göttlich-teuflisch, gibt. Kurz – die Welt kann klar strukturiert werden. Interessant ist hierbei vermutlich die Frage, wie diese Dichotomien definiert werden, also *wer* bestimmt, *was* in welche der beiden Kategorien gehört.

Wer? Es erschien mir, dass die Prediger mir sagen, wie ich mich zu verhalten habe – wohlgemerkt alles Männer. Frauen in Leitungspositionen/theologisch entscheidenden Rollen, sind mir nicht begegnet. Männer, die Predigten/Themen/Schulungen etc. durchführen und mit den besten Mitteln der medialen Aufbereitung uns die Sünden ›verkaufen‹ und die Erlösung als Sonderangebot quasi gleich dazu.

2 Eine bildliche Darstellung dieser Metapher kann z.B. unter folgendem Link angeschaut werden: www.lebensentscheidung.de/lebensentscheidung/schritt3.html (letzter Zugriff am 24.09.2021)

Was? Das ist tatsächlich von der jeweiligen Strömung bzw. Ausrichtung der Freikirchen bzw. Freien Werke und der Glaubensüberzeugung der jeweiligen Leiter*innen abhängig. Eines haben jedoch alle gemeinsam – sie begründen ihre Anschauungen immer auf Grundlage der Bibel. Meine Erfahrungen mit und Analysen von diesen »unsichtbaren Listen des keuschen Benehmens«³ ergeben, dass den Lebensregeln sexistische, homophobe und patriarchale Wertvorstellungen zu Grunde liegen. Die Sexualmoral und das Familienbild von konservativen Strömungen z.B. orientiert sich sehr eng an den patriarchalen Maßstäben des Bürgertums und nicht an kontextuellen Randbedingungen der biblischen Texte. Ob eine solche Orientierung wünschenswert wäre, sei an dieser Stelle nicht relevant.,

Die folgende Aufzählung zeigt, wie mich in meinen Teenagerjahren und darüber hinaus diese unsichtbare Liste immer wieder zu Zweifeln in meiner Lebensrealität geführt hat:

- Sex ist vor der Ehe zu unterlassen, lernte ich. Dabei war mir nicht klar, was alles dazu gehört. Der Akt der Penetration scheint jedoch zentral und ist natürlich auch nur zwischen Mann und Frau möglich. Da Ehe etwas Heiliges ist, muss Sex auch heilig sein. Sex mit einem Partner, der nicht mein Mann oder – Gott bewahre – womöglich Frau ist, ist also Sünde?

3 Der unsichtbare Verhaltenskodex ist dieser, weil die Regeln unausgesprochen waren. Gewisse Dinge wurden nicht explizit angesprochen, es ist jedoch eindeutig ersichtlich, was gemeint war. Z.B. beim Thema Sex. Ich habe in Themenabenden gehört, dass Sex etwas Heiliges ist, was zwei Menschen tun und eine Art Anbetung Gottes sei. Daraus folgt – und das wurde nicht unbedingt klar ausgesprochen – Sex vor der Ehe ist kein heiliger Akt, also Sünde. Sünde braucht Vergebung. Das Wort keusch verwende ich, um zu verdeutlichen, dass es meist um Verhaltensregeln für Frauen ging, die ihre unterwürfige Rolle manifestieren sollten. Z.B. sollten Frauen nicht sexuell aktiv sein vor der Ehe, nicht im Vordergrund stehen, ihre Emotionalität bei der Anbetung im Gottesdienst oder im Kindergottesdienst einbringen, aber nicht als leitende Predigerin oder als laute Gemeindeführerin.

- Ich habe unglaubliche Wut immer wieder in mich hineingefressen, weil ich die, die mich hänseln, wie mich selbst lieben muss. Die Unfähigkeit diesen Konflikt zu lösen oder die Wut nach außen zu lassen, führte dann dazu, dass ich mich auch nicht lieben konnte. Das wiederum, wusste ich, ist nicht gut und damit hatte ich wieder gesündigt und war wieder wütend. Kann ich jemals die Schlucht zwischen Gott und mir überwinden, wenn ich mich nicht selbst lieben kann?
- Ich esse immer schon gern und viel. Durch das sich einstellende Übergewicht (an dieser Stelle sei gesagt, dass ich die Festlegung desselbigen anhand des BMI nicht für sinnvoll halte), ehre ich aber nicht meinen Körper als Tempel des Heiligen Geistes, ich sündige also. Da ich aber immer wieder esse, sündige ich immer wieder – unter vollem Bewusstsein. Kann ich dafür Vergebung erhalten?
- Ein guter Christ/eine gute Christin masturbiert nicht, lernte ich! Gesunde Sexualität spielt sich in der Ehe zwischen Mann und Frau (Penetrationssex) ab – alles andere ist nicht gesund/heilig/gut. Wenn ich es doch tue, sündige ich. Was mache ich dann aber, um meine Sexualität auszuleben?
- Ich war davon überzeugt, dass meine Schulfreundin in der Hölle landen wird, weil sie offen lesbisch lebt und ich sie nicht von der »teufelischen« Lebensweise abbringen kann. Allerdings finde ich sie super und hatte auch meine Zweifel daran, dass sie in unserem Jugendkreis wirklich glücklicher werden könnte.
- Bin ich nicht heilig/erlöst genug, weil ich nicht immer an Gott denke und von seiner frohen Botschaft voller Freude weitererzähle?
- Muss ich um Vergebung bitten, weil mir »Missionseinsätze« in der Stadt peinlich und unangenehm sind?
- Kann ich in die Hölle kommen, wenn ich nicht ernst genug um Vergebung bitte?

Diese Liste an Zweifeln und immer wieder in mir umherkreisenden Fragen bezeichne ich als ›Fluch‹ der oben beschriebenen Erlösungsbilder. Sie zeigt mir heute, wie sehr das vermeintliche Geschenk der Erlösung dazu geführt hat, mir Angst und Zweifel einzujagen: Ich darf auf keinen

Fall vom ›guten Weg‹ abkommen, weil dann kann ich ja nicht bei Gott sein.

Das als Ausschnitt meines früheren Glaubens – ein Einblick, was meine Glaubenserfahrungen in mir bewirkt haben und wie sehr ich mit dem Glauben gerungen habe und heute noch ringe. Aus diesen Erfahrungen heraus habe ich mich auf die Suche begeben nach etwas Anderem. Diese Zweifel und Enge wollte ich nicht mehr ertragen, und ich konnte mir nicht vorstellen, dass das der Kern (m)eines Glaubens sein sollte. Diskussionen mit anderen ›Häretiker*innen‹⁴ haben mir gezeigt, dass ich nicht die Einzige bin, die Zweifel an diesen Glaubensstrukturen hat. Mit Hilfe der Sichtweisen weiblicher/queerer/interkultureller/etc. Theolog*innen habe ich gelernt, Glauben anders zu verstehen und zu hinterfragen und in Abgrenzung zu meinen früheren Glaubensgrundsätzen zu gehen. Daher ist mir wichtig, in diesem Beitrag einige dieser vielfältigen Sichtweisen aufzuzeigen. Die Einblicke, die ich durch geschlechterbewusste, postkoloniale, jüdische Theologien (der Plural ist hier wichtig!) gewonnen habe, haben mir gezeigt, wie sehr mein Glaube durch patriarchale und sexistische Gesellschaftsstrukturen geprägt war: Also Strukturen, in denen Macht/Einfluss/Entscheidungsgewalt von Männern ausgehen und es auf Grund der zweigeschlechtlichen Fokussierung im System zur strukturellen Diskriminierung des Gegenübers, also der Frauen*, kommt. Geschlechtergerechte/feministische Theologien wollen diese Machtstruktur in der Theologie sichtbar machen und die Überwindung dieser vorantreiben. Im Wörterbuch der feministischen Theologie schreiben Catharina J. M. Halkes und Hedwig Meyer-Wimes davon, dass sich Feministische Theologie nicht als Ergänzung zu traditioneller Theologie, sondern als explizite Neukonzeption sieht.⁵ Mit der Vervielfältigung der Perspektiven auf Glauben aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Situationen wird der bestehenden traditionellen Theologie etwas Neues gegenübergestellt.

4 Als Häretikerin – eine, die von den geltenden Glaubensgrundsätzen abweicht – fühlte ich mich, als ich meinen Weg aus diesen engen Glaubensstrukturen antrat.

5 Gössmann 1991: 102.

Eine Gegenüberstellung – in Abgrenzung zu einer Ergänzung – führt zur Relativierung dieser Traditionstheologie. Bedeutsam ist für mich, dass es um Neukonzeptionierung von Theologie und nicht um Veränderung oder Integration in traditionelle Theologie geht. Die Integration würde wieder eine Marginalisierung der Sichtweisen und wohlmöglich sogar eine gewaltvolle Unterordnung in bestehende Sichtweisen zur Folge haben.

Das Neukonzept aus einer weiblichen Perspektive (Feministische Theologie) reicht aber nicht, um eine Pluralisierung und wirkliche Vielfältigung der Theologie zu erreichen, die der tatsächlichen Diversität ihrer Glaubenden entspricht. Weitere Sicht- und Erfahrungsweisen – wie z.B. postkoloniale/queere/interreligiöse/anti-ableistische/etc. müssen in Theologie einfließen und einer Traditionstheologie gegenübergestellt werden. Damit können eine Pluralisierung und Diversität der Theologie erreicht und Lebensformen und -weisen sichtbar gemacht werden, sodass jedes Geschöpf zu seinem Recht kommt.⁶

Nun ist die spannende Frage, wie geschlechtergerechtere/feministische Sichtweisen Theologie und Glaubenspraxis verändern können bzw. wie diese aussehen. Daher möchte ich im Folgenden drei Frauen und Theologinnen vorstellen, die mich fasziniert, bewegt und weibliche und/oder queere Perspektiven in die Theologie eingebracht haben und damit zur Pluralisierung beitragen. Dabei ist der Kampf, das Ringen um eine Reformation einer patriarchalen, imperialistischen Kirche oder eben auch einer Gegenüberstellung einer neuen Theologie mir sehr deutlich geworden.

Ich habe Texte von und über diese Frauen gelesen und werde die Neukonzeption ihrer Glaubenspraxen bzw. Theologien vorstellen.

6 »Göttliche Gerechtigkeit ist erreicht, wenn alle das bekommen, was sie brauchen. Gerechtigkeit ist bei Gott mehr als eine ausgewogene Rechtsprechung. Es geht darum, dass alle Geschöpfe zu ihrem Recht kommen.« Evangelische Kirche Deutschland e.V. 2020.

2. Vielfältige Theologien: weibliche und queere Perspektiven

2.1 Angela Merici (ca. 1470–1540) – Ohne Mann und Mauern

Anfangen möchte ich mit der Geschichte Angela Mericis. Sie ist die Gründerin der Gesellschaft der Heiligen Ursula, heute bekannt als die Ursulinen.

Angela Merici gehörte einer verarmten Adelsfamilie in Norditalien an, lernt lesen, versteht Latein. Jedoch sind ihre harte Feld- und Hausarbeit nicht fremd. Natürlich ist ihr Leben von Religion geprägt und durchzogen, wie üblich in der Zeit der Renaissance. Sie fühlt sich zu diesem Glauben jedoch spirituell auch sehr hingezogen. Die Kirche der Renaissance ist geprägt von ausuferndem Luxus und Machtspielen der Päpste. Es entstehen in dieser Zeit – quasi als Gegenbewegung – u.a. viele Klöster. Gerade in Italien haben sich jedoch religiöse Frauen auch zunehmend individuell mit ihrem religiösen Leben befasst und führten ein Leben in Gebet, Buße und Wohltätigkeit. Auch Dritte Orden und Kommunen wie die Beginen haben in dieser Zeit Zulauf.⁷ So tritt auch Angela Merici dem Dritten Orden der Franziskaner bei. Sie unternimmt verschiedene Pilgerreisen nach Jerusalem, Rom und Venedig.

Mit über vierzig Jahren geht sie nach Brescia, um auf Bitten anderer Franziskaner einer Witwe und ihren Kindern im Alltag beizustehen. Im Laufe der Jahre in Brescia wird sie immer wieder in anderen Häusern wohnen und ihren Unterhalt selbst bestreiten – durch die Hilfe im Haushalt, Krankenpflege etc. Hier schart sie zunehmend einen Kreis von Frauen um sich, mit denen sie betet, philosophiert, Bibelauslegung betreibt und ihr Leben teilt. Sie hat Gönnerinnen, die ihr größere Räume zur Verfügung stellen und richtet u.a. einen Gottesdienstraum ein.⁸ Im November 1535 versammeln sich 28 vorwiegend junge Frauen in diesem Gottesdienstraum und unterzeichnen in einem kleinen Buch mit ihrem Namen. Dieses relativ unaufwändige Ritual war die Gründung der Ge-

7 Mazzonis 2011: 5ff.

8 Werr 2006: 10ff.

meinschaft der heiligen Ursula.⁹ Die Gründung der Gemeinschaft ist zudem außerhalb der Kirche entstanden, also ohne Zustimmung eines Bischofs.¹⁰

Merici Ordensgründung bot eine Alternative für spirituelle Frauen im Italien der Renaissance. Mit der Zugehörigkeit zur Gesellschaft der Heiligen Ursula konnte eine Unabhängigkeit erreicht werden, die in den von der Gesellschaft zugewiesenen Rollen für Frauen sonst nicht möglich war.¹¹ Im frühen 16. Jahrhundert (und viele Jahrzehnte davor und danach) haben Frauen in der Regel zwei Möglichkeiten ihr Leben zu gestalten – Unterordnung unter den Ehemann als Ehefrau und Mutter oder Unterordnung im strengen, eingeengten Klosterleben als Jungfrau. Bei der einen Variante steht der Frauenkörper ganz zur sexuellen und reproduktiven Verfügung des Mannes und bei der anderen wird der Körper in Mauern eingesperrt. Mit der Gründung der Ursulinen schafft Angela Merici einen dritten Weg: Ein selbstbestimmtes, religiös ausgerichtetes Leben. Im Alltag, ohne Kleiderordnung, quasi voll berufstätig, effizient wirtschaftend und dennoch ehelos (also nicht sexuell verfügbar), arm und gehorsam. Querciolo Mazzonis beschreibt die Regel Angela Merici als außerordentliches Beispiel für eine institutionalisierte weibliche Spiritualität, eine niedergeschriebene weibliche Spiritualität.¹² Es wird eine weibliche Annäherung an das Heilige kodifiziert. Dabei orientieren sich die weibliche Identitäten Mericis an den Frauenbildern der Renaissance – also weiterhin an den Rollen von Frauen, Jungfrauen, Ehefrauen und Müttern. Jedoch gibt Merici diesen Rollen nicht die Einschränkungen, die damit in der Gesellschaft verbunden waren, wie z.B. Hörigkeit gegenüber Mann und Kirche, zugeschriebene Irrationalität, zugeschriebene Unfähigkeit Macht ausüben zu können etc. Vielmehr sieht Merici die Beziehung zu Gott, den sie als Liebhaber bezeichnet, als oberste Instanz, ohne jegliche Mediatoren. Diese transzendente Beziehung zum Liebhaber Gott ist die Möglichkeit der Frauen/Ursulinen, diesem

9 Föderation deutschsprachiger Ursulinen 2020.

10 Werr 2006: 20ff.

11 Werr 2006: 7ff.

12 Mazzonis 2011: 132ff.

als Subjekt und nicht als passives Geschöpf gegenüberzutreten. Durch diese individuelle, direkte Beziehung zu Gott leitet Merici die Autorität ab, über das eigene Leben völlig unabhängig von Mann und Kirche zu entscheiden. Damit werden den weiblichen Identitäten die oben erwähnten Einschränkungen entzogen.¹³ Ganz in der Tradition der weiblichen Mystik des Mittelalters und Renaissance stehend, war jedoch auch für Merici die Jungfräulichkeit der höchstmögliche Status für Frauen. Daher ist in der Regel von Angela Merici als erste Bedingung für den Eintritt in die Gemeinschaft die lebenslange Jungfräulichkeit festgelegt.¹⁴

In Mericis Gesellschaft bestand also die Möglichkeit ein selbständiges Subjekt zu sein, eingebettet in ein spirituelles Gemeinschaftsleben. Die Gesellschaft der Ursulinen war zudem ein selbstverwaltetes System, die Frauen verteilten ihre Aufgaben untereinander. Zu verwalten gab es auch nicht nur das religiöse Leben, sondern eben auch Finanzen, Vermittlung von Anstellungen, Organisation der karitativen Tätigkeiten, theologische Treffen und vieles mehr.

Die Regel der Ursulinen ist etwas Besonderes, da diese die Gleichheit der Frauen untereinander betont. Jede der Ursulinen hat eine Stimme bei der Wahl der Vorstände. Die Struktur der Ursulinen richtet sich jedoch, wie bereits erwähnt, nach den Strukturen der Frauenbilder der Renaissance bzw. nach dem sexuellen Status von Frauen: die Mitglieder der Gemeinschaft mussten Jungfrauen sein und wurden mit dem Eintritt zu Bräuten Christi. Die gewählten Vorstände wurden dann als Mütter (Matronen) der Bräute bezeichnet. In diesem Kontext erhielten die gewählten Mütter die Verantwortung für den Schutz der Ehre ihrer Töchter. Umgesetzt wurde das, in dem die Ursulinen Besuch erhielten von den Vorständen/Müttern, um über das geistliche und säkulare Leben zu sprechen und Rat zu holen und Probleme zu besprechen.¹⁵ Durch diese Struktur stellt sie zwar die Frage nach der weiblichen Rollenweisung nicht, jedoch werden – wie anfangs bereits erwähnt – die Limitierungen dieser Rollenbilder völlig neu gesteckt und von den patriarcha-

13 Mazzonis 2011: 114ff.

14 Mazzonis 2011: 42ff.

15 Mazzonis 2011: 31ff.

len Grenzen befreit.¹⁶ Merici sieht die Ursulinen als aktive Subjekte in der Gegenüberstellung zu Gott. Daraus leitet sich die anfangs erwähnte Fähigkeit ab, dass jede Ursuline unabhängige Entscheidungen über ihr Leben treffen kann. Es prägt des Weiteren aber auch die Ordnung ihrer Gemeinschaft: Die Vorstände werden jedes Jahr neu gewählt, selbst Merici hat sich von diesem Prozess nicht ausgenommen. Verwalten von unten ist das Motto.¹⁷ Zudem wird in der Regel Wert auf Selbstständigkeit der Frauen gelegt. Gewohnt und gearbeitet wird in der säkularen Welt. Die Gesellschafterinnen – so die Selbstbezeichnung der ersten Ursulinen – mussten ihr Vermögen nicht mit Eintritt an die Gesellschaft abtreten. Auch war es erwünscht, dass sie Geld verdienen.¹⁸ Nach Angelas Regel nahmen die Ursulinen am gesellschaftlichen Leben teil, indem sie der Gesellschaft geistliche Dienste zur Verfügung stellten, wie z.B. für Seelen zu beten und für die Sünden der Menschen Buße zu tun, Beratung, Bekehrung und Verbreitung des Friedens zu leisten usw.¹⁹ Die Gesellschaft der Ursulinen stand sozusagen als Vermittlerin für Arbeit/Wohnung/Finanzen zur Verfügung auf Grund der Kontakte in der bürgerlichen Welt.

Ohne die charismatische Gründerin gerät die Gemeinschaft nach Mericis Tod schnell in Krisen. Einzelne der Jungfrauen spalten sich ab, gehen in andere Klöster oder heiraten. Die Chance nutzen die kirchliche Einflussträger den Orden in den Kontrollbereich der Kirche zu bringen. Durch Umstrukturierung der Leitung und regionaler Ordnungen ist aus dem selbstverwalteten Orden Anfang des 17. Jahrhunderts schon nicht mehr viel übrig.²⁰ Dennoch finde ich es spannend, was im 16. Jahrhundert in den Gesellschaften der Ursulinen gewachsen ist und ermöglicht wurde:

16 Mazzonis 2011: 59ff.

17 Mazzonis 2011: 34ff.

18 Mazzonis 2011: 30ff.

19 Mazzonis 2011: 29ff.

20 Mazzonis 2011: 198ff. Föderation deutschsprachiger Ursulinen 2020.

- ein alternativer Lebensstil jenseits der Zwänge von Ehe und Klostermauern
- Selbstständigkeit der Mitglieder (keine Verpflichtung zur Übergabe der eigenen Güter, keine Verpflichtung zum gemeinsamen Wohnen)
- Freie Wahlen, Führung der Gemeinschaft von unten
- Unabhängigkeit von päpstlicher Führung, die oberste Instanz waren der gewählte Vorstand (erfahrene Gesellschaftskollegin)
- Verantwortung füreinander (Unterstützung bei Anstellungsfindung, bei Bedarf finanzielle Unterstützung)
- Praktizieren der eigenen Spiritualität – unabhängig von päpstlicher Theologie (im Unterschied zu den dritten Orden – z.B. der Franziskaner)

Der Fokus auf Jungfräulichkeit und die Braut Christi in weiblicher Spiritualität mag heute überholt oder mindestens einseitig erscheinen. Jedoch finde ich dieses Ringen um geistliches, gemeinschaftliches Leben und Zugehörigkeit abseits geltender religiöser Regeln und Strukturen sehr inspirierend und wegweisend für meine Glaubenssuche.

2.2 Mary Daly (1928–2010) – *Spinster of her days*

Als zweite Theologin möchte ich Mary Daly vorstellen. Sie war Professorin am Jesuiten College in Boston, wo sie u.a. Philosophie und Christologie gelehrt hat.

In ihren Büchern bezeichnet sie sich als *hag*, Hexe, und *spinster*²¹, womit sie nicht – nach gewöhnlicher Übersetzung – »Alte Jungfer« meint, sondern eine Frau, die spinnst. Mary Daly sieht das Wesen der *spinster* darin, Dinge zu organisieren, sich miteinander verweben, vernetzen und so denke ich, dass dies im Deutschen auch als »spinnen« im Sinne des Verrückt-Seins, übersetzt werden kann.

»Thus for example, the word *spinster* is commonly used as a deprecating term, but it can only function this way when apprehended ex-

21 Daly und Wisselink 1991: Vorwort zur ins Deutsche übersetzten Ausgabe.

clusively on a superficial (foreground) level. Its deep meaning, which has receded into the Background so far that we have to spin deeply in order to retrieve it, is clear and strong: »a woman whose occupation is to spin« There is no reason to limit the meaning of this rich and cosmic verb. A woman whose occupation is to spin participates in the whirling movement of creation. She who has chosen her Self, who defines her Self, by choice, neither in relation to children nor to men, who is Self-identified, is a Spinster, a whirling dervish, spinning in a new time/space.«²²

Dieses Spinnen sieht Mary Daly als die wichtigste christliche Tätigkeit von Frauen an. Ihr Theologie-Treiben beruht auf der Erkenntnis, dass Frauen im Patriarchat den Ursprung ihres Seins/*Be-ing* verloren haben, voneinander und von ihrer Kreativität getrennt sind. Mit ihren Spinnereien und ihrem *Hexenwerk* sieht sie die Möglichkeit, diese Wirklichkeit für Frauen wieder zu schaffen.

1968 veröffentlicht Mary Daly ihr Buch *The Church of the Second Sex*.²³ Darin übt sie Kritik am Patriarchat in der Kirche. Einige ihrer Kritikpunkte an der Kirche möchte ich aufführen: Sie bezeichnet den Sündenfall als Sündenbock, der seit Anbeginn des Theologiebetreibens Frauen ein schlechtes Gewissen macht: Die männliche/göttliche Stimme sagt den Frauen: »Du bist schuld, dass Gott uns aus dem Paradies geworfen hat. Du bist schwach, weil du die Frucht genommen

22 Daly 1990: 3f.: »So wird z.B. das Wort ›Jungfer‹ häufig als abwertender Begriff verwendet, aber das funktioniert nur, wenn es ausschließlich auf einer oberflächlichen (Vordergrund-)Ebene verstanden wird. Die tiefe Bedeutung, die so weit in den Hintergrund gerückt ist, dass wir tief spinnen/drehen müssen, um sie wiederzufinden, ist klar und stark: ›eine Frau, deren Beruf es ist, zu spinnen‹. Es gibt keinen Grund, die Bedeutung dieses reichen und kosmischen Verbs einzuschränken. Eine Frau, deren Beruf es ist zu spinnen, nimmt an der wirbelnden Bewegung der Schöpfung teil. Sie, die ihr Selbst gewählt hat, die ihr Selbst definiert, durch Wahl, weder in Beziehung zu Kindern noch zu Männern, die sich selbst identifiziert, ist eine Jungfer, ein wirbelnder Derwisch, die sich in ihrer neuen Zeit/einem neuen Raum dreht«. [Übersetzung der Autorin]

23 Daly 1992b.

hast. Du hast mich dazu verführt. Ich bin unschuldig, du bist die Verführerin, du bringst Unheil, du musst bestraft werden!« Dies und die christliche Fixierung auf die Göttlichkeit Jesu Christi führt zu einer Vergöttlichung von Männlichkeit und dient nur dazu, die Herrschaft der Männer/Männlichkeit zu legitimieren. Die Analyse der zahlreichen männlichen Gottesbilder im Christentum führt Mary Daly schließlich zu der Erkenntnis: »Wenn Gott männlich ist, muss [...] das Männliche Gott sein.«²⁴ Das ist ihre Schlussfolgerung aus dem langjährigen Studium der Theologie, des Wirkens an einer theologischen Fakultät und der täglichen Arbeit mit Männern. Bei Daly wird deutlich, dass der Begriff *Mensch* quasi immer mit *Mann* gleichzusetzen ist, da bei dem Begriff *Mensch* selten Menschen gemeint sind, die *nicht* Männer sind.²⁵

Sie prägt den Begriff des Gynozentrismus in der Theologie als Lösung von der patriarchalen christlichen Religion hin zum Fokussieren auf weibliche Erfahrungen.²⁶ Sie schreibt im Vorwort von *Jenseits von Gottvater Sohn & Co.*: »Diese Frauen sind keine leeren Gefäße mehr, die man als ›das Andere‹ benutzen kann – sie haben aufgehört, Projektionen zu verinnerlichen, die den Fluss des Seins zum Stocken zu bringen.«²⁷ Sie betont, dass Frauen sich nicht mehr benutzen lassen dürfen in der Theologie. Dafür müssen sie die Kirche allerdings verlassen.

Sie schreibt weiter: »Das zweite Kommen ist nicht eine Rückkehr Christi [gemeint ist hier die Wiederkehr Christi, die in der Offenbarung ausgemalt wird – Anm. der Autorin], sondern die Wiederkunft einer weiblichen Seiensform, die einmal stark und mächtig war, seit den Anfängen des Patriarchats aber in Ketten gelegt worden ist.«²⁸ Es ist der Wunsch der bisher verhängnisvollen menschlichen/männlichen Evolution eine Veränderung hin zu einem heilvollen Weiblichen vorzunehmen.

24 Daly 1980: 33.

25 Daly 1980: 17ff.

26 Gössmann 1991: 20.

27 Daly 1980.

28 Daly 1980: 116.

In ihrer Kritik am Patriarchat der Kirche steht die Kritik an der männlich, machtvoll dominierten Beschreibung des Gottes als »Er« im Zentrum. Selbst wenn von diesem »Er« zum »Du« gewechselt wird,²⁹ ist die männliche Zuschreibung nicht ausgelöscht. Solange ein männlich-zentriertes (androzentrisches) Weltbild die Basis theologischer Diskussionen ist, bleibt das »Du« weiterhin männlich konnotiert. Das heißt, auf Grund der jahrhundertelangen männlich dominierten Gottesansprache kann nicht einfach durch einen Pronomenwechsel der männliche Gott weiblich oder androgyn werden. Was folgt aber aus dieser Erkenntnis? *Gott* als Wort/Ansprache völlig abzulegen? Daly entwickelt z.B. andere Begriffe für diesen männlichen Gott, der wenig Identifikationsspielraum für alles nicht-männliche zulässt. Im Laufe der 70er Jahre löst sie sich dann ganz von diesem Substantiv-Gott. Sie formt den Begriff des *Be-ing* – abgeleitet von einem Verb. Die Beschreibung einer Gottheit, die *Ist* und aber auch und vor allem *wird/werdend*. Im Deutschen hat das die Übersetzerin mit *Sein* verdeutlicht.³⁰ Sie will damit Lebendiges, Gegenwärtiges, sich Veränderndes beschreiben. Die Rede von Gott in personalisierten Substantiven, etwas Fixem/nicht Wandelbaren entspricht nach Dalys Definition der »Liebe zur Leiche«, also der Nekrophilie.³¹

Sie ist auf der Suche nach Formen von Spiritualität, die eben jenseits von Gottvater, Sohn und Co liegen und findet ihr geistliches Zuhause in neuen Gemeinschaften von Frauen – unabhängig von Männern. Es scheinen die einzigen Orte zu sein, wo Frauen Freiheit haben ihr eigenes Leben, ihre Körper sowie Reproduktion selbst kontrollieren zu können. Bei Daly ist der Separatismus die radikal feministische Antwort auf den Sexismus.³² Im Rahmen ihrer bildhaften und kreativen Sprache wird die Spiritualität von Frauen auch als Hexenwerk und werden Frauen als Hexen benannt.³³

29 Buber 2001: 508ff.

30 Daly und Wisselinck 1991.

31 Daly 1980: 8.

32 Gössmann 1991: 368.

33 Daly 1985: 66,159.

Daly entwickelt ein eigenes theologisches Menschenbild im Kontext des Frau-Seins. Dieses ist ein dualistischer Ansatz, der die Welt in zwei Sphären trennt. Die eine, in der falsche Bilder vorherrschen und dadurch zu Unterdrückung führen und die andere, in der ein wahres Sein möglich ist. Das eine nennt sie Vordergrund und das andere den Hintergrund. Der Vordergrund überdeckt den Hintergrund und ist die patriarchale Gesellschaft, in der die meisten Menschen leben. In diesem Vordergrund wirkt keine lebensspendende Energie. Die Energie wird aus der Lebensenergie von Frauen geschöpft, die im Hintergrund leben. Für Daly ist der Vordergrund männlich-zentriert, eine nekrophile Welt und damit lebensfeindlich. Der Hintergrund ist dann für sie Frauen-zentriert, ein Ort, in dem sich alle lebenden Dinge verbinden.³⁴

Im Laufe ihres Lebens kommt sie von der Erkenntnis, dass mit der Zuschreibung von Männlichkeit an Gott auch folgt, dass das Männliche göttlich ist, hin zu der ernüchternden Erkenntnis, dass es den einen Gott nicht gibt. Diese Konsequenz zieht sie aus einer Kirche, aus einer Religion, die Frauen seit Jahrtausenden einen Platz in der Gemeinde, volle Teilhabe an (theologischem) Wissen, am Glauben selbst verweigert. Jahrzehnte lang hat sie versucht, durch die Kritik an der patriarchalen Theologie, Kirche und Menschen/Männer zu verändern und Denkmuster aufzubrechen. Sie wollte die Schleier von den Augen dieser Menschen/Männer ziehen. Ohne Erfolg. In *Gyn/Ecology*³⁵ – ihrem dritten großen monografischen Werk – ist das Ringen mit der (katholischen) Kirche endgültig vorbei. Hier dient diese nur noch als Negativvorlage, und sie strebt einen anderen Weg an – eben neue Formen von Spiritualität *Beyond God the Father*.³⁶ Sie sieht auch keine Möglichkeit mehr einen Zugang zur Bibel zu finden, da diese hoffnungslos patriarchal und frauenfeindlich sei.

Für ihre Kritik an der katholischen Kirche in *The church and the second sex*³⁷ wird sie 1968 zwischenzeitlich vom Boston College entlassen, wo

34 Fox 2010.

35 Daly 1980.

36 Als Referenz auf ihr Buch *Beyond God the Father* – Daly 1985.

37 Daly 1992b.

sie die Stelle 1967 angetreten hatte. Nur durch ausdauernden Protest von Studierenden erhält sie die Stelle zurück. 1999 tritt sie – mehr oder minder freiwillig – in den Ruhestand von ihrer Lehrtätigkeit am Boston College der Jesuiten zurück, nachdem sie sich geweigert hatte, die Teilnahme männlicher Studierenden an ihren Sommerkursen zu ermöglichen.

Mary Daly ist in ihrem Ringen um eine gerechte Theologie und das Aufdecken der Ungerechtigkeiten in christlichen Glaubens- und Auslegungspraxen an den Punkt gekommen, die Kirche als nicht reformierbar zu betrachten. Sie sieht die christliche Theologie als zu starr an und formt ihre eigene Spiritualität. Ich kann den Gedankengang von Mary Daly nachvollziehen. Warum diese Energie in eine Reformation/Erneuerung einbringen, wenn die Gegenwehr so stark ist bzw. die Strukturen und Auslegungen so träge sind? Am Ende ihrer Autobiografie³⁸ ruft sie verschiedene Frauen aus den Jahrhunderten zusammen und lässt die Piratin Granualie als Eröffnungsrednerin beschwörende Worte an die Zuhörerinnen sowie die Leserinnen verkünden:

»Let us summon our Rage. Let us summon our Grief. Let us summon our Disgust. Let us summon our Elemental Powers. It is time to Act. It is Time to Act together. It is Time to call forth Nemesis!«³⁹

Die tausenden von Teilnehmerinnen der Einberufung antworten mit:

»For peace and love we ever yearned,
But some do wrong and never learn;
This Time it won't be us that burn;
The wrath of Nemesis is Here!«⁴⁰

38 Daly 1992a.

39 Daly 1992a: 410; »Lasst uns unsere Wut beschwören. Lasst uns unsere Trauer beschwören. Lasst uns unseren Ekel beschwören. Lasst uns unsere innere Kraft beschwören. Es ist Zeit zu handeln. Es ist Zeit, gemeinsam zu handeln. Es ist an der Zeit, Nemesis herbeizurufen!« [Übersetzung der Autorin]

40 Daly 1992a: 410; »Nach Frieden und Liebe haben wir uns immer gesehnt,/Aber viele machen Fehler und lernen nie dazu;/Dieses Mal werden wir aber nicht brennen;/Nemesis' Zorn ist hier!«

Mary Daly ist unter Theolog*innen (sehr) umstritten. Besonders aus den *Womanist Theologies* wird berechtigte Kritik an sie herangetragen: In ihren theologischen Gedanken und den Formulierungen über Göttinnen macht sie das, was so viele weiße Feministinnen machen, nämlich den Erfahrungs- und Glaubenshorizont von Schwarzen Frauen auszublenden. Dalys Aussagen über *Womanhood* passen nicht auf die Erfahrungen von Schwarzen Glaubensfrauen. Des Weiteren machte sie mit ihrem absoluten Separatismus-Ansatz (also der Abkehr von der patriarchalen Welt, die eine Ablehnung der männlichen Menschen mit sich zog) Aussagen, die sie als transfeindlich auszeichnen. Sie sagt im übertragenen Sinne, man könne durch Geschlechtsanpassungen nur weibliche Menschen schaffen, aber keine Frauen.⁴¹

2.3 Marcella Althaus-Reid (1952–2009) – *Thinking Theology without Underwear*

Die dritte Person, die ich vorstellen möchte, ist Marcella Althaus-Reid – eine argentinische Theologin. 2006 wurde sie als Professorin für kontextuelle Theologie an die Universität Edinburgh berufen, wo sie bis zu ihrem Tod 2009 gelehrt und gearbeitet hat. Zur Zeit ihrer Berufung war sie in Schottland die erste Frau als Theologieprofessorin und lange die einzige.

Ich überschreibe ihre Vorstellung von kontextueller Theologie mit einem Satz aus Ihrem Buch *Indecent Theology – Theological perversions in sex, gender and politics*⁴², also »Unanständige Theologie«, mit: »Thinking Theology without Underwear«,⁴³ »Theologie denken ohne Unterwäsche«. Genau darum geht es in dem Buch bzw. in ihrem Ringen um gerechten Glauben: Theologie denken in völlig obszönen, schlüpfrigen, unzüchtigen Strukturen, ohne jeden Anstand, also ohne Unterwäsche.

Geboren, aufgewachsen und studiert ist und hat sie in Buenos Aires (Argentinien). Dort wurde sie vor allem durch befreiungstheologische

41 Daly und Wisselink 1991: 60.

42 Althaus-Reid 2010.

43 Althaus-Reid 2010: 11.

Ansätze geprägt. Christliche Befreiungstheologien berücksichtigen die Folgen von Kolonialisierung, Unterdrückung und Ausbeutung in Theologie und Leben.⁴⁴ Es wird Theologie betrieben von denjenigen, die ausgebeutet und unterdrückt werden. Mit diesem Verständnis wird in der Befreiungstheologie ganz klare und radikale Gesellschaftskritik geübt. Gemeinden, die nach dieser Theologie leben, sind oft basisdemokratisch und sozialistisch aufgebaut. Althaus-Reid vertritt eben diese Theologie. Sie kennt die Bestrebungen der Theolog*innen, eine gerechte Theologie und Gesellschaft mit diesen Auslegungen zu erschaffen. Sie sieht aber auch die wesentlichen blinden Flecken bzw. Kontexte, die Theolog*innen einfach nicht wahrnehmen wollen. Um diese aufzudecken, macht sie Theologie ohne Unterwäsche, also unanständig.

Auf diesem Weg der unanständigen Theologie analysiert sie zunächst sehr genau, warum so viele Menschen nicht mit gemeint sind bei befreiungstheologischem Denken: Die große Errungenschaft der Befreiungstheologie ist die Berücksichtigung der Analysekatégorie *Class*. Alle anderen möglichen Kategorien werden jedoch völlig ausgeblendet – z.B. *Gender* und *Race*. Althaus-Reid will diejenigen Menschengruppen, die nicht in ökonomische und theologische Konzepte passen, mit hereinholen. Als solche ›unpassende‹ Menschen bezeichnet sie z.B. die Zitronenverkäuferinnen in Buenos Aires: Indigene Frauen, die keine Unterwäsche tragen und dadurch von der Gesellschaft als *indecent*, also unanständig, bezeichnet werden. Um solche Ausschlüsse von Menschengruppen sichtbar zu machen, müssen die unsichtbar eingeschriebenen Rollen von Wirtschaft und Sexualität bzw. das wirtschaftliche und sexuelle Begehren in der Theologie aufgedeckt werden. Oder wie Althaus-Reid es sagt: die Rolle der unanständigen Theologie sei es »to undress the roles of economy and sexuality in theology.«⁴⁵

Theologie zu betreiben ohne Unterwäsche bedeutet, sich der eigenen sexuellen, politischen, wirtschaftlichen Wünsche bewusst zu sein und damit den sexuellen Idealismus, der die (lateinamerikanische) Theologie durchdringt, zu hinterfragen. Denn sie sagt:

44 Gössmann 1991: 39.

45 Althaus-Reid 2010: 19.

»The problem is that it is easier to live without God than without the heterosexual concept of man. They need to be undressed simultaneously. The subversiveness of a religious system lies in its sexual subversions, in that disorderly core of abnormal sexual narratives where virgins give birth and male trinities may signify the incoherence of one male definition only, in the tension between patriarchal identity and difference. This undressing is the starting point for gross indecency in theology.«⁴⁶

Die Befreiungstheologie hat dabei ein sehr einfaches Frauenbild entworfen: »The poor mother«,⁴⁷ die sittsame, arme, starke, christliche Mutter. Diese Bild entspricht dem westlichen patriarchalen Bild einer lateinamerikanischen Frau und eben nicht der Realität der armen Frau, die darum kämpft, auch das Amt der Priesterin ausüben zu dürfen. Auch nicht der Realität der Frau, die keinen Zugang zu einer sicheren Abtreibung hat und auch nicht der Frau, die als Sexarbeiterin ihren Lebensunterhalt verdient. Arme Frauen außerhalb des projektiven befreiungstheologischen Jungfrau-Maria-Typus sind nicht mitgedacht, obwohl sie einen großen Teil der christlichen Gemeinschaften bilden. Daher gestaltet sich feministische Exegese in der Befreiungstheologie häufig auch nur in Form von Mariologie: »Worship of Mary is a feminist thing.«⁴⁸ Das wird zugelassen und gefördert von patriarchalen Theologiestrukturen, weil es dem gewünschten Frauenbild entspricht, dem der *decent*/anständigen/sittsamen Frau. Althaus-Reid widerspricht

46 Althaus-Reid 2010: 18; »Das Problem ist, dass es einfacher ist, ohne Gott zu leben als ohne das heterosexuelle Menschenbild. Sie müssen gleichzeitig ausgezogen werden. Die Subversivität eines religiösen Systems liegt in seinen sexuellen Subversionen, in diesem ungeordneten Kern abnormaler sexueller Erzählungen, in dem Jungfrauen gebären und männliche Trinität die Inkohärenz nur einer männlichen Definition bedeuten können – in der Spannung zwischen patriarchaler Identität und Differenz. Dieses Ausziehen ist der Ausgangspunkt für grobe Unanständigkeit in der Theologie.« [Übersetzung der Autorin]

47 Althaus-Reid 2010: 34.

48 Althaus-Reid 2010: 36.

dieser Marienverehrung. Sie bezeichnet dieses heilige Bild einer Jungfrau als »no-body«. ⁴⁹ Es ist ein »Nicht-Körper«, weil diese Jungfrau so nie existiert hat. Sie ist ein innerhalb patriarchaler Kirchenstrukturen entworfenes Bild, um Frauen(körper) unter Kontrolle zu halten.

Jedes theologische System beinhaltet sexuelle und politische Praktiken, die auf sozial akzeptierten Kodifizierungen basieren. Dadurch sind unsere christlichen Lebensansichten und mystischen Projektionen, wie wir Gott/Jesus sehen, auch von diesen Codes geprägt. Schon das Welt- und Gottesbild ist mit sexuellen Bildern aufgeladen. Althaus-Reid fragt sich, ob wir uns Gott als weibliches Wesen, repräsentiert durch eine Vulva, vorstellen können oder vielleicht als genussvollen Ort – quasi ein G-Spot? In der Regel trifft das jedoch nicht zu und Althaus-Reid betont, dass das traditionelle Gottes- und Weltbild an vielen Stellen in der Metapher des Akts der Penetration verstanden wird. Sie sagt: »Traditionally, theology has seen the world as coming from Gods dissemination which has been represented by the Highest Phallus men could conceive of: The Word of God!« ⁵⁰ Aus der Perspektive des Perversen bzw. des Unanständigen, können wir diese unsichtbaren Codes/penetrativen Bilder enttarnen bzw. sichtbar machen. Althaus-Reid schlägt vor, Theologie als sexuellen Akt zu betrachten, die ein *Coming Out* aus dem heteronormativen Versteck braucht. Also ein Bekenntnis zu dieser Heteronormativität. Mit diesem *Coming-Out* will Althaus-Reid die Systematische Theologie aus ihrer *Vanilla-Form* ⁵¹ herausholen.

Wie kann ein Überwinden dieser sexuellen Orthodoxie in der Form der Heteronormativität aussehen? Althaus-Reid spricht vom »per/ver-

49 Althaus-Reid 2010: 39.

50 Althaus-Reid 2010: 48; »Traditionell hat die Theologie die Welt als Ausbreitung Gottes gesehen, die durch den höchsten Phallus repräsentiert wird, den sich die Menschen/Männer vorstellen konnten: Das Wort Gottes!« [Übersetzung der Autorin]

51 Vanilla-Sex ist ein umgangssprachlicher Begriff für gewöhnlichen, nicht experimentierfreundlichen und nicht radikalen Sex. Mit der Sprache von Althaus-Reid kann man auch von anständigem Sex sprechen. Althaus-Reid bezieht den Begriff Vanilla auch auf die Theologie und bezeichnet eine nicht experimentierfreundliche, nicht radikale Theologie als Vanilla-Theologie.

ting«⁵² der Theologie – also ihr eine andere Interpretation abzugewinnen. Nämlich eine, die in eine bisher verbotene und unanständige Richtung geht. Sie will, dass wir Theologie nicht mehr als sexuell neutrale Wesen betreiben, sondern mit einer Vielzahl unanständiger/pervertierter sexueller Erfahrungen. Dann können wir der bisher scheinbar neutralen (hetero-)sexuellen Theologie die Unterwäsche ausziehen. Althaus-Reid nutzt die Perspektive der Fetischkultur, um Theologie zu analysieren. Mit den Realitäten von SM- und Bondage-Praktiken können wir unanständige Theologie produzieren, indem wir theologische sexuelle Geschichten erzählen. Hierfür können wir der Theologie Fragen stellen, wie zum Beispiel:

- Wie verändert sich unser Bild von Jesus, wenn wir ihn als Bottom⁵³ sehen, was passiert dann mit der Art und Weise, wie wir Christologie betreiben? Oder:
- Was lernen wir aus dem Zusammenhang zwischen Machtdynamik in Kirchen und sexueller Dominanz über die Funktionsweisen christlicher Autoritäten?

Die Bibel ist voll von sexuellen und körperlichen Geschichten, die in einer ›unanständigen‹ Theologie dennoch in Kindergottesdiensten erzählt werden, als seien sie völlig ›harmlos‹. Althaus-Reid nennt ein paar Beispiele:⁵⁴

- Die Bestrafung Evas/der Frau für das Essen des Apfels vom Baum der Erkenntnis: Schmerzen beim Gebären (Genesis 3,16)
- Die mehrmalige Vergewaltigung Tamars durch ihren Bruder in seinem Schlafzimmer (2. Samuel 13, 1–22)

52 Althaus-Reid 2010: 89.

53 Bottom – Bezeichnung des submissiven Partners in einer BDSM Szene. Der Top ist der dominante Part. Althaus-Reid 2010: 155. In der Schwulen-Szene wird bei Top oder Bottom die Präferenz für die insertive oder rezeptive Rolle bei Sexualpraktiken angesprochen. Wegesin u.a. 2000: 1.

54 Althaus-Reid 2010: 93.

- Der nackte, am Kreuz hängende Jesus, dessen Hände und Füße daran genagelt sind, dessen Blut aus den Wunden fließt, die eine Dornenkrone auf seinem Kopf hinterlassen hat (Lukas 23, 26–56)
- Die Einwilligung Marias zu dem ersten Engel, der in ihrem Zimmer erscheint und ihr Schwanger-Werden (Lukas 1, 26–33)

Indecent Theology zwingt diese *Soft-Core* Theologie⁵⁵ quasi dazu, die *Hard-Core* Geschichten als solche wahrzunehmen und die sexuelle Gewalt, die dahinter steckt, zu sehen. Das Bild von einer lieben, wohltuenden Religion muss dekonstruiert werden – die bequeme Unterwäsche muss runter.

Auch Gott und Jesus erhalten in Althaus-Reids obszöner Theologie neue Gewänder, nachdem die alte Unterwäsche ausgezogen wurde. Sie sagt, wir brauchen unanständige Modelle von Gott. Wir müssen ihn per/vertieren – also umkehren/in einer anderen Richtung sehen:

»An Indecent Theology must go further than this [identification of gays, queer **with** Jesus – Anmerkung der Autorin], it must sexually deconstruct Christ too. The indecent Theologist may say: God the Faggot, God the Drag Queen, God the Lesbian, God the heterosexual woman who does not accept the construction of ideal heterosexuality.«⁵⁶

Unanständige Theologie queert gewissermaßen die Bibel. Althaus-Reid sagt weiter: »I can see Jesus as a poor prostitute. People who cannot see Jesus as a prostitute refuse to consider seriously the web of sex and op-

55 Althaus-Reid 2010: 93.

56 Althaus-Reid 2010: 95; »Eine unanständige Theologie muss über diese [Identifikation von Schwulen, queer mit Jesus, Anm. d. Autorin] hinausgehen, sie muss auch Christus sexuell dekonstruieren. Unanständige Theolog*innen können sagen: Gott die Schwuchtel, Gott die Drag Queen, Gott die Lesbe, Gott die heterosexuelle Frau, die die Norm einer idealen Heterosexualität nicht akzeptiert.« [Übersetzung der Autorin]

pression which exists in our societies.«⁵⁷ Und damit eben auch in unserer christlichen Religion.

Auch die Bedeutungen von Liebe, in Form der griechischen Wörter *eros* und *agape*, hinterfragt sie in der Traditionstheologie. *Eros*, als Beschreibung für erotische Liebe; *agape*, für selbstlose/uneigennützigte Hingabe/Liebe. Reid fragt, warum *eros* in Übersetzungen nie bezogen auf Jesus Christus benutzt wird. Warum wird nur *agape* mit ihm verbunden? Sie sagt: »Christ has become a lustless Messiah of systematic theologians.«⁵⁸ Und weiter: »They [theologians – Anmerkung der Autorin] keep pretending that friendship is not and cannot ever be a lustful business, and that the chaotic nature of sexuality does not belong to the sphere of interest of theology – except to condemn it.«⁵⁹ Unanständige Theolog*innen brechen mit diesen Tabus in ihren Auslegungen. Wenn Theologie ein sexueller Akt ist, müssen wir die eingeschriebenen sexuellen Praktiken darin als Interpretationskategorie anerkennen und sichtbar machen.

Unanständige Theologie hat die Chance durch die obszöne Wiederentdeckung Gottes zu zeigen und zu erfahren, dass Gott vielleicht doch immer noch existiert und interessant sein kann für Menschen, also einen Glauben an Gott möglich macht. Dafür müssen wir jedoch Theologie betreiben aus der Perspektive der sexuell *indecent*/unanständigen Menschen, die bisher von der Vanilla-Theologie ausgeschlossen waren. *Indecent Theology* ist eine Erweiterung der Befreiungstheologie. Eine erneute Befreiung – diesmal heraus aus der Heteronormativität hin zur Befrei-

57 Althaus-Reid 2010: 122; »Ich kann Jesus als eine*n armen Prostituierte*n sehen. Menschen, die sich Jesus nicht als Prostituierte*n vorstellen können, weigern sich, die Verstrickung von Sex und Unterdrückung, die in unseren Gesellschaften existiert, ernsthaft wahrzunehmen und zu hinterfragen.« [Übersetzung der Autorin]

58 Althaus-Reid 2010: 120.

59 Althaus-Reid 2010: 88; »Sie [Theolog*innen, Anm. d. Autorin] geben immer wieder vor, dass Freundschaft kein lustvolles Geschäft ist und niemals sein kann und dass die chaotische Natur von Sexualität nicht zum Aufgabenbereich der Theologie gehört – außer sie zu verurteilen.« [Übersetzung der Autorin]

ung der Sexualität und allem was damit verbunden ist – aber eben *mit Hilfe* der Theologie und nicht ohne sie.

Diese Aussagen mögen ungewohnt und ja, obszön klingen. Jedoch bringen sie für mein Verständnis eine große Leichtigkeit und eben Befreiung in den Glauben/die Religion hinein. Wir müssen in der Lage sein, diese Gottheit, wenn sie denn existiert, als Prostituierte, als Schwuchtel zu sehen. Warum nicht Maria Magdalena als Drag Queen bezeichnen, Paulus als schwul lesen usw.? Diese neuen Perspektiven auf altbekannte Narrative helfen uns Ausschlussmechanismen in Theologie aufzuzeigen und womöglich unanständigen Menschen einen Platz zum Glauben anbieten.

3. (M)ein gerechter Glaube

Eine (christliche) Theologie, die Menschen und Lebensrealitäten ausschließt und unterschwellig oder auch offen verdammt, kann keine Grundlage für (m)ein Leben und (m)einen Glauben sein. Daher habe ich mir zu Beginn die Frage gestellt, wie mein Glaube aussehen kann, wenn er gerecht sein soll und wie Theologien aussehen können, die inklusiv und vielfältig sind. Die drei vorgestellten Frauen und Konzepte sind ein sehr kleiner Ausschnitt aus geschlechtergerechten Theologien und Glaubenspraktiken. Die Ideen Angela Mericis und ihre Umsetzung in Form von selbstverwalteten, unabhängigen christliche Frauengemeinschaften begeistern mich. Ich finde mich mit meinen Zweifeln und Fragen in Dalys Diskussionen wieder. Ihrer Analyse der patriarchalen Kirche kann ich folgen, jedoch sehe ich die Konsequenzen, die sie zieht, z.B. die Kapitulation mit dem Vordergrund und eine vollständige Separierung von demselben, als sehr ernüchternd und enttäuschend an. Zudem ist der beschränkte Blick als weiße Feministin sowie die trans-exklusive Definition von Frau-Sein für mich nicht wegweisend für eine inklusive Neuorientierung der Theologie. Die Herausforderungen, mit denen Marcella Althaus-Reid die Theologie konfrontiert, finde ich sehr gut. Wenn Jesus ein ›Bottom‹ sein kann, die keine Unterwäsche trägt

und als Prostituierte arbeitet, dann kann und will ich dieser Religion angehören.

Pluralisierung von Theologie ist wichtig, damit – wie eingangs verdeutlicht – alle Geschöpfe an dieser Religion/diesem Glauben/dieser Praxis teilhaben können. Das kann nur realisiert werden, wenn Theologie von *den* Menschen betrieben wird, die in einer Traditionstheologie in der Regel nicht auf der Kanzel stehen oder Entscheidungspositionen einnehmen. Die US-amerikanische lutherische Pastorin Nadia Bolz-Weber drückt dieses Bedürfnis nach einer Kirche/Religion/Theologie betrieben von Unanständigen wie folgt aus: »Unheilige Heilige: Gott in all den falschen Leuten finden.«⁶⁰ Diese Unheiligen Heiligen sind aus der Perspektive einer traditionellen Theologie Schwule, Lesben, Sexarbeiter*innen, Geschiedene, Transsexuelle usw. Sie kommen zu Wort und dürfen glauben aus ihren Perspektiven. Sie werden nicht zu einer Anpassung an eine Theologie gezwungen, die ihr Leben und Handeln als Sünde abstrafte. All die falschen Leute brauchen die Chance, die Gottheit/*Be-ing/queer God* auf ihre – womöglich unanständige – Weise kennenzulernen und Theologie zu betreiben. Es ist die Chance, Menschen ein Zuhause/eine Gemeinschaft zu geben und sie damit zu ihrem Recht kommen zu lassen.

Literaturverzeichnis

- Althaus-Reid, Marcella: *Indecent theology. Theological perversions in sex, gender and politics*, London: Routledge 2010.
- Bolz-Weber, Nadia: *Unheilige Heilige: Gott in all den falschen Leuten finden*, Moers: Brendow, Joh. & Sohn Verlag GmbH 2016.
- Buber, Martin; Mendes-Flohr, Paul; u. a.: *Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891–1924*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Werkausgabe/Martin Buber. Im Auftr. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Israel Academy of Sciences and Humanities hg. von Paul Mendes-Flohr, 1) 2001.

60 Bolz-Weber 2016.

- Daly, Mary: *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation. With an Original Reintroduction by the Author*, Boston: Beacon Press 1973.
- Daly, Mary: *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism. With a new intergalactic Introduction by the Author*, Boston: Beacon Press 1990.
- Daly, Mary; Reppikus, Marianne: *Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München: Frauenoffensive 1980.
- Daly, Mary: *Outercourse. The be-dazzling voyage: containing recollections from my Logbook of a radical feminist philosopher (be-ing an account of my time/space travels and ideas—then, again, now, and how)*, San Francisco: Harper San Francisco 1992a.
- Daly, Mary: *The church and the second sex. With the feminist postchristian introduction and new archaic afterwords by the author*, 4. Auflage, Boston, Beacon Press 1992b.
- Daly, Mary; Wisselinck, Erika: *Gyn/Ökologie. Die Metaethik des radikalen Feminismus*, Erw. Neuauflage, München: Frauenoffensive 1991.
- Evangelische Kirche Deutschland e.V.: Basiswissen Glauben: Gerechtigkeit, URL: <https://www.ekd.de/Gerechtigkeit-11188.htm>. (letzter Zugriff am 05.06.2020)
- Föderation deutschsprachiger Ursulinen: Über Angela Merici, URL: <https://www.ursulinen.de/bibliothek/bibliothek/ueber-angela-merici/die-vita.html>. (letzter Zugriff 21.06.2020)
- Fox, Thomas C.: Mary Daly, radical feminist theologian, dead at 81, in: National Catholic Reporter. URL: <https://www.ncronline.org/news/global-sisters-report/mary-daly-radical-feminist-theologian-dead-81>. (letzter Zugriff am 05.10.2019)
- Gössmann, Elisabeth u.a. (Hg.): *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1991.
- Mazzonis, Querciolo: *Spirituality, Gender, and the Self in Renaissance Italy*, Washington, DC: Catholic University of America Press 2011.
- Sirtl, Christin: Salvation – Revelation – Das Konzept von Erlösung in einem neuen Licht betrachtet, in: This is (not) my Religion – Gedanken, Analysen und Geschichten von Feminist_innen im pietistischen Glaubenskontext 2017, 3–5, URL: <https://issuu.com/violakristinstei>

nberg/docs/thisisnotmyreligion-zeitung_digital. (letzter Zugriff am 05.10.2019)

Wegesin, Domonick J.; Meyer-Bahlburg, Heino F. L.: »Top/Bottom Self-Label, Anal Sex Practices, HIV Risk and Gender Role Identity in Gay Men in New York City«, in: *Journal of Psychology & Human Sexuality* 12/3 (2000), 43–62.

Werr, Barbara (Hg.): »...und lebt ein neues Leben«. *Angela Merici; ihr Leben, ihre Zeit, ihre Wirkung*, Strasbourg: Ed. du Signe 2006.

Zwischen Patriarchat und Pussy Riot

Männer, Frauen und Gender in der Russischen Orthodoxen Kirche

Regina Elsner

1. Gesellschaftspolitische Einordnung

1.1 Das sowjetische Erbe: uniformierende Gleichberechtigung und Genderforschung zwischen 1980 und 2012

Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Gender-Thematik begann in Russland bzw. in der Sowjetunion vergleichsweise spät, am Ende der 1980er Jahre. Zu diesem Zeitpunkt war deutlich geworden, dass das sowjetische Ideal der vollen Gleichberechtigung von Mann und Frau eine Illusion geblieben war bzw. zu einer am männlichen Ideal gemessenen Gleichmacherei geführt hatte, in der sich Frauen zunehmend in ihren Bedürfnissen unterdrückt fühlten.¹ Bereits Ende der 1970er Jahre hatten sich informelle dissidentische, feministische Gruppen gebildet. Die bekannteste dieser Gruppen war die Leningrader Frauenbewegung, deren treibende Kraft bemerkenswerter Weise religiöse Dissidentinnen wie Tatiana Goričeva, Julia Vosnesenskaja und Tatiana Mamonova waren. Religiöse Ideen und auch die Kirche wurden als befreiende Räume im Gegensatz zur uniformierenden und entpersonalisierenden Politik

1 Vgl. <https://feministki.livejournal.com/2499778.html> (letzter Zugriff 17.06.2021).

der Sowjetunion erlebt. In einem Interview von 2015 betonte Tatjana Goričeva, dass die Kirche für sowjetische Frauen damals ein Ort der Freiheit war – eine Erfahrung, die westliche Frauen nicht teilen konnten.² Das persönliche Verhältnis der Frauen zu Religion führte so zu Problemen in der Kommunikation mit den westlichen feministischen Bewegungen, allerdings auch zu Konflikten innerhalb der Gruppen.

Die Forderungen der ersten sowjetischen feministischen Bewegungen reagierten auf den uniformierenden sowjetischen Realismus – und unterschieden sich damit grundlegend von den feministischen Ideen in westlichen Ländern: Die Frauen erwarteten eine Erleichterung der schweren körperlichen Arbeit für Frauen, eine humanere Behandlung von Frauen in Geburtsabteilungen und Abtreibungskliniken, und sie richteten sich gegen eine Einebnung weiblicher Lebenserfahrung, so beispielsweise im Umfeld der Dissidenten, wo etwa literarische Beiträge von Frauen an ihrer ›Männlichkeit‹ gemessen wurden.³ Von besonderer Bedeutung waren darum auch die Publikationen der Bewegung im Selbstverlag (*Samizdat*), der Almanach *Frau und Russland* und die Zeitschrift *Maria*. In ihnen wurden die Probleme von Frauen in der Sowjetunion klar benannt, allerdings wurden daneben auch poetische und philosophische Texte publiziert. Die Autorinnen und Herausgeberinnen wurden verfolgt, verhaftet und teilweise zur Emigration gezwungen.

1980 unterzeichnete die Sowjetunion die UNO-Konvention zur Bekämpfung jeglicher Diskriminierung von Frauen. Die Regierung verpflichtete sich zu einer Strategie zur Verbesserung der Lage von Frauen und Familie sowie zum Schutz von Mutterschaft und Kindheit. Die dafür eingesetzte Arbeitsgruppe bestand aus Mitarbeiterinnen des Instituts zur Erforschung sozial-ökonomischer Probleme der Bevölkerung und weiterer interessierter Wissenschaftlerinnen der Akademie der Wissenschaften. Diese Frauen wurden schließlich zur Initiativgruppe des ersten Zentrums für Gender-Forschung in Russland, das 1990 in Moskau eröffnet wurde. Getragen von der demokratischen Aufbruchstimmung der 1990er Jahre wurde dieses Zentrum in den folgenden

2 Goričeva 2015.

3 <https://feministki.livejournal.com/2499778.html> (letzter Zugriff 17.06.2021).

Jahren zum Mittelpunkt der Vernetzung feministischer Initiativen und Forscher*innengruppen in Russland und den Nachfolgestaaten der Sowjetunion.⁴

Nach dem Ende der Sowjetunion wurde die Gender-Forschung durch einen intensiven Kontakt und finanzielle Förderung von westlichen Stiftungen und Programmen gefördert. In zahlreichen Forschungseinrichtungen in ganz Russland lassen sich Abteilungen für Gender-Forschung finden, die jedoch inzwischen oft einen eher formellen Charakter haben. Sowohl inhaltlich als auch finanziell stieß die westliche Unterstützung mit den Jahren an ihre Grenzen. Viele westliche Förderer hatten unterschätzt, wie tief die Skepsis gegenüber feministischen Ideen saß, nachdem die sowjetische Politik Gleichberechtigung ausschließlich oberflächlich und ideologisch verfolgt hatte. Die sowjetische Frauenbewegung der 1980er Jahre hatte ja im Unterschied zu westlichen Bewegungen ein Recht auf mehr Individualität und Weiblichkeit vor allem im Arbeits- und im Gesundheitsbereich gefordert, und der westliche Feminismus mit seiner Forderung nach Gleichberechtigung erinnerte die russischen Frauen oft zu sehr an die entsprechenden sowjetischen Slogans. Die meisten Zentren haben sich darum thematisch auf die Klärung des Verhältnisses von Männern und Frauen in Gesellschaft und Familie begrenzt. Etwa ab 2011 wurde an vielen Zentren schließlich aufgrund neuer gesetzlicher Initiativen jegliche Publikationen und aktive Arbeit eingestellt.

Seit 2012 sind NGOs, die mit ausländischer Finanzierung angeblich politische Ziele verfolgen, laut dem *Gesetz über nichtkommerzielle Organisationen* als ausländische Agenten einzustufen – die meisten der Zentren zur Genderforschung wurden teilweise oder vollständig durch ausländische Stiftungen finanziert. Der Auftritt der Punk-Band Pussy Riot im Februar 2012 in der Moskauer Christus-Erlöser-Kathedrale katalysierte die bereits existierenden Vorbehalte gegen den Gleichberechtigungs-Diskurs und führte zu gesetzlichen Einschränkungen der Meinungs- und Forschungsfreiheit. Bereits seit 2011 hatten mehrere Regionen in Russland die Verbreitung von Informationen über Homosexuali-

4 Henderson 2001; Chotkina 2000.

tät und Gender-Diversität unter dem Vorwand des Kinderschutzes verboten. 2013 wurde als Folge des Pussy-Riot-Falls die »Verletzung religiöser Gefühle«⁵ unter Strafe gestellt, darüber hinaus wurde die »Propaganda von nicht-traditionellen sexuellen Beziehungen gegenüber Minderjährigen«⁶ auch auf föderaler Ebene verboten. Auch wenn sich diese Gesetze nicht direkt auf Forschung und Engagement im Bereich Gender beziehen, sorgen sie vor allem auf der Ebene der Selbstzensur für eine Einschränkung von Publikationen und öffentlichen Veranstaltungen zum Themenfeld.

1.2 Der kämpfende Mann und die Allround-Frau: Rollen-Stereotype

Statistiken wie der *Human Development Report* des UNDP⁷ zeigen, dass sich Russland in Fragen der Gleichberechtigung von Frauen statistisch relativ nah an westlichen Ländern befindet. Kriterien entsprechender Wertungen sind Schulbildung und Arbeitstätigkeit von Frauen, liberale Regelungen im Bereich reproduktiver Rechte und eine große Präsenz von Frauen im öffentlichen Leben. In all diesen Bereichen hat Russland bzw. hatte auch die Sowjetunion vergleichsweise gute Werte. Von diesen statistischen Kriterien wird jedoch nicht die enorme Stereotypisierung von Frauen- und Männerrollen erfasst. Der besonders hohe Grad an Rollen-Stereotypisierung in Russland hat dabei verschiedene Ursachen.

Zum einen hatte das sowjetische Denken zwar eine grundsätzliche Gleichberechtigung propagiert und etwa die Grenzen zwischen weib-

5 »Russland: Duma verabschiedet ›Blasphemie-Gesetz«, Institut G2W. Ökumenisches Forum für Glauben, Religion und Gesellschaft in Ost und West, 11.06.2013: <https://www.g2w.eu/news/847-russland-duma-verabschiedet-blasphemie-gesetz> (letzter Zugriff 05.04.2020).

6 Russische Föderation. Föderales Gesetz, Art.5 »Über den Schutz von Kindern vor Informationen, die ihrer Gesundheit und Entwicklung Schaden zufügen« vom 26.06.2013 in deutscher Übersetzung: www.quarteera.de/blog/dertextderegsetzesaenderungenzurpropagandanichttraditionellersexuellerbeziehungen (letzter Zugriff 05.04.2020).

7 HDR Report 2020.

lichen und männlichen Arbeitsbereichen nahezu aufgehoben. Diese rechtliche Gleichstellung beruhte jedoch nicht auf der Überzeugung von individueller Personenwürde, sondern war, ganz im Gegenteil, Ausdruck einer entpersonalisierenden und entmenschlichenden Doktrin. Dem entspricht die Beobachtung, dass sich die Frauenbewegung der 1980er Jahre im Unterschied zu westlichen Bewegungen ausdrücklich gegen alle Versuche einer Unifizierung wehrte. Die verordnete sowjetische Gleichstellungspolitik führte also zu einem stärkeren Bewusstsein der Unterschiede zwischen den Geschlechtern und einem ausgeprägteren Beharren auf klaren Rollen-Zuordnungen, und darüber hinaus zu einer nachhaltigen Diskreditierung jeglicher Gleichstellungskonzepte.

Zum zweiten ist seit dem Ende der Sowjetunion ein gesellschaftliches Identitätsvakuum zu beobachten, das mit verschiedenen ideologisierten Konzepten gefüllt wird. Ein wichtiges Konzept dabei ist die Erinnerung an den gewonnenen zweiten Weltkrieg. Diese Erinnerung war bereits während der Sowjetunion ein entscheidendes Element gesellschaftlicher Identifikation gewesen, wurde jedoch seit der ›konservativen Wende‹ 2011/12 noch einmal besonders als Kern russischer Identität betont.⁸ Neben der damit verbundenen durchaus problematischen Konstruktion der Geschichte stecken für die Gender-Frage zwei relevante Dimensionen in dieser Erinnerungspolitik: Einerseits das Bild des starken, kämpfenden Mannes, andererseits das Bewusstsein des massenhaften Verlustes von Männern durch den Krieg.

Diese Dimensionen produzieren äußerst nachhaltige gesellschaftliche und familiäre Stereotypen: Der Mann ist stark und zum Kampf geschaffen, im Übrigen jedoch nahezu entkörperlicht. Da durch den Zweiten Weltkrieg, den Afghanistan-Krieg und die Tschetschenien-Kriege ein massenhafter Verlust von Männern in Kriegshandlungen oder aber durch den Alkohol nach dem Kampfeinsatz zu verzeichnen war, wurde die Rolle der Frau als Alleinverantwortliche für alle Aspekte des Familien- und Arbeitslebens gefestigt. Entsprechend dieser Stereotypen werden Mädchen sehr früh zur Verantwortung tragen-

8 Petro 2018: 305–332; Bluhm 2019.

den Alleskönnerinnen erzogen, Jungen andererseits in jeder Hinsicht geschützt und gehegt.

Ein dritter Aspekt der Stereotypisierung ergibt sich aus dieser vom Krieg geprägten Identität: Frauen spielen in diesem Narrativ eine zentrale Rolle und dominieren sowohl das familiäre als auch das gesellschaftliche Leben, jedoch ausschließlich in einer nahezu überstrapazierten heterosexuellen Matrix, die jegliche Abweichung stigmatisiert. Die entsprechende komplementäre Rollenzuschreibung wird in verschiedenen Kontexten vermittelt, aktuell auch in staatlich geförderten Programmen wie der ›Eltern-Schule,‹⁹ in deren Rahmen das Festhalten an traditionellen Geschlechterrollen als Bedingung der Bewahrung der Familie charakterisiert wird.

Zusätzlich zu den drei genannten Faktoren wirken sich in Russland außerdem die sogenannten ›Gefängnissubkulturen‹ aus, deren Markenzeichen eine gewaltsame radikale Hierarchisierung durch homosexuelle Praktiken ist. Diese Praktiken werden bis heute teilweise systematisch auf Bereiche der Armee übertragen und betreffen somit quasi jede Familie der russischen Gesellschaft. Die Stigmatisierung des ›Abschaums der Gesellschaft‹ durch homosexuelle Praktiken und die Tabuisierung der Scham sind maßgebliche Gründe für die reflexhafte Ablehnung von Homosexualität in der russischen Bevölkerung.

1.3 ›Tradition‹ und ›das Fremde‹: Postsowjetische Identitätssuche

Das Erstarken von heteronormen und patriarchalen Rollenmodellen in Russland ist nur im Kontext der postsowjetischen Identitätssuche der russischen Gesellschaft zu verstehen. Eine besondere Dynamik ist dabei während der Präsidentschaft Vladimir Putins zu beobachten.¹⁰ 2006 erklärte Präsident Putin die Überwindung der demografischen

9 Der Artikel »Shkola dlja roditelej«, Online-Ausgabe MK in Tscheboksary, 27.08.2019: <https://cheb.mk.ru/social/2019/08/27/v-sentyabre-v-chuvashii-sta-tuet-proekt-shkola-dlya-roditeley.html> (letzter Zugriff 05.04.2020).

10 Černova 2011: 105ff. Bias: 2022.

Krise Russlands zu einem zentralen Anliegen seiner Regierung, 2007 wurde das sogenannte ›Mutterschaftskapital‹ eingeführt, die einmalige Auszahlung einer großen Summe Geldes bei der Geburt zweiter und weiterer Kinder. Frauen wurden in öffentlichen Darstellungen als Hausfrau und Mutter profiliert. Dabei wurde eine Vielzahl der Gesetze und Strategien zur Verbesserung der demografischen Situation von Frauen, vor allem von der Vorsitzenden der Duma, Jelena Misulina, initiiert.¹¹ Allerdings blieben die Initiativen einer finanziellen Förderung von Geburten ohne jegliche begleitenden Maßnahmen zur Unterstützung von Familien, zur Vereinbarkeit von Familie und Beruf. Sie erreichten somit kaum das erklärte – demografische – Resultat, wohl aber eine hohe ideologische Aufladung.

Seit den verschiedenen revolutionären Bewegungen im arabischen Raum ab 2010 und angesichts enormer wirtschaftlicher und innen- und außenpolitischer Probleme entdeckte die politische Elite die mobilisierende Kraft moralkonservativer Themen. Die ›konservative Wende‹ in der Innen- und Außenpolitik Russlands ab 2011 wurde zu einem entscheidenden Element des Widerstands gegen die Gender-Forschung.¹² Resultat dieser Politik sind etwa die oben genannten Gesetze gegen homosexuelle ›Propaganda‹, gegen sogenannte ›ausländische Agenten‹, eine verschärfte Gesetzgebung gegen Extremismus, das Verbot von Adoptionen in Länder, die gleichgeschlechtliche Partnerschaften erlauben, eine schrittweise Verschärfung der Abtreibungsgesetze, enorme Summen für das sogenannte ›Mutterschaftskapital‹ usw.

Dass das Thema ›Gender‹ ein wichtiges Element der nationalen Identitätssuche ist, zeigt auch der Diskurs um die gesetzliche Verankerung eines Diskriminierungsschutzes, wie es auch die UN-Konvention von 1980 vorgesehen hatte. Erste Vorlagen für ein solches ›Gender-Gesetz‹ stammen aus dem Jahr 2003, es wurde bis heute mehrfach diskutiert und redigiert, allerdings nicht verabschiedet. Von Kritikern wird dabei besonders die Verwendung des Begriffs ›Gender‹ in der Gesetzgebung scharf kritisiert, da dieser der russischen Kultur fremd

11 Kosterina 2017: 4.

12 Petro 2018: 305-332; Bluhm 2019.

sei.¹³ Ähnliche Diskussionen verhindern auch die Unterzeichnung und Ratifizierung der sogenannten *Istanbul-Konvention* des Europa-Rates zur Verhütung und Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen und häuslicher Gewalt.¹⁴ Mit dem Argument der Traditionalität russischer Familien- und Geschlechterrollen wurde schließlich 2017 häusliche Gewalt entkriminalisiert, die Beweislast liegt vollständig auf der Seite des Opfers und Frauen und auch Kinder erhalten erst nach lebensgefährdenden Übergriffen das Recht, Unterstützung durch die staatlichen Organe zu erhalten. Bereits früher waren Diskussionen um eine Durchsetzung internationaler Standards des Kinder- und Jugendschutzes (*juvenile justice*) mit dem Verweis unterbunden worden, diese Maßnahmen würden die traditionellen Familienformen der russischen Gesellschaft zerstören und damit die demografische Zukunft des Landes unterwandern.

2. Theologischer Rahmen

2.1 Offizielle Positionierungen

Die heteronorme und moralkonservative Prägung des gegenwärtigen Identitätsdiskurses wird auch durch die besondere Rolle der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) verstärkt. Sie ist seit den 1990er Jahren zum »Kern des patriotischen Konsenses und zur Hüterin des Vaterlandsbegriffs avanciert.«¹⁵ In der Bevölkerung wird sie als Garant moralischer Werte in der russischen Gesellschaft angesehen und hat mit ihrer Morallehre auch bedeutenden Einfluss auf den Gender-Diskurs.

13 Rjabičenko 2012.

14 Council of Europe Treaty Series 210: »Übereinkommen des Europarats zur Verhütung und Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen und häuslicher Gewalt und erläuternder Bericht. Istanbul, 11.05.2011«, <https://rm.coe.int/1680462535> (letzter Zugriff 17.06.2021). Die Konvention wurde von allen Ländern des Europarates unterzeichnet ausgenommen der Russischen Föderation und Aserbaidschan.

15 Scherrer 2003: 37.

Nach Umfragen identifizieren sich 70–80 % der russischen Bevölkerung mit der Orthodoxen Kirche. Auch wenn dahinter keine tiefe religiöse Überzeugung steckt, ist diese große Zustimmung doch ein mächtiger Hebel zur Mobilisierung der Bevölkerung für bestimmte Themen. Die ROK ihrerseits hat sich seit den späten 1990er Jahren vor allem über zwei Themen in der russischen Gesellschaft und Politik verankert: die Idee der ›russischen Welt‹ als spiritueller Gemeinschaft über nationale Grenzen hinweg, und das Konzept ›traditioneller Werte‹. Beide Konzepte verdeutlichen die gemeinsamen Interessen von Politik und Kirche, auch wenn ein genauer Blick schnell deutlich macht, dass diese Übereinstimmung in beiden Fällen nicht von der Gesamtheit der theologischen Grundlagen der ROK gedeckt ist.

Die ROK befand sich nach dem Ende der Sowjetunion lange Zeit im Zustand der Neuorientierung. Bis heute ist ein Vakuum theologischer Fundierung zu beobachten: Nach 70 Jahren verbotener und unterdrückter theologischer Arbeit fehlen in der theologischen Bildung bis heute qualifizierte Lehrende und ein Wissenschaftsverständnis, was Theologie zu mehr macht als einer auf Liturgie und Patristik aufbauenden Priesterausbildung.¹⁶

Dennoch musste die Kirche in den ersten Jahrzehnten nach der politischen Wende Stellung beziehen in der sich modernisierenden Gesellschaft. Sie orientierte sich dabei an der historisch erprobten Strategie der Allianz mit dem Staat. Das byzantinische Ideal der ›Symphonie‹ schien ihr dabei Recht zu geben – Staat und Kirche sind nach diesem orthodoxen Ideal gemeinsam für das Heil des Volkes zuständig. Neben allen anderen Problemen, die dieses Modell im 21. Jahrhundert hervorrufen kann, verhindert dieser neue Schulterchluss von Staat und Kirche auch nachhaltig eine eigenständige theologische Auseinandersetzung mit Phänomenen der modernen Welt. Das Gender-Thema illustriert diesen Zustand.

Weder die Frage nach der Rolle der Frau in Kirche und in der Welt, noch Fragen nach Gender-Identität sind für die ROK bisher ein Thema theologischer Auseinandersetzung. Vereinzelt Äußerungen finden sich

16 Elsner 2017.

jedoch zum einen in den sozialetischen Grundagentexten der ROK, zum zweiten in offiziellen Stellungnahmen von Kirchenvertretern zu tagesakuellen politischen Ereignissen und schließlich auf der Ebene innerorthodoxer Diskussionen, etwa zu Fragen des Gemeindelebens.

Das Grundlagendokument zur russisch-orthodoxen Soziallehre, die *Grundlagen der Sozialkonzeption* aus dem Jahr 2000, widmen sich der Rolle der Frau ausführlich in Kapitel X. *Zu Fragen der persönlichen, familiären und gesellschaftlichen Sittlichkeit*. In diesem Kapitel wird zunächst von der biblischen Schöpfung des Menschen als Mann und Frau, ihrer körperlichen Unterschiedenheit und gegenseitigen Bezogenheit und Bedürftigkeit gesprochen. Die Erläuterungen zum Eheverständnis berufen sich auf römisches Recht, weitere frühchristliche Schriften und die Ausführungen des Epheserbriefes (Eph 5.22–33). Das hier vertretene Verständnis von Ehe und der Rollen von Mann und Frau darin entsprechen in weiten Teilen den katholischen Definitionen.

Im Unterpunkt 5 geht es schließlich um die gleiche Würde der Frau. Dieser Abschnitt soll hier ausführlich zitiert werden, da er die Grundlage des offiziellen kirchlichen Diskurses darstellt.

»X.5. [...] Die Kirche verehrt die Heiligen Frauen des Evangeliums sowie die zahlreichen christlichen Frauen, die für ihr Martyrium, ihren Glauben und ihre Gerechtigkeit gerühmt werden. Seit den frühen Anfängen der kirchlichen Gemeinde hat sich die Frau aktiv an deren Aufbau, dem liturgischen Leben, der Missionsarbeit, der Predigt, der Erziehung sowie den guten Werken beteiligt.

Während die Kirche die gesellschaftliche Rolle der Frau würdigt und ihre politische, kulturelle und soziale Gleichstellung mit den Männern begrüßt, wendet sie sich zugleich auch gegen Tendenzen der Abwertung der Rolle der Frau als Gattin und Mutter. Die fundamentale Gleichheit der Würde der Geschlechter hebt die natürlichen Unterschiede zwischen ihnen nicht auf und beinhaltet nicht die Gleichheit der Berufung in Familie und Gesellschaft. Insbesondere darf die Kirche die Worte des Apostels Paulus über die besondere Verantwortung des Mannes, der berufen ist, das ›Haupt der Frau‹ zu sein und sie so zu lieben, wie Christus Seine Kirche liebt, sowie über

die Berufung der Frau, sich dem Mann unterzuordnen, wie sich die Kirche Christus unterordnet (Eph 5.22–23, Kol 3.18), nicht missdeuten. Es versteht sich von selbst, dass in diesen Worten weder von einem Despotismus des Mannes noch von einer Versklavung der Frau die Rede ist, sondern von der Vorherrschaft in der Verantwortung, der Sorge und der Liebe; doch sollte auch nicht vergessen werden, dass alle Christen aufgerufen sind, »in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus' einander unterzuordnen (Eph 5.21). Deshalb gibt es »im Herr« weder die Frau ohne den Mann noch den Mann ohne die Frau; [...] alles aber stammt von Gott« (1 Kor 11.11–12).«

Der Text macht auch deutlich, durch welche Überzeugungen die traditionellen Rollen von Frau und Mann gefährdet werden, und dass die Kirche sich einer künstlichen Verwischung der natürlichen Unterschiede von Mann und Frau widersetzt. Damit nimmt sie nicht zuletzt auch Argumente der Kritik sowjetischer Konzepte auf:

»Die Vertreter gewisser gesellschaftlicher Strömungen neigen dazu, der Ehe sowie dem Institut der Familie die gebührende Wertschätzung abzusprechen oder diese gar vollständig zu leugnen, indem sie der gesellschaftlich bedeutsamen Arbeit der Frau, einschließlich solcher Arbeiten, die mit der weiblichen Natur kaum oder gar nicht vereinbar sind (z.B. einige schwere körperliche Arbeiten) den Vorrang einräumen.

Nicht selten wird einer künstlichen Angleichung der Beteiligung von Frauen und Männern an jeden Bereich menschlicher Tätigkeit das Wort geredet. Die Kirche sieht die Bestimmung der Frau weder in der unreflektierten Nachahmung des Mannes noch im Wettstreit mit ihm, sondern in der Entfaltung aller ihr von Gott gegebenen Fähigkeiten, einschließlich derjenigen, die sich aus der ihr eigenen Natur ergeben. Ohne dem System der gesellschaftlichen Arbeitsteilung Priorität zuzusprechen, misst die christliche Anthropologie der Frau einen wesentlich höheren Stellenwert bei als die gegenwärtigen nichtreligiösen Anschauungen. Das Streben danach, die natürlichen Unterschiede im gesellschaftlichen Bereich nicht gelten zu lassen bzw. auf ein Minimum zu reduzieren, ist dem kirchlichen Verständnis

fremd. Ähnlich den sozialen und ethnischen Unterschieden bedeuten auch die Unterschiede zwischen den Geschlechtern kein Hindernis für das Heil, das Christus allen Menschen gebracht hat: ›Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid ›einer‹ in Christus Jesus‘ (Gal 3.28). Diese soziologische Feststellung bedeutet aber keineswegs eine künstliche Verwischung der menschlichen Vielfalt und darf nicht mechanisch auf die gesellschaftlichen Verhältnisse übertragen werden.«

Im Folgenden widmet sich Kapitel XII. *Fragen der Bioethik*. In diesem Kapitel werden verschiedene Punkte in sehr grundsätzlicher Weise verhandelt, darunter die für den Gender-Diskurs relevanten Fragen des Schwangerschaftsabbruchs, der Verhütung, der Reproduktionstechniken und der Homosexualität. Ohne im Detail in die Tiefe zu gehen, soll als aussagekräftiges Beispiel Unterpunkt XII.4. zum Thema Reproduktionstechniken zitiert werden:

»Die Befruchtung alleinstehender Frauen mit Hilfe von Spender-samen bzw. eine Verwirklichung des ›Rechts auf Reproduktion‹ alleinstehender Männer und Personen von sogenannter abweichender sexueller Orientierung beraubt das werdende Kind seines Rechts auf Mutter und Vater. Die Anwendung reproduktiver Methoden außerhalb der von Gott gesegneten Familie wird zu einer Form von Gottlosigkeit, die sich unter dem Deckmantel der Autonomie des Menschen wie auch der falsch verstandenen Freiheit der Person Bahn bricht.«

Das Thema der ›falsch verstandenen Freiheit der Person‹ ist ein Leitmotiv sozialetischer Auseinandersetzung der ROK in ihrer Abgrenzung von westlichen Positionen. Dieses Argument wird auch in dem 2008 veröffentlichten Grundlagendokument zu den Menschenrechten ausformuliert und dient u.a. als Begründung dafür, dass die individuelle Freiheit immer kollektiven Werten wie der Familie, der gemeinschaftlichen Traditionen oder dem Vaterland unterzuordnen sei. Menschenrechte, also etwa auch das Recht auf Schutz vor Diskriminierung,

dürften nicht im Sinne eines individualistischen Rechtsanspruches gegen traditionelle Gemeinschaftsformen ausgespielt werden:

»Die Rechte einzelner Personen dürfen nicht zerstörerisch für die einzigartige Lebensweise und Tradition einer Familie sowie verschiedener religiöser, nationaler und sozialer Gemeinschaften sein.«¹⁷

Neben den recht allgemein gehaltenen Grundsatztexten beschäftigen sich auch themenspezifische Unterkommissionen des Patriarchats mit der Gender-Thematik. Allerdings finden sich auf der Seite des Patriarchats genau vier Texte, in denen das Wort Gender vorkommt. Diese Texte illustrieren jedoch sehr charakteristisch die Arbeit von zwei entscheidenden Gremien bei der russisch-orthodoxen Auseinandersetzung mit dem Thema Gender.

Zum einen handelt es sich um eine Stellungnahme der offiziellen Vertretung der ROK beim Europarat zum Ende der Sommer-Sitzungsperiode der Parlamentarischen Versammlung des Europarats 2013. Die parlamentarische Versammlung hatte in dieser Sitzung u.a. über eine Resolution und Empfehlungen zum Kampf gegen Diskriminierung aufgrund von sexueller Orientierung und Gender-Identität entschieden. Die Vertretung der ROK reagierte auf die Resolution:

»In einigen europäischen Ländern entwickeln sich aktiv neue Zugänge zum Verständnis der sexuellen Identität des Menschen. Ihr Kern besteht in der Behauptung, dass der Mensch frei ist bei der Wahl seiner sexuellen Selbstidentifikation und sexuellen Orientierung. Dabei wird die Existenz objektiver physiologischer und psychologischer Unterschiede zwischen Männern und Frauen geleugnet. Ebenso wird die Existenz jeglicher Norm negiert, was es heißt, Mann oder Frau zu sein. Die Verbreitung dieser Zugänge wird mit Hilfe administrativer und politischer Ressourcen ohne die Führung ernsthafter und freier Diskussionen unter Experten und ohne Hinzuziehung einer breiten Öffentlichkeit betrieben.«¹⁸

17 Uertz, Rudolf; Schmidt, Lars Peter (Hg.) 2008: Kapitel IV.9, 35.

18 Vertretung der Russisch-Orthodoxen Kirche in Straßburg: »Kommjunike predstavitel'stva Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi pri Sovete Evropy po itogam letnej sessii

Im weiteren Text werden Initiativen zur Bewahrung traditioneller Familienwerte und deren angebliche Unterdrückung in westlichen Ländern (z.B. *La Manif pour tous*¹⁹) erläutert und es werden die parlamentarischen Vertreter aus mehrheitlich orthodoxen Ländern, die für die Resolution stimmten, namentlich genannt. Dadurch werden Grenzen zwischen ›Fremdem‹ und ›Eigenem‹ innerhalb des kirchlichen und gesellschaftlichen Diskurses hergestellt, die dem Narrativ des zivilisatorischen Konflikts zwischen West und Ost entsprechen und die eine fundierte inhaltliche Auseinandersetzung behindert. 2013 ist außerdem das Jahr, in dem Russland die Propaganda nicht-traditioneller Beziehungen unter Minderjährigen verboten hatte und ein massiver Anstieg von Gewalttaten und Diskriminierung von LGBTI* -Personen verzeichnet wurde. In der Stellungnahme spiegelt sich also auch die politische Verstrickung der kirchlichen Auseinandersetzung wider.

Das zweite thematische Dokument auf der Homepage des Patriarchats ist eine Resolution der Untergruppe *Die christliche Familie als Hauskirche der Weihnachtslesungen* aus dem Jahr 2016. Die *Weihnachtslesungen* sind eine der größten religiös-gesellschaftspolitischen jährlichen Veranstaltungen der ROK, die *Untergruppe zur Familie* wurde über viele Jahre vom Vorsitzenden der patriarchalen *Kommission für Familie und Schutz von*

PACE 2013 goda«. [Mitteilung der Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche im Europarat über Ergebnisse der Sondersitzung von PACE 2013]. Portal REOR Strasbourg, 01.07.2013: <http://strasbourg-reor.org/?topicid=1052> (letzter Zugriff 04.09.2019).

- 19 Zahlreiche Bewegungen in Westeuropa und Nordamerika setzen sich mit ähnlichen Argumenten wie die ROK für traditionelle Geschlechterrollen und ein heterosexuelles Familienmodell ein, und mobilisieren gegen die Gleichstellung von LGBTI* und gegen Aufklärung in Schulen. Die ROK sieht in diesen Bewegungen Verbündete im globalen Einsatz für diese Werte. Dazu gehört die französische Bewegung *La Manif pour tous*, die deutsche Bewegung der *Besorgten Eltern*, aber auch insgesamt rechtspopulistische und evangelikale Bewegungen. Vgl. dazu etwa <https://www.gwi-boell.de/de/2019/04/10/europa-rechte-netzwerke-formieren-sich-entlang-familienpolitischer-themen> (letzter Zugriff 17.06.2021).

Mutterschaft und Kindheit, Protoierej Dmitrij Smirnov geleitet. In diesem Dokument heißt es:

»Die sogenannte Gender-Ideologie kommt unter dem Anschein der Gleichstellungs-Behauptung zur Negierung der von Gott gegebenen natürlichen, objektiven Verschiedenheit von Mann und Frau, ihrer Berufungen in Gesellschaft und Familie. Die traditionelle Berufung des Mannes als Ehemann, Vater und Beschützer, der Frau als Ehefrau, Mutter und Bewahrerin des heimischen Herds, werden zu Stereotypen erklärt, die ausgerottet werden müssen. [...] Es löst große Besorgnis aus, dass einzelne Priester und Laien unkritisch und unbedacht Konzepte, Begriffe und Verständnisse kopieren und benutzen, die weit entfernt sind von einer Neutralität, sondern anti-familiäre und anti-christliche ideologische Wurzeln und Ausrichtungen haben: ›familiäre‹ bzw. ›häusliche Gewalt‹, ›reproduktive Rechte‹, ›Gender‹ usw. orthodoxe Christen müssen die prinzipielle Bedeutung einer richtigen Begriffssprache begreifen und den verderblichen Charakter dieser Begriffe und der mit ihnen verbundenen Konzepte und Zugänge verstehen, die bewusst ablehnen und ihre Benutzung in der Praxis vermeiden.«²⁰

Dmitrij Smirnov war einer der lautesten Polemiker der ROK, und (nach dem Ausscheiden von Vsevolod Chaplin als Vorsitzendem der Synodalen Kommission für die Beziehung von Kirche und Gesellschaft) der Einzige, der auf der Eben des Patriarchats öffentlich einen radikalen Moralkonservatismus vertrat. Er ist Autor zahlreicher offizieller Stellungnahmen der ROK zu aktuellen Gesetzesentwicklungen, etwa zum Verbot ›homosexueller Propaganda‹ 2013 oder zur Bagatellisierung von häuslicher Gewalt in der russischen Gesetzgebung im Frühjahr 2017. Darüber hinaus

20 Patriarchalische Kommission für Familienangelegenheiten, Schutz von Mutterschaft und Kindheit: »Rezoljucija napravlenija ›Christianskaja semja – domašn-jaja cerkov‹ XXIV Meždunarodnych Roždestvenskich obrazovatel'nych čtenij«. [Resolution der Arbeitsgruppe ›Christliche Familie – Hauskirche‹ der XXIV. Internationalen Weihnachtslesungen], Portal Patriarchia.ru, 29.01.2016: www.patriarchia.ru/db/text/4361204.html (letzter Zugriff 04.09.2019).

war Smirnov Sprachrohr der Bewegung für ein vollständiges gesetzliches Abtreibungsverbot, gegen schulischen Aufklärungsunterricht sowie zur Unterstützung für das sogenannte ›Mutterschaftskapital‹ bzw. ein staatliches Gehalt für kinderreiche Mütter. In seiner Position als Vorsitzender der Familienkommission verfügte er praktisch über die Deutungshoheit in Gender-Fragen, seine Stellungnahmen sind daher als offizielle Haltung einzuschätzen, auch wenn es durchaus andere und kritische Stimmen innerhalb der Kirche gibt.

2018 nahm die *Kommission für Familie und Schutz von Mutterschaft und Kindheit* auch Stellung zur erneuten Diskussion um die Entkriminalisierung häuslicher Gewalt und eine mögliche Unterzeichnung der Istanbul-Konvention:

»Die Kommission widerspricht nach wie vor kategorisch der Verwendung von Begriffen und Ideen im rechtlichen Bereich und bei der Implementation von Gesetzen, welche die reelle kriminalistische Situation nicht wiedergeben und aufgrund ihrer Herkunft mit radikalen anti-familiären Ideologien verknüpft sind. [...] U.a. rufen die Versuche, die Annahme und Ratifizierung der sogenannten ›Istanbul-Konvention‹ in Russland zu lobbyieren, ernsthafte Beunruhigung hervor. Dieses internationale Dokument führt unter dem Vorwand guter Ziele eine ganze Reihe von Ideen und Strategien in das juristische Feld ein, die eine Gefahr für die Familie darstellen und auf der sogenannten ›Gender-Ideologie‹ und Ansichten des radikalen Feminismus beruhen.«²¹

2.2 Ideologisierung der kirchlichen Position

In mancher Hinsicht entspricht die offizielle Position der ROK der Haltung vieler Gläubiger, die in der Vielfalt der modernen Welt nach eindeu-

21 Erklärung der Position der Patriarchalen Kommission zu Fragen von Familie und dem Schutz von Mutterschaft und Kindheit in Bezug auf Verbrechen im familiären Umfeld, PKS, 25.06.2018: <http://pk-semya.ru/main-news/item/6847-raz-yasnenie-pozitsii-patriarshej-komissii-po-voprosam-semi-zashchity-mat-erinstva-i-detstva-v-otnoshenii-prestuplenij-sovershaemykh-v-semejnom-ok-ruzhenii.html> (letzter Zugriff 07.04.2020).

tigen Antworten suchen. Es gibt jedoch auch eine innerkirchliche kritische Auseinandersetzung mit Gender-Fragen, die sich nicht zuletzt an intensiven Diskussionen im Internet in den vergangenen Jahren zu den Themen Kinderreichtum²² und häusliche Gewalt²³ zeigten. Die Kirche vertritt in beiden Anliegen eine eindeutige Position für ein unhinterfragtes Ideal der Großfamilie und gegen jegliche Einmischung von außen in die Beziehungen der Familie, die selbstverständlich patriarchal und hierarchisch geordnet sein soll. In den großen orthodoxen Internetportalen regte sich jedoch deutlicher Widerstand gegen beide Positionen. Auch wenn die konservative Rollenverteilung in der Familie oder auch in der Kirche von der Masse der orthodoxen Gläubigen nicht grundsätzlich hinterfragt wird, so zeigen die Diskussionen doch, dass es in den Gemeinden und unter den Gläubigen ein Bewusstsein für die Vielfalt möglicher theologischer Positionen gibt – die jedoch in den offiziellen Stellungnahmen nicht vorkommt.

Gender-Fragen werden häufig als der russischen Orthodoxie fremde und von außen aufgedrängten Fragen wahrgenommen. Offizielle kirchliche Stellungnahmen sprechen wiederholt von einer »Aufdrängung säkularer bzw. fremder moralischer Werte«²⁴ und bestehen in diesem Zusammenhang auf einem Selbstbestimmungsrecht traditioneller Gesellschaften. Die ROK versteht sich in diesem Kontext auch als Fürsprecherin anderer traditioneller Gesellschaften, die sie als vom »Westen« bedroht ansieht. Die Abgrenzung von »Fremdem« und »Eigenem« stellt die

22 Anstoß für die ungewöhnlich intensive Diskussion zum Thema Kinderreichtum als Norm eines orthodoxen Familienlebens war eine Publikation des Priesters Pavel Velikanov, Prorektor der Moskauer Geistlichen Akademie. Das erste Interview erschien auf dem populären orthodoxen Portal pravmir.ru, wurde dort allerdings innerhalb weniger Stunden gelöscht. Velinakov stellt die angebliche Norm in Frage und benennt Risiken einer solchen unhinterfragten Norm. Die Diskussion erfolgte daraufhin hauptsächlich auf der persönlichen Homepage Velikanovs <http://o-paulos.livejournal.com/41525.html> sowie bei facebook.

23 Vgl. etwa die Beiträge auf dem Portal »Pravoslavie i mir« (Orthodoxie und Welt) zum Thema »Gewalt in der Familie«: <https://www.pravmir.ru/plots/nasilie-v-seme/> (letzter Zugriff 17.06.2021).

24 Kirill 2017; Ilarion 2017.

kirchliche Auseinandersetzung mit Gender-Fragen direkt in den Rahmen des gesellschaftlichen Identitätsdiskurses.

Auch im ökumenischen Dialog mit anderen christlichen Konfessionen waren und sind besonders die Gender-Frage bzw. Fragen der kirchlichen Teilhabe von Frauen und der Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften Grund für klare Grenzziehungen: Mehrere offizielle theologische Dialoge mit evangelischen Kirchen wurden in diesem Kontext abgebrochen oder unterbrochen, so mit der EKD oder mit der Finnischen Lutherischen Kirche.²⁵ Der Dialog mit der katholischen Kirche erhielt gleichzeitig einen neuen Stellenwert unter dem Stichwort »strategische Allianz.«²⁶

In der Tat unterscheidet sich die grundsätzlich konservative Haltung der ROK in Fragen von Gender und Gleichberechtigung zunächst nur graduell von der Haltung anderer orthodoxer und westlicher Kirchen (mit Ausnahme zahlreicher evangelischer Kirchen). Sie wenden sich mit Berufung auf kirchliche und kulturelle Traditionen gegen die Anpassung an einen Zeitgeist, der in ihrer Wahrnehmung alles gleichwertig und würdig sein lassen will. Allerdings muss dabei beachtet werden, dass gerade Themen der individuellen und gesellschaftlichen Moral innerhalb aller christlicher Kirchen durchaus umstritten sind und einem lebendigen theologischen Diskurs unterliegen. Die Pluralität der sozialetischen Konzepte und Prioritäten in den jeweiligen christlichen Kirchen macht es letztendlich unmöglich, von so klaren Fronten zu sprechen, wie es die ROK oft tut.

Das kirchliche Konzept traditioneller Werte hat sich zugunsten einer national-kulturellen Identität von einer offen biblischen, patristischen oder dogmatischen Argumentation abgekoppelt. Das macht es zu

25 Pressemeldung epd-Gespräch, Wiebke Rannenber: »Russisch-orthodoxe Kirche könnte Beziehungen zur EKD wegen Homo-Ehe abbrechen«, Portal Konfessionskundliches Institut Bensheim, 19.06.2015: <http://konfessionskundliches-institut.com/allgemein/russisch-orthodoxe-kirche-koennte-beziehungen-zur-ekd-wegen-homo-ehe-abbrechen/> (letzter Zugriff 10.09.2019).

26 *Die Tagespost* 2011; Ilarion 2014.

einem idealen Angebot für die politischen Eliten in ihrer Suche nach einem Identitätskonzept für die russische Gesellschaft. Die »traditionellen geistlich-moralischen Werte« sind inzwischen Bestandteil von jedem wichtigen staatlichen Dokument, etwa 2016 in der neuen *Strategie nationaler Sicherheit*²⁷ oder 2017 in der *Strategie zum Aufbau einer Informationsgesellschaft*.²⁸ Mit der Verfassungsänderung von 2020 sind sie als »traditionelle Familien-Werte« auch Teil der Verfassung der Russischen Föderation (Kapitel 3, Artikel 67).

Die häufig in einem Atemzug genannten Themen Gender, LGBTI* und reproduktive Rechte gelten als Inbegriff einer Gefahr für die russische Bevölkerung, da sie die ohnehin »kritische« demografische Situation verschärfen und im Widerspruch zur angeblichen russischen Tradition der kinderreichen Großfamilie stünden. Die Einbindung der Genderthematik in den gesellschaftspolitischen, ideologisierten Diskurs traditioneller Werte bedeutet eine so umfassende Politisierung der Kirche, dass sowohl eine unabhängige theologische Auseinandersetzung mit den Fragen nach Gleichberechtigung und individuellen Identitäten als auch eine kritische Distanzierung zu den oben genannten Stereotypisierungen und ihren diskriminierenden Folgen durch offizielle kirchliche Institutionen zum jetzigen Zeitpunkt nahezu ausgeschlossen erscheint.

-
- 27 Rossiyskaya Gazeta: »Strategija nacional'noj besopaznosti Rossijskoj Federacii. 31. Dezember 2015«. [Dekret des Präsidenten der Russischen Föderation vom 31. Dezember 2015 Nr. 683 »Über die nationale Sicherheitsstrategie der Russischen Föderation«], Portal Rossiyskaya Gazeta, 31.12.2015: <https://rg.ru/2015/12/31/nac-bezopasnost-site-dok.html> (letzter Zugriff 07.04.2020).
- 28 Erlass des Präsidenten der Russischen Föderation vom 09.05.2017 Nr. 203: »Strategija razvitija informacionnogo obščestva v Rossijskoj Federacii 2017–2030. [Zur Strategie zur Entwicklung der Informationsgesellschaft in der Russischen Föderation für 2017–2030]. Portal kremlin.ru, 09.05.2017: <http://kremlin.ru/acts/bank/41919> (letzter Zugriff 07.04.2020).

3. Gesichter des russisch-orthodoxen *Gender-Diskurses*

Auch wenn von offizieller kirchlicher Position ein expliziter Gender-Diskurs grundsätzlich abgelehnt wird, da schon das Konzept *Gender* als fremde Kategorie wahrgenommen wird, zeigt ein Blick in die religiöse und gesellschaftliche Praxis die tatsächliche Vielfalt und Ambivalenz des kirchlichen Diskurses. Einige Beispiele sollen abschließend diesen Kontrast zur offiziellen Positionierung illustrieren.

3.1 Die Zaren-Familie als Familienideal

Die Familie des letzten russischen Zaren Nikolaj II. wurde in den vergangenen Jahren von der ROK als Ideal christlicher und russischer Familien-tradition herausgearbeitet. Die Umstände der Ermordung durch die Bolschewisten sind seit vielen Jahren Untersuchungsgegenstand kirchlicher Kommissionen, um die Heiligenverehrung der Familie voranzutreiben. Als im Jahr 2017 der Film *MATHILDA* des russischen Regisseurs Sergej Utschitel eine voreheliche Liebesgeschichte des späteren Zaren auf die Kinoleinwand bringt, löst dies heftige Proteste innerhalb der Kirche und unter radikalen orthodoxen Gruppierungen aus. Sie sahen in der Darstellung des Thronfolgers die Lästerung eines Heiligen. Dabei wurde oft übergangen, dass der Zar und seine Familie nicht für ihr recht-schaffenes Leben, sondern für ihren Märtyrertod heiliggesprochen wurden. Die Kirche umgeht dabei eine Problematisierung des Familienideals, welches in der Verehrung der Zarenfamilie impliziert ist.

3.2 Fürstin Elizaveta Federovna

Die Fürstin aus dem Hause Hessen-Darmstadt war mit dem Bruder des Zaren Alexander III. verheiratet. Bereits 1892 gründete sie in Moskau verschiedene wohltätige Organisationen und leitete das Moskauer *Rote Kreuz*. Nach dem Tod des Fürsten gründete sie das *Martha-Maria-Kloster*, dessen Schwesternschaft sich der wohltätigen Unterstützung der armen Bevölkerung, besonders aber auch der Bildung von verwaisten Kindern und der Professionalisierung sozialer und medizinischer Hilfeleis-

tungen widmete. Sie setzte sich außerdem für die Einführung des Amtes der Diakonissen in der russischen orthodoxen Kirche ein. 1992 wurde Elizaveta von der ROK heiliggesprochen, das Kloster wurde in den folgenden Jahren wiederbelebt. Bis heute sind Schwesternschaften, also Gemeinschaften von Frauen, die sich neben, vor oder nach einem konventionellen Familienleben caritativer Hilfe widmen, ein wichtiger Teil der orthodoxen Wohltätigkeit. Auch im *Martha-Maria-Kloster* besteht eine solche Schwesternschaft neben der Gemeinschaft der Nonnen. Elizaveta Federovna, die selbst keine Kinder hatte, gilt vielen gläubigen Frauen als Vorbild einer dem Prinzip der Nächstenliebe verpflichteten demütigen, aber gleichzeitig auch starken, unabhängigen und ihrer Zeit vorausgehende Frau.

3.3 Hl. Maria Mutter Gottes – Matrona Moskovskaja – Ksenia Peterburgskaja

Für die Gläubigen der Orthodoxen Kirche ist die Heiligenverehrung ein zentrales Element des täglichen religiösen Lebens. In der Popularität von Heiligen fallen drei Frauen besonders auf: die Gottesmutter Maria sowie zwei Frauen, die auf lokaler Ebene eine besonders große Verehrung erfahren, Ksenia von Petersburg, und die Matrona Moskovskaja. Auch wenn alle drei Frauen als Ideal orthodoxer Gottesfürchtigkeit verehrt werden, entspricht keine von ihnen dem orthodoxen Weiblichkeitsideal. Darum konnten sowohl die sowjetischen Frauenbewegungen als auch die Protest-Punkerinnen von Pussy Riot in der Gottesmutter Maria eine Identifikationsfigur finden, die ihrem Aufbegehren gegen die Unterordnungs- und Einordnungsforderungen der patriarchalen Gesellschaft entsprach. Das aus dem Rahmen fallende Verhalten von Ksenia Peterburgskaja, die in der Kleidung ihres verstorbenen Mannes unter Armen und Ausgestoßenen lebte, und von Matrona Moskovskaja, die blind und ohne Beine im bolschewistischen Moskau als Obdachlose Menschen heilte und prophetisch sprach, wurden als Formen des Lebens als ›Jurodowy‹, als Narren in Christo (*holy fools*) gedeutet. Es ist eine Möglichkeit der Kirche, aus dem Rahmen der konventionellen Gesellschaft herausfallendes Verhalten in die Normvorstellungen der

Kirche einzubinden. Dies wird besonders deutlich, wenn man beachtet, dass die heiliggesprochenen Frauen als Närrinnen Christi nicht in die üblichen Charakteristiken der vornehmlich männlichen Narren hineinpassen und ihnen vor allem das Subversive, Rebellische abgesprochen wird.²⁹ Der große Verehrungsgrad genau dieser Heiligen zeigt dennoch, dass sie der Vielfalt der Lebenssituationen der Gläubigen mehr entsprechen als viele andere, ›normgerechte‹ Heilige.

3.4 Petr und Fevronia

Eine besonders anschauliche Illustration der Brüche des Familien- und Frauenbilds der ROK ist das Paar Petr und Fevronia, welches im 13. Jahrhundert in der Stadt Murom gelebt haben soll und im 16. Jahrhundert heiliggesprochen wurde. Seit 2008 feiert die ROK am Namenstag der Heiligen das *Fest der Familie, Liebe und Treue*, das Paar gilt als Schutzpatron der Familie und Ehe. Das Paradox dieser Verbindung liegt in der Legende, dass beide gegen die damaligen Konventionen über die Standesgrenzen hinweg heirateten, keine gemeinsamen Kinder hatten und noch während der Ehezeit Ordensgelübde ablegten. Die Hochzeit war darüber hinaus keine Liebeshochzeit, sondern die Bäuerin Fevronia erpresste den Fürsten Petr mit der Heilung von Lepra. Es ist nur schwer nachzuvollziehen, wie diese Beziehung in Einklang zu bringen ist mit dem von der ROK konstruierten Ideal der kinderreichen und lebenslangen Ehe, die auf Vertrauen und Liebe gründet. Die Vorstellungen von traditionellen Geschlechterrollen werden hier viel mehr in Frage gestellt als sie durch das Framing des *Fests der Familie, Liebe und Treue* hergestellt werden können.³⁰

3.5 Pussy Riot

Wie bereits gesehen, markierte der Auftritt der Punk-Gruppe *Pussy Riot* in der Christus-Erlöser-Kathedrale in Moskau im Februar 2012 eine

29 Kobets 2018.

30 Dukhanova 2018.

Wende im Diskurs über traditionelle Familienwerte und die Rolle der Orthodoxen Kirche in der russischen Gesellschaft. Der bis zu diesem Zeitpunkt langsam aber stetig angestiegene Druck auf alle nicht-heteronormen Lebensmodelle und die wachsende Macht patriarchaler Hierarchien wurden durch das *Punk-Gebet* radikal kritisiert – und wurden in den folgenden Jahren umso gezielter ausgebaut. *Pussy Riot* selbst berief sich mehrfach auf das orthodoxe Modell der ›Jurodovy‹, der Narren in Christo, allerdings in seiner ursprünglichen und den Männern vorbehaltenen Version des offenen politischen und gesellschaftlichen Protests.³¹ Der Text des Punk-Gebets ist dementsprechend provokativ:

»Mutter Gottes, du Jungfrau, vertreibe Putin! Vertreibe Putin, vertreibe Putin!

Schwarzer Priesterrock, goldene Schulterklappen,
alle Pfarrkinder kriechen zur Verbeugung,
das Gespenst der Freiheit im Himmel
Homosexuelle werden in Ketten nach Sibirien geschickt.

Der KGB-Chef ist euer oberster Heiliger,
er steckt die Demonstranten ins Gefängnis.
Um den Heiligsten nicht zu betrüben, müssen Frauen gebären und lieben.

Göttlicher Dreck, Dreck, Dreck! Göttlicher Dreck, Dreck, Dreck!

Mutter Gottes, du Jungfrau, werde Feministin, werde Feministin, werde Feministin!

Kirchlicher Lobgesang für die verfaulten Führer,
Kreuzzug aus schwarzen Limousinen.

In die Schule kommt der Pfarrer,
geh zum Unterricht, bring ihm Geld.

Der Patriarch glaubt an Putin. Besser sollte er, der Hund, an Gott glauben.

31 Kobets 2018: 105.

Der Gürtel der Seligen Jungfrau ersetzt keine Demonstrationen,
 die Jungfrau Maria ist bei den Protesten mit uns!
 Mutter Gottes, du Jungfrau, vertreibe Putin! Vertreibe Putin, vertreibe
 Putin!«

Auch wenn eine große Mehrheit internationaler Beobachter*innen den Auftritt in der Kirche für religiös geschmacklos und künstlerisch fragwürdig hielten, konnten sich gerade gläubige Menschen nicht der Tatsache entziehen, dass sich die Punkerinnen auf einen Kern des christlichen Glaubens beriefen: das Gebet an die Gottesmutter, die Menschen vor weltlicher Ungerechtigkeit zu schützen. Die Bestrafung der drei Frauen von Pussy Riot durch mehrjährige Gefängnishaft und auch die generelle Kritik an ihrem Auftritt argumentieren vorrangig mit der Form und dem Ort des Gebets. Diese Wahrnehmung verhindert jedoch tiefergehende theologische Auseinandersetzung mit den Inhalten und dem Potential religiöser Kritik an gesellschaftspolitischen Umständen.

4. Fazit

In der Darstellung konnte gezeigt werden, dass für die Haltung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Fragen von Gender neben theologischen Faktoren die sowjetischen und post-sowjetischen gesellschaftspolitischen Entwicklungen eine entscheidende Rolle spielen. Eine tatsächlich theologische Auseinandersetzung mit Fragen von Geschlecht, Körperlichkeit und Rollenmodellen findet bisher nicht statt.³² So wurde in den Stellungnahmen der Kirche vor allem auf traditionell vorhandene oder politisch erwünschte Vorstellungen über Geschlecht und Gender zurückgegriffen, ohne sie einer theologischen Prüfung zu unterziehen. Theologisch bietet die orthodoxe Tradition eine große Bandbreite anthropologischer und sozialetischer Optionen, was hier an den Beispielen der Heiligenverehrung und innerkirchlicher Diskussionen zu

32 Eine Ausnahme ist die Arbeit von Beljakova; Beljakova; Emčenko 2011.

aktuellen Fragen gezeigt wurde. Die Ideologie der patriarchalen, heteronormen und kinderreichen Familie um jeden Preis, wie sie in den offiziellen Stellungnahmen der Kirche zum Ausdruck kommt, ist vor allem als Element der post-sowjetischen Identitätspolitik zu verstehen, in der die Kirchenführung der ROK ihren Platz gefunden hat. Innerkirchliche Diskurse weisen jedoch darauf hin, dass die Diversität innerhalb der Kirche größer ist und zunehmend auch eine theologische Positionierung erfordern wird.

Literatur

- Beljakova, Elena; Beljakova, Nadežda; Emčenko, Elena (Hg.): *Žeňščina v pravoslavii*. [Die Frau in der Orthodoxie], Moskva: Kučkov Pole 2011.
- Bias, Leandra: Die Internationale der Antifeministen, in: Republik, 6. Juni 2022, <https://www.republik.ch/2022/06/06/die-internationale-der-antifeministen> (letzter Zugriff 12. August 2022).
- Bluhm, Katharina: »Russia's conservative counter-movement: genesis, actors, and core concepts«, in: Katherina Bluhm; Mihai Varga (Hg.), *New Conservatives in Russia and East Central Europe*, London: Routledge 2019, 25–53.
- Černova, Žanna: »Semejnaja politika v sovremennoj Rossii: ›Pjatyj nacproekt««. [Familienpolitik im gegenwärtigen Russland: ›Das fünfte Nationalprojekt‹], in: *Čelovek. Soobščestvo. Upravlenie* 2 (2011), 100–112.
- Chotkina, Zoja: »Gendernym issledovanijam v Rossii – desjat' let«. [10 Jahre Genderforschung in Russland], in: *Obščestvennye nauki i sovremennost* 4 (2000), 21–26.
- Dukhanova, Diana: »Petr and Fevronia, and the Day of Family, Love and Faithfulness. Pronatalism and Unstable Gender Order in Today's Russia«, in: *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubežom* 36/2 (2018), 194–220.
- Eltsner, Regina: »Gender und die ›traditionellen Familienwerte‹: Der Beitrag der Russischen Orthodoxen Kirche zur russischen Identitätskonstruktion«, in: Maren Behrens; Marianne Heimbach-Steins;

- Lind Hennig (Hg.), *Gender – Nation – Religion. Ein internationaler Vergleich von Akteursstrategien und Diskursverflechtungen*, Frankfurt a.M.: Campus 2019, 125–143.
- Elsner, Regina: »Politierte Theologie? Neue Entwicklungen in der russischen orthodoxen Theologie«, in: *Religion und Gesellschaft in Ost und West* 10 (2017), 7–9.
- Henderson, Sarah: »Feminism in Post-Soviet Russia. Emergence and Development (1990-)«, in: Norma C. Noonan; Carol Nechemias (Hg.), *Encyclopedia of Russian Women's Movements*, Westport: Greenwood Publishing Group 2001, 251–257.
- Kobets, Svitlana: »From the Tabennisi nunnery to Pussy Riot: female holy fools in Byzantium and Russia«, in: *Canadian Slavonic Papers* 60/1-2 (2018), 87–107.
- Kosterina, Irina: »Ist die Genderpolitik in Russland konservativ?«, *Russland-Analysen* 338, 2–4. URL: www.laender-analysen.de/russland/pdf/RusslandAnalysen338.pdf (letzter Zugriff 10.09.2019).
- Petro, Nicolai N.: »How the West Lost Russia: Explaining the Conservative Turn in Russian Foreign Policy«, in: *Russian Politics* 3/3 (2018), 305–332.
- Scherrer, Jutta: »Ideologie, Identität und Erinnerung. Eine neue Russische Idee für Rußland?«, in: *Osteuropa* 54/8 (2003), 27–41.
- Uertz, Rudolf; Schmidt, Lars Peter (Hg.): *Die Grundlagen der Lehre der russischen orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte: veröffentlicht in deutscher Sprache durch das Auslandsbüro der Konrad-Adenauer-Stiftung in Moskau*, [Übers. aus dem Russ.: Nadja Simon], Moskau: Auslandsbüro der Konrad-Adenauer-Stiftung 2008.

Internetquellen

- Council of Europe Treaty Series 210: »Übereinkommen des Europarats zur Verhütung und Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen und häuslicher Gewalt und erläuternder Bericht. Istanbul, 11.05.2011«, <https://rm.coe.int/1680462535> (letzter Zugriff 17.06.2021).

- Die Tagespost: »Metropolit Hilarion bietet ›strategische Allianz‹ an«. 21.03.2011: <https://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/Metropolit-Hilarion-bietet-strategische-Allianz-an;art312,123021> (letzter Zugriff 10.09.2019).
- Erlass des Präsidenten der Russischen Föderation vom 09.05.2017 Nr. 203: »Strategija razvitija informacionnogo obščestva v Rossijskoj Federacii 2017–2030. [Zur Strategie zur Entwicklung der Informationsgesellschaft in der Russischen Föderation für 2017–2030]. Portal kremlin.ru, 09.05.2017: <http://kremlin.ru/acts/bank/41919> (letzter Zugriff 07.04.2020).
- Feministskij Samizdat: Zurnal »Marija« Natalija Malachowskaja. 24. Januar 2013: <https://feministki.livejournal.com/2499778.html> (letzter Zugriff 17.06.2021).
- Goričeva, Tatjana: »Neverno opisyyvat‹ moj put‹, kak put‹ ›raskajavšegosja liberala«. [Es ist nicht richtig, meinen Weg als Weg einer ›reumütigen Liberalen‹ zu beschreiben]. Portal Pravmir, 21.04.2015: www.pravmir.ru/zhenshhina-i-tserkov-kak-mesto-svobody/ (letzter Zugriff 10.09.2019).
- Ilarion (Alfeyev), Metropolit: »Dialogue with the Roman Catholic Church should be continued«. Abteilung für kirchliche Aussenbeziehungen des Moskauer Patriarchats, 27.10.2014: <https://mospat.ru/en/2014/10/27/news110297/> (letzter Zugriff 10.09.2019).
- Ilarion (Alfeyev), Metropolit: »Presentation by Metropolitan Hilarion of Volokolamsk at the Christian Future of Europe Conference«. Portal Abteilung für kirchliche Aussenbeziehungen des Moskauer Patriarchats, 23.09.2017: <https://mospat.ru/en/2017/09/23/news150374/> (letzter Zugriff 10.09.2019).
- Institut G2W. Ökumenisches Forum für Glauben, Religion und Gesellschaft in Ost und West: »Russland: Duma verabschiedet ›Blasphemie-Gesetz«. 11.06.2013: <https://www.g2w.eu/news/847-russland-duma-verabschiedet-blasphemie-gesetz> (letzter Zugriff 05.04.2020).
- Kirill (Gundjaev), Patriarch: »Vystuplenie na toržestvennyh akte, posvjščennom 145-letie Taškentskoj Eparchii«. [Rede zum Festakt anlässlich des Festaktes zum 145-jährigen Bestehen der Diözese Tasch-

- kent]. Portal Patriarchia.ru, Pressedienst des Patriarchen von Moskau und ganz Russland, 02.10.2017: www.patriarchia.ru/db/text/5024344.html (letzter Zugriff 10.09.2019).
- MK Tscheboksary: »Shkola dlja roditelej«, Online-Ausgabe MK in Tscheboksary, 27.08.2019: <https://cheb.mk.ru/social/2019/08/27/v-sentyabre-v-chuvashii-startuet-proekt-shkola-dlya-roditeley.html> (letzter Zugriff 05.04.2020).
- Nasilie v Semje. [Gewalt in der Familie]: <https://www.pravmir.ru/plots/nasilie-v-seme/> (letzter Zugriff 17.06.2021).
- Patriarchale Kommission zu Fragen von Familie und dem Schutz von Mutterschaft und Kindeheit: »Erklärung der Position der Patriarchalen Kommission zu Fragen von Familie und dem Schutz von Mutterschaft und Kindheit in Bezug auf Verbrechen im familiären Umfeld«. 25.6.2018: <http://pk-semya.ru/main-news/item/6847-razyasnenie-pozitsii-patriarshej-komissii-po-voprosam-semi-zashchity-materinstva-i-detstva-v-otnoshenii-prestuplenij-sovershaemykh-v-semejnom-okruzenii.html> (letzter Zugriff 07.04.2020).
- Pressemeldung epd-Gespräch, Wiebke Rannenber: »Russisch-orthodoxe Kirche könnte Beziehungen zur EKD wegen Homo-Ehe abbrechen«, Portal Konfessionskundliches Institut Bensheim, 19.06.2015: <http://konfessionskundliches-institut.com/allgemein/russisch-orthodoxe-kirche-koennte-beziehungen-zur-ekd-wegen-homo-ehe-abbrechen/> (letzter Zugriff 10.09.2019).
- »Rezoljucija napravlenija ›Christianskaja semja – domašnjaja cerkov› XXIV Meždunarodnych Roždestvenskich obrazovatel'nych čtenij«. [Resolution der Arbeitsgruppe ›Christliche Familie – Hauskirche› der XXIV. Internationalen Weihnachtslesungen], Portal Patriarchia.ru, 29.01.2016: www.patriarchia.ru/db/text/4361204.html (letzter Zugriff 04.09.2019).
- Rjabičenko, Ljudmila: »Nastojaščaja pravda o genere.« [Die echte Wahrheit über Gender], Portal Ruskline.ru, 23.02.2012, http://ruskline.ru/analitika/2012/02/23/nastoyawaya_prawda_o_gendere/ (letzter Zugriff 10.09.2019).
- Rossiyskaya Gazeta: »Strategija nacional'noj besopaznosti Rossijskoj Federacii. 31. Dezember 2015«. [Dekret des Präsidenten der Russischen

- Föderation vom 31. Dezember 2015 Nr. 683 »Über die nationale Sicherheitsstrategie der Russischen Föderation«, Portal Rossiyskaya Gazeta, 31.12.2015: <https://rg.ru/2015/12/31/nac-bezopasnost-site-dok.html> (letzter Zugriff 07.04.2020).
- Russische Föderation. Föderales Gesetz, Art.5 »Über den Schutz von Kindern vor Informationen, die ihrer Gesundheit und Entwicklung Schaden zufügen« vom 26.6.2013 in deutscher Übersetzung: www.quarteera.de/blog/dertextdergesetzesaenderungenzurpropagandanichttraditionellersexuellerbeziehungen (letzter Zugriff 05.04.2020).
- United Nations Development Programme (2020): Human Development Report 2020. The Next Frontier: Human Development and the Anthropocene. Briefing note for countries on the 2020 Human Development Report. Russian Federation. http://hdr.undp.org/sites/all/themes/hdr_theme/country-notes/RUS.pdf (letzter Zugriff 04.09.2021).
- Velikanov, Pavel: Interwju o Mnogodetnost'. 27. November 2016: <http://o-paulos.livejournal.com/41525.html> (letzter Zugriff 17.06.2021).
- Vertretung der Russisch-Orthodoxen Kirche in Straßburg: »Kommjunkte predstavitel'stva Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi pri Sovete Evropy po itogam letnej sessii PACE 2013 goda«. [Mitteilung der Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche im Europarat über Ergebnisse der Sondersitzung von PACE 2013]. Portal REOR Strasbourg, 01.07.2013: <http://strasbourg-reor.org/?topicid=1052> (letzter Zugriff 04.09.2019).
- Vittori, Stefania; Dziri, Aziz: »Europa: Rechte Netzwerke formieren sich entlang familienpolitischer Themen«. Portal Gunda-Werner-Institut. Heinrich-Böll-Stiftung, 10.04.2019: <https://www.gwi-boell.de/de/2019/04/10/europa-rechte-netzwerke-formieren-sich-entlang-familienpolitischer-themen> (letzter Zugriff 17.06.2021).

»Ich wollte Schwestern, nicht nur einen Mann« Zum Verhältnis von Gender und Religion in Reality Shows

Marie-Therese Mäder

Untermalt von fröhlicher und mit Triangelklängen verzierter Musik fährt die Kamera auf eine glücklich lächelnde Frau zu, während gleichzeitig ihr Name in goldenen Lettern eingeblendet wird. Im Kommentar teilt uns Meri darauffolgend ihr Lebensmotto mit (Abb. 1): »Ich glaube an dieses Leben. Es macht uns besser.« Die Kamera fährt auf Janelle zu, die ebenso glücklich in die Kamera strahlt und im Kommentar mitteilt (Abb. 2): »Wir haben was Tolles, was anderes will ich nicht.« Dann folgt Christine im gleichen Muster (Abb. 3): »Ich wollte Schwestern, nicht nur einen Mann.« Die Kamera fährt weiter auf Robyn zu, die als letzte Frau im Bunde hinzufügt (Abb. 4): »Es ist Schicksal. Als wären wir füreinander bestimmt.« Schließlich endet die Fahrt bei Kody, dem Ehemann der vier Frauen, der den letzten Kommentar abgibt (Abb. 5): »Liebe wächst, sie teilt sich nicht.«¹ Die Kamera schwenkt zum Horizont, der orange-gelb verfärbt ist und auf dem der Titel der Reality Show (RTV) *Alle meine*

1 Die englische Originalversion, die im Hintergrund zu hören ist, lautet wie folgt: Meri »I believe in living this lifestyle. It makes each of us better.« Janelle: »I think we have something really awesome. I wouldn't want anything else.« Christine: »I like sister wives. I wanted the family. I didn't just want the man.« Robyn: »Seems like destiny, like we should have all been together from day one.« Kody: »Love should be multiplied, not divided.«

Frauen (Originaltitel: *Sister Wives*, TLC, US 2010–2020)² eingeblendet wird. Der Vorspann wirkt wie eine künstlich-kitschige Staffage: Die Sonne geht vor dem Hintergrund einer Metropole unter, wo hellgrüne Bäume mit weissen Blütenblättern wachsen, die wie Schneeflocken durch die Szenerie tanzen und zwischen weissen bleistiftskizzierten Häusern zu Boden fallen.

Abb. 1: Die erste Frau Meri eröffnet den Reigen (Alle meine Frauen, Staffel 2, Folge 23, TLC, US 2011, TC 00:00:03).



-
- 2 TLC (*The Learning Channel*) ist ein US-amerikanischer privater Fernsehsender, der auf Reality Shows spezialisiert ist. Seit 2014 strahlt der Sender auch in Deutschland, Österreich und der Schweiz aus. Die amerikanischen Shows werden dafür in Deutsch synchronisiert. Zusätzlich werden auch Sendungen für den deutschen Markt produziert.

Abb. 2: Anschließend folgt als zweite Frau Janelle (Alle meine Frauen, Staffel 2, Folge 23, TLC, US 2011, TC 00:..00:08).



Abb. 3: Auf Janelle folgt Christine (Alle meine Frauen, Staffel 2, Folge 23, TLC, US 2011, TC 00:..00:11).



Abb. 4: Und als letzte Frau stellt sich Robyn, die jüngste Schwesterehefrau, vor (Alle meine Frauen, Staffel 2, Folge 23, TLC, US 2011, TC 00:00:15).



Abb. 5: Den Abschluss macht Kody mit dem mehrdeutigen Statement: »Liebe wächst, sie teilt sich nicht« (Alle meine Frauen, Staffel 2, Folge 23, TLC, US 2011, TC 00:00:18).



Der wiederkehrende Auftakt zu *Alle meine Frauen* hat dem Publikum vieles mitzuteilen. Es wird gezeigt, dass die vier Frauen ihr Leben nicht nur mit einem Mann, sondern auch mit anderen Frauen teilen. Einen Mann zu teilen geschieht dabei aus freiem Willen, weil sie glauben, damit ein besseres Leben zu führen. Die Verantwortung, einen solchen Lebensstil zu wählen, wird nicht den einzelnen Personen aufgebürdet, sondern dem Schicksal und der Vorbestimmung. Und schliesslich gibt Kody auf die mögliche Frage, wie denn das gehe, mehrere Frauen zu lieben, auch gleich die Antwort: Liebe wird nicht aufgeteilt, sondern sie lässt sich vermehren. Die Ehefrauen sind offensichtlich in der Mehrheit, was eine der Hauptmerkmale einer polygamen – oder um genauer zu sein polygynen – Familie darstellt. Eigentlich würde man annehmen, dass der Ehemann Kody das Zentrum dieser Familie und der Reality-show darstellt. Doch dies ist in vielerlei Hinsicht nicht der Fall oder wird zumindest in Frage gestellt. Wie die Geschlechterrollen in dieser Show verteilt sind, inwiefern *Alle meine Frauen* private und öffentliche Dimensionen binärer Geschlechterrollen hinterfragt oder festigt und was das alles mit Religion zu tun hat, stehen im Zentrum dieses Beitrages.

Zuerst wird der Frage nachgegangen, welche Rolle Polygamie im Mormonentum spielt. Danach werden das RTV Genre wie auch Religion anhand der Begriffe privat und öffentlich umrissen und Interaktionsmomente aufgezeigt. Die Bedeutung von binären Geschlechterrollen wird theoretisch und anhand von *Alle meine Frauen* im RTV ausgearbeitet, und schließlich wird mittels einer Geburtsszene aus der Serie diskutiert, wie das audiovisuelle Narrativ sowohl die Solidarität unter den Frauen als auch Kody als Familienoberhaupt in Szene setzt. Der folgende Beitrag zeigt auf, wie das Verhältnis von Gender und Religion im RTV in ganz spezifischer Weise interagiert. Das Unterhaltungsgenre stellt nämlich ebenso gesellschaftlich vorherrschende heteronormative Gendernormen in Frage wie es auch einer religiösen Minderheit eine Plattform zur Selbstinszenierung bietet.³

3 Vertiefende Überlegungen zum Verhältnis von RTV und Religion in Mäder 2020: 159–204.

Polygamie im Mormonentum und im RTV

Die Reality Show *Alle meine Frauen* handelt von der Großfamilie Brown, bestehend aus Kody und seinen vier Frauen Meri, Janelle, Christine und Robyn. Von den in den letzten zehn Jahren angewachsenen Schar von 18 Kindern stammen drei von der vierten Ehefrau Robyn aus ihrer ersten Ehe und sind von Kody adoptiert. Mittlerweile ergänzen auch zwei Enkel die Familie. Die Familie gehört zur Gruppierung der *Apostolic United Bretheren* (AUB), was in der Show jedoch nur sehr zurückhaltend thematisiert wird. Die AUB Gemeinschaft versteht sich selbst als mormonisch, d.h. der mormonischen Tradition zugehörig⁴ und verteidigt eine religiös begründete Polygamie. Polygam, respektive polygyn zu leben, gilt als Gebot, als bestmögliche Beziehungsform, die theologisch mit Verweisen auf das Alte Testament begründet wird. Die Mormonenkirche wurde 1830 von Joseph Smith in Palmyra im Staat New York gegründet. Smith fand, gemäß der mormonischen Erzählung, im Boden vergrabene Goldplatten, zu denen ihn der Engel Moroni hingeführt habe. Auf diesen Goldplatten sei der Gründungsmythos der Mormonen niedergeschrieben worden, der im Jahr 600 v. Christus in Israel beginnt. Joseph Smith übersetzte den in altem Ägyptisch, wie es heißt, geschriebenen Text auf den Goldplatten ins Englische. Dieser Text, *Das Buch Mormon*, stellt für die Gemeinschaft – neben dem Alten und dem Neuen Testament (King James Bible Version) – als drittes Testament eine weitere zentrale Schrift dar, auf die sich die mormonische Religion bezieht.

Mit der Praxis der Polygamie unterscheidet sich die AUB Gruppierung von der größten mormonischen Gemeinschaft, der *Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage* (LDS Kirche) mit Sitz in Salt Lake City/UT (USA) und 16.3 Millionen Mitgliedern weltweit.⁵ Die AUB Gemeinschaft vertritt die Ansicht, dass die LDS Kirche mit ihrer Entscheidung

4 Shipp 1987: x.

5 Statistics and Church Facts | Total Church Membership, newsroom.churchofjesuschrist.org [http://newsroom.churchofjesuschrist.org/facts-and-statistics (letzter Zugriff am 16.06.2019)].

von 1890, unter anderem keine Polygamie zu praktizieren, die ursprünglichen Ideen der Religionsgründer Joseph Smith Jr. (1805–1844), dessen Nachfolger Brigham Young (1801–1877) und John Taylor (1808–1887) als Propheten der Kirche, missachtete und deshalb die falschen Lehrmeinungen vertrete.⁶ Die AUB Gruppierung besteht aus geschätzten 10.000 Mitgliedern, von denen die meisten in den Vereinigten Staaten in Utah und wenige in Mexiko und England leben.

Was auf den ersten Blick auffällt, ist der zahlenmäßig große Unterschied zwischen den Mitgliedern der LDS Kirche und denjenigen der kleinen AUB Gemeinschaft. Umgekehrt proportional verhält es sich jedoch bezüglich der medialen Aufmerksamkeit. Die AUB und andere kleinere mormonische Gruppierungen erhalten verhältnismäßig mehr mediale Aufmerksamkeit als die LDS Kirche. Dies haben die kleinen Gruppierungen vor allem kommerziellen Produktionen zu verdanken, die von der Neugierde einer regen Zuschauerschaft gegenüber einer westlich geprägten Polygamie profitieren, wie die Vielzahl von Produktionen zu diesem Thema zeigen. Zum Beispiel porträtiert eine Dokuserie aus England mit dem Titel *Three Wives, One Husband* (Channel 4, UK 2017) das Leben einer Familie mit drei Ehefrauen. Sie leben abgeschieden in Häusern, die in die Felsen in der Wüste von Utah eingebaut sind. Trotz dieser ungewöhnlichen Behausung, die gewollt oder ungewollt Assoziationen mit dem Leben in Höhlen der Steinzeit auslöst, wirken die Familien und ihr Lebensstil auf den ersten Blick modern und unauffällig. Das Einzige, das unkonventionell erscheint, sind der Ehemann mit mehreren Frauen und die Gemeinschaft, die auffällig abgeschirmt von der Außenwelt lebt. In einer anderen Show, der RTV Show *#Seekingsisterwife* (TLC, 2018), wird sogar die Suche nach weiteren Ehefrauen zum zentralen Thema. *Polygamy, USA* (National Geographic, US 2013) zeigt ein ganzes Dorf, das polygam lebt. Dieser Einblick in eine polygame Gesellschaft wurde bis dahin noch nie in diesem Umfang geboten. Die darin porträtierte Centennial Park Gruppierung wirkt altmodisch, was sich unter anderem an der Kleidung zeigt: Die Frauen tragen mehrheitlich immer lange Röcke, teilweise sogar im Stil von

6 Melton 2009: 647.

Präriekleidern mit vielen Volants, Rüschen und hochgeschlossenem Halsausschnitt. Die weniger erfolgreiche Reality Show *My 5 Wives* (TLC, US 2013–2016) wurde nach zwei Staffeln nicht mehr weiter produziert. Der Grund dafür könnte sein, dass die Show dem Konkurrenzprodukt *Alle meine Frauen* vom Konzept her ähnlich ist. Die Familie genoss beim Publikum jedoch weniger Sympathie als die Familie von Kody Brown.

Diese und andere Shows haben die öffentliche Wahrnehmung von Polygamie grundlegend mitgeprägt, wie dies auch die amerikanische Sozialanthropologin Jane Bennion, die ihre ausgedehnte Feldforschung bei der AUB in den 90-er Jahren betrieben hat, feststellt:

»Because of shows such as *Big Love*⁷ and *Sister Wives*, polygamy has become part of prime-time culture, no longer relegated to the hidden cultish confines of southern border towns and western desert wastelands.«⁸

Die genannten Produktionen verfolgen allesamt ein ähnliches Ziel: Sie möchten dem schlechten Image polygamer Gemeinschaften, das unter anderem durch den Propheten Warren Jeffs der FLDS Gruppierung *United Order Effort* in Colorado entstand, etwas entgegensetzen. Jeffs wurde wegen Beihilfe zu Vergewaltigung und Sex mit einem 14-jährigen Mädchen zu lebenslanger Haft verurteilt.⁹

Neben dem Ziel, das Image aufzubessern, kann eine weitere Motivation solche Shows zu produzieren auch finanziell begründet werden. Die Familien kämpfen oftmals gegen prekäre Lebensumstände, da die große Kinderschar mit hohen Ausgaben für Ausbildung und Lebensunterhalt verbunden ist. Zusätzlich verfolgt die Familie in *Alle meine Frauen* explizit das religiös-politisches Interesse, die Polygamie mit Berufung

7 *Big Love* ist eine erfolgreiche fiktionale Serie produziert von HBO (2006–2011) über einen Ehemann und seine drei Frauen.

8 Bennion 1998: 129–142. The anthropologist Bennion lived for two years in a polygamist group undertaking field work. Her research focusses on the strong female network within this grouping.

9 Jacobson; Burton 2011: xvii–xxvi.

auf freie Religionsausübung zu legalisieren. Dies wird in der Serie immer wieder thematisiert und in politischen Aktionen, die gefilmt werden und Teil der Serie sind, konkret gefordert. Zum Beispiel organisierte die Familie Brown eine Demonstration polygamer Familien und der sie Unterstützenden vor dem Regierungsgebäude in Utah. Gleichzeitig klärt die Familie ihr Publikum über ihre religiöse Praxis und Weltsicht auf, indem sie zu verschiedenen Gelegenheiten über ihre religiös begründeten Ansichten spricht, seien es Kleidervorschriften, Essensregeln oder Sexualität. Die Informationen, die die sozialen Akteurinnen und Akteure mittels der Show verbreiten, sind in diesem Sinne direkt mit ihren persönlichen Interessen – religiösen, wirtschaftlichen und politischen – verbunden.

Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass die Darstellung polygamer Familien, die sich in den genannten Beispielen fast ausschließlich zum Mormonentum bekennen, die öffentliche Wahrnehmung mormonischer Gemeinschaften beeinflussen. Dies ist für diejenigen mormonischen Gruppierungen problematisch, die Polygamie seit 130 Jahren nicht mehr praktizieren oder sogar bekämpfen, wie dies bei der *Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage* der Fall ist. Die durch die mediale Präsenz beeinflusste Fremdwahrnehmung divergiert deshalb teilweise erheblich von der Selbstwahrnehmung nicht-polygam lebender mormonischer Gruppierungen. Den Medien und im konkreten Fall dem RTV Genre kommen sowohl bei der öffentlichen Wahrnehmung von Religion als auch bei der Konstruktion von Geschlechterrollen dabei eine spezielle Rolle zu. Wie dieses Verhältnis von RTV und Religion sich genau verhält, soll im Folgenden im Sinne eines theoretischen Rahmens weiter systematisiert werden. Zunächst aber wird das Genre des RTV umrissen.

RTV zwischen privat und öffentlich

Das Fernsehformat der Realityshow findet sich in ganz unterschiedlichen Settings und wird mit einer Vielfalt an Narrativen verwendet. Realityshow -Teilnehmerinnen und Teilnehmer, eigentlich ganz »nor-

male« Menschen,¹⁰ werden oftmals »Stars« genannt, geben ausgesetzt im Dschungel, nackt auf einer Insel, als Braut und Bräutigam vor dem Traualtar oder als Mitbewohnerin und -bewohner in einem Container persönliche Momente von sich preis.

Um sich den komplexen Prozessen rund um solche RTVs anzunähern, bietet sich ein Blick auf die Kommunikationsräume der Medien an, die aus den Räumen der (1) Produktion, der (2) Repräsentation, der (3) Distribution inklusive der Institutionen zur Verbreitung von Medien und der (4) Konsumption bestehen.¹¹ Anhand dieser Systematisierung sollen nachfolgend unterschiedliche Eigenschaften des RTV Genres umrissen werden.

(1) Im Raum der Produktion zeichnen sich professionelle Filmschaffende verantwortlich für die Kamera, den Schnitt, den Ton, die Montage, die Musik etc. Vor der Kamera hingegen treten, ähnlich wie bei allen dokumentarischen Genres, Laiendarstellerinnen und -darsteller auf, die sich ohne Skript bestimmten Aufgaben stellen und/oder Einblick in ihren Alltag geben. Dies bildet die Basis für die filmische Erzählung, wie sie das Publikum nach der Bearbeitung in der Postproduktion zu sehen bekommt. Ein weiterer Aspekt, der sich auf den Produktionsraum bezieht, zeigt sich im Ziel einer solchen Show. Denn grundsätzlich handelt es sich bei Realityshows um ein kommerzielles Genre, das sich rechnen muss. Damit geht einher, dass RTV sein Publikum unterhalten muss, um seinen Zweck nicht zu verfehlen, denn es geht darum, Interesse bei potentiellen Käuferinnen und Käufern der in den Werbeblöcken präsentierten Produkte zu wecken. Zufriedene Zuschauerinnen und Zuschauer sind auch eher bereit Geld für Produkte auszugeben, die einen Bezug zu ihrer Liebesshow haben.

(2) Im Raum der Repräsentation zeigt sich eine weitere zentrale Herausforderung des RTV darin, dass die Geschichte und wie sie präsentiert wird, glaubwürdig wirken muss. Würde das Publikum vermuten, dass alles, was es sieht, von professionellen Darstellerinnen und Darstellern gespielt wird und die gezeigten vier Wände ein Studio anstelle, wie

10 Biressi; Nunn 2005: 2.

11 Mäder 2015; Mäder 2018: 52–54.

vorgegeben, ein privates Wohnzimmer darstellen, würde das Gezeigte keine Aufmerksamkeit mehr auf sich ziehen. Die Anforderungen gehen sogar noch weiter, als dass RTV nur glaubwürdig und unterhaltend zu sein hat. Denn die Darbietungen der Akteurinnen und Akteure vor der Kamera sollten auch überraschen, das heißt, beim RTV muss auch Spannung geboten werden. Dies führt dazu, dass die Teilnehmenden von RTV Shows oftmals Intimitäten von sich preisgeben, die zu deren Bloßstellung führen. Nicht selten resultiert dies darin, dass RTV Stars als Zulieferer von billigem Unterhaltungsstoff ausgenutzt werden.¹²

Weil also RTV unter einem starken Erfolgsdruck steht, hohe Einschaltquoten zu erzielen, ist auf der Ebene der Darstellung das dokumentarische Element von besonderer Bedeutung. Denn die Ereignisse und Dialoge, die durch das gewählte Setting und Narrativ definiert werden, müssen spontan und authentisch wirken. Das kommerziell ausgerichtete RTV Genre verbindet deshalb gemäß Susan Murray und Laurie Ouellette Unterhaltung mit einem bewussten »Wahrheitsanspruch«:

»This coupling ... is what has made reality TV an important generic forum for a range of institutional and cultural developments that include the merger of marketing and ›real life‹ entertainment, the convergence of new technologies with programs and their promotion, and an acknowledgement of the manufactured artifice that coexists with truth claims.«¹³

In der vorliegenden Serie *Alle meine Frauen* verfolgt das Publikum den lebhaften bis chaotischen Alltag einer 22-köpfigen Familie, in dem Hochzeiten organisiert werden, das Sexualleben der geschlechtsreifen Kinder kontrolliert wird, Schulabschlüsse gefeiert oder Kinder geboren werden. Das Publikum der Show figuriert gleichzeitig als potentielle Käuferschaft der Produkte, die während der Show, aber auch davor, dazwischen und danach angepriesen werden. Der Erfolg der Show wird in Einschaltquoten gelesen, die sich wiederum in den Verkaufszahlen der Pro-

12 Murray; Ouellette 2009: 4.

13 Murray; Ouellette 2009: 3.

dukte zeigen. Erweist sich die Show diesbezüglich als erfolgreich, wird der Verkauf von Werbezeit für den Sender auch entsprechend lukrativer. Je authentischer und unterhaltsamer die Show und deren Protagonisten und Protagonistinnen wirken, desto wahrscheinlicher wird sich auch ein großes Publikum die Folgen regelmäßig anschauen.

(3) Die Distribution von Realityshows verantworten sowohl Privatsender wie auch öffentlich-rechtliche Fernsehstationen. Das Format selbst wird aber nicht nur im Fernsehen gezeigt, sondern kann mitunter auch online gestreamt werden. RTV Shows werden zusätzlich in den sozialen Medien nicht nur von den Zuschauenden rege diskutiert, sondern auch die Produktionsverantwortlichen inklusive Akteurinnen und Akteure versorgen ihr Publikum mit zusätzlichen Informationen. Dies führt zur Verbreitung der Show und ergänzendem Hintergrundmaterial via weitere Kanäle, etwa durch soziale Medien, sowie dazu, dass die Show authentischer wirkt. Denn welches Showformat ermöglicht es schon, mit ihren Stars auf Tuchfühlung zu gehen und in Chats weitere Intimitäten zu erfahren? Hinzu kommt, dass sich das Publikum über die sozialen Medien in den Produktionsprozess einbringen kann, was auch im vorliegenden Fall bei den Diskussionen über Genderrollen und Religion zum Tragen kommt.¹⁴

(4) Doch was leisten RTV Shows in Bezug auf Religion im Raum der Konsumtion? Was zeichnen solche Shows aus, die Religion thematisieren? Die Medien- und Kommunikationswissenschaftlerin Ruth A. Deller beschreibt deren Funktionen und Leistungen in Zusammenhang mit dominanten religiösen Gruppierungen wie folgt.

»The programme had the potential to fulfil public service broadcasting requirements in a number of ways: combining the functions of education, information and entertainment in their delivery; representing diversity both through featuring religious groups and

14 Der Medien- und Kulturwissenschaftler Henry Jenkins verwendet dafür den Begriff der »spreadable media«. Damit zeigt er auf, dass das Publikum in Zeiten der Digitalisierung von Informationen viel aktiver in die Medienwelt involviert ist. Es kann einerseits selber Inhalte produzieren und andererseits auch teilen. Jenkins; Ford; Green 2013: 3–7.

participants from different backgrounds; and promoting values of good citizenship, often framed as not only enhancing the life of the individual, but enhancing national culture [...].«¹⁵

Auch wenn die Anforderungen, die Ruth A. Deller an Religion im RTV im Kontext von öffentlichen-rechtlichen Programmen stellt, fast schon als idealisierend bezeichnet werden können, leistet Religion doch einiges im Narrativ einer Realityshow. Die Zuschauenden lernen etwas über Angehörige einer Gemeinschaft, deren religiöse Weltbilder und Praktiken und auch darüber, wie unterschiedlich die einzelnen Mitglieder ihre religiöse Zugehörigkeit interpretieren. Sie erhalten Informationen zu aktuellen politischen Themen wie zum Beispiel, ob Polygamie legal ist und welche sozialen und wirtschaftlichen Konsequenzen mit einem solchen Lebensstil verbunden sind. Zusätzlich muss Religion zum Spannungsbogen beitragen, sodass der erwünschte Unterhaltungswert erzielt wird. Schließlich wird Religion im RTV mit bestimmten Werten verbunden, die nicht nur das Individuum betreffen, sondern die ganze Kultur einer Nation, beim vorliegenden Beispiel der Vereinigten Staaten, wiedergeben und bereichern. Tatsächlich vermittelt Religion in *Alle meine Frauen* einige von den genannten Punkten, gerade wenn es um Gender geht, worauf später noch eingegangen wird.

Die Frage stellt sich, wie das RTV Genre die Wahrnehmung von Religion im öffentlichen Raum beeinflusst. Denn Religion wird in den Shows nicht nur vielschichtig thematisiert, sondern diese Serien beeinflussen maßgeblich, welche Bedeutung Religion zugeschrieben wird. Diese Wechselwirkung lässt sich mittels der Kategorien privat und öffentlich weiter ausdifferenzieren. Denn Realityshows stehen in der Spannung zwischen inszenierten privaten Bildern von Akteurinnen und Akteuren, die mittels medialer Verbreitung an die Öffentlichkeit gelangen und im Raum der Konsumtion wiederum in die Privatsphäre der Zuschauenden eindringen.¹⁶ An diesen »Schaltstellen«, an denen Privates öffentlich gemacht wird und Öffentliches in die Privatsphäre

15 Deller 2015: 293.

16 Krotz 2009: 4–8.

zurückkehrt, setzen einige Religionsbegriffe an, welche entweder die eine oder die andere Sphäre betonen. Um das Verhältnis von Religion und RTV genauer zu fassen, werden deshalb im Folgenden einzelne Positionen, die das Begriffspaar umreißen, aufgegriffen. Sie zeigen, wie beim RTV Genre religiöse Symbolsysteme sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich eine Rolle spielen.¹⁷

Privater und öffentlicher Raum von Religion im RTV

Bei der Frage, ob denn nun Religion in der zeitgenössischen Kultur, Gesellschaft und den Medien zum Bereich des Privaten oder des Öffentlichen gehört, scheiden sich die Geister. Wie oben schon darauf hingewiesen wurde, sind die beiden Kategorien privat und öffentlich auch im Feld der Medien fließend. Die Medienwissenschaftlerin Swantje Lingenberg schlägt deshalb vor, darauf zu achten, wer die Grenzen zwischen den beiden Bereichen zieht und ob die Individuen noch selber darüber bestimmen können, was privat oder öffentlich sein soll.¹⁸ Diese Frage erweist sich bei Realityshows als besonders zentral, da diese das Ziel verfolgen, von den Akteurinnen und Akteuren möglichst viel Privates in der Öffentlichkeit zu präsentieren. Doch die kommerzielle Ausrichtung des Genres, von dem Letztere oftmals ebenso profitieren, bestimmt beim RTV, wieviel Privatsphäre noch zugelassen wird.

Der deutsche Medienwissenschaftler Friedrich Krotz diskutiert die beiden Begriffe privat und öffentlich im Zusammenhang mit dem Internet und erweitert den Fokus von den Medien auf die gesamte kulturell-soziale Sphäre und somit auf die Gesellschaft. Drei wesentliche

17 Das Religionsverständnis nach Detlef Pollack und Gergely Rosta fokussiert auf die religiösen Akteure und Akteurinnen und darauf, wie Letztere in der Praxis mittels unterschiedlicher Medien über das Transzendente kommunizieren. Im konkreten Beispiel der Realityshow wird das Medium von den religiösen Akteurinnen und Akteuren dazu verwendet, ein religiöses Weltbild zu kommunizieren, wozu dabei aber auf die Unterstützung eines ganzen Produktionsteams zurückgegriffen wird. Pollack; Rosta 2015: 71–72.

18 Lingenberg 2015: 177.

Diskurse bestimmen demnach das Verhältnis: Erstens stellen die Medien Öffentlichkeit her, die im politisch-demokratischen Raum stattfindet und in dem Machtverhältnisse kontrolliert werden, während die Privatsphäre ein individuelles Menschenrecht darstellt. Zweitens beansprucht die mediale Sphäre das Recht auf Öffentlichkeit und freie Meinungsäußerung, die jedoch dem Schutz der Persönlichkeit und ihrer Privatsphäre zuwiderlaufen kann. Medien interessieren sich für ihr Zielpublikum und weniger für das Recht des Individuums. Und schließlich geht der dritte Punkt von Krotz auf die Medienpraktiken ein, die nicht nur der demokratischen Öffentlichkeit, sondern auch der Unterhaltung dienen. Hier interagieren die öffentliche und private Sphäre insofern miteinander, als dass sie Privates von Personen an die Öffentlichkeit bringen, um im gegenseitigen Konkurrenzkampf die Aufmerksamkeit des Publikums zu gewinnen. In diesem dritten Fall wird die Privatsphäre zum öffentlichen Gut, was damit gerechtfertigt wird, dass die Produzierenden damit Geld verdienen. Medien sollten deshalb gemäß Krotz weniger in ihrer Rolle bei demokratischen Prozessen hinterfragt werden. Sondern es sollte vielmehr danach gefragt werden, welche Praktiken sie fördern und wie mittels gesellschaftlicher und individueller Handlungen im Kontext von Medien die Unterscheidung zwischen dem privaten und öffentlichen Raum definiert wird. Die gleiche Frage kann auch in Bezug auf Religion gestellt werden, wie sich nämlich Religion mittels medialer Praktiken von Individuen zwischen dem öffentlichen und privaten Raum hin und her bewegt. Gerade beim RTV Genre spielt das binäre Begriffspaar in vielerlei Hinsicht eine zentrale Rolle und ermöglicht die unterschiedlichen Aspekte von Religion zu differenzieren.

Medien beeinflussen Diskurse über Religion sowohl in der Öffentlichkeit als auch im privaten Raum in vielfältiger Weise und sind auch an der Verbreitung von Religion maßgeblich beteiligt. Jürgen Habermas sieht dies als Merkmal einer postsäkularen Gesellschaft, in der Religion in Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozesse involviert ist.¹⁹ Das RTV Genre, in dem Religion porträtiert wird, trägt zu diesem Diskurs in

19 Habermas 2012: 313.

spezieller Weise bei. Es verschiebt Religion oder besser die Repräsentation davon vom privaten in den öffentlichen Raum des Fernsehens. Von dort aus kehrt sie, wie oben erwähnt, in der Rezeption wieder zurück in den privaten Raum der Zuschauerinnen und Zuschauer. RTV wird somit zu einer komplexen Schaltstelle von öffentlicher und privater Religion: Private Praktiken werden öffentlich, und öffentliche Praktiken finden Zugang in die Privatsphäre. Wenn das Realityfernsehen aber nicht wirklich das Private zeigt, sondern eben Privatheit nur als inszenierte Privatheit, wird das Verhältnis um eine zusätzliche Schlaufe erweitert. Die Kategorien verschwinden deshalb nicht, doch die Medien bestimmen, wie diese im Raum der Produktion, Repräsentation und Konsumtion zum Tragen kommen. Gemäß dem Soziologen Stig Hjarvard passt sich Religion demnach der Logik der Medien an,²⁰ die wiederum die Wahrnehmung von Religion und im vorliegenden Fall auch von Gender beeinflussen.

Binäre Geschlechterrollen in der RTV Religion

Von RTV Religion zu sprechen, mag vielleicht im ersten Moment ein wenig übertrieben wirken, doch beeinflussen die stilistischen Konventionen, Produktionsumstände und Publikumserwartungen des RTV die Darstellung von Religion maßgeblich. Im Folgenden ermöglicht die Frage, welche Rolle Gender im RTV spielt, eine weitere Differenzierung. In einem ersten Schritt ist es wichtig, Gender und sexuelle Orientierung voneinander zu trennen. Dies hat Jackey Stacey in ihrem 1987 erstmals erschienenen Beitrag »Desperately Seeking Difference« folgendermaßen auf den Punkt gebracht hat: »... we need to separate gender identification from sexuality, too often conflated in the name of sexual difference.«²¹ Stacey hebt damit die Unterscheidung von Sexualität mit Bezug zum biologischen Geschlecht und der sexuellen Orientierung hervor und verweist auf die vorherrschende Norm der

20 Hjarvard 2012.

21 Stacey 1987: 23.

Heteronormativität, bei der vom biologischen Geschlecht unmittelbar auf eine entsprechende sexuelle Orientierung geschlossen wird. In polygamen Beziehungen wird diese vorherrschende Norm in gewisser Weise aufgebrochen, auch wenn Normabweichungen vom Primat der Heterosexualität undenkbar sind. Die Polygamie hinterfragt mit der in der westlichen Hemisphäre vorherrschenden gesellschaftlichen Norm der monogamen-binären-heterosexuellen Beziehung, bei der ein Mann mit ausschließlich einer Frau eine legale und auch sexuelle Beziehung führen soll. Außerdem kommt in polygamen Familien die Möglichkeit hinzu, dass die Ehefrauen untereinander eigene Beziehungen pflegen können, in denen sie sich über das rein freundschaftliche Maß hinaus solidarisch verhalten. Dazu gehören ein gemeinsames Haushaltsbudget sowie die Arbeitsteilung in der Kindererziehung und -betreuung sowie der Haushaltführung. So kann es vorkommen, dass eine Ehefrau die Kinder der anderen betreut, während diese einer Erwerbstätigkeit nachgeht. Damit wird das Modell der binären Beziehung zwischen Mann und Frau aufgebrochen und eine vielfältige Rollenverteilung der Erwachsenen in der Familie ermöglicht. Dies ist auch bei der Familie Brown der Fall.

Die erste Frau Meri arbeitet Teilzeit. Janelle war immer Vollzeit berufstätig, dank Christine, der dritten Frau, die sich stets um die Kinder gekümmert hat. Die vierte Ehefrau Robyn organisiert sich, um arbeiten zu können, mit den Kindern alleine. Auffällig ist, dass wenn es um Kinderbetreuung geht, alle vier Frauen ohne ihren Ehemann Kody rechnen. Ihm wird im traditionellen Sinne die Rolle als spirituelles Oberhaupt zugesprochen, das sich weder um die alltäglichen Arbeiten im Haushalt noch um die Kinder zu kümmern hat. Doch im Zentrum der Show steht gerade der Alltag mit Kindern, Erziehung, Haushalt und der Berufstätigkeit der Frauen. Dies führt dazu, dass der Fokus der Show eher auf den Frauen liegt und weniger auf dem männlichen Oberhaupt Kody. Diese thematische Ausrichtung passt auch zum Zielpublikum der Show

und des ganzen Senders TLC, der auf Reality Shows spezialisiert ist und dessen Zielpublikum Frauen sind, die er erfolgreich erreicht.²²

Nebst der Tatsache, dass TLC mittlerweile Deutschlands Kabelsender Nummer eins am Freitagabend ist, sind 69 % der Zuschauenden Frauen. 0,985 Millionen Zuschauerinnen und Zuschauer schauen sich täglich Sendungen auf TLC an, was einem Marktanteil von 0,8 % entspricht.²³ Die Zuordnung von TLC als »Frauensender« geht bemerkenswerterweise mit einer geringeren Wertschätzung solcher Unterhaltungskultur einher, wie Brenda R. Weber kritisch festhält:

»It is not just the producer (the female author/the television producer) or the product (the novel/Reality R) itself that is gendered and, through this gendering, coded as subordinate and less valuable; it is the very way value itself is referenced.«²⁴

Umgekehrt verhält es sich jedoch mit der Rolle und der Wertschätzung der Frauen in *Alle meine Frauen* untereinander. Sie bestimmen das Narrativ zu einem großen Teil, indem sie Themen einbringen, Probleme beim Namen nennen und dem eigenen Lebensstil gegenüber Kritik äußern. Bei *Alle meine Frauen* handelt es sich also um ein auf mehreren Ebenen genderisiertes Produkt: Im Raum der Produktion wird erstens mit entsprechenden Themen ein weibliches Publikum adressiert. Zweitens stehen im Raum der Repräsentation die Frauen mit ihren Kindern im Zen-

22 Der US-Sender TLC ist seit 2014 auch im deutschsprachigen Sendegebiet erhältlich, mit einem entsprechenden Programm, das eigens für den deutschen Markt produziert wurde oder amerikanische Produktionen deutsch synchronisiert. Dabei sind die Stimmen der amerikanischen Protagonistinnen und Protagonisten im Hintergrund weiter hörbar, während darüber die deutschen Stimmen die synchronisierte Version sprechen. Die Show wirkt dadurch authentischer, was den dokumentarischen Lesemodus verstärkt. Mehr dazu: Mäder 2015.

23 FAQ, <https://www.tlc.de/info/faqs> (letzter Zugriff 21.3.2019); <https://docplayer.org/193724874-Discovery-klare-positionierungen-in-der-tv-landschaft-q2-20.html> (letzter Zugriff 20.9.2021)

24 Weber 2014: 15.

trum des Narrativs, und schließlich sitzen drittens mehrheitlich Frauen vor dem Bildschirm (Raum der Konsumption).

Ob RTV Shows und im Speziellen *Alle meine Frauen* Gendernormen aufbrechen oder verfestigen, dazu gibt es unterschiedliche Ansichten. Courtney Bailey vertritt dezidiert die Ansicht, dass die Show und die darin portraitierte polygame Lebensweise eine Verbindung zur LGBTQ Gemeinschaft herstellt: Beide Gruppen möchten ihren Lebensstil frei ausleben dürfen ohne mit diskriminierenden Sanktionen rechnen zu müssen.²⁵ Bis zu Staffel 11 von *Alle meine Frauen* (2016) war die gleichgeschlechtliche Ehe in der Verfassung Amerikas noch nicht verankert. Danach wurde mit Bezug auf die gleichgeschlechtliche Ehe die Forderung nach der Legalisierung von Polygamie von Familie Brown noch dringlicher geäußert. Doch die Show hinterfragt gemäß Bailey nicht nur die traditionelle heterosexuelle Beziehungsform: »In less obvious ways, the show also queers gender and sexual norms by validating an alternative vision of civic intimacy based on public advocacy, female homosociality and non-normative bodies.«²⁶ *Alle meine Frauen* fördert demnach auch ein Bild von Frauen, die einerseits untereinander eine eingeschworene Gemeinschaft bilden (Abb. 6) und andererseits nicht dem weiblichen Bild der schlanken Frauen im Showbusiness entsprechen (die Ehefrauen sind von füllig bis schlank, und Kody mag sie alle).

25 Bailey 2015: 41.

26 Bailey 2015: 41.

Abb. 6: Die Drei Schwesterehefrauen posieren strahlend mit der zukünftigen vierten Ehefrau fürs Fotoalbum (Alle meine Frauen, Staffel 1, Folge 7, TLC, US 2010, TC 00:20:54).



Abb. 7: Die Schwesterehefrauen übergeben offiziell der Vierten im Bunde einen Fingerring als Symbol ihrer Zusammengehörigkeit. Die Braut zieht den Ring unter Tränen der Rührung an und zeigt ihn stolz vor (Alle meine Frauen, Staffel 1, Folge 7, TLC, US 2010, TC 00:15:13).



Diese eingeschworene Gemeinschaft kommt zum Beispiel an der Hochzeit der vierten Frau Robyn zum Ausdruck. Die Schwesterehefrauen, wie die Frauen sich untereinander nennen, Meri, Janelle und Christine schenken der Neuen im Bunde einen Ring (Abb. 7), den sie offenbar alle tragen. Robyn ist über das Geschenk sehr gerührt und bricht aus Freude in Tränen aus.

Visuell wird die Zusammengehörigkeit der Frauen nicht nur mit dem Hochzeitsbild, auf dem ausschließlich Frauen zu sehen sind, sowie der ähnlichen Kleidung, sondern auch in der Detailaufnahme ihrer Hände mit den Fingerringen markiert. Trotz dieser immer wieder gezeigten Solidarität unter den Ehefrauen kann die Darstellung der binären Geschlechterdifferenz auch anders gelesen werden, wie Brenda R. Weber aus der Sicht der Gender Studies argumentiert. Gemäß Weber basiert *Alle meine Frauen* auf einer heteronormativen Logik. Die einzige Ausnahme ist, dass es mehrere Frauen sind, die sich einen Mann teilen:

»Sister Wives equally relies on a homo/heteronormative logic in valorizing the idea that consenting adults can form whatever form of families they choose, as long as those families seem different rather than »weird«. (On Sister Wives, this means that four wives can have a separate sexual relationship with one man, but they cannot sleep with one another all together).«²⁷

Ob die Show auf der traditionellen Aufteilung binärer Geschlechterverhältnisse basiert oder diese aufbricht, lässt sich aus meiner Sicht nur von Fall zu Fall oder besser von Szene zu Szene entscheiden. Denn das Narrativ bietet für beide Interpretationen der Geschlechterverhältnisse genügend Anschauungsmaterial, da sich Frauensolidarität und männliche Dominanz in den einzelnen Folgen abwechseln.

27 Weber 2014: 28.

Gespräche unter vier Augen versus öffentliche Statements

Die Ambivalenz der Show zwischen Frauensolidarität und der Inszenierung des Mannes als Oberhaupt zeigt sich deutlich in Zusammenhang der Schwangerschaft der vierten Frau Robyn und der Geburt ihres Sohnes Solomon. Die erste Frau Meri ist Mutter einer Tochter und wurde nach einer Fehlgeburt nicht mehr schwanger. Beim Thema Schwangerschaft reagiert Meri deshalb sehr verletzlich. Robyn entschließt sich, selbstverständlich nach vorheriger Absprache mit Kody, Meri unter vier Augen die freudige Nachricht ihrer Schwangerschaft mitzuteilen. Die Zuschauenden wissen zu diesem Zeitpunkt schon davon. In der Szene geht es einzig darum, wie die beiden Frauen emotional mit diesem heiklen Thema umgehen und wie Meri auf die Neuigkeit reagiert. Auch wenn Meris Reaktion im Zentrum steht, die Kamera fokussiert stärker auf sie, wird auch gezeigt, dass Robyn ein Stein vom Herzen fällt, als Meri ihre Freude über den angekündigten Nachwuchs kundtut. Die Umarmung der beiden Frauen stellt mit Meri im Vordergrund des Bildes die Auflösung der Szene dar (Abb. 8) und betont die Solidarität unter den beiden Frauen. Diese wird in der nachfolgenden Szene weiter bedient, bei der Meri und Robyn zusammen das Familienessen vorbereiten.

Abb. 8: Meri, deren Reaktion visuell ins Zentrum gestellt wird, freut sich über die frohe Botschaft, dass Robyn schwanger ist (Alle meine Frauen, Staffel 2, Folge 23, TLC, US 2011, TC 00:04:06).



Meri bringt nochmals ihre Freude über die Schwangerschaft zum Ausdruck. Schließlich kommt Kody dazu. Zu dritt drücken sie Harmonie aus, indem Kody Meri umarmt und sie zur Begrüßung küsst. Anschließend verkündet er beim gemeinsamen Familienessen die Nachricht, dass die Familie bald durch ein neues Mitglied erweitert wird. In der Sofarunde zwischen diesen beiden Szenen meint Robyn:

»Ein Kind erinnert auch daran, dass ein Mann mit seiner anderen Frau intim ist. Eine Frau in einer polygamen Beziehung verschließt oft die Augen davor, dass ihr Mann mit den anderen Ehefrauen ebenfalls eine intime Beziehung führt. Aber wenn dann eine der Schwesterehefrauen schwanger wird, kann sie es nicht länger ignorieren.«²⁸

Janelle (2. Ehefrau) kommt dazwischen und erklärt: »Es ist die Bestätigung dafür, dass er mit der anderen Frau eine erfüllte Ehe führt.« Alle nicken zustimmend, nur Kody hört den Ausführungen ein wenig kritisch

28 Alle meine Frauen, Staffel 2, Folge 23, TLC, US 2011.

zu. Vielleicht wird ihm das Thema zu detailliert in der Öffentlichkeit besprochen. Um diese Offenheit unter den Schwesterehefrauen gegenüber den Liebesbeziehungen der anderen Frauen mit Kody nochmals zu betonen, fragt Robyn in der nachfolgenden Szene mit einem verschmitzten Lächeln auf dem Gesicht, ob sie weggehen soll, damit die beiden knutschen könnten. Während Robyn spielerisch den Kopf wegdreht, nimmt Meri Kody Kopf zwischen ihre Hände und küsst ihn auf den Mund.

Abb. 9: Nachdem Meri von Robyns Schwangerschaft erfahren hat, küsste sie Kody in der Küche leidenschaftlich auf den Mund, während Robyn spielerisch den Kopf wegdreht (Alle meine Frauen, Staffel 2, Folge 23, TLC, US 2011, TC 00:06:31).



Die Beziehung unter den Frauen wird als Freundschaft inszeniert und die Dramaturgie der Sequenz zeigt, dass der Aufbau des Spannungsbogens nicht dem Zufall überlassen wird. Es ist wohl der Inszenierung zu verdanken, dass Kody in der Küchenszene dazukommt und keine Kinder dabei sind. Auch wenn die Show zwar auf Probleme, die sich im Leben einer polygamen Familie ergeben, fokussiert, zeigt sie auch auf, wie die Frauen unter sich in einer bestimmten Weise

freundschaftlich miteinander umgehen. Diese Solidarität unter den Schwesterfrauen schließt den Mann teilweise auch aus, was in der Show auch thematisiert wird. Die ambivalente Stellung des Ehemannes zwischen Familienoberhaupt und Ausgeschlossen-Sein sticht bei der Geburt von Solomon, dem ersten gemeinsamen Kind von Robyn und Kody, besonders ins Auge.

Die Geburt stellt den krönenden Abschluss der zweiten Staffel dar. Kody, eine Hebamme und eine Ärztin sind bei der Geburt dabei und natürlich das Filmteam mit mindestens je einer Person für Kamera und Ton. Robyn wirkt in Anbetracht der Situation eindrucklich ruhig und erträgt den Schmerz der Wehen ausgesprochen tapfer. Kody verhält sich einerseits unterstützend und redet seiner Frau immer wieder gut zu, andererseits wirkt er aber auch sehr dominant. Die Hebamme und die Ärztin sind nur selten im Bild; es wirkt mitunter so, als ob Kody Robyn alleine durch die Geburt begleitet. Nach der Geburt werden die Familienmitglieder mitten in der Nacht eingeladen, das Baby willkommen zu heißen. Die anderen Frauen und Kinder kommen und freuen sich offensichtlich über den Nachwuchs. Nachdem alle das Neugeborene in den Arm nehmen durften und Geschenke überreicht wurden, wünscht sich Robyn, alleine mit Meri zu sein. Noch blass von der Geburt bietet sie Meri unter Tränen an, sich für Meri und Kody als Leihmutter zur Verfügung zu stellen:

»Ich will mit Dir sprechen, während du noch ganz gerührt bist. Was ich wissen will [Robyn weint]: Kann ich deine Leihmutter sein? Mit Teilen von Dir und Kody? Ok? Ich weiß, dass Du Zeit brauchst. Und ich weiß, dass Du hoffst, dass Du vielleicht noch selbst schwanger werden kannst. Aber ich biete es Dir an aus ganzem Herzen. Ich weiß es wird dauern, bis Du Dich entscheidest. Aber ich biete es Dir an.«²⁹

Meri antwortet nur: »Ich weiß.« Robyn doppelt nach: »Ich meine es ernst.« Meri wirkt überrascht: »Wirklich?« Robyn geht einen Schritt weiter: »Ja und ich bete dafür, seit wir uns kennen. Ich meine es wirklich ernst.« Die beiden Frauen fallen sich schließlich schluchzend in

29 *Alle meine Frauen*, Staffel 2, Folge 23, TLC, US 2011, TC: 00:42:40–00:44:04.

die Arme (Abb. 10), während der Abspann über das Bild läuft, der mit melancholischer Popmusik untermalt ist.

Abb. 10: Die Staffel endet mit einem emotionalen Höhepunkt zwischen den beiden Schwesterehefrauen Robyn und Meri, die von der Möglichkeit ein Kind von Kody als gemeinsames Unterfangen in die Welt zu bringen, gänzlich überwältigt sind (Alle meine Frauen, Staffel 2, Folge 23, TLC, US 2011, TC: 00:43:54).



Während dieser Szene sehen wir Robyn, wie sie unter Tränen spricht, überwiegend in Großaufnahme. Dazwischen ist Meri geschnitten, die den kleinen Solomon in ihren Armen schaukelt. Nach Robyns Angebot zoomt die Kamera auf Meri und zeigt ihre emotionale Reaktion und ihre weinende Umarmung. Die Szene blendet schließlich von der Zweiereinstellung auf die Außenansicht von Robyns Haus über, wo ein neuer Tag anbricht. Die Szene drückt auf der dramaturgischen und stilistischen Ebene aus, wie nahe sich die Frauen emotional stehen. Zu Beginn wird die Szene nur mit ein wenig Klaviermusik untermalt. Dies steigert sich, bis zum Schluss eine weibliche Stimme eine Pop-Ballade singt. Die Kamera gibt den Gefühlen der Frauen in den Nahaufnahmen viel Raum. Nur kurz wird der neugeborene Solomon gezeigt. Stattdes-

sen wird die Beziehung zwischen den Frauen filmisch zelebriert, etwa in der Detailaufnahme, in der sich die beiden Frauen die Hände halten (Abb. 11).

Abb. 11: Der Intimität zwischen Robyn und Meri wird mit der Detailaufnahme ihrer Hände zusätzlich hervorgehoben (Alle meine Frauen, Staffel 2, Folge 23, TLC, US 2011, TC: 00:43:34).



Die zweite Staffel endet mit einem emotionalen Höhepunkt, der eine weitere Frage aufwirft: Wie wird sich Meri entscheiden? Damit soll die Neugierde der Zuschauenden geweckt werden, mit dem Ziel, dass sie sich bei der nächsten Staffel wieder zahlreich zuschalten.

Nebst den vielfältigen Frauenbeziehungen, die in der Show thematisiert und visuell inszeniert werden, wird auch Kody in seiner Rolle als Familienoberhaupt und spiritueller Führer ins Zentrum des Geschehens gestellt. Er wird als idealer Vater dargestellt, der fürsorglich und liebevoll mit seinen Frauen und Kindern umgeht. Auffällig sind die Kommentare, die die Frauen über Kody als Geburtshelfer abgeben. Christine lobt Kodys Präsenz an Solomons Geburt wie folgt:

»Kody, Du bist absolut erstaunlich während Geburten. Ich weiß noch, wie Robyn darüber nachdachte, ob sie eine Krankenhausgeburt wie ich bei Truly oder eine Hausgeburt haben sollte oder nicht. Ich sagte: Oh nein, wage es nicht. Du darfst dich keinesfalls um eine natürliche Geburt mit Kody bringen. Er ist darin so gut.«³⁰

Es ist überraschend, wie ausführlich Christine Kody für seine Begleitung der Geburt lobt. Gegenüber Robyn meint sie dagegen nur: »Es war ziemlich cool, wie Du Dich beherrscht hast. Es war cool zuzuschauen.« Während der Geburt Solomons steht auch Kody im Zentrum. Er kommentiert das Geschehen und gibt seiner Frau Robyn Anweisungen beim Gebären. Robyn befindet sich, still vor sich hin leidend, dabei oftmals am Rande des Geschehens (Abb. 12).

Abb. 12: Die Kamera setzt Kody ins Zentrum des Geschehens (Alle meine Frauen, Staffel 2, Folge 23, TLC, US 2011; TC: 00:33:14).



30 Aus *Alle meine Frauen*, »Robyn – Behind the Scenes«, Special, TLC 2010, Staffel 8, Folge 6, TC: 00:30:51–00:31:05. Übersetzt von der Autorin. Der Kommentar stammt aus dem Special »Robyn – Behind the Scenes«, der bis anhin nur in englischer Sprache veröffentlicht wurde und nicht auf der deutschen TLC Website ist.

Die unterschiedlichen Bemerkungen über die Geburt von Solomon irritieren und zeigen zugleich, wie Kody von allen vier Frauen in den Mittelpunkt gestellt wird. Sie teilen offenbar die Ansicht, dass ihr gemeinsamer Ehemann symbolisch das Oberhaupt der Familie darstellt und entsprechend inszeniert wird. Dabei sind im Alltag die Beziehungen unter den Frauen nicht nur mathematisch in der Mehrzahl, sondern die Interaktionen zwischen den Frauen bestimmen auch den Hauptteil des Narrativs. In den meisten Szenen kommt mindestens eine Ehefrau vor, während Kody oftmals abwesend ist. Dies stimmt auch mit den Beobachtungen von Jane Bennion überein, die Feldforschung bei der polygamen Gruppierung der Brown (AUB) getätigt hat und die Beziehungen der Frauen wie folgt beschreibt:

»This matrifocal network provided these women with shared childcare that enabled them to pursue an education or a career outside the community. It offered them relief in companionship and solidarity when they were abandoned by their husbands.«³¹

Alle meine Frauen gibt diesbezüglich, auch wenn die Realität für die Kameras inszeniert wird, doch ein erstaunlich authentisches Bild des Zusammenlebens innerhalb einer polygamen Familienstruktur wieder.

Religion ist unterhaltsam, öffentlich und politisch

Abschließend sollen die zuvor ausgeführten theoretischen Überlegungen zu Religion und Gender im RTV mit der Analyse der Szenen aus *Alle meine Frauen* zusammengeführt werden und zentrale Aspekte der Frage, wie Gender und Religion im medialen Raum einer polygamen Familie interagieren, hervorgehoben werden.

Die Genderrollen präsentieren sich in der Show einerseits zwischen traditioneller Binarität und sozialer Differenz. Das bedeutet, dass Kody als von Gott bestimmtes Familienoberhaupt verstanden wird – und zwar von den Frauen und von sich selbst – und als solches in Szene gesetzt

31 Bennion 2011: 56.

wird. Auch vergegenwärtigt er sich selber in dieser Rolle, wie er dies im Special »Robyn – Behind the Scenes« explizit auch darlegt:

»Ehrlich gesagt habe ich meinen Vater im Himmel, der mich ständig anstupst und sagt: ›Tu es, Junge. Tu es. Sei ein guter Mann. Kümmere Dich um die Verantwortung, die ich dir übertragen habe.‹ Er hat mir ein Wunder geschenkt, indem er mich dazu brachte, mich in eine Frau und ihre Kinder zu verlieben. Damit es mir leichter fällt, diese Verantwortung zu übernehmen. Denn ehrlich gesagt, wenn ich mich nicht in sie verliebt hätte, hätte ich diese Verantwortung nie übernehmen können. Dies ist letztlich eine Geschichte über die Liebe.«³²

Andererseits zeigt die Show auch, dass die Frauen durch die religiös begründete Familienstruktur soziale Differenzen ausleben, indem sie zwischen unterschiedlichen Rollen wählen können. Diese Rollenverteilung wird bei der Brown Familie geradezu ideal dargestellt, bei der es so wirkt, als ob sich jede Frau ihre Zuständigkeitsbereiche frei wählen und sich entsprechend auch verwirklichen könne. Sei es als Vollzeit- oder Teilzeitmutter oder sei es in der Vollzeit- oder Teilzeiterwerbstätigkeit. Diese Wahlmöglichkeit und offenbar erfolgreiche Umsetzung der weiblichen Rolle innerhalb des Brownschen Familiengefüges betont zusätzlich die Differenz unter den Frauen, ohne diese zu bewerten. Hinzu kommt, dass die Frauen erstens in der Mehrzahl sind, was dazu führt, dass diese öfters im Zentrum der Narration stehen. Zweitens bestehen unter den Frauen auch mehr Beziehungen und oder Kombinationen davon im Vergleich zu ihrer Beziehung mit Kody. Dies führt dazu, dass die Show die traditionelle Heteronormativität teilweise durch eine weibliche Homosozialität ersetzt, bei der die Frauen in ganz unterschiedlicher Weise miteinander interagieren.

Die Familie inszeniert sich zwischen öffentlich und privat. Die Themen Sexualität und auch das Berufsleben der Erwachsenen bleiben größtenteils Privatsache, obwohl es immer wieder Momente gibt, in denen aus beiden Bereichen Ereignisse erwähnt oder sogar gezeigt

32 Übersetzung aus dem Englischen von der Autorin (*Sister Wives*, »Robyn – Behind the Scenes«, Special TLC US 2010, Staffel 8, Folge 6, TC: 00:32:52–00:33:19).

werden. So werden im Zusammenhang von öffentlich präsentierten Hochzeiten und Geburten (drei Hochzeiten und zwei Geburten wurden bis anhin gezeigt) die Sexualität und vor allem der weibliche Körper sowohl visuell als auch verbal thematisiert. Die beiden Geburten sind in dieser Hinsicht besonders eindrücklich, da sich das inszenierte Moment der audiovisuellen Repräsentation deutlich vom authentischen Erleben der sozialen Akteurinnen und Akteure unterscheidet. Robyns Geburt von Solomon und die Geburt des Sohnes Axel der ältesten Tochter Madison offenbaren äußerst intime Momente der beiden Frauen. Prinzipiell wird das gesamte Familienleben öffentlich inszeniert. Dieses Inszenieren zeigt sich darin, wie die Familie auf dem Sofa zusammenkommt und über vergangene und zukünftige Ereignisse diskutiert sowie ihre Haltung dazu reflektiert.

Religion wird in der Show als identitätsstiftendes Element der Familie (vor allem seitens der Erwachsenen) und als Begründung für ihren Lebensstil herangezogen. Es fällt jedoch auf, dass auf der Ebene der Produktion religiöse Institutionen gänzlich abwesend sind, da es sich um eine ausschließlich kommerzielle Produktion des privaten Fernsehens der TLC handelt. Die AUB Theologie, die Kirche der Familie Brown, erfährt jedoch durch die Show eine eigene Interpretation. Zum Beispiel widerspricht das matrifikale Netzwerk der Show der patriarchalen AUB Theologie teilweise. Die gleichberechtigte Mitbestimmung der Frauen in finanziellen und geschäftlichen Belangen, wie dies in diversen Folgen thematisiert wird, ist in diesem Weltbild nicht vorgesehen. Außerdem kennen wohl die meisten Zuschauerinnen und Zuschauer diese religiöse Gruppierung ausschließlich aus *Alle meine Frauen* und haben vor dieser Show noch nie etwas davon gehört. Und schließlich ist auch die größte mormonische Gemeinschaft der *Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage* in der Show präsent, jedoch nur *ex negativo*: Die Töchter Madison und Mykelti der Familie Brown wollen nicht polygam leben und stellten einen Antrag auf Mitgliedschaft bei der LDS Kirche. Ihr Antrag wurde jedoch von offizieller Stelle der Kirche abgelehnt.

Im Raum der Konsumtion wird das öffentliche Dar-/Ausstellen des Familienlebens und ihres religiösen Weltbildes als politische Handlung verstanden, mit der die Familie nach Anerkennung ihrer religiösen Zu-

gehörigkeit verlangt. Die konkrete Forderung, nicht nur nach Toleranz, sondern auch nach der Legalisierung des polygamen Lebensstils, bezieht sich auf das Recht der freien Religionsausübung. Doch nicht nur damit erzielt die Show eine politische Wirkung. Sie steht in der Konkurrenz zu anderen mormonischen Gemeinschaften, die die Polygamie aktiv bekämpfen, wie dies bei der LDS Kirche der Fall ist. Die AUB Gruppierung genießt jedoch durch die Familie Brown, ob erwünscht oder nicht, eine mediale Präsenz, die in einem umgekehrten Verhältnis zur tatsächlichen Anzahl der Mitglieder steht. In diesem Sinne prägt die RTV Show *Alle meine Frauen* die öffentliche Wahrnehmung des Mormonentums wesentlich mit.

Der hier gewählte analytisch-hermeneutische Blick auf das komplexe Verhältnis zwischen Religion, Gender und RTV zeigt auf, wie die beiden Kategorien Gender und Religion im öffentlichen und privaten Raum des RTVs stetig neu verhandelt, in Frage gestellt und rekonstruiert werden. Dem Genre des RTV kann damit auch eine politische Funktion zugesprochen werden.

Literatur

- Bailey, Courtney: »Love Multiplied: Sister Wives, Polygamy, and Queering Heterosexuality«, in: *Quarterly Review of Film and Video* 32/1 (2015), 38–57.
- Bennion, Janet: *Women of Principle: Female Networking in Contemporary Mormon Polygyny*, New York, N.Y.: Oxford University Press 1998.
- Bennion, Janet: *Polygamy in primetime: Media, Gender, and Politics in Mormon fundamentalism*, Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press 2011.
- Biressi, Anita; Nunn, Heather: *Reality TV: Realism and Revelation*, London u. a.: Wallflower Press 2005.
- Deller, Ruth A.: »Religion as Makeover: Reality, Lifestyle and Spiritual Transformation«, in: *International Journal of Cultural Studies* 18/3 (2015), 291–303. [<https://doi.org/10.1177/1367877913513687> (letzter Zugriff am 22.08.2018)].

- Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin: Suhrkamp 2012.
- Hjarvard, Stig: »Three Forms of Mediatized Religion. Changing the Public face of Religion«, in: Stig Hjarvard; Mia Lövheim (Hg.), *Mediatization and religion: Nordic perspectives*, Göteborg: Nordicom 2012, 21–44.
- Jacobson, Cardell K.; Burton, Lara: »Prologue: The Incident at Eldorado, Texas Cardell K. Jacobson and Lara Burton«, in: Cardell K. Jacobson; Lara Burton (Hg.), *Modern Polygamy in the United States: Historical, Cultural, and Legal Issues*, Oxford u.a.: Oxford University Press 2011, xvii–xxvi.
- Jenkins, Henry; Ford, Sam; Green, Joshua, *Spreadable Media: Creating Value and Meaning in a Networked Culture*, New York, NY: New York University Press 2013.
- Krotz, Friedrich: »Die Veränderung von Privatheit und Öffentlichkeit in der heutigen Gesellschaft«, in: *Merz: Medien + Erziehung. Zeitschrift für Medienpädagogik* 53/4 (2009), 12–21.
- Lingenberg, Swantje: »Öffentlich(keit) und Privat(heit)«, in: Andreas Hepp; Friedrich Krotz u.a. (Hg.), *Handbuch Cultural Studies und Medienanalyse*, Wiesbaden: Springer VS 2015, 169–180.
- Mäder, Marie-Therese: »Documentary Media and Religious Communities«, in: *Journal for Religion, Film and Media* 1/1 (2015), 31–36 [http://jrfm.eu/index.php/ojs_jrfm/article/view/29 (letzter Zugriff am 20.01.2018)].
- Mäder, Marie-Therese: »Auf den Spuren eines Stummfilms. Zwei Filme eine Geschichte«, in: Natalie Fritz; Marie-Therese Mäder u.a. (Hg.), *Leid-Bilder. Eine interdisziplinäre Perspektive auf die Passionsgeschichte in der Kultur*, Marburg: Schüren 2018.
- Mäder, Marie-Therese: *Mormon Lifestyles: Communicating Religion and Ethics in Documentary Media*, Marburg: Schüren 2020.
- Melton, J. Gordon: *Melton's Encyclopedia of American Religions*, 8th edition, Detroit, Michigan u.a.: Gale, Cengage Learning 2009.
- Murray, Susan; Ouellette, Laurie (Hg.): *Reality TV: Remaking Television Culture*, 2nd edition, New York, NY u.a.: New York University Press 2009.

- Pollack, Detlef; Rosta, Gergely: *Religion in der Moderne: ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2015.
- Shippo, Jan: *Mormonism: The Story of a New Religious Tradition*, Urbana u.a.: University of Illinois Press 1987.
- Stacey, Jackie: »Desperately Seeking Difference: Desire between Women in Narrative Cinema«, in: *Screen* 28/1 (1987), 48–61 [<https://www.research.manchester.ac.uk/portal/en/publications/desperately-seeking-difference-desire-between-women-in-narrative-cinema> (ce9cd638-83f9-4c1f-9e45-95ea5b81998c).html (letzter Zugriff am 21.01.2020)].
- Weber, Brenda R. (Hg.): *Reality Gendervision: Sexuality and gender on Transatlantic Reality Television*, Durham; London: Duke University Press 2014.

Internetquellen

- FAQ, tlc.de [<https://www.tlc.de/info/faqs> (letzter Zugriff am 21.03.2019)].
- <https://docplayer.org/193724874-Discovery-klare-positionierungen-in-der-tv-landschaft-q2-2020.html> (letzter Zugriff 20.9.2021)
- Statistics and Church Facts | Total Church Membership, newsroom.churchofjesuschrist.org [<http://newsroom.churchofjesuschrist.org/facts-and-statistics> (letzter Zugriff am 16.06.2019)].

Filmographie

- Alle meine Frauen (Sister Wives)*, TLC, US 2010–2020, 15 Staffeln.
- »Die Hochzeit« (»Four Wives and Counting«), *Alle meine Frauen (Sister Wives)*, Staffel 1, Folge 7, TLC, US 2010, Deutsche Erstaussstrahlung 17.07.2014, US-Amerikanische Originalausstrahlung: 17.10.2010.
- »Ein freudiges Ereignis« (»Sisters' Special Delivery«), *Alle meine Frauen (Sister Wives)*, Staffel 2, Folge 23, TLC, US 2011, Deutsche Erst-

ausstrahlung 30.10.2014, US-Amerikanische Originalausstrahlung:
27.11.2011.

»Robyn – Behind the Scenes«, *Alle meine Frauen (Sister Wives)*, Special,
Staffel 8, Folge 6, TLC 2015, US-Amerikanische Originalausstrah-
lung: 8.2.2015.

Von Gender zu Disability

Eine religionswissenschaftliche Perspektive auf Behinderung

Ramona Jelinek-Menke

1. Was haben *Gender* und *Disability* miteinander zu tun? – Einleitende Bemerkungen

Einen Aufsatz über Religion und Behinderung in einem Band über *Religion und Gender* zu entdecken, könnte die Eine oder den Anderen überraschen. Manche Leser/innen fragen sich vielleicht, was denn Behinderung mit *Gender* zu tun haben soll. Das Geschlecht oder eine bestimmte Ausprägung des Geschlechts, Frau, Mann oder divers zu sein ist doch keine Behinderung; und Behinderungen sind kaum abhängig vom Geschlecht eines Menschen. Ergo: Geschlecht und Behinderung haben nichts miteinander zu tun. Oder doch? Ist es nicht so, dass noch bis vor Kurzem eine uneindeutige Ausprägung von Geschlechtsmerkmalen als pathologisch, in gewisser Weise also als Behinderung galt und Gegenstand medizinischer Interventionen wurde? Gelten Frauen manchen nicht als intellektuell und körperlich weniger leistungsfähig als Männer, also als beeinträchtigt? Und wird dies nicht zum Ausgangspunkt gemacht, um Frauen von einigen sozialen Positionen auszuschließen, d.h. ihre selbstbestimmte Alltagsgestaltung zu behindern? Erfahren Frauen und Männer, bei denen eine körperliche und/oder kognitive Beeinträchtigung diagnostiziert wird, keine spezifischen und/oder mehrfachen Diskriminierungen? Immer wieder wird darauf hingewiesen, dass es geschlechtsbezogene soziale Einschränkungen und

mehrfache, intersektionale Diskriminierungen gibt.¹ Geschlecht und Behinderung haben im Alltag also eine Menge miteinander zu tun: Zum einen stehen Geschlecht und Behinderung in Wechselwirkung miteinander; zum anderen weist der gesellschaftliche Umgang mit Geschlecht und Behinderung strukturelle Ähnlichkeiten auf. Vor diesem Hintergrund ist es dann auch nicht verwunderlich, dass die wissenschaftlichen Kategorien *Gender* und *Disability* Gemeinsamkeiten haben. Diese Gemeinsamkeiten betreffen sowohl die Konzeptualisierungen dieser Kategorien als auch ihr Potenzial für die Religionswissenschaft. So kann eine behinderungsbezogene Religionswissenschaft als nahe Verwandte der genderorientierten Religionswissenschaft oder auch als deren konstruktive Fortsetzung verstanden werden. Und so ist es durchaus sinnvoll, mit einem Aufsatz über Religion und Behinderung zu einem Band über *Religion und Gender* beizutragen.

Behinderungsbezogene Religionswissenschaft ist bisher kein etablierter Zweig des Fachs. Zumindest in der deutschsprachigen Religionswissenschaft kann davon nicht die Rede sein.² Hier gibt es, soweit ich sehe, nur wenige Religionswissenschaftler/innen, die sich systematisch mit Behinderung oder den *Disability Studies* befassen. Es gilt also erst noch eine behinderungsbezogene Religionswissenschaft zu entwickeln und zu etablieren. Mit meinen Arbeiten möchte ich einen Beitrag dazu leisten.³ Dabei gehe ich den Weg, den die genderorientierte Religionswissenschaft angelegt hat, weiter und baue ihn aus.

Zunächst ist folgende Frage zu stellen: Woran liegt es, dass Behinderung und die *Disability Studies* bisher in der deutschsprachigen Religionswissenschaft bisher kaum Thema waren? Das hat verschiedene Gründe und ist kein Zufall. An dieser Stelle lässt sich eine der Parallelen zwischen *Gender* und *Disability* als wissenschaftliche Kategorien vermuten: Die Gründe, aus denen es bisher keine behinderungsbezogene Re-

1 Boll; Degener u.a. 2002: 7–8; Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2013: 217–219; Jacob; Köbsell u.a. 2010.

2 Für ausführlichere Anmerkungen zum deutsch- und englischsprachigen Forschungsstand: Jelinek-Menke 2020: 205 und 2021: 37–44.

3 Jelinek-Menke 2016, 2020 und 2021.

ligionswissenschaft gab, sind, so nehme ich an, zumindest partiell ähnlich zu denjenigen, aufgrund derer manche in der Religionswissenschaft sich lange nicht für *Gender*-Themen interessierten, entsprechende Forschung bis dato ablehnten oder sogar gegenwärtig noch belächeln. Bevor ich zu diesen Gründen komme, möchte ich zunächst einige empirische Beispiele dafür anführen, *dass* und *was* Religion und Behinderung miteinander zu tun haben. Damit möchte ich die Relevanz einer religionswissenschaftlichen Perspektive auf und Expertise zu Behinderung verdeutlichen. Anschließend an diese Diskussion möchte ich Überlegungen darüber anstellen, auf welchen disziplinären Grundsätzen eine behinderungsbezogene Religionswissenschaft aufgebaut werden kann. In allen Punkten werde ich auf die Ähnlichkeiten von genderorientierter und behinderungsbezogener Religionswissenschaft zurückkommen.

2. Was haben Religion und Behinderung miteinander zu tun? - Empirische Beispiele

Die Beispiele, die ich herausgreife, um die Beziehungen zwischen Religion und Behinderung zu illustrieren, fokussieren auf christliche und jüdische Traditionen und hauptsächlich sogenannte geistige Behinderung. Außerdem sind die Beispiele innerhalb der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart in Deutschland und in den USA verortet. Sie gehen damit nur auf einen kleinen Aspekt des Spektrums von möglichen Wechselwirkungen zwischen Religion und Behinderung ein. Dieser Ausschnitt genügt an dieser Stelle jedoch, um auf das Thema einzustimmen.

Dafür, was hier und heute unter geistiger Behinderung verstanden wird, sind Entwicklungen im 19. Jahrhundert von großer Bedeutung. Bei diesen Entwicklungen spielte/n Religion/en keine unwesentliche Rolle: Ab Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden immer mehr spezielle Wohn-, Pflege- und Bildungseinrichtungen für Menschen, die heute größtenteils als geistig behindert bezeichnet werden würden. Viele dieser Einrichtungen wurden in dem Gebiet des heutigen Deutschlands zunächst vor allem von evangelischen, oft der Erweckungsbewegung

nahe stehenden Pastoren sowie von ebenso geprägten Pädagogen und Ärzten gegründet und geleitet;⁴ später folgten katholische und noch etwas später, im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts jüdische und anthroposophische Anstaltsgründungen. Wer in diese Anstalten aufgenommen wurde, von wem und wie die Klient/innen dieser Einrichtungen behandelt (d.h. erzogen, ausgebildet, therapiert) wurden hing nicht zuletzt von religiös geprägten Vorstellungen ab. Es wurden also Menschen mit bestimmten körperlichen, kognitiven und verhaltensmäßigen Eigenschaften aus religiösen Gründen als hilfsbedürftig interpretiert, an einem bestimmten Ort zu einer Gruppe zusammengefasst und zum Gegenstand einer bestimmten Umgangsweise gemacht. Religiös motivierte Handlungen brachten damit eine spezielle Anstaltsbevölkerung hervor. Wenn wir uns anschauen, wo diese Einrichtungen räumlich lokalisiert waren, können wir uns leicht vorstellen, in welchem Verhältnis diese Anstaltsbevölkerung zur restlichen Gesellschaft stand bzw. welche Position diese Personengruppe innerhalb der Gesellschaft einnahm: Die Einrichtungen wurden in der Regel bewusst weitgehend isoliert von der übrigen Bevölkerung im ländlichen Raum errichtet.⁵ Allein diese räumliche Position könnte auf das Bild eingewirkt haben, das man in der Gesellschaft von den dort lebenden Menschen entwickelte: Sie erschienen als Hilfsbedürftige, die kaum zu etwas Anderem nützlich waren als Objekte religiös motivierter, barmherziger Handlungen zu sein und darum am besten vollständig dort verblieben. Sie sollten, überspitzt gesagt, nicht von der Gesellschaft belastet werden und die Gesellschaft nicht von ihnen.

Seit der Gründung der ersten Anstalten ist inzwischen mehr als ein Jahrhundert vergangen. Über die Zeit hinweg erwies sich die frühe Konzeption dieser Einrichtungen als folgenschwere Entwicklung, die bis heute ihre Wirkungen entfaltet: Zwar sind mittlerweile Städte bis an die einst räumlich separierten Einrichtungen herangewachsen und umschließen sie; der Wohlfahrtsstaat sieht sich anders als im 19. Jahrhundert in der Verantwortung für behinderte Menschen und

4 In der Regel handelte es sich um Männer.

5 Jelinek-Menke 2016.

finanziert Leistungen, die für diese angeboten werden;⁶ die Vereinten Nationen machen mit der Behindertenrechtskonvention deutlich, dass die Menschenrechte (darunter auch Inklusion) uneingeschränkt auch für Menschen mit Behinderungen gelten. Dennoch wird aktuell um die Rechte und die gesellschaftliche Stellung und Selbstbestimmung von behinderten Menschen gerungen. Dies zeigen die kontrovers und emotional geführten Debatten um pränatale Diagnoseverfahren, Schwangerschaftsabbrüche und Inklusion an Schulen. Da geht es um Fragen, ob z.B. ein Fötus mit einer Behinderung das Recht darauf hat, lebend geboren zu werden oder ob das für die werdende Mutter unzumutbar sein kann. Oder ob Menschen mit Behinderungen getrennt von nicht-behinderten Menschen in speziellen Einrichtungen lernen, wohnen und arbeiten sollten oder ob sie dies als gleichberechtigte Mitglieder der Gesellschaft in den allgemeinen institutionellen Strukturen tun sollten. Kirchliche Akteur/innen sind hochgradig involviert in diese Debatten. Trotz eines rechtlichen Anspruchs auf Inklusion und z.T. heftiger Kritik an Sonderinstitutionen bestehen nach wie vor spezielle Einrichtungen für behinderte Menschen, die z.T. wie in den letzten Jahrhunderten immer noch bewusst in der Abgeschiedenheit liegen.

Obwohl sich der Wohlfahrtsstaat in der Verantwortung für behinderte Menschen sieht und die Zahl der Kirchenmitglieder sinkt, befinden sich die meisten Einrichtungen – insbesondere für Menschen mit geistiger Behinderung – in Deutschland (u.a. aus historischen Gründen) gegenwärtig noch immer in der Trägerschaft von religiös gebundenen Organisationen, namentlich von *Caritas*, *Diakonie* oder auch vom anthroposophischen Sozialverband *Anthropoi*.⁷ Es sind demnach im Wesentlichen diese religiös gebundenen Organisationen, von denen die soziale Stellung von behinderten Menschen (z.T. vermeintlich, z.T. tatsächlich) abhängt; sei es, weil sie – finanziert aus öffentlichen Geldern – Frühförderstellen für Kinder mit Behinderungen, spezielle Kindergärten, Schulen, Arbeits- und Wohneinrichtungen unterhalten oder weil

6 Die Folgen dessen werden nicht nur positiv bewertet, siehe Wansing 2007: 288.

7 Als eine Konsequenz der Shoa sind in Deutschland jüdische Einrichtungen bis dato beinahe nicht existent.

sie persönliche Assistent/innen vermitteln und Werbekampagnen für Inklusion durchführen etc.

Interessant ist, dass die Bevölkerung auch bei steigender Distanzierung von den Kirchen offenbar weiterhin von diesen erwartet, dass sie solche Aufgaben übernehmen.⁸ So haben religiöse Akteur/innen auf der einen Seite selbst zur Außenseiterposition von behinderten Menschen beigetragen und erhalten diese in gewisser Weise auch aufrecht; auf der anderen Seite sollen und wollen sie aber auch diejenigen sein, die sich dieser Außenseiter/innen annehmen und für deren Inklusion sorgen. Die Fürsorge für Menschen, denen eine Behinderung zugeschrieben wird und die von weitreichenden sozialen Ausschlüssen betroffen sind, bietet für die Kirchen in Deutschland und ihre Sozialverbände eine bedeutende Möglichkeit der Finanzierung und der Inszenierung ihrer gesellschaftlichen Relevanz.

Ein Blick in die theologische Literatur zum Thema Behinderung – so wie auch einige Interviews, die ich im Rahmen meines Promotionsprojekts geführt und ausgewertet habe – zeigen, dass manche religiöse Menschen behaupten, dass das Engagement für Inklusion aus christlichen Werten resultiere und nur auf dieser religiösen Grundlage erfolgreich sein könne.⁹ Die soziale Stellung von behinderten Menschen ist also aktuell in Deutschland mitunter hochgradig mit religiösen Ansprüchen, Handlungen und Organisationen verflochten. Davon ausgehend eröffnen sich aus religionswissenschaftlicher Perspektive folgende Fragen: Inwiefern wirkt Religion auf die Kohäsion einer Gesellschaft ein? Inwiefern kann (eine) Religion zur Einbindung von einzelnen Menschen oder bestimmten Gruppen in die Gesellschaft führen? Oder kann sie auch deren Exklusion befördern? Stehen solche Wirkungen von Religion/en in Abhängigkeit zum Grad der Säkularisierung oder der religionsdemografischen Zusammensetzung einer Gesellschaft? Wirkt Religion generell auf eine bestimmte Art und Weise auf die Kohäsion einer Gesellschaft oder wirken bestimmte religiöse Traditionen oder Praktiken auf jeweils spezifische Weise? Wie und warum wird welche

8 EKD 2014: 92.

9 Für ein Beispiel, siehe Eurich 2008: 13–33.

religiöse Tradition von wem als integrierend präsentiert – und welche von wem aus welchen Gründen als desintegrierend?

Damit berühren wir ganz offensichtlich komplexe religionswissenschaftliche bzw. religionssoziologische Fragen nach dem Verhältnis von Gesellschaft, Integration und Religion. Ausgehend von der Beschäftigung mit dem Zusammenhang zwischen Religion und Behinderung gelangen wir also zu allgemeinen und klassischen Fragen der Religionswissenschaft und Religionssoziologie. Ich möchte behaupten, dass wir dazu beitragen können, Antworten auf diese Fragen zu finden, wenn wir uns mit den Wechselwirkungen zwischen Religion und Behinderung beschäftigen. Ebenso wie wir uns der Beantwortung dieser Fragen durch die Beschäftigung mit den Beziehungen zwischen Religion und Geschlechterrollen annähern können.

Mit den von mir oben aufgeworfenen Fragen fokussieren wir auf die Gesellschaft als Ganze und auf Religion als gesellschaftlichen Teilbereich sowie auf den hier gängigen Umgang mit Behinderung bzw. mit Menschen, denen eine Behinderung zugeschrieben wird. Wir sollten uns aber auch mit der Situation, den Aussagen und den Handlungen derjenigen auseinandersetzen, die von dieser Zuschreibung betroffen sind, d.h. mit denjenigen Menschen, die als behindert gelten. Wir sollten sie dabei nicht als Gegenstände religiöser Äußerungen betrachten, wie auch Frauen nicht passive Objekte religiöser Handlungen sind – auch wenn die frühe Religionswissenschaft sie einst – wenn überhaupt – lediglich als solche auffasste.¹⁰ Wir sollten behinderte Menschen als religiöse Subjekte bzw. mit Bezug auf Religion Handelnde in unsere Forschungen einbeziehen – aus ethischen Gründen, aber auch aus theoretischen und methodologischen Gründen. Wenn wir das nicht tun, bauen wir unser Theoriegebäude über Religion/en auf ein löchriges empirisches Fundament.

Ich möchte an dieser Stelle deshalb darauf eingehen, welche Bedeutung religiöse Zusammenhänge für Menschen, denen eine Behinderung zugeschrieben wird, haben können. Es kommt z.B. immer wieder vor, dass behauptet wird, Religion – oder Spiritualität, wie es manchmal

10 Heller 2019.

heißt – für Menschen mit Behinderung eine größere Rolle spielen als für nicht-behinderte Menschen.¹¹ Solche Behauptungen werden sowohl von Menschen mit als auch von Menschen ohne Behinderungen geäußert. Ob das nun tatsächlich so ist, könnte z.B. statistisch überprüft werden. Mir erscheint es aber sinnvoller, folgenden Fragen nachzugehen: Wie kommt es dazu, dass eine solche, vermeintlich positive, Korrelation von Behinderung und Religion behauptet wird? Welches Verständnis von Behinderung liegt solchen Aussagen zugrunde? Mit welchem Bild von Religion/en hängen sie zusammen? Und welche sozialen Verhältnisse spiegeln sich in solchen Aussagen wider?

Oben habe ich darauf hingewiesen, dass sich zahlreiche Angebote für behinderte Menschen in religiöser Trägerschaft befinden. Religion/en und ihre Institutionen spielen daher im Alltag vieler behinderter Menschen eine bedeutende Rolle. Natürlich ist aber nicht zu erwarten, dass alle behinderten Menschen immer die gleiche Einstellung zu Religion/en haben. Einerseits gibt es Unterschiede darin, welche religiösen Angebote behinderte Menschen wie nutzen oder selbst anbieten. Zum anderen kann neben der Nachfrage behinderter Menschen nach Religion oder Spiritualität auch eine Ablehnung von Religion innerhalb dieser Personengruppe beobachtet werden. So distanzieren sich manche behinderte Menschen sowohl von religiösen Vorstellungen im Allgemeinen als auch von religiösen Erklärungen von Behinderung im Speziellen, weil sie sich z.B. von diesen nicht angemessen wahrgenommen oder sogar abgewertet fühlen, und kritisieren religiöse bzw. religiös gebundene Institutionen wie die christlichen Kirchen und ihre Wohlfahrtsverbände für deren Umgang mit behinderten Menschen.¹²

Teilweise ergeben sich für Menschen mit Behinderungen spezifische Herausforderungen bei der religiösen Praxis und sie werden im Zuge des Umgangs mit diesen Herausforderungen selbst zu religiösen Interpret/innen und Erzeuger/innen gelebter Religion. Um dies zu veranschaulichen, möchte ich auf ein Beispiel aus dem US-amerikanischen, rekonstruktivistischen Judentum verweisen, das die Judaistin

11 Weirauch 2015: 9; Imhoff 2017: 2–4.

12 Bösl 2015: 129–131, Dedio 2022 und Jelinek-Menke 2021: 141–311.

Julia Watts Belser in einem ihrer Texte beschreibt.¹³ Es geht dabei um zwei YouTube-Videos der Initiative *ritualwell*¹⁴ und des gehörlosen Rabbiners Darby Leigh. Ein Video zeigt Leigh, wie er das Gebet *Shema Jisreal* in Amerikanischer Gebärdensprache (*American Sign Language/ASL*) gemeinsam mit einer hörenden Frau, die das *Shema* auf Hebräisch rezitiert, vorträgt.¹⁵ In dem anderen Video erklärt Leigh die von ihm entwickelte Version des *Shema*.¹⁶

Das *Shema* ist ein zentrales Gebet in der jüdisch-religiösen Praxis. Das Gebet lautet in deutscher Übersetzung: *Höre, Israel, der Herr/Gott ist unser Gott, der Herr/Gott ist einer!* Das Hören ist in diesem Gebet von zentraler Bedeutung. Es spricht damit gehörlose Jüdinnen und Juden nicht an wie hörende Jüdinnen und Juden und kann zu einer Problematisierung des Nicht-Hörens oder sogar zum Ausschluss von gehörlosen Menschen führen. Leigh gebärdet darum nicht Hören/das Ohr, sondern nutzt, wie er erläutert, ein Zeichen, das zur Aufmerksamkeit ruft. Für ihn als gehörlose Person, so erklärt er, habe der Aufruf zum (Zu-)Hören keinen Sinn. Seiner Interpretation nach geht es in dem Gebet nicht um das Hören im Sinne einer akustischen Wahrnehmung, sondern darum, aufmerksam zu sein und sich die zentrale Aussage der jüdischen Religion bewusst zu machen. »Sei aufmerksam« (»pay attention«) sei somit eine angemessene Übersetzung. Am Ende wählt Leigh eine Gebärde, die »Gott« und »unser«/»wir« miteinander verbindet. Dann folgt die zentrale Aussage jüdischer Religion, dass Gott einer oder eine Einheit ist: Leigh formt dafür mit seinen Händen die Gebärde für »viele«, die er in fließender Bewegung in das Zeichen für »eins« übergehen lässt. Damit bringt er seine Interpretation jüdisch-religiöser Inhalte zum Ausdruck wie es nur in Gebärdensprache, nicht aber in gesprochener Sprache möglich ist. Leigh tritt hier als Exeget und Erzeuger jüdisch-religiöser Praxis in Erscheinung. Für sein religiöses Schaffen ist an

13 Belser 2016: 112–113.

14 Ritualwell o.J.a (letzter Zugriff am 17. September 2021).

15 Ritualwell o.J.b (letzter Zugriff am 17. September 2021).

16 Ritualwell o.J.c (letzter Zugriff am 17. September 2021).

dieser Stelle seine Gehörlosigkeit und seine Sprache, die ASL, und die damit verbundene Alltagsrezeption und Ausdrucksweise konstitutiv.

3. Warum war Behinderung bisher kaum Thema in der Religionswissenschaft? – Begründete Vermutungen

Die Wechselwirkungen zwischen Religion und Behinderung sind, so habe ich oben gezeigt, ein alltägliches, vielfältig bedeutsames Phänomen. Ein Phänomen, an dem sich Fragen (1) nach der Bedeutung von Religion für soziale Stellungen wie auch umgekehrt, (2) nach der Bedeutung sozialer Positionen und mit ihr verbundener individueller Erfahrungen für die Gestaltung von Religion diskutieren lassen. Trotz dieser empirischen, alltäglichen Bedeutsamkeit waren Behinderung und die *Disability Studies* aber bislang kaum Thema in der deutschsprachigen Religionswissenschaft. Warum ist das so? Wie lässt sich die Vernachlässigung von Behinderung erklären? Ich werde im Folgenden argumentieren, dass die Orientierung an einer bestimmten Religionsdefinition und die überwiegend männlichen und nicht-behinderten Alltagserfahrungen der Forschenden ursächlich für diese Vernachlässigung sind; und, dass auch die Hochkonjunktur des Konzepts der *Diversity* nicht zu einer Schließung dieser Leerstelle führt.

Die Religionswissenschaft orientierte sich zunächst an einem engen, vom Protestantismus geprägten Religionsbegriff. In Folge dessen interessierten sich Religionswissenschaftler/innen nur für bestimmte Phänomene, die sie als Religion betrachteten. Im Zentrum ihrer Forschung und Theoriebildung standen religiöse, auf Transzendentes gerichtete, in ihren jeweiligen Bezugsgruppen autoritative Texte. Produziert wurden und werden solche Texte oftmals von einer kleinen Elite. Dies waren/sind vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) theologisch gebildete Männer. Andere Personengruppen und andere religiöse Ausdrucksformen wurden folglich weitaus weniger einer religionswissenschaftlichen Untersuchung unterzogen. Frauen und behinderte Menschen, um sich weiterhin auf diese Gruppen zu konzentrieren, und

ihre religiösen Äußerungen blieben von der religionswissenschaftlichen Forschung und Theoriebildung weitgehend unbeachtet.

Mindestens in der Vergangenheit wurden Forschung und Theoriebildung (nicht nur in der Religionswissenschaft) hauptsächlich von Männern und nicht-behinderten Personen betrieben. Vor dem Hintergrund ihrer Alltagserfahrung, in der wohl weder Frauen noch Behinderung oder behinderte Menschen tragende Rollen zugestanden wurden, erschien ihnen die wissenschaftliche Beschäftigung mit Frauen und behinderten Menschen als religiöse Subjekte vielleicht nicht bedeutsam, um allgemeine Aussagen über Religion treffen zu können. Männliche (und manche weibliche), nicht-behinderte Forschende kamen offensichtlich nicht zu dem Schluss, dass Geschlechtszuordnungen und geschlechtsbezogene Diskriminierung für die Vorstellungen von Transzendente[m] bedeutsam sein können – wohlmöglich, weil sie keine Diskriminierung aufgrund ihres Geschlechts erfuhren. Sie sahen nicht, dass religiöse Praktiken andere Bedeutungen für behinderte Menschen haben können als für nicht-behinderte, da sie sich selbst nicht als behindert erlebten und keinen Kontakt zu behinderten Menschen hatten. Oder sie fürchteten um ihre Reputation, wenn sie sich wissenschaftlich mit Frauen und/oder behinderten Menschen auseinandersetzten.

Schließlich initiierten Frauen, Religionswissenschaftlerinnen, eine genderorientierte Religionswissenschaft. Behinderte Aktivist/innen und Wissenschaftler/innen begründeten die *Disability Studies* – also diejenigen, deren Alltagserfahrungen von den Zuschreibungen des weiblichen Geschlechts bzw. von Behinderung sowie entsprechenden Diskriminierungen geprägt sind. Die Etablierung der genderorientierten Religionswissenschaft wird jedoch nach wie vor u.a. dadurch erschwert, dass es aus fachspezifischen Gründen Vorbehalte gegenüber wissenschaftlichen Ansätzen gibt, denen vermeintlich oder tatsächlich ein sozialkritischer Impetus inhärent ist.

Mit einer gewissen Diversifizierung von Subjekten und Objekten der Forschung – also derjenigen, die Forschung durchführen und derjenigen, die erforscht werden – erlangte das Konzept der *Diversity* zunehmend an Bedeutung – sowohl hinsichtlich der Ebene der Forschungsobjekte als auch auf der Ebene ihrer Objekte: Menschen

verschiedener nationaler, ethnischer und religiöser Herkunft, verschiedener Geschlechter und sexueller Orientierungen werden mehr oder weniger als Forschungssubjekte akzeptiert und ihre Äußerungen als sinnvolle Forschungsobjekte wahrgenommen. Doch insbesondere Menschen mit Behinderungen sind auf beiden Ebenen nach wie vor unterrepräsentiert wie nicht zuletzt der Blick auf die Religionswissenschaft zeigt. Woran liegt das? Der Anglist Lennard Davis erläutert, warum die Popularität von *Diversity* nicht zwingend zu einer Erhöhung der Präsenz von behinderten Menschen als Forscher/innen und von Behinderung als Gegenstand der Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften führt.¹⁷ *Diversity*, so argumentiert Davis, ist ein neoliberales Konzept. Es geht von der Annahme aus, dass wir alle trotz unterschiedlicher Haut-, Haar- und Augenfarben, sozialer Zugehörigkeiten, geschlechtlicher Ausprägungen und sexueller Orientierungen gleich sind und propagiert dies. Gemeint ist eine potenzielle Gleichheit in Bezug auf unsere Produktivität und dass wir in heterogenen Teams produktiver sind als in homogenen Settings. Es geht bei *Diversity* also nicht um Egalität um ihrer selbst Willen, sondern um wirtschaftliche Produktivität und Verwertbarkeit. Trotz der Annahme, dass alle Menschen mit den genannten unterschiedlichen Merkmalen gleich sind, wird das Konzept der *Diversity* oft nicht von der (impliziten) Vorstellung gelöst, dass eine Behinderung (und insbesondere wohl eine sogenannte geistige Behinderung, die sich nicht ohne Weiteres technisch kompensieren lässt) eine Leistungseinschränkung an sich darstelle. Auch das Paradigma der *Diversity* hat sich demnach nicht von der Deutungshoheit der Medizin und von kapitalistischen Wirtschaftsmaximen gelöst und ist mindestens implizit dominiert von deren Urteilen darüber, was normal und was anormal ist: Normal und zu inkludieren sind demnach diejenigen, die sich unter den gegebenen Bedingungen als leistungsstark und verwertbar erweisen. Wer dies nicht tut, ist nicht normal und daher therapiebedürftig oder auszusortieren. Die Versorgung der Aussortierten wird dem Wohlfahrtsstaat oder eben der religiösen Mildtätigkeit zugeschoben, anstatt sich der Herausforderung zu stellen, die Mechanismen zugunsten höherer

17 Davis 2015.

Inklusionsraten zu verändern. Medizinische Kriterien oder die Wirtschaftsweise zu verändern und damit die Bestimmung und Bedeutung von Leistungsfähigkeit zu revidieren, kommt nicht in Frage, da die Mächtigen (u.a. Mediziner/innen und Kapitalist/innen), die sich als die Normalen sehen, ihre Deutungshoheit und ihren exklusiven Zugang zu knappen Ressourcen zu erhalten wissen. Das Konzept der *Diversity* hilft dabei, so Davis, ihnen den Ressourcenzugang zu sichern. Denn anstatt, dass im Zuge von *affirmative action* diskriminierte Gruppen Nachteilsausgleiche erhalten, sind die Privilegierten Teil der Diversität und als solche (zumindest neben anderen) weiterhin förderungswürdig. Davis weist darauf hin, dass Menschen an Universitäten nicht frei von diesen Mustern sind. Und so geschieht Lehre und Forschung an den Hochschulen weitgehend ohne behinderte Menschen als Forschungssubjekte und -objekte. Da aber, wie ich oben aufgezeigt habe, behinderungsbezogene Forschung einen sinnvollen Beitrag zur Beantwortung religionswissenschaftlicher/religionssoziologischer Fragen leisten kann, sollte sich die Religionswissenschaft für Forschende mit Behinderungen, behinderungsbezogene Perspektiven und Konzepte der *Disability Studies* öffnen. Ich habe bereits angedeutet, dass es Vorbehalte gegenüber einer Kombination von Religionswissenschaft und *Disability Studies* als kritischer Forschungsansatz geben könnte. Auf welchen Annahmen könnten solche Vorbehalte gründen? Wie können diese Vorbehalte entkräftet werden? Und auf welchen disziplinären Prämissen kann eine behinderungsbezogene Religionswissenschaft schließlich aufbauen?

4. Was ist das Fundament einer behinderungsbezogenen Religionswissenschaft? – Grundlegende Überlegungen

Behinderungsbezogene Religionswissenschaft bedeutet religionswissenschaftliche Studien über Behinderung – religionswissenschaftliche *Disability Studies* – durchzuführen. Aber was sind *Disability Studies*?

Die *Disability Studies* sind in den 1980er Jahren in den USA aus der Behindertenrechtsbewegung entstanden. Von Beginn an war die Kritik

für sie konstitutiv, und zwar die Kritik daran, wie über Behinderung geforscht wurde. Bei dieser Kritik ging es hauptsächlich darum, dass sich nahezu ausschließlich die Rehabilitationswissenschaften mit Behinderung befassten und dort an und über »Behinderte« geforscht wurde, nicht aber mit ihnen zusammen und schon gar nicht von Menschen mit Behinderungen selbst. Es ging des Weiteren um die Kritik daran, dass Behinderung ausschließlich als Leid begriffen wurde und dass das Ziel der Forschung häufig war, Behinderung zu verhindern, zu beseitigen oder zu verringern. Behinderung galt dabei als Eigenschaft von Individuen. Alle Maßnahmen zur Verhinderung, Beseitigung oder Verringerung von Behinderung waren medizinisch-therapeutischer Art und richteten sich an das als defizitär definierte Individuum. Die *Disability Studies* sprechen in Fällen solcher Konzeptualisierungen von Behinderung von einem *individuellen Modell von Behinderung*. *Disability Studies* sollten das Gegenteil zu solchen Konzeptualisierungen sein: Sie stellen einen geistes-, sozial- bzw. kulturwissenschaftlichen Forschungsansatz dar und werden hauptsächlich von Personen geleistet, die selbst von der Zuschreibung einer Behinderung betroffen sind oder verstehen Menschen, die als behindert bezeichnet werden, als Forschungspartner/innen, deren Selbstbestimmung im Forschungsprozess zu wahren ist und deren Perspektiven zu berücksichtigen sind. Behinderung wird im Rahmen der *Disability Studies* nicht als individuelles Merkmal und Leid begriffen, sondern als eine gesellschaftliche Diskriminierung (*disability*; quasi parallel zu *gender* in den *Gender Studies*) aufgrund einer individuellen Einschränkung (*impairment*; quasi parallel zu *sex* in den *Gender Studies*). Ihre Lösungsvorschläge richten sich dementsprechend nicht an das Individuum, sondern an die Gesellschaft. Die *Disability Studies* nennen eine solche Konzeptualisierung *soziales Modell von Behinderung*. Weiterführend wurde ein *kulturelles Modell von Behinderung* entwickelt, das z.B. davon ausgeht, dass es sich auch bei *impairments* um soziale Konstruktionen handelt – ähnlich wie in Teilen der *Gender Studies* eine Konstruktion von *sex* angenommen wird. Es geht den *Disability Studies* also darum, Behinderung als gesellschaftlichen Differenzierungsvorgang zu fassen, der auf der Zuschreibung körperlicher, kognitiver und verhaltensmäßiger Merkmale basiert. Und es geht

ihnen darum, diese gesellschaftliche Differenzierung zu kritisieren und zu verändern, d.h. Diskriminierungen entgegenzuwirken.¹⁸ Die Anglistin Rosemarie Garland-Thomson bringt dieses Anliegen pointiert zum Ausdruck:

»Das erzieherische Ziel der Disability Studies lautet [...]: andere Geschichten über Behinderung erzählen. Und das soziale Ziel dieser anderen Geschichten besteht darin, aus ›behindert‹ eine annehmbare Identitätskategorie zu machen, in die zu gehören man sich gut vorstellen kann. [...] [D]ie Disability Studies [wollen] sowohl das Thema der Behinderung als auch Menschen mit Behinderungen stärker in die Gesellschaft integrieren.«¹⁹

Für die *Disability Studies* ist also – vor allem zu Beginn – nicht nur die Kritik konstitutiv, sondern auch der Anspruch, die Gesellschaft, ihre Praktiken und ihre Struktur zu verändern. Die Religionswissenschaft ist allerdings anders konzipiert: Sie will keine Werturteile über ihre Untersuchungsgegenstände fällen und diese auch möglichst nicht verändern. Ist eine behinderungsbezogene Religionswissenschaft, sind religionswissenschaftliche *Disability Studies* also überhaupt möglich? Die beiden Forschungsansätze scheinen auf den ersten Blick von Grund auf verschieden und daher unvereinbar zu sein. Im Zusammenhang mit der Adaption der *Gender Studies* in der Religionswissenschaft wurde sichtbar, dass es Vorbehalte gegenüber Forschungsperspektiven und -ansätzen in der Religionswissenschaft gibt, die mit einer Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen in Verbindung gebracht werden können.²⁰ Eine solche Kritik scheint ein absolutes No-Go in der Religionswissenschaft zu sein, das zur Ablehnung von Wissenschaftsansätzen führt, denen eine alles bestimmende normative Beurteilung sozialer und religiöser Verhältnisse unterstellt wird. Aber sind denn *Gender* und *Disability Studies* immer und ausschließlich auf Gesellschaftskritik

18 Waldschmidt 2007.

19 Garland-Thomson 2003: 418.

20 Franke; Maske 2012: 129.

fokussiert? Und muss diese denn in der Religionswissenschaft stets rigoros vermieden werden?

Die *Disability Studies* haben sich seit den 1980er Jahren weiterentwickelt. Zwar ist das *soziale Modell von Behinderung* immer noch weitverbreitet bzw. ist es in gewisser Weise ihre Basis. Es werden mittlerweile aber auch, wie bereits oben erwähnt, *Disability Studies* nach *kulturellem Modell* betrieben. Eine der prominentesten Fürsprecher/innen dieser Form der *Disability Studies* im deutschsprachigen Raum ist die Sozialwissenschaftlerin Anne Waldschmidt. Nach Waldschmidt wird in den *Disability Studies* nach *kulturellem Modell* der Fokus von »[Behinderung] als Effekt von Diskriminierung und Exklusion«²¹ – wie im *sozialen Modell* – auf die Analyse der Repräsentationen von Behinderung und Normalität sowie auf Fragen nach dem *Warum* und nach dem *Wie* verlagert. Waldschmidt hält diesbezüglich fest: »[T]his model questions [...] the commonly unchallenged ›normality‹, and investigates how practices of (de-)normalization result in the social category we have come to call ›disability‹.«²² Folglich geht es in den *Disability Studies* nicht mehr nur darum, wie mit Menschen, denen eine Behinderung zugeschrieben wird, umgegangen wird und darum, bestimmte Umgangsformen zu kritisieren. Ziel ist es, zu analysieren, wie es überhaupt dazu kommt, dass ein Mensch als behindert gilt und wie und wodurch Behinderung und Nicht-Behinderung repräsentiert werden – ähnlich wie es in der genderorientierten Religionswissenschaft um die Analyse (der [Re-]Präsentationen) von Geschlechtszuschreibungen, Genderrollen sowie weiblichen und männlichen Prinzipien etc. geht.

Warum aber kommt es überhaupt zur Ablehnung kritischer Ansätze wie der *Gender* und der *Disability Studies* in der Religionswissenschaft? Ausgangspunkt solcher Vorbehalte kann in der Prämisse der Einklammerung der Wahrheitsfrage gesehen werden, die Joachim Wach in seiner *Wissenschaftlichen Grundlegung der Religionswissenschaft* 1924 formuliert hat sowie in dem auf Max Weber zurückgeführte Postu-

21 Waldschmidt 2017: 24.

22 Waldschmidt 2017: 24.

lat der Werturteilsfreiheit.²³ In Anlehnung an diese Prinzipien heißt es, dass Religionswissenschaftler/innen nicht darüber urteilen sollen, was wahr/richtig oder falsch ist. Wenn die Einklammerung der Wahrheitsfrage und die Werturteilsfreiheit zum Ausgangspunkt für eine Ablehnung kritischer Ansätze in der Religionswissenschaft gemacht werden, wird meiner Ansicht nach eine falsche Konsequenz aus diesen Prinzipien gezogen. Wachs Einklammerung der Wahrheitsfrage bezieht sich zunächst auf Aussagen der Forschungsobjekte über die Existenz von Transzendente[m] und darüber, welche Religion oder welche religiöse Praktiken die richtigen sind, um Kontakt zu Transzendente[m] zu erhalten. Die Wahrheitsfrage nicht zu stellen und nicht zu beantworten heißt also zunächst nur, nichts dazu zu sagen, ob es Transzendente[s] gibt oder nicht sowie nicht darüber zu urteilen, welche Aussagen über Transzendente[s] richtig oder falsch sind. Daraus folgt, dass religionswissenschaftliche Beschreibungen neutral zu erfolgen haben, wenn es um Transzendente[s] geht. Das Prinzip der neutralen Beschreibungen wurde dann ausgeweitet auf soziale, sozusagen innerweltliche Konstellationen, z. B. auf das Verhältnis von Religion/en und Staat. Dies wird natürlich umso relevanter, je mehr Religionswissenschaft als Sozialwissenschaft betrieben wird. Wichtig ist hierfür der Beitrag von Kurt Rudolph über *Die ideologiekritische Funktion der Religionswissenschaft* geworden.²⁴ Es ist aber zu berücksichtigen, dass Rudolph diesen Beitrag 1978 in der DDR verfasst hat. In einer Situation also, in der wohl ein Druck bestanden haben mag, das staatliche Regime im Allgemeinen und sein Verhältnis zu Religion/en, d. h. zu den christlichen Kirchen im Speziellen, nicht zu kritisieren. Bemerkenswert ist, dass Rudolph nach der Wende im Jahr 1997, schreibt, dass sich Religionswissenschaftler/innen sehr wohl der Humanität und den Menschenrechten verpflichtet fühlen dürften und dass es legitim sei, sich in der Öffentlichkeit entsprechend zu äußern.²⁵ Die Vertreterin einer genderorientierten Religionswissenschaft Edith Franke geht noch über Rudolph hinaus und hält fest,

23 Wach 1924: 26–27.

24 Rudolph 1978.

25 Rudolph 1997: 76.

dass auch *in* religionswissenschaftlichen Arbeiten Diskussionen über das Verhältnis von religiösen Anschauungen und Praktiken zu den Menschenrechten erfolgen könnten. Unabdingbar sei es dabei jedoch, so merkt sie an, eine solche Diskussion von der Analyse zu trennen und klar zu machen, von welchem Standpunkt aus eine Bewertung vorgenommen werde.²⁶ Außerdem, darauf verweist der Religionswissenschaftler Jens Schlieter, sei es legitim, ein Forschungsthema oder einen Forschungsgegenstand aus normativen Gründen zu wählen. Nur eben aus der Analyse sei die Normativität herauszuhalten; sie muss ergebnisoffen erfolgen. Diese Vorgehensweise steht, so macht Schlieter explizit deutlich, auch im Einklang mit der in der Religionswissenschaft viel beschworenen Werturteilsfreiheit, wie Max Weber sie konzipierte.²⁷ Vor allem die genderorientierte Religionswissenschaft zeigt also, wie (vormals oder partiell) kritische Ansätze in das Fach integriert werden können, ohne, dass es sich von seinen grundlegenden Prämissen verabschieden muss.

Was bedeutet dies nun für eine Verbindung von Religionswissenschaft und *Disability Studies*? Die Einklammerung der Wahrheitsfrage und die aus ihr resultierende Neutralität gegenüber religiösen Anschauungen und Praktiken sollte meiner Ansicht nach eben nicht dazu führen, die *Disability Studies* und andere (ursprünglich oder in Teilen) sozialkritischen Ansätze abzulehnen. Vielmehr müsste die Konsequenz aus ihr sein, dass auch die religiösen Anschauungen und Praktiken von Menschen, die als behindert gelten, einbezogen, neutral beschrieben und analysiert werden – ebenso wie die Anschauungen und Praktiken von Menschen, die nicht als behindert gelten. Denn weder die einen noch die anderen können vor dem Hintergrund der Einklammerung der Wahrheitsfrage als »(nicht) richtig religiöse« Äußerungen beurteilt werden. Ausgehend von dieser Prämisse kann in der Religionswissenschaft z.B. die anthroposophische Christologie nicht als mehr oder weniger richtig als die römisch-katholische Christologie beurteilt werden. Beiden ist hier hinsichtlich ihres Wahrheitsgehalts neutral zu

26 Franke 1997: 115–119.

27 Schlieter 2012: 236–238.

begegnen. So ist auch die Beschreibung von Christus als »behinderter Gott« der rollstuhlfahrenden Theologin Nancy Eiesland²⁸ nicht als mehr oder weniger angemessen zu bewerten als die Vorstellung von Gott als liebender Vater oder weibliches Prinzip.²⁹ Für die Religionswissenschaft gehören alle Beschreibungen von Göttern und Göttinnen gleichermaßen zum Spektrum religiöser Aussagen und sind daher für sie gleichermaßen relevant. Wenn Religionswissenschaftler/innen an generalisierenden Aussagen über Religion/en interessiert sind, dann sollten sie auch die Gruppe der Menschen mit Behinderungen, die aktuell etwa 15 % der Weltbevölkerung ausmacht, und ihre heterogenen Beziehungen zu Religion/en berücksichtigen. Ihre Ausklammerung, die, ebenso wie diejenige von Frauen nicht zufällig ist, führt zu einer Verzerrung der religionswissenschaftlichen Theoriebildung. Die genderorientierte Religionswissenschaft verfolgt das Anliegen, dieser Verzerrung entgegenzuwirken.³⁰ Behinderungsbezogene Religionswissenschaft will nun einen Schritt weiter in diese Richtung gehen und zu einer ausdifferenzierten Grundlage für die religionswissenschaftliche Theoriebildung beitragen. Disability Studies nach kulturellem Modell sind dafür eine geeignete Basis. Ebenso wie die Berücksichtigung von Frauen, Männern und Menschen mit uneindeutigen oder diversen Geschlechtszuordnungen und ihr Verhältnis zu Religion/en nötig ist, um allgemeine Aussagen über Religion/en treffen zu können, so kann sich die Religionswissenschaft nur dem gesamten Spektrum religiöser Phänomene annähern, wenn sie auch behinderte Menschen und andere marginalisierte Gruppen einbezieht.

28 Eiesland 1994.

29 Für eine Abgrenzung von behinderungsbezogener Religionswissenschaft und Theologien der Behinderung: Jelinek-Menke 2020.

30 Franke 1997: 114.

5. Behinderungsbezogene Religionswissenschaft – Zusammenfassung und Fazit

Zu Beginn des Beitrags habe ich aufgezeigt, dass Religion und Behinderung im Alltag in einer vielschichtigen und wechselseitigen Beziehung zueinanderstehen. Diese Beziehungen, so illustrierten einige Beispiele, können in der jüngeren Vergangenheit und in der Gegenwart, festgestellt werden, auf der Ebene von Organisationen als auch von individuellen Praktiken sowie in verschiedenen Regionen und Religionen. Analysen dieser empirischen Phänomene können sowohl zur Beantwortung altbekannter Fragen nach den Zusammenhängen von Religion und sozialer Integration und Kohäsion beitragen als auch dazu führen, dass die Religionswissenschaft ihr bisher unbekannte Aspekte von Religion/en für sich entdecken kann. Perspektiven auf Behinderung können der Religionswissenschaft damit zur Entwicklung und Überprüfung generalisierender Aussagen über Religion nützlich sein. Damit führt sie ein Anliegen der genderorientierten Religionswissenschaft weiter. Dennoch war das Thema Behinderung bis dato eine Leerstelle in der Religionswissenschaft. Gründe dafür können in der Orientierung an bestimmten, engen Religionsdefinitionen, in den Alltagserfahrungen der Forschenden sowie in Vorbehalten gegenüber kritischen Ansätzen gesehen werden. Diese erschwer(t)en auch die Etablierung einer genderorientierten Religionswissenschaft. Das Konzept der *Diversity*, so habe ich des Weiteren argumentiert, ist nicht unbedingt dazu geeignet, Perspektiven auf Behinderung und Zugänge für behinderte Menschen in der (Religions-)Wissenschaft zu eröffnen. Die genderorientierte Religionswissenschaft hat Wege aufgezeigt, wie kritische Ansätze in die Religionswissenschaft integriert und Perspektiven von und auf marginalisierte Gruppen eingebunden werden können. Diese Wege gilt es nun unter Hinzuziehung der *Disability Studies* und weiterer Ansätze auszubauen.

Literatur

- Belser, Julia W.: »Judaism and Disability«, in: Darla Y. Schumm; Michael J. Stoltzfus (Hg.), *Disability and World Religions. An Introduction*, Waco TX: Baylor University Press 2016, 93–113.
- Bösl, Elsbeth: »Perspektiven der Disability History auf die Rolle konfessioneller Akteure bei der Co-Konstitution von Behinderung in der Bundesrepublik in der 1950er bis 1970er Jahre«, in: Wilhelm Damberg; Traugott Jähnichen u.a. (Hg.), *Neue Soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns*, Stuttgart: Kohlhammer 2015, 115–136.
- Boll, Silke; Degener, Theresa u.a. (Hg.): *Geschlecht: behindert, besonderes Merkmal: Frau. Ein Buch von behinderten Frauen*, 3. Aufl., München: AG-SPAK-Publ. 2002.
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.): *Lebenssituation und Belastungen von Frauen mit Beeinträchtigungen und Behinderungen in Deutschland. Ergebnisse der quantitativen Befragung. Enderbericht*, Bielefeld u.a.: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 2013.
- Davis, Lennard J.: »Diversity«, in: Rachel Adams; Benjamin Reiss u.a. (Hg.), *Keywords for disability studies*, New York u.a.: New York University Press 2015, 61–64.
- Dedio, Toni: »»Dein Glaube hat dich gesund gemacht!?: Kampfansage eine*r behinderten Christ*in«, in: *FAMA feministisch-theologische Zeitschrift*, Jg. 28 (1), 2022, 6–7.
- EKD [Evangelische Kirche in Deutschland] (Hg.): *Engagement und Indifferenz: Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland 2014.
- Eiesland, Nancy L.: *The disabled God. Toward a liberatory theology of disability*, Nashville, TN: Abingdon Press 1994.
- Eurich, Johannes: *Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung. Ethische Reflexionen und sozialpolitische Perspektiven*, Frankfurt a.M.: Campus 2008.

- Franke, Edith: »Feministische Kritik an Wissenschaft und Religion«, in: Gritt Maria Klinkhammer; Steffen Rink u.a. (Hg.), *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*, Marburg: diagonal-Verlag 1997, 107–119.
- Franke, Edith; Maske, Verena: »Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender«, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin: de Gruyter 2012, 125–139.
- Garland-Thomson, Rosemarie: »Andere Geschichten«, in: Petra Lutz (Hg.), *Der [im-]perfekte Mensch. Metamorphosen von Normalität und Abweichung*, Köln: Böhlau 2003, 418–425.
- Heller, Birgit: »Religion«, in: *Gender Glossar/Gender Glossary*, URL: <http://gender-glossar.de> (letzter Zugriff am 14. Dezember 2019).
- Imhoff, Sarah: »Why Disability Studies Needs to Take Religion Seriously«, in: *Religions* 186/8 (2017), 1–12.
- Jacob, Jutta; Köbsell, Swantje u.a. (Hg.): *Gendering Disability. Intersektionale Aspekte von Behinderung und Geschlecht*, Bielefeld: transcript 2010.
- Jelinek-Menke, Ramona: »Buildings on the Fringes of Society. 19th Century Protestant Asylums for ›Idiots‹ as Places of Hyper-Inclusion«, in: *Journal for Religion in Europe* 9 (2016), 350–368.
- Jelinek-Menke, Ramona: »Disability Studies und Religionswissenschaft. Anmerkungen zu Relevanz und Potenzial einer Symbiose«, in: David Brehme; Petra Fuchs u.a. (Hg.), *Disability Studies im deutschsprachigen Raum: Zwischen Emanzipation und Vereinnahmung*, Weinheim: Beltz Juventa 2020, 203–209.
- Jelinek-Menke, Ramona: *Religion und Disability. Behinderung und Befähigung in religiösen Kontexten. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, Bielefeld: transcript 2021.
- Ritualwell: »About us«, in: *Ritualwell. Tradition & Innovation* o.J.a. URL: <https://www.ritualwell.org/> (letzter Zugriff am 17. September 2021).
- Ritualwell: »Shema Prayer. American Sign Language and Hebrew«, in: *Ritualwell. Tradition & Innovation* o.J.b. URL: <https://www.ritualwell.org/ritual/shema-prayer-american-sign-language-and-hebrew> (letzter Zugriff am 17. September 2021).
- Ritualwell: »Deepen Your Understanding of the Shema. Rabbi Darby Leigh teaches about interpreting the Shema in American Sign Lan-

- guage«, in: *Ritualwell. Tradition & Innovation* o.J.c. URL: <https://www.ritualwell.org/video/1646> (letzter Zugriff am 17. September 2021).
- Rudolph, Kurt: »Die ›ideologiekritische‹ Funktion der Religionswissenschaft«, in: *Numen* 25/1 (1978), 17–39.
- Rudolph, Kurt: »Die Religionswissenschaft zwischen Ideologie- und Religionskritik«, in: Gritt Maria Klinkhammer; Steffen Rink u.a. (Hg.), *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*, Marburg: diagonal-Verlag 1997, 67–76.
- Schlieter, Jens: »Religion, Religionswissenschaft und Normativität«, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin: de Gruyter 2012, 227–240.
- Wach, Joachim: *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig: Hinrichs 1924.
- Waldschmidt, Anne: »Disability Studies«, in: Heinrich Greving (Hg.), *Kompendium der Heilpädagogik*, Bd. 1, Troisdorf: Bildungsverlag EINS 2007, 161–168.
- Waldschmidt, Anne: »Disability Goes Cultural. The Cultural Model of Disability as an Analytical Tool«, in: Anne Waldschmidt; Hanjo Berressem u.a. (Hg.), *Culture – Theory – Disability. Encounters between Disability Studies and Cultural Studies*, Bielefeld: transcript 2017, 19–28.
- Wansing, Gudrun: »Behinderung: Inklusions- oder Exklusionsfolge? Zur Konstruktion paradoxer Lebensläufe in der modernen Gesellschaft«, in: Anne Waldschmidt; Werner Schneider (Hg.), *Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*, Bielefeld: transcript 2007, 275–298.
- Weirauch, Angelika: *Theodizee – eine Rechtfertigung Gottes? Die Antworten der Weltreligionen auf die Frage nach dem Sinn von chronischer Krankheit und Behinderung und der Umgang der Kirchen mit Menschen mit Behinderungen*, Hamburg: Kovač 2015.

»What was real for you?«

Die Modellierung von Transzendenz in Sundance TV's *Rectify*

Marcell Saß

1. Erste Annäherungen

Rectify, etwas korrigieren bzw. richtigstellen, lautet der Titel der erstmals am 22. April 2013 ausgestrahlten Serie des US-amerikanischen Kabelsenders Sundance TV¹. In vier Staffeln erzählt *Rectify*, erdacht von Ray McKinnon und mit Aden Young, Clayne Crawford, Adelaide Clemens und Abigail Spencer in den Hauptrollen, die Geschichte von Daniel Holden, der nach 19 Jahren im Todestrakt, auf seine Hinrichtung wartend, aufgrund neuer DNA-Beweise freikommt und in sein früheres Leben in Paulie, Georgia zurückkehrt. Gebannt können die Zuschauerinnen und Zuschauer Daniel Holdens Versuch zusehen, all das richtigzustellen, was schiefgelaufen ist.

19 lange Jahre hat Daniel Holden im Todestrakt eines amerikanischen Gefängnisses zugebracht – wegen Mord und Vergewaltigung. 19 Jahre war er eingesperrt in einer kargen, weißen Zelle, ohne menschliche Berührung, ohne Namen, nur als Nummer, die jeden Tag mit der eigenen Ermordung rechnen muss. Schon die Eingangsszene der Serie, die seine Entlassung zeigt, ist zutiefst verstörend. Immerhin, nach nunmehr 19 Jahren, wird er vom Wärter erstmals wieder mit seinem

1 *Rectify*, USA 2013–2016, Sundance TV, 4 Staffeln. <https://www.sundancetv.com/>, zuletzt abgerufen am 20. März 2020.

Namen angesprochen und gefragt, ob er eine Cola trinken möchte. Rituell ist damit die Transition vom Häftling zum Menschen vollzogen, emotional jedoch noch lange nicht. Quälend langsam entfaltet sich diese Szene, es wird kaum gesprochen und die Zuschauenden spüren fast körperlich, welch langer, harter Weg Daniel bevorsteht. Damit ist filmisch bereits zu Beginn ein Zeichen gesetzt: wer Action sucht, ist hier falsch. Wer Emotionen, Nachdenklichkeit und starke Dialoge erhofft, liegt bei *Rectify* richtig.

Und das alles geschieht nun ausgerechnet in Georgia, in der religiös aufgeladenen, im Sommer unerträglich heißen Atmosphäre einer Region der Vereinigten Staaten, den Südstaaten: Region und Atmosphäre sind beim Zusehen fast physisch zu spüren, in den oftmals verschwommenen Gelbtönen, den unerträglich langsamen Kameranäherungen, der Dunkelheit des vermeintlich normalen Alltags, dem gegenüber die Einstellungen aus dem Gefängnis fast gleißend hell und weiß wirken – welch ein Kontrast. Das bildet die Ambivalenz dieses Ortes ab, wo die Flagge der Konföderation immer noch weht. Wo das Versprechen, dass alle Menschen gleich sind, nicht wirklich Realität ist. 19 Jahre haben Daniels Jugend gestohlen. Beziehungen sind unmöglich geworden – in der kleinen Zelle verengte sich sein Leben, unterbrochen nur von extremer verbaler und körperlicher Gewalt. Nun kommt er wieder nach Hause und unternimmt alles, um sein Leben richtigzustellen. Schwankend zwischen der Erleichterung, frei zu sein, und der Einsicht, sich nicht mehr in der Zeit zurecht zu finden, tastet er sich zurück. Wir können im Verlauf der Serie förmlich mit-fühlen mit denen, die ihm nahe sind, die auch nicht wissen, was sie tun sollen. Und wir werden tief hineingenommen in Daniels Not und Bedrängnis, ohne genauer zu erfahren, was damals wirklich geschah.

Rectify bringt viele große Themen zusammen, das macht den bisweilen beunruhigenden Reiz der Serie aus: so wird etwa das amerikanische Gefängnisystem mit all seiner Gewalt, mit der Situation der afro-amerikanischen Häftlinge vermengt mit der evangelikalen Religion des Südens und deren Familienvorstellungen. Sicher, das ist bisweilen filmisch zugespitzt, aber dennoch auch gründlich beobachtet.

Vor allem aber gelingt es *Rectify* Klischees zu korrigieren. Die Serie sucht den konstruktiven Dialog zwischen dem Rigorismus eines evangelikalen Glaubens und der Ermutigung der Religion. *Rectify* korrigiert tradierte Rollenbilder und hinterfragt so die Idee des starken Mannes und der schwachen Frau. Die Serie verändert – leise, aber kräftig – unsere ersten Eindrücke, wenn die, die böse sind, plötzlich unsere Sympathie geradezu erzwingen.

»After Freedom, Peace Is at Stake«² titelt die New York Times in ihrer Lobeshymne zu einer Fernsehserie, die kommerziell wenig erfolgreich war und in Deutschland außer bei Sky nur bei Arte lief. Dabei geht es gelungen inszeniert um so viel, was es lohnt anzuschauen: »Zum Tode verurteilt, zum Leben verdonnert« – so fasst die Süddeutsche Zeitung *Rectify* zusammen und ergänzt, was wir erleben, wenn wir Daniel Holden begegnen: Es wirkt auf uns, als sei er »auferstanden von den Toten«³.

Filmtheoretisch⁴ betrachtet kann man *Rectify* als »slow-moving storytelling« oder auch als »slow-burn narration«⁵ beschreiben, denn »ereignishafte Zustandsveränderungen sind in *Rectify* so rar gesät, dass der Serie generell eine geringe Ereignisfrequenz attestiert werden muss.«⁶ Damit korrespondiert der für *Rectify* und die »Story« sehr eigene Umgang mit dem Verlauf der Zeit; fast mutet es an, als würde Daniels Geschichte in Zeitlupe erzählt. In jedem Fall ist die »Raffung der dargestellten Zeit« in *Rectify* geringer als unsere Sehgewohnheiten es sonst kennen: »Die sechs Episoden der ersten Staffel schildern die Ereignisse von Daniels ersten

2 <https://www.nytimes.com/2013/04/22/arts/television/rectify-on-the-sundance-channel.html>, zuletzt abgerufen am 20. März 2020.

3 <https://www.sueddeutsche.de/medien/us-serie-rectify-auf-arte-zum-tode-verurteilt-zum-leben-verdonnert-1.2173999>, zuletzt abgerufen am 20. März 2020.

4 Grundlegende Impulse für das Folgende, insbesondere die zugrunde gelegte Unterscheidung von »Kino« und »Cinema«, stammen aus Laube 2002: 1–18.

5 Vgl. dazu grundlegend Mohr 2017.

6 Mohr 2017: 266.

sechs Tagen in Freiheit.«⁷ Damit ist für die Rezeption und Deutung der Serie ein zentrales Thema gesetzt: nach so vielen Jahren in der Todeszelle hat sich Daniels Wahrnehmung der Zeit sehr grundlegend verändert. Indem er nun im Fortgang der Ereignisse die anderen und somit auch uns mit seiner differenten Zeitwahrnehmung konfrontiert, werden grundlegende philosophische und religiöse Fragen aufgegriffen, etwa nach der Gültigkeit unserer Idee von Realität oder der Tragfähigkeit linearer Zeitkonzepte.

Dass Daniel dabei spielerisch auf große Gestalten der Geistesgeschichte wie Nietzsche, Dante, Aristoteles oder Thomas von Aquin u. a. zurückgreift, zeigt ebenso eine bemerkenswerte Tiefgründigkeit wie auch der permanente Eindruck, in der Serie sei selbst die Kamera in die Langsamkeit von Daniels Todeszelle mit eingesperrt gewesen.⁸ Die immer wieder eingestreuten Flashbacks, die Daniel und auf diese Weise auch uns zurückführen in die 19 Jahre im Todestrakt, spielen mit dem Konzept von Zeit und verwischen Wirklichkeit und Fiktion, Vergangenheit und Gegenwart im Horizont einer gänzlich ungewissen Zukunft.

Damit kann, ausgehend von der Zeit als einer Grundbedingung des Menschen, als einer anthropologischen Grundkonstante (Immanuel Kant) nun auch die Frage nach dem Verhältnis von Film und Religion in *Rectify* gestellt werden, denn schließlich ist die Religion stets auf Rituale ausgerichtet, die die Zeit strukturieren und zudem stets zutiefst medial und inszeniert. Spannend wird die Traktierung dieses Zusammenhangs von Religion und Medium Film in *Rectify* aber eben nicht nur dort, wo explizit-religiöse Thematiken filmisch inszeniert werden, etwa wenn Daniel sich selbst im Kontext einer evangelikalen Gemeinde taufen lässt. Vielmehr gilt es in der Serie aufmerksam dafür zu sein, wo »implizit-religiöse Spuren aufscheinen – wo also nach der Form einer eigenen außerkirchlichen Filmreligion oder -religiosität gefragt werden

7 Mohr 2017: 269.

8 Vgl. dazu Mohr 2017: 270f.

kann.«⁹ Die Fragerichtung ist damit eine, die sich gleichsam aus der Betrachtung der filmischen Inszenierung ergibt:

»Es geht weniger darum, einfach nur Filme anzuschauen und dann laut ›Religion‹ zu rufen, wenn jemand etwas gefunden zu haben glaubt. Denn dann müssten wir voraussetzen, was wir gerade nicht voraussetzen können – wir müssten bereits wissen, was wir unter ›Religion‹ verstehen sollen, welchen Wandlungen sie in der Umbrüchen zur Moderne ausgesetzt ist und in welcher Gestalt sie möglicherweise ... ihr Unwesen treibt. Gerade aber das wollen wir erst herausfinden.«¹⁰

Rectify bietet nun m.E. religionstheoretisch an, die Frage zu stellen, wie in der Serie, in einer *slow-burn narration* Transzendenz modelliert wird. Wie Überschreitungen der Wirklichkeit filmästhetisch ausgedrückt werden. Dabei spielen die handelnden Personen die zentrale Rolle: in ihren Interaktionen überlappen sich Realität und Fiktion, wird Zeit und Raum filmisch transzendiert und auf die, die zuschauen, ausgedehnt. Im Fokus steht dabei, das ist vor dem Hintergrund der repressiven Geschichte der institutionalisierten Religion in Genderfragen besonders bedeutsam, ob und wie – manchmal vielleicht fast unmerkbar – in *Rectify* religiös aufgeladene Geschlechterstereotypen und Rollenklischees transzendiert werden. Damit zeigt sich in *Rectify* filmisch etwas, da per se eben auch für die Religion gilt: sie ist immer auch im Medium konstruiert, braucht eine grundlegende Form der Medialität, und ohne Mediengeschichte gäbe es keine Religionsgeschichte – so lautet die hier vertretene Annahme; in diesem gleichsam doppelten Verständnis der Serie liegt der Grund dafür, dass auch unsere Realitätswahrnehmungen, unsere Genderzuschreibungen, unser Bezug auf Raum und Zeit sozusagen transzendiert werden, oder anders formuliert: wir schauen einer Transzendierung zu, die auch für uns Schauende nicht folgenlos bleibt.

Die filmische Modellierung von Transzendenz ist im Folgenden damit religionstheoretischer Ausgangspunkt für eine gendersensible

9 Laube 2002: 3.

10 Laube 2002: 5.

Deutung der Serie. Immerhin, daran sei hier nur kurz erinnert, bedarf *per definitionem* die Religion ja stets auch einer ihr gemäßen Medialität. Oder anders formuliert: die Religionsgeschichte ist immer auch Mediengeschichte, wie es der Erfurter Religionswissenschaftler Jörg Rüpke eindrücklich gezeigt hat¹¹. Damit ist jede »ultimate reality« immer eine auch »mediated reality«¹², und Religion kann unschwer im Anschluss an Friedrich Schleiermacher als »Sinn und Geschmack fürs Unendliche«, mithin als Transzendenzenerfahrung, gefasst werden.¹³ Dem soll nun kurz nachgegangen werden und zwar entlang von vier paradigmatischen Konstellationen, entsprechend der dieser Serie eigenen dichten, auf die handelnden Personen fokussierten Erzählweise.

2. »What was real for you?«

In Staffel 1, Folge 2 (TC 00:30:02–00:30:33) von *Rectify*, begegnet Daniel unmittelbar nach der Entlassung Tawney, der Frau seines Stiefbruders Teddy, im Garten des Elternhauses. Es ist ein wunderschöner Tag, Daniel sitzt draußen und Tawney kommt zu ihm. Es ist eine der wenigen Szenen in der Serie, die fast unerträglich hell sind; die Farben im Garten sind in sattem Grün gezeichnet, die Vögel klingen fast laut; jedes Detail der Szenerie wird von der Kamera intensiv eingefangen. Damit drückt sich in dieser Einstellung die Bedeutung aus, die inmitten von Daniels Dunkelheit eine Begegnung mit Tawney ebenso ganz anders wirken lässt.

Tawney ist eine ambivalente Figur, oftmals weiß gekleidet übrigens; eine dem Klischee entsprechende, fast schon charakterlich überzeichnete Südstaatenfrau: verheiratet mit einem typischen Südstaatenmann; sie kümmert sich um Haus und Mann, wünscht sich nichts mehr als Mutter zu werden und ist – natürlich – wiedergeborene Christin in einer Gemeinde der Southern Baptist Convention. Es ist fast ärgerlich,

11 Rüpke 2007.

12 So mit Knitter 2011: 123, der betont: »Religions ... effectively mediate the Ultimate by recognizing their own inadequate mediation of the Ultimate.«

13 Vgl. zu Religion als Transzendenzenerfahrung Laube 2002: 12–17.

ihr zuzusehen. Ihr Auftrag scheint in der ersten Staffel eindeutig: Sie möchte Daniel zu Jesus zu bringen, ihn zur Taufe und zur Vergebung seiner Sünden begleiten. Doch der erste Eindruck trügt. Neben dieser expliziten religions- und gendertheoretisch eindeutigen Wahrnehmung an der Oberfläche, zeigt sich sukzessive etwas völlig anderes: Langsam werden wir mitgenommen in eine implizit hoch religiöse Perspektive, denn immerhin verhilft Tawney Daniel dazu, seine begrenzten Erfahrungen aus 19 Jahren Todeszelle zu überschreiten, zu transzendieren. Es ist diese vermeintlich naive junge Frau, die Daniel dabei hilft, die Dinge zu korrigieren. Sie gibt ihm die Fähigkeit zurück, zu fühlen, sich, andere, den Schmerz, aber auch Körperlichkeit in einer guten, lustvollen Weise. Schon diese erste Begegnung, im Garten des Elternhauses zeigt, wie Tawney Daniel bewegt, als Frau, mit großer Stärke unter all der sichtbaren Unsicherheit.

Die Szene beginnt mit einem typischen Small-Talk, über das Wetter, über Lieblingsjahreszeiten. Doch dann folgt ein Bekenntnis von Daniel; unvorstellbar für jeden, der nicht das durchgemacht hat, was er erlitten hat. Denn nach 19 Jahren beschränken sich seine Erfahrungen auf die Verarbeitung von Literatur in seinem Kopf. Erfahrung wurde in einer kahlen, weißen Zelle ohne physischen Kontakt zu anderen zu einem nur noch kognitiven Prozess. Als Tawney ihm berichtet, wie sehr sie den Donner liebt, erzählt er von diesem Nicht-Ort, von dieser Heterotopie Todeszelle, in der nicht einmal der lauteste Donner hörbar war. Nicht einmal das wahrzunehmen, an einem Ort, umgeben von dicken Wänden, die wiederum von dicken Wänden umgeben sind – das berührt Tawney tief.

Doch Daniel will kein Mitleid, und nimmt uns sodann mit in seine Welt. Er hat die Dinge nicht auf normale Weise wahrgenommen, hat nichts mehr vermisst; alles, was denen da draußen so wichtig erschien, war nicht mehr real – für ihn. Im Gefängnis, inmitten des strahlenden weißen Einerleis der Zelle entstand eine neue Realität.

Die Kamera fängt in dieser Szene draußen im wunderschönen Garten Twaneys Gesicht in Großaufnahme ein, Musik beginnt und Tawney fragt Daniel sanft, sehr langsam: »What was real for you, Daniel?« Das ist in diesem Moment eine bemerkenswert gute Frage und rührt an die gro-

ßen Fragen und Erzählungen, die religionswissenschaftlich und –philosophisch so anspruchsvoll sind: Was ist Wirklichkeit? Später in der Serie erfahren wir dann, dass Daniel Platon und Aristoteles ziemlich gut verstanden hat.

Daniel, erneut in Großaufnahme ins Bild gerückt, antwortet Tawney ebenso tiefgründig: »The time in between the seconds.« Wirklich ist für ihn nur noch das, was dazwischenliegt; das ist spürbar, aber eben nicht mehr messbar. Und eng verbunden sind für ihn damit: Bücher und sein Freund, Kerwin, ein Afro-Amerikaner, mit dem er durch die Zellenwand versucht hat zu kommunizieren. Es ist eine Freundschaft, die nichts von dem beinhaltet, was außerhalb der dicken Mauern Freundschaft ausmacht. Herausgenommen nun aus dem Todestrakt, aus der Realität einer Zeit zwischen den Sekunden, ist Daniel in einer ihm gänzlich fremden Welt. Er hat gut beobachtet, was diese spätmodernen Zeiten ausmacht: Die Zeit ist radikal begrenzt und stets markiert durch die Uhren, die Kalender, durch all die Termine und Ereignisse, die einander zu jagen scheinen. Bereitwillig nehmen Menschen den Druck auf sich, die Zeiten rigoros zu planen. Und können sich dann wunderbar aufregen, über Überlastung und knappe Zeit. Daniel nun ist aus der Zeit gefallen, kommt damit nicht mehr klar. Ständig erwartet er etwas; weiß aber eigentlich gar nicht, was genau er erwartet. Das ist wahrlich kein schönes Gefühl. Tawney nimmt das auf und berührt ihn. So werden wir Zeugen einer mehrfachen Transformation, die Daniels Erfahrung transzendiert, die das Frauenbild Tawney transzendiert und somit den Weg weist für die weitere Serie: Denn Tawney wird nicht nur leiblich und als Frau bedeutsam für Daniel; sie ist es, obwohl als unwissende, naive Ehefrau in die Serie eingeführt, die ein erkenntnistheoretisches Problem adressiert, nämlich die Frage, was eigentlich »wirklich« ist, anders formuliert: welche Bedingungen zu gelten haben, wenn wir Menschen uns bemühen, diese Welt zu verstehen. Nicht erst seit dem sogenannten Universalienstreit zwischen dem Nominalismus (nur Begriffe sind wirklich) und dem Realismus (nur sinnlich Wahrnehmbares ist wirklich) geht es ja in

Religion und Philosophie um den Versuch zu beschreiben, was Wirklichkeit ist und wie Existenz verstanden werden kann.¹⁴

Der kurze Dialog zwischen Daniel und Tawney ließe sich leicht in ein Gespräch bringen etwa mit Überlegungen des Bonner Philosophen Markus Gabriel, »warum es die Welt nicht gibt«.¹⁵ Tawney wird in *Rectify* auch darum zur weiblichen Schlüsselfigur, weil wir bei ihr implizit etwas aufscheinen sehen, das Gabriel als Sinnfeldontologie fasst:

»Meine eigene Antwort auf die Frage, was Existenz ist, läuft darauf hinaus, dass es die Welt nicht gibt, sondern nur unendlich viele Welten, die sich teilweise überlappen, teilweise aber in jeder Hinsicht unabhängig voneinander sind. Wir wissen schon, dass die Welt der Bereich aller Bereiche ist und dass Existenz etwas damit zu tun hat, dass etwas in der Welt vorkommt. Dies bedeutet dann aber, dass etwas nur in der Welt vorkommt, wenn es in einem Bereich vorkommt. Daraus schließe ich, dass wir die Gleichung Existenz = das Vorkommen in der Welt etwas verbessern müssen, wenn sie auch schon in die richtige Richtung weist. Hier ist meine eigene Gleichung: Existenz = Erscheinung in einem Sinnfeld. Diese Gleichung ist der Grundsatz der Sinnfeldontologie.«¹⁶

Ob und wie Daniels Existenz in den letzten 19 Jahren noch Sinn hatte, und wie es ihm gelingt, diese Existenz des zum Tode Verurteilten zu transzendieren, ist *das* Thema der Serie – und es braucht eine religiös aufgeladene Figur wie Tawney für seine Umsetzung.

3. »Jesus Re-Loaded«

Mit Ende der ersten Staffel sind die, die die Serie sehen, in Unwissenheit darüber, ob Daniel noch lebt. Die Enge des Ortes Paulie, dieser mit allen Südstaatenklischees überzeichneten Kleinstadt in Georgia, hatte zur

14 Vgl. dazu und zum Folgenden Saß 2019: 16f.

15 Gabriel 2015: 68.

16 Gabriel 2015: 87.

Katastrophe geführt: Angst und der Versuch, die Ereignisse vor 19 Jahren nicht wieder hochkommen zu lassen sowie Wut auf Daniels Rückkehr, Hass unter Familienmitgliedern der Opfer bilden die gefährliche Melange der Gewalt, die Daniel widerfährt, als er überfallen und fast zu Tode geprügelt wird. Inmitten der langsamen Erzählweise verdichtet sich das Tempo, fast so, als würden in diesen wenigen Minuten filmisch vielerlei Stränge der Narration übereinandergelegt.

Nun, zu Beginn der zweiten Staffel, liegt Daniel im Koma und kämpft mit dem Tod um ein Leben, das ihm fremd war. Hier setzt eine bemerkenswerte Sequenz (TC 00:37:29–00:43:36) ein, die uns in eine virtuelle Traumwelt mitnimmt, in ein Feld, das Daniel aus Kindertagen kennt, voller Statuen, von denen einer gar der Kopf fehlt – alles ist weichgezeichnet, vom Kontrast über die Farben bis hin zur Musik. Es wirkt, als sei ein Filter über alles gelegt – nur die beiden Protagonisten sind klar konturiert hervorgehoben. Sie sind in strahlendes Weiß gekleidet: Daniel trifft im Traum seinen Freund aus dem Todestrakt, der mittlerweile längst hingerichtet wurde. Kerwin, der Afro-Amerikaner, ist der typisch amerikanische Gefangene: aus prekären Verhältnissen stammend, schuldig geworden und chancenlos vor Gericht, erzählt er die Geschichte so vieler Afro-Amerikaner und reißt die Wunde der Sklaverei durch sein Da-Sein im Todestrakt filmisch auf.

Der Dialog zwischen den beiden ist bemerkenswert: Daniel erzählt dem toten Kerwin davon, dass er frei gelassen wurde und Kerwin reagiert darauf mit unbeschreiblicher Freude. Nun, außerhalb der Todeszellen mit Kontaktverbot, kommen sich beide nahe in einer Welt jenseits der Realitäten. Geschickt spielt *Rectify* hier mit den Bildern, mit Wort, Musik und Atmosphäre. So gelingt auch hier eine mehrfache Transzendierung des Erwartbaren: Die Rollenverteilung zwischen dem chancenlosen, getöteten Afro-Amerikaner Kerwin und dem weißen, frei gelassenen Daniel, der nicht mehr leben will, wird brüchig. Kerwin entwickelt nämlich im Gespräch die Macht, Daniel ins Leben zurück zu geleiten. Er wird auf diese Weise – wie Tawney in der vorherigen Szene – für den verzweifelten Daniel zu einer Schlüsselfigur. Und während der Szenen ansonsten kaum Bewegungen enthalten, wird es hier filmisch dynamisch, denn Kerwin tanzt in seiner Freude über Daniels Leben, ju-

belt laut, strahlt mit seiner ganzen Körperhaltung Freude aus, unbändige Freude.

Der ohnmächtige Kerwin geleitet Daniel zurück ins Leben. Anders als bei Tawney, die explizit von Jesus redet, wenn sie sich Daniel zuwendet und ihm ihre Sorge um sein Heil mitteilt, stilisiert diese Sequenz Kerwin auf implizite Weise zu einer Art Jesus-Figur; in Gestus, Ansprache und Kleidung überschreitet sie unsere Sehgewohnheiten, lässt anklingen, dass die Freundschaft von Daniel und Kerwin eine tiefe Realität hat, die weit über die »wirkliche« Welt hinausreicht und rückt dies in den Horizont von Erlösung und Versöhnung, theologisch formuliert: hier wird eine Form der Christologie erzeugt, die gängige Erwartungen transzendiert und dadurch vertieft. Mit Paul Knitter und im Rückgriff auf die Theologie von Paul Tillich ergibt sich dafür ein anregendes Deutungsangebot, durch die Figur des Kerwin sogar noch zugespitzt:

»Tillich's Christology was, one might say, essentially a dialogical Christology. For him, the particularity of Jesus reveals the New Being precisely by transcending, by pointing beyond his own particularity. This is the message that Tillich found in the cross – Jesus sacrificed himself so that the New Being would be revealed and made powerful in and through him. Jesus, especially on the cross, tells us that no particularity – including his own – no religion, no one revealer or child of God can contain the fullness of the Divine New Being. The particularity of Jesus points beyond his own particularity.«¹⁷

4. »Nietzsche might grumble«

Neben den impliziten religiösen Anspielungen, die eine Art von »Filmreligion« in *Rectify* spürbar werden lassen, ist die Serie voll von expliziter, evangelikaler Religion der Southern Baptists. Auch hier rückt die Figur der Tawney erneut in den Mittelpunkt der Erzählung, erfüllt sie doch ihre »Christinnen-Pflicht« in der Serie nicht nur dadurch, regelmäßig in

17 Knitter 2011: 123.

der Gemeinde aktiv zu sein, sondern auch, indem sie Daniel von Gott erzählt und sich bemüht, ihn zur Taufe als Wiedergeburt zu neuem Leben zu bringen.

Eine Szene aus der Episode 4 der ersten Staffel ist besonders sehenswert, weil hier das Klischee und seine Transzendierung, die implizite und explizite Religion in ihrem Miteinander und der Widerstreit differenter Realitäten zwischen Daniels Erfahrungen und denen von Tawney inszeniert werden. Die Folge trägt übrigens den verheißungsvollen Titel *Plato's Cave*. Diese Allegorie ist überaus geeignet, um das Thema der Serie zu fassen. Immer und überall geht es um Daniels Transformation, seine verzweifelten Versuche, nicht nur die Abbilder einer Realität im Kopf zu bilden, sondern aus eigener Erfahrung die Welt zu konstruieren. Die Sequenz, die in ein weiches, gelbliches Sonnenlicht getaucht ist, beginnt mit einem kurzen Dialog zwischen Tawney und Daniel:

»Tawney Talbot: I can see and feel God in all things.

Daniel Holden: Like Thomas Aquinas.

Tawney Talbot: I don't know much about him.

Daniel Holden: He felt that God revealed himself in nature.

Tawney Talbot: Yes, yes, that's what I feel, in a sense.

Daniel Holden: He believed that supernatural revelation is faith, and natural revelation is reason, and the two are not contradictory, but complementary.«¹⁸

Bis dahin zeigt sich Daniel als gut belesen, rational die Pointen des Christentums erfassend und historisch bemerkenswert kundig. Während Tawney aus eigener, leiblicher Erfahrung berichtet, zitiert Daniel aus Büchern. Ihre und seine Realität überlappen hier noch nicht, ganz so wie es auch in der Szene im Garten der Eltern Daniels war. Doch dann fragt Tawney plötzlich, ob Daniel Christus in seinem Herzen akzeptieren könnte und Daniel antwortet: »I don't think Buddha would mind making room, or Confucius. Nietzsche might grumble.«¹⁹

18 TC 00:29:24–00:29:55.

19 TC 00:30:34–00:30:40.

Was wie eine ironische Antwort klingt, verändert die Szene dramatisch: In gleißendes Sonnenlicht gehüllt deutet Tawney dies als ein zustimmendes Ja – und sie fällt Daniel um den Hals. Die Ästhetik dieses Moment ist filmisch sehr gelungen. Musik, leicht verschwommenes Bild, die Sonne am Himmel – all das wirkt dennoch nicht pathetisch: Es ist einfühlsam gefilmt, religiös aufgeladen geradezu und zeigt dadurch den explizit religiösen Bezug in der Figur der Tawney, die sich nun am Ziel ihrer missionarischen Bemühungen fühlt und ernsthaft glücklich ist. Doch das wäre nur Klischee und zu wenig für die Inszenierung. Denn Daniel überwältigt die Körperlichkeit, eine Form der positiven Zuwendung, die es in 19 Jahren nicht gab. Auf dem Höhepunkt der Szene fließen die Gefühle ineinander, innerhalb weniger Sekunden sehen wir Glück, Unsicherheit, Schuld, Angst und Hoffnung – Daniel bemerkt dies zuerst und betont, er versuche nicht, irgendetwas Unangemessenes zu tun.

Er, dem Vergewaltigung und Mord vorgeworfen wurde, zuckt zurück, weil er keine Grenze mit dieser Umarmung überschreiten will. Und Tawney realisiert, dass da mehr geschieht als der erfüllte Wunsch, ihn zum Christen zu bekehren. Daniel erklärt sich ihr: Es ist die große Sehnsucht, wieder in eine Realität zurückzufinden, die von positiven Berührungen bestimmt ist und die Erfahrung zu korrigieren, dass er sich über viele Jahre irgendwann sogar nach Berührungen gesehnt hat, die alles andere als positiv waren. Die Unsicherheit, die das auslöst, wird an Tawney sichtbar. Sie betont, dass an einer Umarmung an sich ja nichts zu beanstanden sei. Und doch transzendiert sich in diesem Moment durch eine körperliche Berührung das, was wir als Zuschauende bislang über Tawney dachten. Aus der naiven blonden Südstaatenfrau wird die religiös kundige Frau, die die der Religion zugehörige Leiblichkeit ihrerseits selbst benötigt, um glücklich zu sein – dass hier Konflikte in ihrer Ehe am Horizont liegen, ist gleichwohl auch offensichtlich.

5. »... my Beatrice«

Direkt dazu passt eine weitere Szene, in der die beiden zunächst über Religion im Gefängnis reden, während Daniel Tawney beim Backen für die Gemeinde behilflich ist. Wir stehen mit den beiden in einer offenen Küche. Tawney wirkt in der Szene fast jugendlich, zugleich auch etwas schüchtern, doch die sehr hellen Farben der Küche rücken sie, zusammen mit dem hineinfallenden Licht, mit dem beginnenden Dialog in ein ganz anderes Licht. Tawney möchte nämlich wissen, ob es einen Gefängnisseelsorger gab und ob Daniel ihn gesprochen hat. Daniel reagiert darauf mit der ihm eigenen Ironie: Er hätte auch mit dem Henker geredet, wenn der zum Gespräch vorbeigekommen wäre. Doch sie lässt nicht locker, will wissen, ob sie über ein Leben nach dem Tod gesprochen haben, über die Vorstellungen vom Himmel, vom Paradies. Daniel betont, dass dies in dem Kontext durchaus erwartet wurde, aber nicht wirklich tiefgründig zustande kam.

Tawney bemerkt daraufhin, wie wichtig Hoffnung ist, und wie wichtig ihr Daniel persönlich geworden ist:

»Tawney: I care about you... and I would just hate it if you went to hell. I mean, if there is — I don't know.

Daniel: You're my Beatrice.

Tawney: What?

Daniel: From the *Divine Comedy*.

Tawney: I — I don't know who that is.

Daniel: She was Dante's guide, his salvation.«²⁰

Mit dem Hinweis auf Beatrice Pontinari als Rollenvorbild für die Figur der im Himmel weilenden Beatrice aus Dantes Göttlicher Komödie, die Vergil durch die Höllenkreise führt, transformiert Daniel die klassisch christliche Eschatologie, die Tawney vorschwebt, und personalisiert diese. Indem sie zu seiner Beatrice wird, ist Erlösung möglich, der Übergang in eine neue Realität rituell vollziehbar, und zugleich wird auch das

20 TC 00:26:20–00:26:45.

Rollenbild der Frau Tawney (religiös) transzendiert. Denn wie bei Dante Beatrice wird in *Rectify* nun Tawney zum Symbol völliger Erlösung.

Es ist eben nicht Daniels Schwester Amantha, die diese Funktion erfüllt, obwohl alles zu Beginn daraufhindeutet. Sie ist der inszenierte Typ der modernen Frau, eigenständig und mit hohem Identifikationspotential. Ihr Leben lang hat sie für den Bruder gekämpft hat, lebt überaus unorthodox, hat eine intensive Affäre mit dem Anwalt der Familie, ist dominant und flucht laut und viel, raucht und trinkt, zeigt Hass, Liebe und Verzweiflung. Tawney ist das Gegenteil: Filmisch treffen tradiertes und (vermeintlich) modernes Rollenbild aufeinander und werden sodann korrigiert – *Rectify*, etwas richtigstellen, gilt auch für gendertypische Stereotype, für die Transzendierung dessen, was wir für richtig und zustimmungsfähig halten. Damit irritiert die Serie religions- und gendertheoretisch und gewinnt eben daraus Aktualität und Potential.

6. Ausblick

Im Medium des Filmes wird in Sundance TV's *Rectify* Transzendenz kunstvoll modelliert. Das hat vielfältiges Anregungspotential für fachkulturelle Thematisierungen in Hochschule und Schule. Übrigens: diese Modellierung betrifft nicht nur den Bereich der expliziten Religion. Gerade durch die impliziten Verweise, die religiöse aufgeladene Stimmung, die Transzendenz der Serie, ist *Rectify* womöglich auch ein Paradigma für andere Transformationen und Umbrüche, die wir derzeit um uns wahrnehmen. Genderfragen, deren tiefe Verankerung in unserer (westlichen) Kultur sowie unser Umgang mit Heterogenität sind sichtbar im Umbruch. Und gleichsam aufgehoben ist diese Transformation in den epochal anmutenden Veränderungen im Bereich von Kommunikation und Medien. Kurzum: Das, was gemeinhin als Digitalisierung bezeichnet wird, transzendiert all das, was wir für selbstverständlich halten. *Rectify* kann bei der Deutung dieser Umbrüche, da bin ich gewiss, hilfreiche Anregungen bieten. Bildungstheoretisch geht es hierbei um die Frage, auf welche Weise hier die Welt und unsere gewohnten Deutungen dieser Welt(en) transzendiert werden, oder anders formuliert:

ob hier filmisch ein spezifischer Modus der Weltbegegnung inszeniert und präsentiert wird.²¹ Nun vollziehen sich Bildungsprozesse ja immer im Horizont pluraler Weltzugänge. Hilfreich ist es daher, *Rectify* einzuordnen in das, was Jürgen Baumert im Gefolge der sog. PISA-Studien als Modell beschrieben hat, in dem unterschiedliche »Modi der Weltbegegnung« die Grundlage von Allgemeinbildung bilden.

Zur kognitiv-instrumentellen Modellierung in den Naturwissenschaften, der ästhetisch-expressiven Gestaltung in Sprache und Literatur sowie einer normativ-evaluativen Auseinandersetzung mit Wirtschaft und Gesellschaft tritt dann notwendigerweise eine Weise des Weltverstehens hinzu, die Probleme konstitutiver Rationalität (Religion/Philosophie) traktiert.

Hier wird nach dem gefragt, was uns glaubhaft erscheint und welche Bedingungen dafür erfüllt sein müssen. Dies zu reflektieren braucht dann auch die Fähigkeit, das eigene Selbst-Welt-Verhältnis reflexiv zu bearbeiten und die Differenzen und Unsicherheiten der jeweiligen Modi der Weltbegegnung handhaben zu können. *Rectify* ist dafür überaus hilfreich, ästhetisch anspruchsvoll und zugleich inhaltlich gehaltvoll, übrigens auch, wenn man über unsere Gesellschaft, ihren Zusammenhalt, über die Umbrüche des digitalen Zeitalters oder das Konzept des Menschen genauer nachdenken möchte.

Literatur

- Gabriel, Markus: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin: Ullstein 2015.
- Knitter, Paul: »Doing Theology Interreligiously. Union and the Legacy of Paul Tillich«, in: *CrossCurrents* 61/1 (2011), 117-132.
- Laube, Martin: *Himmel – Hölle – Hollywood. Religiöse Valenzen im Film der Gegenwart*, Münster: LIT 2002.
- Mohr, Gregory: *Slow-Burn-Narration. Langsames Erzählen in zeitgenössischen Fortsetzungsserien*, Mainz: Springer VS 2017.

21 Vgl. dazu und zum Folgenden Saß 2019, 16–18.

- Rüpke, Jörg: »Religion medial«, in: Jamal Malik; Jörg Rüpke; Theresa Wobbe (Hg.), *Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual*, Münster: Aschendorff 2007, 19–28.
- Saß, Marcell: »... von Walnüssen, Windmühlen und der Welt – Epistemische Perspektiven auf Fachlichkeit in der Lehrerbildung«, in: Meike Hartmann; Ralf Laging u.a. (Hg.): *Professionalisierung in der Sportlehrer*innenbildung. Konzepte und Forschungen im Rahmen der Qualitäts-offensive Lehrerbildung*, Baltmannsweiler: Schneider 2019, 12–23.

Internetquellen

- https://www.imdb.com/title/tt2361274/quotes/?tab=qt&ref_=tt_trv_qu (letzter Zugriff am 20. März 2020).
- <https://www.nytimes.com/2013/04/22/arts/television/rectify-on-the-sundance-channel.html> (letzter Zugriff am 20. März 2020).
- <https://research.bowdoin.edu/dante-today/performing-arts/rectify-season-1-episode-4-2013/> (letzter Zugriff am 20. März 2020).
- <https://www.sueddeutsche.de/medien/us-serie-rectify-auf-arte-zum-tode-verurteilt-zum-leben-verdonnert-1.2173999> (letzter Zugriff am 20. März 2020).
- <https://www.sundancetv.com/> (letzter Zugriff am 20. März 2020).

Filmographie

- Rectify*, USA 2013–2016, Sundance TV, 4 Staffeln. <https://www.sundance.tv.com/>, zuletzt abgerufen am 20. März 2020.

Utopie des Weltfriedens

Frauen, Religion und Gewalt(-losigkeit) im Film ET MAINTENANT ON VA OÙ? (2011) von Nadine Labaki

Isabella Schwaderer

1. Einführung

Gegenstand dieses Beitrags ist der Film *ET MAINTENANT ON VA OÙ?* (dt.: *WER WEIß WO HIN?*) (FR/LB/ET/I/Qatar 2011) der libanesischen Schauspielerin und Regisseurin Nadine Labaki (*1974). Hierbei steht das Geschlechterverhältnis auf der Ebene der Erzählung und im religiösen Kontext im Mittelpunkt.

Labaki wurde für ihren jüngsten Film *CAPERNAUM* (dt. *STADT DER HOFFNUNG*) (LB/US/F/CY/Qatar/UK 2018) als erste arabische Regisseurin für einen Oscar nominiert. Sie hat sich der Arbeit des Filmemachens durch jahrelanges Drehen von Musikvideos angenähert und ist nach eigener Aussage Autodidaktin, da im Libanon keine Tradition des Filmemachens existiere.¹ Dies führe aber auch zu der ungewöhnlichen Situation, dass viele Frauen Regisseurinnen seien.² Der Film spielt in einem nicht näher bestimmbar libanesischen Dorf, das unzugänglich im Gebirge liegt; auch zeitlich ist das Geschehen nur annäherungsweise in einem nicht enden wollenden Bürgerkrieg angesiedelt. Die je zur Hälfte christliche und muslimische Bevölkerung versucht friedlich den Alltag zu meistern, bis sich häufende Nachrichten von Eskalationen im

1 Sarajevo Film Festival 2012: TC 00:23:05–00:24:00.

2 Sarajevo Film Festival 2012: TC 00:33:35–00:40:00.

Land die Stimmung zusehends trüben. In einem religionsübergreifenden Komplott versuchen die kriegsmüden Frauen die immer wieder aufbrechenden Konflikte ihrer Männer und Söhne mit Einsatz von Witz und allen ihnen zu Verfügung stehenden Mitteln, einschließlich einer ukrainischen Table-Dance Truppe, zu entschärfen. Als dies nicht gelingt, entscheiden sie sich schließlich zu einem letzten, radikalen Ausweg.

Die Regisseurin schildert ihre eigene Motivation für den Film wie folgt:

»It was (sic!) unfortunate events that happened in Lebanon that let me write, me and my cowriters [...] we have been through a very hard civil war and for the last two decades, you know, we have been able to calm things down, we have been able to live together peacefully, we are 18 different confessions, Muslim, Shia, Sunna, Christians, Jews, and we have been living together in a very small place [...] but two years ago, it was 2008, you know, it was some political events between two opposing political parties that led people to take weapons again [...] and in hours Beirut turned into a war zone again and the situation was completely absurd, because we saw people that were friends, that worked together, lived together in the same neighbourhood, in the same building, their children go to the same school and they buy their groceries from the same shop, and they turn into enemies within hours. [...] How can religious differences, how can political differences influence us so much. And at that point I just learned that I was pregnant with my first child. I guess, of course this changes something in you, your perspective on life, and I think you wonder, what if my son was now 18 or 19 years old and he was tempted to take a weapon [...] what would I do as a mother, how far would I go?«³

Die relative Ruhe im kriegerschütterten Libanon kam also zu einem bestimmten Zeitpunkt aus dem Lot und die (werdende) Mutter macht sich Gedanken über das Schicksal des (ungeborenen) Kindes. Diese beiden

3 Sarajevo Film Festival 2012: TC 00:08:24–00:11:08.

Elemente finden sich auch im Film wieder. Auf dem Verhältnis von Frauen und Männern, genauer: Müttern und Söhnen, basiert die Geschichte des Films in seinen komischen und tragischen Entwicklungen.

Religion und Gender beeinflussen einander in diesem Film gegenseitig und sind auf komplexe Weise ineinander verzahnt; sie sind die Motoren der Handlung. Um allerdings diese Wechselbeziehung sichtbar zu machen, müssen die zahlreichen Schichten der filmischen Erzählung zunächst einmal einzeln herausgearbeitet werden. Die oberflächlichen binären Oppositionen von Männern/Frauen, Christ*innen und Muslim*innen sind dabei *nicht* die eigentlichen Grundkonflikte. Doch der Reihe nach.

2. Zum Genre des Films

Der Film wurde vom Filmkritiker Georg Seeßlen durchaus zutreffend als *Feelgood-Movie* charakterisiert;⁴ ein solcher Film, mit einfachem Mittel realisiert, lebt von einer starken moralischen Botschaft;⁵ hier kommen »Konflikte zu einer Lösung, erweisen sich Menschen als lernfähig, [...] Es geht nicht darum, die Welt zu verbessern, sondern darum, die Inseln des Guten anzusteuern.«⁶ Die Tiefe wird dem Film auch abgesprochen, er wird als »allzu naiv und belanglos«⁷ bezeichnet, eine Komödie, die »jede Differenziertheit in der Darstellung gesellschaftlicher Zusammenhänge« einebnet.⁸ So ist Labakis Film eben gerade keine dokumentarische Aufarbeitung der Auseinandersetzungen zwischen Christ*innen und Muslim*innen im Rahmen des Bürgerkriegs im Libanon, sondern er entspringt einer emotional stark aufgeladenen persönlichen Motivation, als Künstlerin politisch zu handeln:

4 Seeßlen 2012.

5 Sarajevo Film Festival 2012.

6 Seeßlen 2012: 16.

7 Koll 2013 : o.S.

8 Koll 2013 : o.S.

»A film is a very powerful non-violent weapon to trigger change, because if you entertain people you can tell them what you want.«⁹ Ein politisches Handeln also, aber auf einer Ebene, die schmerzfrei konsumierbar ist. *Feelgood-Movies* »behandeln zwar soziale und ökonomische Probleme, sie werden aber auf einer Ebene des ›Menschlichen‹ abgehandelt; wenn sie überhaupt an eine konkrete historische Situation gebunden sind, dann wird diese vor allem als Bühne der Metapher verwendet.«¹⁰

Dies zeigt sich auch darin, dass Labaki hauptsächlich mit Laiendarsteller*innen ohne festes Skript arbeitet, was den einzelnen Szenen einen gewissen ›natürlichen‹ Charakter verleiht. Die Handlung ist gänzlich konstruiert, im Sinne einer Utopie, und auch die wenigen Außenaufnahmen bilden kein echtes Dorf ab, sondern es wurde an verschiedenen Orten gedreht, um Aufnahmen einer von moderner Technik unbeeinflussten Dorfgemeinschaft zu simulieren, ein gängiges Verfahren beim Drehen. Dieses Setting *jenseits von Raum und Zeit* kann Elemente integrieren, die in einem realistischen Kontext weitaus schwerer unterzubringen gewesen wären, nämlich Elemente der Märchenerzählung, des Wunders und der Parabel. Unterhalb der Oberfläche des einfachen *Feelgood-Movies* mit seiner simplen Moral und den komischen Elementen, die ihn auch als Familienfilm leicht konsumierbar machen, sind es vor allem die sorgfältig ausgefeilte Struktur wie auch seine vielfältigen intertextuellen Bezüge, die den besonderen Reiz dieses Films ausmachen.

3. Literarische Struktur des Films: Eine Tragödie

In Aufbau und Ausgestaltung der Szenen und einzelner Charaktere folgt die Erzählung des Films einer konventionellen Interpretation der aristotelischen Dramentheorie. Was als eine deskriptive Analyse eines Dramentextes angelegt ist, wurde in der Rezeption zu einem normativen Leitfaden abgeändert und entfaltete damit eine immense Wirkung auf das europäische Theater und darüber hinaus. Für unseren Kontext ist

9 Sarajevo Film Festival 2012.: TC 00:12:06–00:12:08.

10 Seeßlen 2012: 17.

wichtig, wie Aristoteles die Textgattung der Tragödie von einer benachbarten Gattung, nämlich der Geschichtsschreibung abgrenzt: Während die Geschichtsschreibung das Besondere schildert (*so wie es war*), geht die Dichtung auf das Allgemeine (*so wie es sein soll*).¹¹ Der/die Autor*in hat somit mehr Freiheit in Wahl und Ausgestaltung des Stoffs, kann didaktisch verkürzen und verdichten, um eine emotionale Affizierung der Zuschauer*innen zu bewirken.

So spricht die Tragödie das moralische Empfinden ihrer Zuschauer*innen unmittelbar dadurch an, dass ein ethisch guter Charakter den Umschlag vom Glück zum Unglück erlebt. Wichtig ist hierbei, dass das Unglück nicht das Resultat einer verwerflichen Handlung oder Motivation ist, sondern die Folge einer fehlerhaften Wahrnehmung des/der Handelnden.¹² Dies hat einen unmittelbaren Einfluss auf die Frage von Schuld und Verantwortung. In jedem Fall können sich die Zuschauer*innen sehr gut mit moralisch integren Charakteren identifizieren, was zunächst den *Wohlfühlfaktor* verstärkt. Tritt dann die vorgesehene *tragische Wende (Peripetie)* ein, ist die Wirkung auf die Zuschauer*innen sehr stark: die innere Bewegung, die viel diskutierte *Katharsis* bewirkt eine seelische *Reinigung*,¹³ modern formuliert einen Stressabbau, der im besten Falle eine, zumindest vorübergehende Transformation der Zuschauer*innen bewirkt. Dies macht das Theatererlebnis (oder, wie in unserem Falle, das Kinoerlebnis) zu einer eindrücklichen Form von Unterhaltung, aber auch von Persönlichkeitsbildung. Anders als in den klassischen Vorbildern mischt Labaki jedoch die Gattungen und fügt zusätzlich bewusst den Humor als didaktisches Mittel ein:

»Sometimes the situation is so absurd that you cannot help but laugh about it. [...] I needed to make it ridiculous. Because I think through humor, when you laugh about your flaws it's really the way to start healing. [...] I wanted to get the viewer into this rollercoaster of emotions, whether it is laughing or crying.«¹⁴

11 Aristoteles, *Poetik* 1452b, ediert von Höffe 2010.

12 Aristoteles, *Poetik* 1452d, ediert von Höffe 2010.

13 Aristoteles, *Poetik* 1449d, ediert von Höffe 2010.

14 Sarajevo Film Festival 2012: TC 00:13:17–00:15:13.

Betrachten wir die formale Gliederung des Films. Es ergibt sich somit, immer noch im Vokabular des Tragödienaufbaus, folgende schematische Darstellung des Handlungsverlaufs:

1. *Parodos (Einzug)*: Besuch der Frauen auf dem Friedhof, kollektive Trauer. Hier ist vorauszuschicken, dass ein zentrales Element der attischen Tragödie der *Chor* ist, in unserem Falle repräsentiert durch die Gruppe der trauernden Frauen. Er ist ständig auf der Bühne präsent und agiert zwar vielstimmig, aber dennoch einheitlich. Er steht entweder im Dialog mit 1–3 weiteren Schauspielern, um die Handlung voranzutreiben, tritt aber auch in lyrischen Passagen auf. Dabei wird eine bestimmte Situation reflektiert und kommentiert, in rhythmisch durchkomponierten ›Liedern‹, die wahrscheinlich auch tänzerisch umgesetzt wurden. Kongenial setzt Labaki eben dieses Element zu Beginn des Films ein; eine Gruppe trauernder Frauen besucht den Friedhof, wortlos, nur von Musik unterlegt, und ›tanzt‹ gewissermaßen eine verfremdete ritualisierte Form der Trauer, indem die Frauen sich auf die Brust schlagen.

Diese hoch emotionale Szene setzt bereits den Rahmen, in dem die filmische Erzählung gelesen werden soll: Die Hauptakteurinnen werden in Nahaufnahmen nach und nach unkommentiert vorgestellt. Dann fährt die Kamera zurück und sichtbar wird eine zunächst ununterscheidbare Gruppe von Müttern, Schwestern und Ehefrauen der zahlreichen bestatteten jungen Männer. Hier treten die Frauen als amorphe Masse auf, mit ihren versteinerten Gesichtern, während die Kamera sich allmählich abwärts bewegt und kurz an den Säumen der wadenlangen Röcke innehält und die gleichförmig schreitenden Füße in schwarzen Nylonstrumpfhosen und ausgetretene, staubige Schuhe sehen lässt. Die Frauen gehen rhythmisch weiter, schlagen sich im Takt auf die Brust, schwanken, und krümmen sich. Wieder auf die Gesichter gerichtet enthüllt die Kamera allmählich die unterschiedliche religiöse Zugehörigkeit der Frauen, markiert durch das Tragen oder Nicht-Tragen eines Kopftuchs. Das Lied überblendet zwei weibliche Singstimmen mit Elementen aus beiden religiösen Traditionen, christlich und muslimisch, wovon eine modulierend die Worte *Kyrie eleison (Herr erbarme dich)* intoniert, die andere *Allahu Akhbar (Gott ist groß)*. Wie in der Gruppe

der Frauen verschwimmen auch akustisch die beiden Traditionen, bis die Gruppe den Friedhof betritt und sich auf die beiden nach religiöser Zugehörigkeit streng getrennten Abteilungen verteilt.

II. *Klimax (Steigerung)*: In kurzen, witzigen Dialogen der Frauen untereinander und mit einigen Männern des Dorfs wird schnell klar, dass die Frauen es satt haben, ihre Lieben beisetzen zu müssen, die den ständig aufflammenden Gewalthandlungen zwischen den religiösen Gruppen zum Opfer fallen. Sie lassen sich also etwas einfallen, um die Männer vom Kämpfen abzulenken. Dieses dreimal wiederkehrende Motiv wird entfaltet und vertieft.

III. *Peripetie (Höhepunkt und Wendung)*: Ähnlich wie in der klassischen Tragödie, in der gewöhnlich zu Beginn des vierten Aktes eine entscheidende Wende in der Handlung eintritt, markiert auch im Film die Verkettung unglücklicher Umstände, die den Tod eines jungen Mannes zur Folge hat, den Übergang von der Komödie zur Tragödie. Die betreffende Szene befindet sich in etwa nach den ersten zwei Dritteln des Films und zeigt den Tod des Sohnes und Klage der Mutter.¹⁵ Die vorher angelegten Themen der Überlistung der Männer durch die Frauen erhalten jetzt mehr Dramatik: Durch den Tod des Jungen setzt eine voraussehbare Handlung ein, nämlich der Eintritt aller Männer in einen sinnlosen Krieg, der die gegenseitige Vernichtung zur Folge hätte. Diese Katastrophe muss nun erst recht abgewendet werden.

IV. *Exodos (Auszug, Rückkehr zum Ausgangspunkt)*: Der Film endet ähnlich, wie er angefangen hat, nämlich in einer Szene der kollektiven Trauer bei der Beisetzung des unglücklich zu Tode gekommenen Jungen. Eine unmittelbare Kriegsgefahr scheint zunächst einmal abgewendet zu sein, die Dorfgemeinschaft ist in Trauer vereinigt, jedoch endet die Szene mit der Aporie, die auch den Titel des Films bildet – »Und jetzt, wohin gehen wir?«

15 ET MAINTENANT ON VA OÙ?: TC 01:03:00–01:05:50.

4. Elemente der klassischen Komödie: Aristophanes' *Lysistrate*

Entsprechend der dramatischen Struktur legt der Film auch bei der Gestaltung weniger Wert auf eine einfühlsame, psychologisierende Gestaltung mehrdimensionaler Charaktere. Im Gegenteil, die Figuren sind sehr schematisch und stehen für typische Konstellationen. Mehr noch als bei den Frauen sehen wir die Männer nicht als individuelle Persönlichkeiten, sondern in ihren gesellschaftlichen Rollen: der Priester, der Imam, der Bürgermeister, der ›Dorftrottel‹, und ähnliche, Figuren, die auch ohne individuelle Namen auskommen. Bei den Männern werden vor allem komödienthafte Elemente betont. Hier wird deutlich, dass die filmische Erzählung von der klassischen Tragödienstruktur erheblich abweicht.

Auch die Frauen bekleiden bestimmte gesellschaftliche oder dramatische Funktionen, erhalten jedoch mehr Konturen und gelegentlich auch einen Namen, etwa Yvonne, die Gattin des Bürgermeisters, oder auch die stereotype ›schöne Witwe‹ in der romantischen Nebenerzählung des Films mit dem sprechenden Namen Amel (*Hoffnung*), gespielt von Nadine Labaki selbst. Zu einer verflachenden und vergröbernden Darstellung der Figuren gehört auch die Konstruktion binärer Gegensätze (Mann/Frau; Gewalt/Friede; Christen/Muslime; unbeherrschtes Temperament/Besonnenheit und List; Frauen aus dem Dorf/Frauen aus der Ukraine). Diese Elemente von Komödie und Satire mit ihren zuweilen groben Witzen dienen vordergründig der Unterhaltung, haben andererseits aber auch eine Art pädagogischer Funktion, mit der die Autor*innen eine einfache Botschaft an das Publikum übermitteln wollen: »Sometimes you need to exaggerate things«¹⁶ erklärt auch die Regisseurin.

Die komödienthaften und leichten Aspekte des Films nutzen Elemente der Satire wie auch der Utopie, um Wege zu politischen Veränderungen zu eröffnen. Er beschränkt sich nicht auf eine didaktische Vermittlung von Normen durch Einsicht und Reflexion, sondern greift

16 Sarajevo Film Festival 2012: TC 00:40:30–00:40:35.

ausdrücklich auf die Effekte der Komik und des Witzes zurück, um die Vermittlung der politischen Aussage zu gewährleisten. Die Situationskomik und das dadurch ausgelöste Gelächter bewirken dabei keineswegs einen nur vorübergehenden Stressabbau für den Moment der Aufführung, sondern können fest gefügte Strukturen unter Umständen nachhaltig stören.¹⁷

Neben der antiken Tragödie, die den formalen und literarischen Rahmen für den Film bietet, kristallisiert sich somit ein weiterer wichtiger intertextueller Bezug heraus, mit dem bewusst gespielt wird: Es handelt sich um die Komödie *Lysistrata* des Aristophanes (geboren in der Mitte des 5. Jh.–ca. 380 v. Chr.), zuerst aufgeführt 411 v. Chr. Hier hat die Verschwörung der Frauen beider Lager einem Friedensschluss der beiden Städte Athen und Sparta zum Ziel, deren kriegerische Auseinandersetzungen die politische Landschaft des stark von Gewalt geprägten Griechenlands im fünften vorchristlichen Jahrhundert entscheidend bestimmten. In zwei parallel verlaufenden Handlungssträngen treiben die jungen Frauen um Lysistrata mit der Durchsetzung eines Liebestreiks die Handlung voran, die ergänzt wird durch die alten Frauen, die sich die Staatskasse auf der Akropolis Athens gesichert haben, um ihren Missbrauch als Kriegskasse zu verhindern.¹⁸

Wie schon bei Aristophanes kann so zum einen »der Zuschauer für die Dauer des komischen Spiels den Druck des Alltags in einem befreienden Lachen«¹⁹ vergessen, darüber hinaus aber auch frei werden für neue Ansätze des Zusammenlebens. Der grobe Spott über eine gesellschaftliche Gruppe (im Film: die Männer des Dorfs) ist für die antiken Komödiendichter²⁰ ein legitimes Mittel zur »Überwindung der politischen Missstände oder zumindest als Mittel zur Einsicht in die Verkehrtheit poli-

17 Zur Funktion des Humors in einer literarischen Gegenwart vgl. die grundsätzlichen Beobachtungen von Bachtin 1996.

18 Landfester 2019: 12.

19 Zimmermann 2011: 783.

20 Ich verwende hier die männliche Form, da keine weiblichen Komödiendichterinnen aus der Antike bekannt sind.

tischer Zustände²¹ Aus dieser literarischen Gattung der attischen Komödie übernimmt der Film auch das Motiv der karnevalesk *verkehrten Welt*, sein gewissermaßen utopisches Setting einer bestimmten Denkfigur, das »was wäre, wenn«- Spiel, in dem die Frauen sich über die gesellschaftlichen Grenzen hinweg zusammentun, um Frieden zu stiften in einer Welt, die tatsächlich gerade Kopf zu stehen scheint.²² Die Frauen ignorieren das religiös, rechtlich und gesellschaftlich fixierte politische Monopol der Männer auf Deutungs- und Entscheidungshoheit. Sie werden dadurch zu Rebellinnen, dass sie die Männer manipulieren und das durchsetzen, was die Männer nicht können und auch nicht wollen. Phantastisch-utopisch ist außerdem der Zusammenschluss der Frauen über die religiösen Grenzen hinweg und die Einführung des Sexstreiks (*Lysistrate*) bzw. der gezielten Überlistung und Übertölpelung der Männer durch die Frauen (ET MAINTENANT ON VA OÙ?), als Mittel politischen Handelns, wobei die Vermischung von Privatem und Öffentlichem allein schon für komische Momente sorgt.²³

Die List der Frauen bildet den Hauptteil der komischen Handlung, durch die die Männer daran gehindert werden sollen, gegeneinander die Waffen zu ergreifen. Die Übernahme der Staatskasse aus der *Lysistrate* wird ersetzt durch die Kontrolle der Informationswege, durch die Kenntnis über Kriegshandlungen ins Dorf dringen können (Sabotage des Fernsehers, Verbrennen der Tageszeitungen). Der Liebesstreik wird umgekehrt in Szene gesetzt: Anstatt durch Entzug von Sex sollen die Männer hier durch ein entsprechendes »Überangebot«, namentlich das Engagement einer ukrainischen Table-Dance-Truppe, die das Dorf für ein paar Tage in Aufruhr versetzt, von ihren kriegerischen Gedanken abgelenkt werden. Der wenig zartfühlende Spott über die Männer und ihre angeblichen Charakterschwächen gehört sicherlich zur Strategie der Übertreibung und ist eben diesem Programm der Komödie geschuldet, ihrem satirischen »Lachen, das als aggressives Verlachen den

21 Landfester 2019: 7.

22 Zur Verwendung des Karnevalesken im Film vgl. Stam 1996.

23 Für die *Lysistrate* vgl. Landfester 2019: 19–20, das gleiche gilt aber, *mutatis mutandis*, auch für die Frauen in Labakis Film.

Verspotteten ausschließen und dem Verlachten seine Anerkennung und Geltung nehmen sollte«²⁴. Die »subversive Kraft des Verlachens«²⁵, verstärkt durch die Gemeinschaft des Kinoerlebnisses, wird zur Quelle der Hoffnung auf eine bessere Welt. Während jedoch die attische Komödie wenig respektvoll mit den Verlachten umging, überschreitet Labakis Film nicht die Grenzen des guten Geschmacks und bleibt daher ein *Feelgood-Movie*.

Wie die *Lysistrate* hat auch der Film *ET MAINTENANT ON VA OÙ?* also zwei Ebenen. Beide haben eine eindeutig politische Ausrichtung, da sie sich auf aktuelle Ereignisse beziehen. Die *Lysistrate* spielt vor dem Szenario des Peloponnesischen Kriegs (431–404 v. Chr.), in dem der Delisch-Attische Seebund unter der Führung Athens und der Peloponnesische Bund unter Führung Spartas mit wachsender Brutalität um die Vorherrschaft in Griechenland kämpften. Diese Auseinandersetzung hatte das Potenzial zu einem antiken ›Weltkrieg‹ zu werden, da die führenden Mächte des Mittelmeerraumes daran beteiligt waren und Persien eine bedeutende Rolle im Hintergrund spielte.²⁶ *ET MAINTENANT ON VA OÙ?* verzichtet zwar auf konkrete historische Markierungen; nichtsdestotrotz spielt sich die Geschichte vor dem nie genannten und doch ständig präsenten libanesischen Bürgerkrieg (1975–1990) ab. Im Laufe dieser Ereignisse griffen auch die umliegenden Mächte des östlichen Mittelmeerraums und darüber hinaus ein und das Land wurde zum Schauplatz blutiger Auseinandersetzungen, die bis heute nicht ganz abgeklungen sind. Die religiöse Vielfalt des Libanon ist freilich weder Grund noch einziger Auslöser des Krieges gewesen; vielmehr teilt das Land viele Eigenschaften und Herausforderungen, vor denen die umliegenden arabischen Staaten stehen. Die gesamte Region ist von einem Geflecht eng verzahnter sozialer Gruppen geprägt, die zu einem zentralisierten Staatsgebilde auch in Opposition stehen können. Darüber hinaus ist die Verteilung wirtschaftlicher Ressourcen umkämpft und insbesondere die junge Generation stellt die traditionelle Elite in

24 Landfester 2019: 9.

25 Zu den Anteilen der *Lysistrate* siehe Landfester 2019: 9.

26 Landfester 2019: 17.

Frage. Nicht zu vernachlässigen ist der Konflikt um Israel und Palästina sowie eine bestimmte Form der Politisierung des Islam, die darüber hinaus durch die Auseinandersetzungen zwischen Schiiten und Sunniten und durch die Präsenz von Großmächten in der Region wie dem Iran und den USA weiter angeheizt werden.²⁷ Trotz allem entzündet sich bis heute die Gewalt entlang ethnisch-religiöser Trennungslinien.

Die Schrecken dies Krieges werden in beiden Werken nicht geschildert oder nur andeutungsweise erwähnt: Auf die Aussage des Athener Ratsherrn, dass die Frauen nichts mit dem Krieg zu tun hätten, antwortet Lysistrate (v. 588–590): »Nichts? Du verfluchter Kerl, /wir tragen mehr als doppelt an ihm. Zu allererst, indem wir Söhne gebären/und sie dann in den Krieg schicken ...« Die Reaktion des Ratsherrn »Schweige, erinnere nicht an das Schlimme!« deutet in der Aposiopese das Leid, das der Krieg verursacht, an.²⁸ In ET MAINTENANT ON VA OÙ? werden die Konsequenzen männlicher Gewaltausübung im Krieg ebenfalls nur mittelbar sichtbar auf dem nach Religionen aufgeteilten Friedhof, den die Frauen an drei signifikanten Momenten der Handlung besuchen: Am Anfang, am Ende und kurz vor der *Peripetie*, bzw. der *Katastrophe*. Ein wesentlicher Unterschied zur Komödie des Aristophanes liegt aber in der grundlegenden Motivation der Frauen im Film: während in der *Lysistrate* die Abwesenheit der Männer in erster Linie wegen des Fehlens der ehelichen Intimität bedauert wird, erhält ET MAINTENANT ON VA OÙ? eine dramatische Dimension durch die Betonung der Mutterrolle und den Verlust der Söhne, die schon in der Eingangsszene die Gestalt der *mater dolorosa* und im Besonderen der *pietà* zitiert.

27 Mackey 2006: 7–8.

28 Landfester 2019: 19.

5. Die religiöse Dimension im Film: Gewalt, Wunder und Opfer

Wie bereits angedeutet, vereint der Film komödienhafte und tragische Elemente.²⁹ Während die leichtere, heitere Handlung aus dem Antagonismus der Geschlechter und der utopisch-satirischen Handlung der Frauenverschwörung erwächst, folgt mit dem Eintreten der *Katastrophe* im dramentheoretischen Sinn, nämlich dem Umschwung der Handlung hin zum Unglück, die Tragödie. Diese manifestiert sich in der Form eines *unschuldigen Opfers*. Im Verlauf der Handlung wurden verschiedene Verbindungen des Dorfs zur Außenwelt von den Frauen gekappt, um einen Gewaltausbruch zu vermeiden und um das Dorf in einem Zustand künstlicher paradiesischer Unschuld zu halten. Der Fernseher und das Radio werden zerstört, Tageszeitungen verbrannt. Weiterhin wird von den Frauen ein Wunder inszeniert, während dessen Yvonne, die Gattin des (christlichen) Bürgermeisters, eine Vision vortäuscht und als Medium des Wortes Gottes Frieden in der Nachbarschaft predigt.³⁰ Die Wirkung dieses Wunders ist jedoch nur von kurzer Dauer und schon bald regt sich unter den Männern wieder die Neigung zu Gewalt.

Wenn wir den Film *ET MAINTENANT ON VA OÙ?* auf seinen religiösen Gehalt hin untersuchen, fällt natürlich als Erstes die Auseinandersetzung zwischen zwei religiösen Gruppen, namentlich der Christ*innen und Muslim*innen ins Auge. Wie aber bereits dargelegt wurde, kann bei diesem Film allerdings nicht die Rede sein von einer realitätsgetreuen Analyse der tatsächlichen politisch-religiösen Verhältnisse im Libanon, noch sind bestimmte religiöse Gruppen innerhalb des Islams bzw. des Christentums, von denen es im Libanon viele verschiedene gibt, eindeutig erkennbar. Optisch erkennbar wird die unterschiedliche Gruppen-

29 Ich verwende in diesem Zusammenhang die Begriffe *Komödie* und *Tragödie* vorwiegend als literarische Gattungen, die bestimmten Strukturen folgen. Anders interpretiert Hettich 2008 die Vermischung der Elemente im Sinne einer »Melancholischen Komödie« als neuem Filmgenre; diesem Faden konnte ich in diesem Zusammenhang leider nicht nachgehen. Ich danke Silke Martin für diesen Hinweis.

30 *ET MAINTENANT ON VA OÙ?*: TC 00:33:33–00:36:30.

zugehörigkeit nur in der Kleidung der Frauen (Kopftuch und schwarze Mäntel als Marker der Muslimas, und deren Fehlen bei den Christinnen) und daran, welche Gotteshäuser frequentiert werden. Diese Unterschiede erweisen sich jedoch im Verlauf der Handlung als völlig kontingent, und sie dienen nur zur paradigmatischen Kodierung zweier verfeindeter Gruppen. So erklärt auch die Regisseurin das Verhältnis der beiden Gruppen wie folgt:

»This film, for me, is not about a Lebanese problem, between Muslims and Christians, is a problem of human beings. This conflict could have happened between two football teams, one wears red, one wears green. [...] I want to talk about the intolerance and the fact that we do not tolerate the difference of the other.«³¹

Dies vorausgesetzt, enthüllt der Film trotz allem eine religiöse Dimension auf einer anderen Ebene, nämlich die der Funktion des *Opfers* als religiöser Kategorie. Wir werden sehen, wie in dieser Konstellation der Opferhandlung eine neue Facette des Geschlechterverhältnisses gestaltet wird.

Aus den vielfältigen Theorien, die das *Opfer* aus kulturhistorischer, theologischer oder religionswissenschaftlicher Sicht deuten,³² seien an dieser Stelle für die Entschlüsselung der Symbolik des Films nur zwei hervorgehoben: die Überlegungen Walter Burkerts³³ hinsichtlich des Zusammenhangs von kultischer Opferhandlung und der Entstehung der Tragödie sowie die viel diskutierten Thesen des Kulturanthropologen René Girard (1923–2015). Während Burkert nahelegt »die sakralisierten Tötungshandlungen, die blutigen Opfer, das Schlachten der Tiere bei festlicher Gelegenheit als Inszenierungen geregelter Aggressionen zu verstehen, weshalb denn diese Rituale imstande seien, Gruppenkohäsion durch die Schauer des Heiligen zu begründen«³⁴, geht die soziale Funktion des Opfers bei Girard etwas darüber hinaus; es handelt sich

31 Sarajevo Film Festival 2012: TC 00:44:05–00:44:44.

32 Einen Überblick über gängige Ansätze gibt Malsch 2007: 19–38.

33 Burkert 1997.

34 Burkert 1997: 334.

um ein Instrument für die Integration mimetischer Prozesse und der daraus resultierenden gesellschaftlichen Gewalt.

6. Opfer und Geschlechterrollen I: Von Männern* dargebrachte Opfer

Das »Schlachten der Tiere bei festlicher Gelegenheit«³⁵ ist in den von Landwirtschaft und Viehzucht geprägten Gesellschaften des Mittelmeerraums »Männersache«³⁶ und wird im Film auch als solche inszeniert, wenn auch ironisch gebrochen. Bei der letzten großen gemeinsamen Feier wendet sich der Bürgermeister in seiner Ansprache auch an Abu Ali, den Ziegenhirten. Seine Ziege Brigitte war tags zuvor auf eine Mine getreten; dieses Tier, das der allgemeinen, sinnlosen Gewalt unschuldig zum Opfer gefallen war, wird der Festgemeinschaft als Braten gespendet. Das Motiv des Opfers, das Versöhnung bringt, wird hier zum ersten Mal durchgespielt, die Anspielung auf Girards *Sündenbock* in Form der Ziege ist unverkennbar und nicht ohne ironische Brechung. In der allgemeinen Begeisterung dankt der Bürgermeister also im Namen der Gemeinde dem Hirten mit den Worten:

»Die Botschaft lautet: Brigittes Tod war nicht sinnlos, Abu Ali! [Zwischenruf aus dem Publikum: Brigitte ist unter uns!] Deine Ziege hat sich für uns geopfert. Ihren Leib und ihre Seele hat sie geopfert. [...] Jeden von uns hätte es treffen können [sc. auf die Mine zu treten].«³⁷

Im Kontext der Szene wird der Tod der zärtlich geliebten Ziege, die durch ihren Namen fast als Person wahrgenommen wird, in einen größeren Sinnzusammenhang gestellt. Mehr noch, das rein für sozialen Zusammenhalt intendierte Opfer wird sogar soteriologisch konnotiert. Dadurch, dass sie auf diese Mine, den versteckten Ableger der Gewalt eines seit langem tobenden Bürgerkrieges, getreten sei, habe sie diese

35 Burkert 1997: 334.

36 Vgl. die männlichen Protagonisten der Erzählungen um Abraham/Ibrahim.

37 ET MAINTENANT ON VA OÙ?: TC 00:11:30–00:11:40.

gleichzeitig entschärft und damit die Gemeinschaft in gewisser Weise *erlöst*: »Jeden von uns hätte es treffen können«. Damit, und mit der nur zum Teil ironischen Überhöhung des Vorfalls als Selbstopfer, erhält sie christologische Züge als *Lamm Gottes* (Joh 1,29),³⁸ was aus dem Mund des christlichen Bürgermeisters eine nachvollziehbare Folge seiner religiösen Zugehörigkeit ist. Das gemeinsame Verzehren der Ziege zu der festlichen Gelegenheit der Einweihung des Fernsehers und des Jahreswechsels (möglicherweise 2000/2001)³⁹ könnte ebenso auf das islamische Opfer(-fest) verweisen, bei dem des Propheten Ibrahim (Abraham) und seiner Bereitschaft gedacht wird, seinen Sohn zu opfern (Koran, Sure 37.99–113; vgl. die biblische Erzählung in Genesis 22.1–19). Der Zusammenhang wird allerdings nicht direkt genannt, lediglich der Hinweis: »nur die rechte Seite der Ziege ist halal« ist als allgemein akzeptierter Witz vorhanden, aber eben auch als solcher zu verstehen. Streng genommen dürfte die verendete Ziege von Muslimen nämlich gar nicht verzehrt werden, da sie nicht rituell geschlachtet wurde (Koran, Sure 5.3). Nichtsdestotrotz fungiert die gesamte Festszene als die letzte friedliche Zusammenkunft des gesamten Dorfs. Unterstützt wird dieser Eindruck durch die in der Ansprache des Bürgermeisters explizit erwähnte Anwesenheit von Priester und Imam, die in einer Totale nebeneinandersitzend und einander freundlich und einvernehmlich zunickend, als ein gut eingespieltes Duo von Stellvertretern der göttlichen Macht gezeigt werden.⁴⁰

Die Explosion der Landmine zeigt also den (Wieder-)Einbruch der Gewalt in das idyllische Dorf, das »in einen Krieg verwickelt war, der irgendwann begonnen hatte, wo, weiß ich nicht. Dieses Dorf ging verloren...« So kommentiert eine weibliche Stimme aus dem Off die ersten längeren Kameraeinstellungen vom Ort und der Umgebung.⁴¹ Die Bedrohung durch die Gewalt, deren Herkunft unbekannt ist und deren Be-

38 Zur biblischen Verwendung des Begriffs »Lamm (Gottes)« vgl. Nielsen 2011.

39 »Heute ist der Tag, an dem wir uns versammelt haben, um durch das Tor zu treten, das ins 21. Jh. führt.« ET MAINTENANT ON VA OÙ?: TC 00:11:08–00:11:16.

40 ET MAINTENANT ON VA OÙ?: TC 00:11:32–00:11:35.

41 ET MAINTENANT ON VA OÙ?: TC 00:00:47–00:01:40.

ginn in mythischer Zeit, *in illo tempore*, liegt, ist das bestimmende Motiv, das den Film in seiner ganzen Länge, auch in den komödienthaften Elementen unterschwellig bestimmt.

Zu diesem Grundkonflikt tritt in der Erzählökonomie des Films der Einsatz bestimmter Verweisungs- und Integrationsmomente. Ein schneller Schnitt beendet die einleitende Sequenz aus unbestimmten Bildern einer Kriegslandschaft mit scheinbar sinnlos die Gegend zerschneidenden Stacheldrahtzäunen mit Warnhinweisen in arabischer Sprache und eröffnet den Blick auf eine eifrig interagierende Dorfgemeinschaft. Die kollektive Trauer bei der Begehung des Friedhofs (säuberlich nach Religionszugehörigkeit in zwei Hälften geteilt) wandelt sich ebenfalls schnell in eine individuelle, bei der jede der Frauen ›ihr‹ Grab mit ›ihrem‹ oder ›ihren‹ Toten zärtlich pflegt. Die Gewalt gewinnt damit sehr schnell einen privaten Charakter und richtet sich gegen einzelne Individuen.

Gleichwohl tritt die Gewalt aber *per se* genommen überpersönlich auf. Konkret wird sie allerdings anhand eines unscheinbaren Objektes, das stellvertretend in Form einer Mütze auftaucht. Dieses *Dingsymbol* ermöglicht es den Zuschauer*innen, auf dem gedrängten Raum der Erzählhandlung eine weitere Sinnebene zu erschließen, indem es, weit mehr als ein rein ornamentales Element, als *Sinnstifter* fungiert und als strukturierendes Element an Gelenkstellen der Handlung auftaucht.⁴² Wie die Gewalt, die den Film bestimmt, wurde die Mütze dem jungen Nassim von seinem Vater vererbt und flößt seiner Mutter einen unerklärlichen Widerwillen ein: »Sag mal, Liebling, hast du nicht endlich die Nase voll von dieser blöden Mütze? Die konnte ich schon an deinem Vater nicht ertragen.«⁴³ Wie viele der anderen erwachsenen Männer ist Nassims Vater tot. Bei vielen Gelegenheiten wird die Mütze am Rand der Handlung immer wieder dem schlaksigen Jungen mit der dicken Brille vom Kopf gerissen und fliegt unter dem Gejohle der Dorfjungen von Hand zu Hand. An mehreren Stellen wird die teils spielerische, teils bedrohliche Gewalt der jungen Männer von ihren Müttern wieder

42 Wilpert 2001: 453.

43 ET MAINTENANT ON VA OÙ?: TC 00:09:15–00:09:18.

unter Kontrolle gebracht, was aber lediglich als erzählerisches Leitmotiv dient, um die Kulmination der Handlung, als nämlich die *friedensstiftende Macht* der Frauen endgültig zu scheitern droht, vorzubereiten.

An dieser Stelle erscheint als zentraler Konflikt der Handlung die Frage: Wie kann der ererbten, schon immer da gewesenen Gewalt zum Nutzen aller Einhalt geboten werden? Die Antwort: *Durch das Darbringen eines Opfers* wird bereits, wie oben erwähnt, zu Beginn der Handlung einmal ausgestaltet. Hier hat das Opfer der Ziege Brigitte allerdings eher bukolische Züge und das gemeinsame Mahl verweist auf die gemeinsamen antiken, christlichen jüdischen und islamischen Traditionen des östlichen Mittelmeerraums.

7. Opfer und Geschlechterrollen II: Von Frauen* dargebrachte Opfer

Es gibt jedoch ein weiteres, weit dramatischeres Opfer in diesem Film, und zwar den *zufällig*, durch einen Querschläger während einer Schießerei zwischen Christen und Muslimen außerhalb des Dorfs bei einer seiner Einkaufstouren *scheinbar sinnlos* ums Leben kommenden Nassim. Aber bereits bei der Festszene war das Thema der *Sinnhaftigkeit des Opfers* angeklungen (»Die Botschaft lautet: Brigittes Tod war nicht sinnlos, Abu Ali!«⁴⁴). Am Tod von Nassim wird im letzten Drittel des Films dargestellt, wie die Frauen diese scheinbar zufällige Begebenheit sukzessive in einen Sinnzusammenhang einschreiben und es ihnen damit gelingt, vorübergehend wieder Frieden zu stiften.

René Girard (1923–2015) hat mit seiner Kulturtheorie der Bedeutung der Gewalt in zwischenmenschlichen Beziehungen untersucht. Seine Erkenntnisse lassen sich wie folgt zusammenfassen: »Erstens das mimetische Begehren, das zeigt, wie sehr die Nachahmung das menschliche Zusammenleben prägt und wie leicht daraus Konflikte entstehen können. An zweiter Stelle steht der Sündenbockmechanismus, die nicht bewusste, kollektive Tötung oder Vertreibung eines

44 Vgl. oben Anm. 19.

Stammesmitgliedes als Lösung innerer Rivalitätskonflikte.«⁴⁵ Allein schon wegen der Einführung des Opfers der Ziege *Brigitte* liest sich der Film wie eine augenzwinkernde, aber deswegen nicht weniger ernsthafte Variation zum Thema *Sündenbock*. Zum eigentlichen *Sündenbock* der Erzählung wird Nassim, das *unschuldige, zufällige Opfer*, das zum Anlass einer weiteren Konsolidierung der Dorfgemeinschaft wird. Die Frage, »ob der Kreuzestod Jesu als Opfer bezeichnet werden darf«, gilt als schwieriges theologisches Problem. »Zwar betonte Girard immer den fundamentalen Unterschied zwischen den archaischen Opfern und dem Kreuzestod Jesu, aber dieser Unterschied dürfe nicht verschleiern, dass die zwischenmenschliche Gewalt nur auf andere abgeladen (Sündenbock) oder erlitten werden kann (Hingabe Jesu). Gewalt liegt in beiden Fällen vor«⁴⁶. Im Film wird eben diese Auseinandersetzung in einem anderen Licht gezeigt; der Fokus rückt vom *Sohn Gottes als (Selbst-)Opfer* hin zur *Mutter, die ihren Sohn zu Gunsten der Gemeinschaft opfert*.

Die Aufmerksamkeit der Frauen im Film liegt, wenn sie religiös konnotiert wird, viel mehr bei der Figur der Jungfrau Maria als auf männlichen Heilsfiguren wie etwa Jesus Christus oder dem Propheten Mohammed, und zwar gilt dies ohne Einschränkung für die christlich gezeichneten Frauen wie für die muslimischen. Gemeinsam flicken sie liebevoll die kleine billige Gipsstatuette der Jungfrau wieder zusammen, die bei einer Auseinandersetzung zu Schaden gekommen war.⁴⁷ Diese Vorstellung scheint sich durchaus mit der Realität im heutigen Libanon zu decken. Die Marienverehrung dort hat eine lange geteilte Geschichte und mit einem Höhepunkt zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Anlässlich des 50. Jahrestages der Verkündigung des Dogmas der *Unbefleckten Empfängnis* (1854) stiftete der Patriarch der Maronitischen Kirche das Heiligtum *Unserer Lieben Frau vom Libanon* nördlich von Beirut, das eine monumentale Statue der Jungfrau Maria überragt. Heute scheint sie im Libanon

45 Palaver; Schrom 2015.

46 Palaver; Schrom 2015.

47 ET MAINTENANT ON VA OÙ?: TC 00:36:40–00:37:30.

tatsächlich eine besondere transreligiöse Bedeutung zu haben, wie die Verehrung aus nicht-christlichen Gemeinden nahelegt.⁴⁸

Im Film wird diese Interpretation jedoch an einer kritischen Stelle wesentlich ausgeweitet. In der zentralen Szene, die in der antiken Tragödie die *Peripetie* auslösen würde, also den Umschwung der Handlung zum Unglück, wird Nassims Mutter mit dem Leichnam ihres Sohnes konfrontiert, der auf einer seiner Einkaufstouren durch einen Querschläger bei einer Schießerei zwischen Muslimen und Christen zu Tode gekommen ist.⁴⁹ Hier hält die Handlung einen Augenblick inne und in einer hochdramatischen Szene wird die Trauer der Mutter inszeniert. Sie verschmilzt in ihrer Verzweiflung mit den Elementen, als sie sich nachts mit aufgelöstem Haar durch Sturmböen in die Kirche kämpft. Dort wendet sie sich direkt an die Muttergottes, eine konventionelle Statuette aus Gips, die zuvor bereits einmal zu Bruch gegangen und von allen Frauen gemeinsam wieder zusammengefügt worden war. Ihr Gebet wird zu einer flammenden Anklage, die mit der Theodizeefrage endet: »Du bist doch auch eine Mutter! [...] Wieso hast du das Kind nicht beschützt? Warum hast du das nicht gemacht? [...] Ich habe ihn dir anvertraut und so gibst du ihn mir zurück?«⁵⁰

Spätestens hier tritt die von Girard hervorgehobene Mimesis in Erscheinung. Nassims Mutter erscheint in dieser Szene in einem hellblauen Morgenmantel über ihrem hellen Nachthemd und trägt somit die gleiche Kleidung wie die Figur in der Kirche, eine millionenfach kopierte Gipsmadonna. Die beiden Frauen stehen in dieser Szene filmisch einander gleichberechtigt gegenüber, es handelt sich fast um ein Duell, das in Schuss-Gegenschuss-Technik montiert ist, einer Sequenz von Einstellungen, in der die Darstellerinnen während ihres Dialoges abwechselnd gezeigt werden. Zwar ist die Szene wie ein Gespräch

48 »Im Libanon wächst eine neue marianisch inspirierte islamo-christliche Kultur heran« zitiert Ledergerber-Baumer 2017 Ibrahim Chamseddine, Muslim und früheren Minister für Verwaltungsentwicklung.

49 ET MAINTENANT ON VA OÙ?: TC 01:03:00–01:05:50.

50 ET MAINTENANT ON VA OÙ?: TC 01:04:20–01:04:40.

gestaltet, die Madonna bleibt jedoch stumm, obwohl sie in den Redepausen von Nassims Mutter in Nahaufnahme gezeigt wird. Einziger Hinweis auf die göttliche Empathie sind die blutigen Tränen der Madonna, die zunächst angetrocknet sichtbar sind; am Ende des Gesprächs rinnt ihr noch eine frische Blutsträne über die Wange, gleichsam als ein stummer Kommentar der Szene. Die Tränen sind ein ikonographischer Verweis auf die in der katholischen Volksfrömmigkeit oft verehrten Madonnen, die (Blut) weinen.⁵¹ Die Tränen, zumal wenn sie aus Blut sind, zeigen, so die Gläubigen, Mitleid und Kummer über das Böse in der Welt. Dies bewirkt unmittelbare Gleichsetzung der trauernden Mutter des Nassim mit der *Mater Dolorosa*, der »Schmerzensmutter«, eine im Rahmen der Marienverehrung gebrauchte Bezeichnung für Darstellungen der Schmerzen Mariae in ihrer lebenslangen Sorge um ihren Sohn Jesus Christus, der sich opfert, um die Menschheit zu retten.

Die Gleichsetzung der Mutter von Nassim mit der Jungfrau Maria verweist in der Erzählökonomie des Films auf die beiden Pole: *Gewalt* und *Opfer, um die Gewalt zu beenden*. Nachdem Nassims Mutter den Tod ihres Sohnes akzeptiert hat, geht sie jedoch noch weiter. Anders als die stets passive, trauernde Gottesmutter schreitet sie zur Tat und nimmt die aktive Rolle der Frau ein, die die physische Integrität ihres Sohnes »opfert«, um größeres Leid zu vermeiden. Nicht nur verheimlicht sie den Tod des jüngeren Sohnes vor der Dorfgemeinschaft und bringt ihn damit (vorläufig) um die letzte Ehre des Begräbnisses, sondern sie bedroht und verwundet auch den älteren Sohn, nachdem sie ihm das Gewehr des Vaters abgenommen hat. Auch mit dem Gewehr liegt, ähnlich wie bei der Mütze des Vaters, ein Dingsymbol vor. Mit dem ererbten Gewehr schießt sie ihrem älteren Sohn, der als verheirateter Mann aus der Sphäre der Kindheit hinausgetreten ist und somit in der allgemeinen Wahrnehmung bereits zu den »Kriegern« gehört, ins Bein, damit dieser nicht

51 Viel Aufsehen erregte seinerzeit die *Madonnina von Civitavecchia*, eine 42 cm hohe Statuette aus Gips (ein Modell wie das in Labakis Film), die als Souvenir aus dem Wallfahrtsort Medjugorje in die Stadt unweit des Vatikans gebracht wurde und die 1995 angefangen haben soll Blut zu weinen. Zu ihren Verehrern soll auch Papst Johannes Paul II gehört haben, zur Geschichte vgl. Klimek 2018: 2–7.

(wie offenbar schon sein Vater) in einer weiteren gewaltsamen Auseinandersetzung zu Tode kommt.

Dadurch, dass die Frauen, während der von ihnen organisierten Party, die die Aufmerksamkeit der Männer durch die Mitwirkung der ukrainischen Tänzerinnen und verschiedene Betäubungsmittel bindet, alle Waffen vergraben, wird die befürchtete Krise des Kriegs zwischen den Bevölkerungsgruppen zunächst einmal aufgeschoben, aber noch nicht wirksam gebannt. Sie entschließen sich zu einer radikalen Lösung: sie nehmen geschlossen die Religion der jeweils anderen Gruppe an und führen damit die Eindeutigkeit beider monotheistischen Religionen Islam und Christentum ad absurdum. Die Vertreibung der Repräsentanten der Religionen und die daraus resultierende Verwirrung stellt wieder einmal den Frieden in der Dorfgemeinschaft her. Die Frage, wie lange dieser wiederum halten wird, bleibt offen.

8. Schluss: Marienverehrung als Krisenbewältigung?

In diesen letzten Betrachtungen soll nochmals die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Geschlecht gestellt werden. In Labakis Film wird das Szenario einer *Verschwörung der Frauen* zum Erhalt des Friedens aufgespannt, das in seiner gesellschaftskritisch-komödienhaften Anordnung einer *verkehrten Welt* Anlass zu heiterer Satire gibt. Folgt man jedoch bestimmten Strukturelementen der Erzählung, die das Leitmotiv der unpersönlich-abstrakten Gewalt in Form des nie genannten, anwesend-abwesenden Krieges hinter der gesamten Erzählung unterstreichen, tritt auch ein sehr eigenwilliges Geschlechterverhältnis zutage. Modelliert wird dieses nach dem Muster der *Mater Dolorosa* der mediterranen katholischen Tradition, in der die die Mutter entweder das Jesuskind im Arm hält oder sich über den toten Sohn beugt. Für die Geschlechter gibt es ein ausschließlich asexuelles Verhältnis und immer »spielt die Frau die entscheidende Rolle in der Fürsorge und im Schutz des männlichen Körpers: Die Mutter ist stark und aktiv, der Mann ein

Kind oder tot.«⁵² Die Entstehungsgeschichte dieser besonderen Stellung der Maria ist komplex und hat eine Vielzahl von Verehrungsformen hervorgebracht. In unserem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass diese religiöse Form in Krisenzeiten besonders hohe Zustimmung fand – und noch immer findet. Unter dieser Voraussetzung erhält die ›Umkehr‹ der Verhältnisse, die ›Herrschaft der Frauen‹, neben der rein unterhaltenden auch eine normative Funktion.

Am Ende des Filmes haben die als männlich kodierten monotheistischen Religionen buchstäblich ›ausgedient‹; Imam und Priester verlassen gemeinsam mit der ukrainischen Table-Dance-Truppe das Dorf in Zivil, d.h. ohne die sie als Amtsträger bzw. Träger religiösen Charismas auszeichnende Kleidung, die sie zuvor während des ganzen Films getragen hatten. Was sie noch beschäftigt, ist die Frage: »Kommen wir ungestraft davon? – Hier unten bestimmt, oben bin ich mir nicht sicher.«⁵³

Die Marienverehrung wird im Nahen Osten parallel zu den verheerenden Konflikten des 20. und 21. Jahrhunderts als vermittelndes Glied zwischen Islam und den verschiedenen christlichen Kirchen herangezogen.⁵⁴ Für die katholische Kirche war die Promulgation der Erklärung *Nostra aetate* (lat.: *in unserer Zeit*) durch Papst Paul VI. über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, die das Zweite Vatikanische Konzil am 26. Oktober 1965 verabschiedet hatte, ausschlaggebend für eine Anerkennung des Islam als Glaubensform, wenn auch nicht auf Augenhöhe. So ist der Tag der Verkündigung Mariae, der 25. März, Nationalfeiertag im Libanon seit 2010, und unter dem Druck des Kriegs in Syrien wird auch auf politischer Ebene die Ausstrahlung einer Bereit-

52 Scaraffia 1990: 59. Bezeichnenderweise wird auch die einzige romantische Beziehung im Film schließlich fallen gelassen und ihr wie auch immer gearteter Ausgang wird für die Erzählung unwichtig.

53 ET MAINTENANT ON VA OÙ?: TC 01:30:35–01:30:45.

54 Zur Mariendarstellung in der islamischen Mystik Schimmel 1996: 107–121. Für die katholische Kirche war die Promulgation der Erklärung *Nostra aetate* (lat. für »in unserer Zeit«) durch Paul VI über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, die das Zweite Vatikanische Konzil am 26. Oktober 1965 verabschiedet hatte, ausschlaggebend.

schaft zum Dialog geschätzt, wofür die von Laien lange praktizierte gemeinsame Marienverehrung als Signal genutzt wird.⁵⁵

In diesem lebensweltlichen Kontext wird klar, warum der Film, trotz seines immerhin beachtlichen Erfolgs in westlichen Kinos, besonders im Nahen Osten auf ein begeistertes Publikum stieß. Fühlen sich westliche Zuschauer*innen hautsächlich dadurch bestätigt, dass sie sich bei einem empathischen Kinoerlebnis in seinen humanistischen Bekenntnis auf der Seite der ›Guten‹ fühlen dürfen, transportiert der Film für das Publikum im Libanon und in den angrenzenden Ländern unter Umständen durchaus auch ein religiöses Element einer erträumten Utopie des Friedens, getragen von Frauen als Gegenbilder einer patriarchalen Gesellschaftsordnung, die sich seit Generationen nicht aus der Spirale der Gewalt befreien kann oder will. Ein gutes Beispiel für diese Grundstimmung ist, *mutatis mutandis*, das Bündnis *Women Wage Peace*, das seit 2014 israelische und palästinensische Frauen vereinigt, um durch *soft power* eine Übereinkunft zu erreichen. Eine ihrer politischen Aktionen, *The Mother's Tent*, war den Stammmüttern des Judentums und des Islams, Sarah und Hagar, gewidmet.⁵⁶ Die Abwendung vom Bild des Abraham als Stammvater der monotheistischen Religionen steht damit auf einer Linie mit der Marienverehrung im Film von Labaki.

Literatur

- Bachtin, Michail: *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, 6.–7. Tsd, Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1996.
- Burkert, Walter: *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, 2., um ein Nachw. erw. Aufl., Berlin u.a.: de Gruyter 1997.
- Hettich, Katja: *Die melancholische Komödie. Hollywood außerhalb des Mainstreams*, Marburg: Schüren-Verlag 2008.
- Höffe, Otfried: *Aristoteles. Poetik*, Akademie Klassiker Auslegen 38, München: Oldenbourg Akademieverlag 2010.

55 Katholische Presseagentur KATHPRESS, Wien, Österreich 2017.

56 *Women Wage Peace* 2018.

- Klimek, Daniel Maria: *Medjugorje and the Supernatural: Science, Mysticism, and Extraordinary Religious Experience*, New York, NY: Oxford University Press 2018.
- Koll, Horst Peter (Hg.): *Lexikon des Internationalen Films. Das komplette Angebot in Kino, Fernsehen und auf DVD/Blu-ray*, Marburg: Schüren 2013.
- Landfester, Manfred (Hg.): *Lysistrata, Text, Übersetzung und Kommentar*, Berlin: de Gruyter 2019.
- Mackey, Sandra: *Lebanon. A house divided*, [Nachdr.], New York u. a.: W.W. Norton 2006.
- Malsch, Katja: *Literatur und Selbstopfer. Historisch-systematische Studien zu Gryphius, Lessing, Gotthelf, Storm, Kaiser und Schnitzler*, (Epistemata Reihe Literaturwissenschaft 607), Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.
- Scaraffia, Lucetta: »Bemerkungen zur Geschichte der Mater Dolorosa, der Schmerzensmutter, vorzüglich in Süditalien«, in: *L'Homme* 1/1 (1990), 59–71. URL: https://lhomme-archiv.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_lhomme_archiv/PDFs_Digitalisate/1-1990/lhomme.1990.1.1.59.pdf (letzter Zugriff 19.06.2021).
- Schimmel, Annemarie: *Jesus und Maria in der islamischen Mystik*, München: Kösel Verlag 1996.
- Seeßlen, Georg: »Das Feelgood Movie als moralisches Überlebensmittel«, in: *Pop: Kultur und Kritik* 1/1 (2012), 15–20.
- Stam, Robert: *Subversive pleasures. Bakhtin, cultural criticism, and film*, [Nachdr.], Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1996.
- Wilpert, Gero von: *Sachwörterbuch der Literatur*, 8., verb. und erw. Aufl., Stuttgart: Kröner 2001.
- Zimmermann, Bernhard: »Die attische Komödie«, in: Bernhard Zimmermann (Hg.) unter Mitarbeit von Anne Schlichtmann, *Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*, Handbuch der griechischen Literatur der Antike 1, München: Beck 2011, 671–800.

Internetquellen

- Katholische Presseagentur KATHPRESS, Wien, Österreich: »Beirut: Premier Hariri will Religionsdialog ›im Zeichen Marias‹«, Portal kath.net, 08.04.2017: www.kath.net/news/59164 (letzter Zugriff 09.02.2020).
- Ledergerber-Baumer, Beatrix: »Marienverehrung im Libanon: Maria für Christen und Muslime«, in: *Glauben heute*, Ausgabe 07/2017: [http://archiv.forum-pfarrblatt.ch/ausgaben/2017/07/maria-fuer-christen-und-muslime/](http://archiv.forum-pfarrblatt.ch/ausgaben/2017/07/ maria-fuer-christen-und-muslime/) (letzter Zugriff 19.06.2021).
- Nielsen, Jesper Tang: »Lamm/Lamm Gottes«, in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, Juni 2011: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/51943/> (letzter Zugriff 08.01.2020).
- Palaver, Wolfgang; Schrom, Michael: *Die Botschaft des Sündenbocks (Interview von Publik-Forum mit Wolfgang Palaver)*, in: *Publik-Forum* 22, 36–37, 25.11.2015: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/1115.html> (letzter Zugriff 08.02.2020).
- Sarajevo Film Festival: »Conversation with dir. Nadine Labaki (Where Do We Go Now?) moderated by Nebojša Jovanović.«, Sarajevo, 6th Sarajevo Talent Campus, 08. July 2012, veröffentlicht am 13.11.2012. URL: https://www.youtube.com/watch?v=D45QDLYb8z0&list=PLVuItRXh2IrmBoHu7lbN3Ok3EVXEaV_P6&index=3&t=316s (letzter Zugriff 17.03.2020).
- Women Wage Peace: »The Mothers' Tent«, Portal womenwagepeace.org, 07.05.2018: <https://womenwagepeace.org.il/en/the-mothers-tent/> (letzter Zugriff 19.06.2021).

Filmographie

- CAPERNAUM (dt. STADT DER HOFFNUNG) (LB/US/F/CY/Qatar/UK 2018, Nadine Labaki).
- ET MAINTENANT ON VA OÙ? (dt.: WER WEIß WOHIN?) (FR/LB/ET/I/Qatar 2011, Nadine Labaki).

Islamischer Feminismus

Koloniales Geschlechterwissen und religiöse Sinnressourcen der Geschlechtergerechtigkeit in arabischen Lebenswelten

Heidemarie Winkel

Geschlecht ist eine zentrale strukturgebende Komponente religiöser Sinn- und Lebenswelten. Innerhalb religiöser Ordnungsvorstellungen wird der soziale Status von Personen maßgeblich über Geschlecht bestimmt, wie etwa der Zugang zur Verwaltung sakraler Güter. Männliche Dominanz ist in diesem Zusammenhang ein weit verbreitetes Merkmal religiöser Geschlechterordnungen. Beispielsweise gilt das Studium der Thora im orthodoxen Judentum als männliche, weil Selbstbeherrschung voraussetzende Tätigkeit *par excellence*, von der Frauen qua Geschlecht ausgeschlossen sind.¹ Die römisch-katholische Kirche ist ein weiterer Fall männlicher Herrschaft²; sie basiert auf dem Primat einer klerikal organisierten, männlichen Hierarchie. Die Legitimation männlicher Macht fußt hierbei auf anthropologischen Vorstellungen, die sich im 19. Jahrhundert zu einer *Sonderanthropologie der Frau* verdichtet haben.³

1 Satlow 2009; El-Or 1994.

2 Der Begriff männlicher Herrschaft und der im Folgenden verwendete Terminus männlicher Macht werden im Anschluss an Pierre Bourdieu (1997a; 1997b) verwendet.

3 Die Herausbildung dieser Sonderanthropologie setzte in den letzten Dekaden des 18. Jahrhunderts ein (Honegger 1991; Knauss 2014). In einem Beitrag zum Wandel religiöser Geschlechterkonzepte in der europäischen Moderne habe ich diesen Prozess differenzierter dargestellt als es hier möglich ist (Winkel

Wie Weiblichkeit innerhalb der religiösen Wissensordnung arabisch-islamischer Gesellschaften hierarchisiert wird, hat Fatima Mernissi am Beispiel des postkolonialen Marokko rekonstruiert.⁴ In dieser Studie setzt Mernissi die religiöse Legitimation männlicher Macht zur naturwissenschaftlich-anthropologisch begründeten Inferiorisierung von Frauen in europäischen Geschlechterideologien ins Verhältnis. So kann sie zeigen, dass die Hierarchisierung von Frauen in arabisch-islamischen Gesellschaftskontexten nur eine von vielen sozio-kulturell kontingenten Formen der Legitimation von Geschlechterungleichheit ist, ob sie nun religiös oder säkular ausbuchstabiert ist.

Fatima Mernissis Analyse postkolonialer Geschlechterverhältnisse ist eine der ersten soziologischen Arbeiten, in der religiöse Geschlechtercodes gesellschaftsgeschichtlich eingeordnet wurden. Sozio-kulturelle Codes verstehe ich als symbolisch basiertes Tragwerk sozialer Ordnung. Codes legen die grundlegenden Formen der Teilnahme an dieser Ordnung, die Modi sozialen Zusammenhalts und der In-Beziehung-Setzung, und damit auch allgemeine Prinzipien sozialer Gerechtigkeit fest.⁵ Mernissi hat diese Codes rekonstruiert und gezeigt, wie religiöse Ordnungsvorstellungen zu Geschlecht in der Phase des Übergangs vom

2012). Innerhalb der katholischen Kirche ist die theologische Auffassung von einer »besonderen Würde der Frau« zuletzt im Schreiben der Bildungskongregation des Vatikans, *Male and Female He Created Them* 2019, untermauert worden. Die Sonderanthropologie ist aber schon prominent im apostolischen Schreiben *Mulieris Dignitatem* von 1988 und in der Verlautbarung der Kongregation für die Glaubenslehre zur *Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt* von 2004 artikuliert.

- 4 Fatima Mernissis Studie *Beyond the Veil* ist 1975 erschienen; eine Zusammenfassung und Einordnung dieses Schlüsselwerks der Religionssoziologie findet sich in Winkel 2019.
- 5 Mit dem Code-Begriff schließe ich an Shmuel Eisenstadt an; nach Eisenstadt (1979: 163) definieren Codes »die kulturelle und politische Identität, die Wahrnehmung der Beziehungen zwischen kosmischer, sozialer und politischer Ordnung« sowie die Teilnahme an dieser Ordnung und deren Legitimationsgrundlage. Religion verstehe ich in diesem Sinne als ein Codesystem, in dem allgemeine Prinzipien wie Gerechtigkeit oder auch herrschende Formen sozialen Zusammenhalts bestimmt werden.

Kolonialismus zur Unabhängigkeit Marokkos als Garant sozialer Stabilität fungierten, während das autoritäre politische Regime Frauenrechte instrumentalisierte.⁶ Diese Arbeit steht gleichzeitig für den Beginn einer – weltweit sichtbaren – Generation von Frauen, die religiöse Festschreibungen männlicher Dominanz nicht unwidersprochen lassen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben sich zunehmend feministisch-theologische Reformbewegungen etabliert, nicht nur in islamischen Kontexten.⁷ Anders als in christlichen oder jüdischen Frauenbewegungen konstituierte sich islamischer Feminismus von Beginn an als globale, von Marokko, Algerien über Ägypten, Sudan und Iran bis nach Südostasien reichende Bewegung. Auch wenn diese theologische Reformbewegung in den unterschiedlichen lokalen Kontexten weltweit jeweils auf eigene Weise verankert ist, und die verschiedenen Gruppen und Akteur*innen sich nicht unisono als feministisch verstehen, teilen sie das Anliegen einer geschlechtergerechten Auslegung von *Qur'an* und *Hadithen*, und damit einer Dekonstruktion männlicher Macht.⁸ Ein weiteres konstitutives Element dieser Reformbewegung ist die Abgrenzung vom politischen Islam und dessen Geschlechterorthodoxie, wie sie sich seit den 1970er Jahren entwickelt hat und in der islamischen Revolution im Iran 1979 einen ersten Kulminationspunkt hatte.

-
- 6 Marokko hat 1956, nach mehr als einhundert Jahren Kolonialherrschaft, die vollständige Unabhängigkeit von Frankreich und Spanien erlangt.
- 7 Mit Arbeiten wie *Der politische Harem* (1989) und *Die Sultanin. Die Macht der Frauen in der Welt des Islam* (1991) hat Fatima Mernissi federführend zur Ausdifferenzierung islamisch-feministischer Theologie beigetragen. Zur Entstehung feministisch-theologischer Bewegungen im katholischen und protestantischen Kontext vergleiche etwa Meyer-Wilmes 1990 und Siegele-Wenschkewitz 1995, sowie Bagilhole 2003 für die Anglikanische Kirche; für jüdische und muslimische Kontexte vergleiche einführend Plaskow 1991, Simon; Scanlan; Nadell 1995 sowie Badran 2005 und Heschel 2015. Für Hinduismus und Buddhismus vergleiche Mukherjee 1993 und Heller 2010 sowie Tsomo 2000.
- 8 Vergleiche einführend zu den Anliegen feministisch-islamischer Ansätze Badran 2009. Ein differenzierterer Überblick über unterschiedliche Strömungen findet sich bei Seodat 2013. Ihr Anliegen ist es zu zeigen, inwiefern Islam und Feminismus jeweils konvergieren. Wie männliche Deutungsmuster theologisch dekonstruiert werden, zeigt Ziba Mir-Hosseini 2022.

Ungeachtet der Reformbewegungen, und der in anderen Religionen und säkularen Gesellschaften nicht minder verbreiteten Inferiorisierung von Frauen, steht aber keine Religion aufgrund ihrer Geschlechterverhältnisse so sehr in der Kritik wie *der Islam*.⁹ Seit etwa zwei Jahrzehnten hat sich europaweit ein spezifischer Diskurs über islamische Religion, Geschlecht und Sexualität verfestigt¹⁰; er ist ein zentraler Anker von Grenzziehungs- und Abwertungsprozessen in politischen Debatten über Asyl, Flucht und Migration. Dies manifestiert sich beispielsweise in der Frage, ob *der Islam* zu Deutschland gehöre¹¹, der daran geknüpften Behauptung einer Unvereinbarkeit *des Islam* mit der distinkten, historisch gewachsenen jüdisch-christlichen Identität europäischer Gesellschaften¹² und nicht zuletzt auch in der Behauptung eines spezifischen arabischen Sexismus, etwa im Nachgang der Silvesternacht 2015.¹³ Dass Geschlechterverhältnisse zum Kristallisationspunkt von Debatten über Fremdheit und Migration gemacht werden, ist kein neues Phänomen.¹⁴ Die damit einhergehende Betonung der eigenen kulturellen Überlegenheit findet sich bereits zur Zeit der Entstehung

-
- 9 Edward Said hat dies bereits 1981 in *Covering Islam* auf den Punkt gebracht; für eine Einordnung der Verhältnisse in den letzten beiden Dekaden vergleiche Hafez; Richter 2007; Hafez 2009; Spielhaus 2010; Hergouth; Omlor 2017 sowie Amir-Moazami 2018.
- 10 Dieser Diskurs manifestierte sich zu Beginn der 2000er Jahre in Frankreich und in Deutschland in den sogenannten Kopftuchdebatten (Delmas 2006; Amir-Moazami 2007).
- 11 Ausgelöst wurde diese Debatte durch eine Rede des damaligen Bundespräsidenten Christian Wulff 2010; vgl. dazu Hafez 2013 und Frerk 2018.
- 12 Hier wird die Geschichte des modernen Antisemitismus, die den Antijudaismus im 19. Jahrhundert ablöste und im 20. Jahrhundert in die Shoah mündete, ins Gegenteil verkehrt.
- 13 Kersten 2016.
- 14 Dies verbindet sich regelmäßig mit kulturalistischen Identitätszuweisungen, in deren Hintergrund komplexe Deutungs- und Typisierungsprozesse stehen. Birgit Rommelspacher (2009) hat gezeigt, wie die Problematisierung islamischer Geschlechtervorstellungen in diesem Zusammenhang als Marker der eigenen Identität und Überlegenheit in europäischen, westlichen Gesellschaften fungiert.

bürgerlicher Geschlechterverhältnisse, wie sie sich ab 1750 im Kontext der industriekapitalistischen Gesellschaft ausdifferenziert haben.¹⁵ Kern dieser – in Abgrenzung zu den Kolonien – als aufgeklärt und modern¹⁶ deklarierten Geschlechterordnung war jener bürgerlich-säkulare Geschlechtercode, wonach Frauen in rechtlicher, ökonomischer und sozialer Hinsicht auf ganz neue Weise eingeschränkt und ihre soziale Existenz an die ebenfalls historisch neue Hausarbeit gebunden wurde.¹⁷ Dass es um 1900 gelungen ist, eine Frauen aus allen Feldern öffentlichen Lebens exkludierende und rechtlich marginalisierende Geschlechterordnung zu etablieren, ist einer zweifachen Herrschaftslegitimation geschuldet. Zum einen der Durchsetzung des bis heute tragenden Narrativs, wonach die – tatsächlich erst aus der Industrialisierung resultierende – Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern vermeintlich traditionell gewachsen, also schon immer existent gewesen und insofern *natürlich* sei.¹⁸ Die Legitimation der bürgerlichen Geschlechterordnung speiste sich zum anderen über den Vergleich mit als unzivilisiert und unkultiviert apostrophierten Gesellschaften außerhalb Europas. Dies manifestiert sich bis heute in Form eines antithetischen Typisierens von Gesellschaften in Gegensätzen von *wir* und *die Anderen* entlang des bürgerlich-säkularen Geschlechtercodes.

In der jüngeren historischen Geschlechterforschung wurde untermauert, dass das Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft in Kolonialismus und Imperialismus einen wichtigen Bezugspunkt hatte. Die Kolonien fungierten nicht nur als Negativfolie des Ideals bürgerlicher Häuslichkeit und Weiblichkeit; koloniale Eroberung und Ausbeutung wurden auch unter Verweis auf europäische Ordnungsvorstellungen zum Geschlechterverhältnis legitimiert. Die Durchsetzung

15 Hausen 1976; Honegger 1991.

16 Zur Problematik des Begriffs und der Selbstbeschreibung als *modern* vergleiche Winkel 2018.

17 Zum Begriff des Geschlechtervertrags und dem strukturellen, aber auch soziokulturellen Umbau europäischer Gesellschaften als Folge der politischen Revolutionen um 1800 und der Industrialisierung vergleiche Bock; Duden 1977 sowie Pateman 1988.

18 Zur Entstehung des Topos der natürlichen Arbeitsteilung vergleiche Scott 1994.

der bürgerlichen Geschlechterordnung war damit ein wichtiger Hebel kolonialer Herrschaftspraktiken, den deutschen Kolonialismus eingeschlossen.¹⁹ Dieser Beitrag geht von der Annahme aus, dass sich in aktuellen Debatten über Migration, islamische Religion und Geschlecht jene koloniale Wissensstruktur spiegelt; ihr symbolischer Kern besteht in der Abgrenzung gegen *koloniale Andere* als *religiöse Andere*. Die Selbstauffassung westlicher, europäischer Gesellschaften als Abbild freiheitlicher, emanzipierter Geschlechterverhältnisse gründet auf dem kolonialen Wahrnehmungsmuster einer fundamentalen Differenz – und Überlegenheit – qua islamkritischer Haltung als Kern der eigenen Identität.²⁰ Im Anschluss an die phänomenologische Wissenssoziologie²¹ verstehe ich die Rede von *dem Islam* in diesem Zusammenhang als *symbolische Sinnfigur*; sie enthält einen Wissensvorrat sozialer Kategorisierungen und Repräsentationen *der religiösen Anderen*, der aus Markern wie *dem Kopftuch* oder dem Hinweis auf die – im Vergleich zu europäischen Frauen – als problematisch geltende Situation muslimischer Frauen besteht.

Aus der Perspektive phänomenologischer Wissenssoziologie geht es also um die Repräsentation *islamischer Geschlechterverhältnisse* als grundlegend anders und fremd; es geht darum, wie Wahrnehmung und Wissen über die sogenannten Anderen gebaut sind, und woraus dieses Wissen seine Überzeugungskraft bezieht. Dieser Beitrag fokussiert im Folgenden aber nicht allein darauf, inwiefern die Diskursivierung religiöser Geschlechterverhältnisse einen Kulminationspunkt symbolischer Grenzziehungen und Fremdheitszuschreibungen bildet. Mein Untersuchungsinteresse gilt auch der Frage, inwiefern Religion – trotz patriarchaler und kolonialer Vereinnahmung – für muslimische Frauen* und religiöse Feminist*innen gleichwohl ein wichtiger symbolischer Referenzrahmen für Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen sein kann. Dies verbinde ich mit der Annahme, dass Religion als eine maßgebliche lebensweltliche Sinnressource durchaus kontiniert, während

19 Planert 2000; Dietrich 2007; Habermas 2017.

20 Hall 1994; Mbembe 2014.

21 Schütz 1974; Schütz; Luckmann 1975.

der Frauen inferiorisierende religiöse Geschlechtercode in islamisch-feministischen Ansätzen dekonstruiert wird. Anders formuliert: Religion ist und bleibt ein grundlegender, sinnstiftender Referenzpunkt, inklusive des feministisch-politischen Engagements muslimischer Frauen. Im Hintergrund dieser Überlegungen steht jene in den 1990er Jahren global sichtbar gewordene Bewegung islamischer Feminismen.²² Islamische Feminist*innen greifen hierbei – ebenso wie christliche oder jüdische Feminist*innen – auf den Sinnhorizont ihrer religiösen Lebenswelten und der hierin eingewobenen Geschlechtercodes zurück; innerhalb dieses Handlungsrahmens, der Erleben und Orientierung in der Welt sinnhaft strukturiert, treten sie für Geschlechtergleichheit »from within the tradition« und für eine Entmystifizierung patriarchaler Interpretationen der *Shari'a* ein.²³

Bevor ich diskutiere, inwiefern Religion als Ressource von Gerechtigkeits- und Gleichheitsvorstellungen fungiert (Abschnitt 3), skizziere ich in einem ersten Schritt die religiöse Symbolisierung von Geschlecht als sozialem Mechanismus der Sinn- und Wissensproduktion und als Kern des religiösen Geschlechtercodes; so lässt sich die lebensweltliche Relevanz von Religion als Handlungs- und Sinnhorizont wissenstheoretisch verorten (Abschnitt 1). Anschließend gehe ich darauf ein, inwiefern sich in aktuellen Debatten über islamische Religion eine koloniale Wissensstruktur manifestiert (Abschnitt 2); dies schließt eine Reflexion auf den Beitrag wissenschaftlicher Wissensproduktion ein. Diese Überlegungen werden durch einen Exkurs über Religion als koloniales Wissenskonzept (Abschnitt 2.1) und Geschlecht als koloniale Wissenskategorie (Abschnitt 2.2) ergänzt. Abschließend gehe ich der Frage nach, inwiefern islamischer Feminismus als symbolischer Referenzrahmen von Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen fungiert (Abschnitt 3). Der Beitrag zeigt damit insgesamt, dass ein vertieftes Verständnis für islamisch-feministisches Handeln bzw. für politisches Handeln muslimischer Frauen nur jenseits kontrastiver Denkschemata wie *religiös gleich konservativ* versus *säkular gleich progressiv* erschlossen werden kann.

22 Badran 2009: 3.

23 Mir-Hosseini 2009: 44.

1. Die Symbolisierung von Geschlecht in religiös basierten Lebenswelten²⁴

Wie eingangs festgestellt, ist Geschlecht eine zentrale, strukturgebende Komponente religiöser Sinn- und Ordnungsvorstellungen. Auch wenn männliche Dominanz in diesem Zusammenhang eine ubiquitäre Erscheinung religiöser Geschlechtercodes ist, variieren die sozialen Vorstellungen und Formen, in denen sich männliche Macht und Geschlechterungleichheit – jenseits der gemeinsam geteilten Differenzannahme – entfalten, doch deutlich; dies zeigt sich im historischen Vergleich ebenso wie in Abhängigkeit vom sozio-kulturellen Kontext. Der soziale Mechanismus, innerhalb dessen Ungleichheit sozio-kulturell gefasst ist und legitimiert wird, ist Religionen aber gemeinsam. Er basiert auf der religiösen Symbolisierung von Geschlecht und Sexualität. Kern dieser Symbolisierung ist eine Verschiebung von Erfahrung und Erleben ins Metaphysische; die immanente Lebenswelt wird hierbei unter Verweis auf die Existenz einer transzendenten, *a priori* als gegeben gedachten, außeralltäglichen Sinnwelt überschritten und im Modus des Glaubens als eigener Wissensform adressiert. Der Verweis auf Außeralltäglichkeit hebt Erleben und Handeln aus dem Erfahrungsraum immanenter Realität heraus und verschiebt sie in den Bereich des Sakralen; etwa wenn die Geschlechterordnung als Ergebnis eines göttlichen Schöpfungsaktes gedeutet wird. Dies erklärt auch ihre Persistenz gegenüber sozialem Wandel: »religious symbols are eternal symbols – they are symbols of the very order of Heaven and Earth, and thus intrinsically difficult to change«. ²⁵

24 Der Begriff der Lebenswelt entstammt der Mundanphänomenologie von Alfred Schütz (1974); er fokussiert auf den Prozess des sinnhaften Aufbaus lebensweltlicher Strukturen, die auf dem als selbstverständlich gegeben geltenden, unhinterfragten Common Sense-Wissen aufrufen. Anne Honer (1993) hat den Begriff empirisch relevant gemacht und den sinnhaften Aufbau der Strukturen der Lebenswelt exemplarisch anhand ausgewählter lebensweltlicher Bereiche rekonstruiert.

25 Sered 1998: 195.

Die religiöse Symbolisierung von Weiblichkeit hat oftmals zusätzlich den Effekt, dass Frauen weniger als Handelnde wahrgenommen, sondern mit religiösen Repräsentationen von Weiblichkeit assoziiert werden, etwa in Form von Frauengestalten heiliger Schriften; sie sind Bestandteil des Repertoires religiöser Geschlechtercodes. Wissenssoziologisch betrachtet sind religiöse Symbolisierungen von Geschlecht aber nur ein Fall der allgemeinen sozio-kulturellen, symbolisch basierten Codierung von Geschlecht. Unabhängig davon, dass im religiösen Codesystem mit dem Verweis auf Außeralltäglichkeit operiert wird, ist auch die religiöse Symbolisierung von Geschlecht ein *sozialer* Mechanismus der Sinn- und Wissensproduktion. Soziologisch gesehen ist jegliches Handeln symbolisch basiert; physische Objekte, Zeichen und Gesten werden hierbei mit Sinn verbunden. Dies sind interpretative, performative Akte, in denen sinnlich erfahrbare Zeichen und Gesten mit Bedeutung verknüpft werden; so etwa mit Außeralltäglichkeit. Diese Bedeutungsgehalte knüpfen an Erfahrungen aus früheren Interaktionen an; sie haben sich im individuellen wie auch im gesellschaftlichen Wissensvorrat abgelagert, und können im weiteren Erleben wieder aufgerufen werden. So begründen sie eine gemeinsam geteilte Sinn- und Vorstellungswelt, die im Fall von Religion den alltäglichen Handlungshorizont transzendiert. Erleben und Handeln in der Welt werden dabei entlang der im Wissensvorrat verankerten Typisierungen gedeutet und verstanden.²⁶

Ein zentrales Muster religiöser Typisierung von Sinn folgt zunächst der basalen Unterscheidung sakral/profan, wobei auf thematischer Ebene unterschiedlichste Knotenpunkte der Sinnorientierung in Form der zu Beginn bereits eingeführten sozio-kulturellen Codes existieren. Geschlecht stellt einen solchen – durch religiöse Codierung spezifizierten – Knotenpunkt der Orientierung dar; er fungiert als Klassifikationsmatrix von Handeln und Erleben. Diese Matrix lässt sich auch als sozial geteiltes Wissen darüber verstehen, was typischerweise für Frauen und Männer als charakteristisch angenommen wird, und wie Frauen und Männer seien. Dabei wird Geschlecht in Abhängigkeit vom Kontext auf je eigene Weise symbolisch codiert; im christlichen Fall erfolgt dies wie

26 Soeffner 1988.

eingangs ausgeführt maßgeblich über den Code theologischer Anthropologie, während Weiblichkeit in islamisch-theologischer Perspektive im Anschluss an *Qur'an* und *Shari'a* beispielsweise über den Verweis auf Sexualität als soziale Ordnung bedrohendes, Chaos (*fitna*) stiftendes Merkmal charakterisiert wird, das zum Zweck der Aufrechterhaltung sozialer Ordnung einzuhegen sei.²⁷ Die Bedeutung religiöser Symbolisierung von Weiblichkeit liegt in beiden Fällen in der Legitimation von Geschlechterungleichheit und männlicher Dominanz, nicht anders als im Fall des säkularen Codes der als natürlich geltenden Arbeitsteilung.

Die Überzeugungskraft religiöser Symbolisierung erwächst nun daraus, dass sie – in Abhängigkeit vom gesellschaftlichen Kontext – jeweils auf eigene Weise im (typologisch angelegten) gesellschaftlichen Wissensvorrat verankert ist. Im Anschluss an Peter Berger lässt sich dies als eine als sakral erlebte Ebene des Bewusstseins verstehen, als eine Facette der Realität, die jenseits säkularer Anteile lebensweltlichen Agierens selbstverständlich gegeben und im Handeln und Erleben *en passant* adressierbar ist.²⁸ In arabisch-islamischen Gesellschaften erweist sich Religion vielfach als eine maßgebliche Sinnressource, die den gesellschaftlichen Wissens- und Erfahrungshorizont in Zeiten sozialer Umbrüche zwecks Abgrenzung von westlich-europäischer Dominanz nachhaltig strukturiert und abgefedert hat; auch und gerade im Zusammenhang von Kolonialismus und postkolonialem Imperialismus.²⁹ Auf der Ebene alltäglichen Handelns, also im subjektiven Wissensvorrat, ist religiöses Wissen dabei wie jede andere Wissensform unmittelbar in der Erfahrung mitgegeben; sie ist ebenso Teil des impliziten, beiläufigen

27 Refika Sariönder (1999: 191) weist darauf hin, dass Fragen weiblicher Sexualität nicht in allen islamischen Kontexten eine gleich hohe Bedeutung zuzukommen scheint; in Indonesien und den Philippinen findet sie eine »entspanntere Einstellung zum weiblichen Körper«.

28 Peter Berger (2014) spricht eigentlich von multiplen Realitäten, *multiple realities*, zwischen denen das Sinnerleben *en passant* wechselt.

29 Wie Elizabeth Kassab (2009) in ihrer grandiosen Arbeit zu *Contemporary Arab Thought* gezeigt hat, ist das Nebeneinander unterschiedlicher nationalistisch-säkularer, marxistischer oder eben auch religiöser intellektueller Bezüge durchaus konflikthaft.

Routinewissens wie des expliziten Wissens, »das in der Regel eben auch *als Wissen* gewußt« und angewendet werden kann³⁰, etwa im Fall der Einforderung als geschlechtertypisch verstandener Handlungsweisen als Kernelement gesellschaftlicher Ordnung. Religiöses Geschlechterwissen ist insofern, ob es nun als unhinterfragte Selbstverständlichkeit prozessiert oder als ärgerliche, weil Ungleichheit legitimierende Gegebenheit erlebt wird, eine subjektive Bewusstseinsgegebenheit.³¹ Als solches konstituiert religiöses Wissen nachhaltig soziale Wirklichkeit in arabisch-muslimischen Gesellschaften, und zwar als ein Modus sozialer Realität, der entsprechend mehr oder weniger selbstverständlich in den profanen Alltag eingewoben ist. Dies schließt nicht aus, sondern ein, dass religiöses Wissen umstritten sein kann, ob in Form islamistischer, neo-konservativer oder sich als liberal verstehender Reformbewegungen. Dies erklärt aber nicht, wie religiöse Geschlechterverhältnisse in arabisch-islamischen Kontexten in europäischen Gesellschaftszusammenhängen zum Kulminationspunkt von Fremdheitszuschreibungen und Grenzziehungen werden können. Um sich dem anzunähern, wird der gesellschaftliche Ort islamischer Religion im europäischen Selbstverständnis im nächsten Schritt aus postkolonialer Perspektive bedacht.

2. Islamische Religion als koloniales Wissensfeld

Um zu verstehen, wie islamische Religion immer wieder zum Kristallisationspunkt von Abwertungs- und Hierarchisierungsprozessen werden kann, sei zunächst an den sozialen Ort religiösen Lebens in Europa erinnert: europäische Gesellschaftsgeschichte, und damit auch europäisches Selbstverständnis, ist durch Säkularisierung charakterisiert. Handeln und Orientierung in der Welt sind folglich primär durch Immanenz bzw. Säkularität strukturiert.³² Für José Casanova ist Säkularität in diesem Zusammenhang keine neutrale Position im sozialen

30 Honer 1993: 17.

31 Zum Begriff der Bewusstseinsgegebenheit vergleiche Honer 1993: 17.

32 Taylor 2007.

Gefüge, sondern ein weitgehend normatives Projekt, das schließlich zu einer Anforderung für alle Gesellschaften auf globaler Ebene geworden sei: »a normative project or global requirement for all ›modern‹ societies«³³; dies schließt die Bereiche wissenschaftlicher und alltäglicher Wissensproduktion ein. Postkoloniale Theorien setzen aufgrund der sozio-kulturellen Situiertheit europäischer Wissensproduktion, und dies heißt aufgrund ihrer Verwobenheit mit europäischer, im Kern säkularer Ideen- und Kulturgeschichte, unmittelbar an den epistemologischen Fallstricken dieser aus westlichen Erfahrungs- und Wissensformen entwickelten Theoriebildung an. Die Bedeutung akademischer Wissensproduktion als Konstrukteurin sozialer Wirklichkeit war in diesem Zusammenhang von Beginn an ein zentraler Referenzpunkt postkolonialer Theorien. Solchermaßen öffnen postkoloniale Ansätze den Blick für die Mechanismen der Marginalisierung von außereuropäischem Erfahrungswissen; sie zeichnen nach, wie die Hierarchisierung verschiedener Wissensformen in westliche Wissensproduktion eingewoben ist und die Stabilisierung globaler Machtasymmetrien – jenseits materieller Abhängigkeiten und Ausbeutung – befördert. Frantz Fanon war einer der ersten, der die Kolonisierung individueller Erfahrung wie auch des kollektiven Wissens und der daran geknüpften Wirklichkeitsauffassung als Kern kolonialer Unterwerfung identifizierte.³⁴

Im Begriff der *Kolonialität der Macht* greift Anibal Quijano diesen Aspekt auf; er fokussiert aber stärker darauf, dass die Abwertung von Erfahrungswissen nicht der Vergangenheit angehört, sondern die Kolonialität des Denkens in Differenzen³⁵ auch in unseren Gegenwartsgesellschaften auf vielfältige Weise prozessiert: und zwar durch die andauernde »re-construction and [...] restitution of silenced histories, repressed subjectivities, subalternized knowledges and languages«, wie sich mit Walter D. Mignolo ergänzen lässt.³⁶ Gayatri Chakravorty Spivak

33 Casanova 2006: 10.

34 Fanon 1969: 226.

35 Zum Begriff der Kolonialität der Macht vergleiche Quijano 2000; zum Begriff der Kolonialität der Differenz vergleiche Mignolo 2012; Samann 2010.

36 Mignolo 2007: 451.

(1988) hat das Zum-Verstummen-Bringen subalternen Stimmen am Beispiel indischer Frauen rekonstruiert; ähnlich wie Spivak führt Boaventura de Sousa Santos (2012) das Nicht-zur-Kennntnis-Nehmen und Nicht-Verstehen subalternen Stimmen darauf zurück, dass westliche Konzepte außer-westliche Wirklichkeit – aufgrund ihrer ontologischen Distanz – nicht identifizieren und verstehen (können); westliche Wissensproduktion bringe auf diese Weise die Un-Intelligibilität, und damit auch die Irrelevanz außerwestlichen Wissens systematisch hervor.³⁷

Die sozio-politische und wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion verstehe ich als einen paradigmatischen Fall einer solchen asymmetrischen, von kolonialen Denkkategorien und Auffassungsperspektiven strukturierten Wissensproduktion. Innerhalb der säkularistischen Weltsicht ist Religion sinnbildlich gesprochen das *paradigmatische Andere*, und islamische Religion ein, wenn nicht das zentrale Beispiel einer nicht-intelligiblen Wissensform. Als Effekt der *hierarchy of the senses*³⁸, der unausgesprochenen Hierarchie der Sinn- und Wissensformen, stellt islamische Religion in der immanenten, säkularen Sinnwelt eine nicht (mehr) lesbare Wissensform dar. Dies spiegelt sich beispielsweise in der Art und Weise, wie die Sichtbarkeit und Öffentlichkeit religiöser Praxis von Muslim*innen skandalisiert wird; nicht zuletzt, weil diese Öffentlichkeit der gesellschaftlichen Auffassung von Religiosität als Privatsache diametral entgegensteht. Nilüfer Göle zeichnet nach, wie sich Muslim*innen über religiöse Praktiken eigene Räume, und damit eine Sichtbarkeit verschaffen, die sich nicht nur »oberflächlich« in Form von Bekleidungsweisen oder Essvorschriften vollzieht, sondern umfassend als muslimische Lebensweise konstituiert.³⁹ Hierbei gehe es um Identitätsarbeit, aber auch um gesellschaftliche Partizipation im öffentlichen Leben, und zwar als Muslime. Nach Göle berührt dies in der Wahrnehmung europäischer Gesellschaften nachhaltig die Grenze zwischen privater und öffentlicher Sphäre. In der Entgegensetzung von privater Religiosität und säkularer, durch den Imperativ instrumenteller Vernunft

37 Spivak 1988; Sousa Santos 2012.

38 Asad 1993.

39 Göle 2004: 11.

charakterisierter Öffentlichkeit liegt der Kern einer kolonialen Haltung und Wissensweise. Anders formuliert, die Repräsentation *der Anderen* als *religiöse Andere* ist Ausdruck einer Wissens- und Sinnordnung, die auf der antithetischen Typisierung sozialer Gruppen aus einer säkularistischen Haltung und Weltwahrnehmung resultiert. Dies verbindet sich mit kulturalistischen Identitätszuweisungen; in diesem Zusammenhang werden jene Kategorien der *muslimischen Anderen* erst hervorgebracht, etwa die Figur der *muslimischen Frau*, des *Kopftuchs* und der *islamischen Geschlechterordnung*. So erweist sich islamische Religion als koloniales Wissensfeld.

2.1 Koloniale Kontinuitäten

Bislang könnte der Eindruck entstanden sein, dass koloniale Denkkategorien und Wissensformen vor allem ein Effekt des gegenwärtigen Wandels europäischer Migrationsgesellschaften und der damit einhergehenden Veränderung des öffentlichen Raums sind. Tatsächlich kann die Bedeutung von Religion als koloniale Wissenskategorie historisch weit zurückverfolgt werden. Wie Ramon Grosfoguel und Eric Mielants⁴⁰ argumentieren, war Religion bereits im kolonialen Weltsystem des 15. Jahrhunderts ein zentraler Marker von Differenz und Abwertung. Dies manifestiert sich in der Vertreibung von Muslim*innen – und Jüd*innen – von der iberischen Halbinsel, der sogenannten Reconquista; sie geht den kolonialen Eroberungszügen in Lateinamerika historisch voraus. Beide Religionsgruppen, Islam und Judentum, seien zunächst als Subjekte mit der »falschen Religion«, also als »interne Andere« kategorisiert worden, wie Grosfoguel und Mielants erläutern, während die Kolonisierten in den Amerikas als »externe Andere« ohne Religion, und das heißt ohne jegliche Humanität herabgesetzt wurden.⁴¹ Im Verlauf der Geschichte, die durch zunehmende Konflikte zwischen europäischen Mächten und dem osmanischen Reich gekennzeichnet war, wurden in der europäischen Wahrnehmung aus den Subjekten mit der »falschen

40 Grosfoguel; Mielants 2006.

41 Grosfoguel; Mielants 2006: 2.

Religion« nach und nach ebenfalls *religionslose Wilde*. Nach Grosfoguel und Mielants verstärkte sich diese Sicht im 19. Jahrhundert im Zusammenspiel mit Rassentheorien und dem wachsenden wissenschaftlichen Orientalismus.⁴²

Die Bedeutung des wissenschaftlichen Orientalismus für den Zeitgeist dieser Epoche lässt sich exemplarisch anhand der Kontroverse zwischen dem französischen Historiker und Orientalisten Ernest Renan und dem persischen Gelehrten Jamal al-Din al-Afghani aufzeigen. Renan löste 1883 mit einer Rede an der Sorbonne einen Disput aus, in der er die Minderwertigkeit islamischen Denkens postulierte.⁴³ Dies fand nicht nur europaweit Beachtung, sondern hallte auch auf politischer Ebene nach. Wie verbreitet die Inferiorisierung islamischer Religion zu dieser Zeit war, zeigt Ozan Keskinkiliç⁴⁴ in seiner Studie zu den diskursiven Bezügen zwischen rechtspopulistischen Islamdebatten der AfD und den Debatten zum Umgang mit Muslim*innen in deutschen Kolonien in Afrika anhand der Verhandlungen der Deutschen Kolonialkongresse 1905 und 1910 im Berliner Reichstag. Missionsgesellschaften, Vertreter*innen aus Politik, Wissenschaft und Wirtschaft, die Druck auf die deutsche Kolonialagenda ausüben wollten, waren hieran beteiligt. Die Kongresse von 1905 und 1910 machten die sogenannte *Gefahr der Islamisierung deutscher Kolonien*, etwa in Togo, explizit zum Thema. Keskinkiliç kann zeigen, dass Islamdiskurse der AfD sich semantisch auf einer Linie mit hegemonialen Islamdebatten des Kaiserreichs bewegen. Hierin manifestiert sich eine Kontinuität islamischer Religion als koloniales Wissensfeld. Dabei wird Inferiorität auch in kulturrassistischen Diskursen der Gegenwart in den Praktiken und Überzeugungen der sogenannten *religiösen, islamischen Anderen* lokalisiert. Da der Geschlechterthematik in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung zukommt, wird ihre Relevanz als koloniale Wissenskategorie im nächsten Schritt vertieft.

42 Grosfoguel; Mielants 2006: 4.

43 Schäßler 2016.

44 Keskinkiliç 2019.

2.2 Geschlecht als koloniale Wissenskategorie

Geschlecht ist eine Dimension, innerhalb derer sich die Wirkungsweise postkolonialer Macht und Wirklichkeitsauffassung symbolisch verdichtet. *Weiße* Frauen haben dabei aktiv an der Konstruktion europäischer Superiorität in Kolonialdiskursen mitgewirkt, beispielsweise in eigenen Kolonialvereinen; hinsichtlich ihrer Stellung als bürgerliche Subjekte in den jungen europäischen Nationalstaaten haben sie zudem von der Abwertung nicht-*weißer* Frauen und Männer in den Kolonien profitiert.⁴⁵ Im Hintergrund dieser Vorgänge steht die politische, ökonomische und kulturelle Neuordnung europäischer Gesellschaften. Innerhalb des nationalistischen Projekts fiel Frauen die Zuständigkeit für die biologische und die kulturelle Reproduktion der Nation zu. Die Zuordnung von Frauen zum häuslichen Bereich wurde durch die Zuschreibung einer für den Erhalt der Nation in moralischer und kultureller Hinsicht tragenden Funktion aufgewertet. Dies spiegelt sich im Kolonialismus auf eigene Weise, indem die Kolonien als Kontrastfolie des Ideals *weißer*, bürgerlicher Geschlechterverhältnisse skizziert wurden. Kolonisation richtete sich dazu unmittelbar auf die Kontrolle von Geschlechterverhältnissen in den Kolonien; die Durchsetzung von Ordnungsvorstellungen zu Häuslichkeit, Kindererziehung, Weiblichkeit und bürgerlicher Sexualmoral waren auch ein elementarer Bestandteil der Zivilisierungsmission in muslimischen Kontexten, wie die Historikerin Ellen Fleischmann u.a. am Beispiel christlicher Mission im Libanon gezeigt hat.⁴⁶ Die bürgerlich-christliche Geschlechterordnung war also ein Fundament des *weißen* Hegemonieprojekts; es schöpfte seine Superiorität maßgeblich aus der Abgrenzung zum Gegenbild der unzivilisierten, nicht-christlichen Anderen.

Während *weiße*, christliche Frauen als Vorbild exemplarischer Weiblichkeit galten, wurden nicht-*weiße* Frauen dehumanisiert; dies schließt

45 Dietrich 2007: 217. Der Begriff des *Weißseins* markiert eine Machtbeziehung und bezeichnet ein Privileg, das aus der Machtposition folgt.

46 Fleischmann 1998.

unterschiedliche Formen der Erotisierung und Exotisierung ein. Rassifizierung ging also regelmäßig mit Sexualisierung einher. Im Vergleich zu *weißen* Frauen wurden *Women of Colour* dabei auch *als Frauen* marginalisiert: »only *bourgeois white* Europeans were gendered, and so civilized and fully human«, während die Kolonisierten als »excessively sexual and improperly gendered« galten.⁴⁷ So wurden arabische Frauen beispielsweise in der Reiseliteratur des 18. und 19. Jahrhunderts als Antipode westlicher, europäischer Frauen und als *femme orientale* stilisiert.⁴⁸ Geschlecht war damit von Beginn an ein zentrales Medium und Austragungsort kolonialer Grenzziehungen. Der Verweis auf Geschlechterverhältnisse war – und ist auch heute noch – ein probates Mittel der Stilisierung des eigenen Selbstbildes als aufgeklärte und überlegene Gesellschaft. Geschlecht ist daher ein elementarer Bestandteil *weißen* Ordnungsdenkens und eine koloniale Wissensfigur.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Entstehung feministisch-islamischer Bewegungen in einem anderen Licht. Islamischer Feminismus ist zwar eine Reaktion auf den global erstarkenden politischen Islam der 1970er Jahre und dessen Geschlechtervorstellungen, ebenso wie er eine Reaktion auf autoritäre (postkoloniale) Regime darstellt, die Frauenrechte gegen islamistische Positionen instrumentalisieren, etwa in Form eines Staatsfeminismus ohne wirkliche Gleichstellungsinteressen.⁴⁹ Islamisch-feministische Bewegungen sind aber nicht minder eine Form der Selbstvergewisserung und sozialer Kritik – und damit eine Ressource von Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen – im Verhältnis zu postkolonialer Bevormundung und Hierarchisierung, wie im nächsten Abschnitt vertiefend diskutiert wird.

47 Patil 2017: 144.

48 Lewis 2004.

49 Moghadam 1993.

3. Islam als Ressource von Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen

Ein vertieftes Verständnis von Religion als emanzipatorischer Handlungs- und Sinnressource versteht sich nicht von selbst. Weniger, weil religiöse Symbolisierungen von Geschlecht, wie im ersten Kapitel skizziert, durch den Verweis auf die Außeralltäglichkeit und Heiligkeit der vorgestellten Ordnung symbolisch besonders gegen Wandel immunisiert sind. An dieser Stelle geht es vielmehr darum, dass sozialwissenschaftliche Analysen religiöser Symbolisierungen von Geschlecht blinde Flecken produzieren können, wenn sie durch ein universalistisches Verständnis von Freiheitsrechten und Handlungsautonomie gerahmt sind und die sozio-kulturelle Einbettung dieser Beobachtungsparameter im Sinnhorizont westlicher, säkular-liberaler Vorstellungen von Handlungsmacht/*agency* unreflektiert bleibt. Wie Saba Mahmood in ihrer herausragenden Studie zum religiösen Alltag frommer islamistischer Frauen in Kairoer Moscheen argumentiert, verbindet sich mit dieser Herangehensweise oftmals eine Haltung der Bewertung und Bevormundung, die das Beobachtete aus der Perspektive einer Differenz von progressiv versus rückwärtsgewandt, »superior and inferior« einordnet, und religiöse Frauen auf diese Weise *per se* zu Subalternen macht.⁵⁰ Mahmood gibt zu bedenken, dass sie religiösen Akteur*innen nicht gerecht werden kann, wenn sie sich ihnen aus einer liberal-feministischen Werten verpflichteten Haltung nähert. Sie schlägt daher einen Modus der Begegnung vor, in dem die eigene Weltsicht grundlegend irritiert werden kann: »a mode of encountering the Other which does not assume that in the process of culturally translating other lifeworlds one's own certainty about how the world should proceed can remain stable«. ⁵¹ Aus dieser Perspektive werden die an spezifischen ethischen Vorgaben wie Demut und Bescheidenheit orientierten Praxen frommer, islamistischer Frauen in Mahmoods Sample dann als Modalitäten

50 Mahmood 2005: 198. Mahmood problematisiert in diesem Zusammenhang explizit den Begriff der *agency*/Handlungsmacht.

51 Mahmood 2005: 199.

einer sinnstiftenden Erfahrungswirklichkeit verstehbar, die sich jenseits des Gegensatzes von religiöser versus liberal-säkularer Sinnwelt konstituiert.

Auch die Historikerin Margot Badran problematisiert die Kontrastierung religiöser und säkularer Frauenbewegungen; beide Feminismen, religiöse und säkulare, »have never been hermetic entities«⁵², sondern waren auch historisch eng miteinander verknüpft. Badran erläutert die Verbindung zwischen beiden Programmatiken exemplarisch anhand säkularer, politischer Frauenbewegungen wie sie Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts etwa in Ägypten im Kontext der nationalen, antikolonialen Befreiungsbewegungen entstanden sind; weder hätten diese säkularen Bewegungen im Widerspruch zu religiösen Frauenbewegungen gestanden noch seien sie ein westliches Derivat gewesen: »Religion from the very start has been integral to the feminisms that Muslim women have constructed, both explicitly and implicitly, whether they have been called ›secular feminism‹ or ›Islamic feminism‹.«⁵³ Es wäre also ein Missverständnis, säkulare Frauenbewegungen in der MENA-Region als schlichte Kopie *westlicher*, säkularer Vorbilder zu verstehen. Dies bedeutet nicht, dass *westlicher*, kolonialer Einfluss keine Rolle spielte; aber frauenpolitisches Engagement in arabisch-islamischen Gesellschaften war immer in hohem Maße mit dem symbolischen Tragwerk religiöser Provenienz und der darin eingelagerten Codes verknüpft.

So haben sich die politischen Frauenbewegungen der ersten Generation um 1900 selbstverständlich auf islamische Reformdiskurse ihrer Zeit bezogen, weil religiöses Wissen Teil des impliziten Routinewissens wie auch des expliziten Wissens ist.⁵⁴ Exemplarisch kann

52 Badran 2009: 2; 309f.

53 Badran 2009: 2. Im Anschluss an Fatima Sadiqi (2014: 128) kann ergänzt werden: »the notion of secularism as envisioned and lived in the country [of Morocco] necessarily includes a dose of religion. [...] From this perspective the Moroccan secular feminist discourse seeks to improve, not to replace, Shari'a law«.

54 Die islamisch-modernistische Reformbewegung hatte in den letzten Dekaden des 19. Jahrhunderts eine Hochzeit. Über die Grenzen Ägyptens hinaus war

auf die Publizistin und Frauenrechtlerin Malak Hifni Nasif (1886–1918) verwiesen werden.⁵⁵ Sie ist unter anderem für ihre Eingabe an den ersten ägyptischen Nationalkongress 1911 in Kairo bekannt; diese auch als erste Proklamation der Frauenrechte bezeichnete Erklärung forderte neben sozio-politischer Teilhabe in Bildung und Politik auch Geschlechtergerechtigkeit im religiösen Bereich ein, allen voran die Möglichkeit des gemeinsamen Gebets von Frauen und Männern in der Moschee sowie einen gleichberechtigten Zugang zu religiöser Bildung. Der religiöse Sinnhorizont ist hier selbstverständlicher Referenzpunkt für die Forderung nach sozio-politischem Wandel, wie Margot Badran ausführte: »Secular feminists used Islamic modernist arguments to demand equal access for women to the public sphere in the domains of secular education and work, and political rights, as well as to call for women's ability to participate in congregational worship in the mosque«. ⁵⁶ Analog existieren auch in der Gegenwart entsprechende Sinnbezüge sozio-politischen Handelns im religiösen Feld; säkulare und religiöse Feministinnen grenzen sich seit den 1980er Jahren gleichermaßen kritisch von der patriarchalen Weltansicht des neuen politischen Islam und dessen Geschlechterorthodoxie ab, ohne den religiösen Sinnhorizont damit gänzlich infrage zu stellen oder *ad acta* zu legen. Dies heißt nicht, dass grundsätzlich von einer großen Nähe oder Zusammenarbeit säkularer und religiöser Bewegungen auszugehen ist, etwa im Sinne gemeinsam geteilter sozio-politischer Ziele; aber beide Strömungen bewegen sich und agieren in einem gemeinsam geteilten gesellschaftlichen Sinnhorizont mit religiösen Sinnreferenzen.

Religiöse Ethik fungiert also als basaler Sinn- und Handlungshorizont, ohne in einem grundsätzlichen Kontrast mit säkularen Vorstellungen zu stehen, wie Saba Mahmood unterstreicht.⁵⁷ Mahmood will

sie prominent vertreten und angeführt durch den ägyptischen Groß-Mufti Muhammad 'Abduh; er war ein Schüler al-Afghanis und trat für die selbständige Auslegung von *Qur'an* und *Hadithen* ein (*ijtihad*).

55 Badran 1995: 69; 74f.

56 Badran 2009: 4.

57 Mahmood 2005: 192.

in diesem Zusammenhang auch eine analytische Engführung auf die Dichotomie von Subordination versus Befreiung hinter sich lassen, und stattdessen diejenigen sozio-kulturellen, symbolischen Codes entziffern, die Handeln und Orientierung jeweils in unterschiedlichen lokalen Kontexten strukturieren.⁵⁸ Im Anschluss an die phänomenologische Wissenssoziologie lässt sich dies mit Blick auf den hier interessierenden Gegenstandsbereich als Frage nach dem sinnhaften Aufbau der Strukturen einer Lebenswelt übersetzen, deren subjektiver Wissensvorrat selbstverständlich, und das heißt als unmittelbar in der Erfahrung mitgegebenes Wissen durch religiöse Codes und Sinnschemata mitstrukturiert ist. Dieser subjektive religiöse Wissensvorrat ist dann auch der *lebensweltliche* Ausgangspunkt dafür, religiöse Repräsentationen männlicher Dominanz zu dechiffrieren und Geschlechtergerechtigkeit auf der Ebene religiösen Wissens einzufordern und neu zu denken. Es kommt daher nicht von ungefähr, dass einige islamische Theolog*innen der ersten Generation wie Amina Wadud und Asma Barlas das *Etikett* feministisch ausdrücklich zurückweisen und sich stattdessen primär als Theolog*innen positionieren; sie distanzieren sich und ihr Anliegen von dem kontrastiven Denkmuster progressiv, liberal-feministisch und säkular versus konservativ, orthodox und religiös. Ebenso wenig wollen sie aber von islamistischen Aktivisten als Statthalter*innen *westlicher*, anti-islamischer Positionen zurückgewiesen werden. Kern islamisch-feministischer Projekte ist *Ijtihad*, die selbständige theologische Reinterpretation des *Qur'an*, der *Hadithen* und der *Shari'a* in einer geschlechtergerechten Perspektive.

Der islamisch-feministische Rückgriff auf basale religiöse Geschlechtercodes und deren Recodierung lässt sich aus einer wissenschaftlichen, lebensweltlich basierten Analyseperspektive als Wiederaneignung eines gemeinsam mit Islamist*innen geteilten Sinn- und Wissensvorrats verstehen, der Handeln, Erleben und Orientierung in der Welt quer über unterschiedliche Positionierungen hinweg für

58 Dies schließt Sichtweisen ein, wonach das Kopftuch schlicht als »product of women's ›free choice‹ and evidence of their ›liberation‹ from the hegemony of Western cultural codes« gedeutet wird (Mahmood 2005: 196).

alle mehr oder weniger sinnhaft strukturieren kann. Aus dieser wis-
 sentheoretischen Perspektive zeichnet sich nun ab, wie die eingangs
 eingeführte Frage danach, inwiefern Religion trotz patriarchaler Ver-
 einnahme als symbolischer Referenzrahmen für Gleichheits- und
 Gerechtigkeitsvorstellungen fungieren kann, zu verstehen ist: und zwar
 als Modus einer expliziten Hinwendung auf Geschlechtertypisierungen
 der religiösen Lebenswelt, in der die religiöse Geordnetheit des
 Daseins nicht grundsätzlich infrage gestellt wird, das Geschlechter-
 wissen aber sehr wohl einer Überprüfung unterzogen werden und eine
 neue Deutung erfahren kann. Ausgangspunkt ist dabei ein Code, der
 Geschlechterungleichheit und männliche Dominanz lange Zeit ver-
 deckt hat; er besteht in der Auffassung, dass der Status von Frauen in
 muslimischen Gesellschaften im Verhältnis zu vorislamischen Zeiten
 (und zu westlichen Gesellschaften) grundlegend progressiv sei, und
 der Islam für Frauen daher grundsätzlich eine Quelle der Befreiung
 darstelle.⁵⁹ In den 1990er Jahren wurde diese Sichtweise zunehmend in-
 frage gestellt. Die Historikerin Leila Ahmed trug mit ihrer Arbeit *Women
 and Gender in Islam* (1992) maßgeblich zu der Einsicht bei, dass schon
 die frühe islamische Gesellschaft in Medina auf patriarchalen sozio-
 kulturellen Normen basierte.⁶⁰ Der patriarchalen Auslegung der *Shari'a*
 stellt Ahmed das im Koran verankerte ethische Konzept spiritueller
 Egalität von Frauen und Männern entgegen. Hiermit war ein zentra-
 ler symbolischer Code des islamischen Feminismus eingeführt, auch
 wenn *islamisch-feministische Ansätze, wie sie sich seit den 1990ern* entwickelt
 haben, insgesamt kein kohärentes religiöses Lehrsystem darstellen.
 Das *qur'anische* Konzept spiritueller Gleichheit ist bereits in den schon
 benannten modernistischen Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts
 thematisiert worden; sie verbinden sich mit dem Namen des Persers
 Jamal al-Din al-Afghani (1838–1897) und des ägyptischen Großmuftis
 Muhammad 'Abduh (1899–1905). Über 'Abduh hat Barbara Stowasser
 geäußert, dass er leidenschaftliche Fatwas gegen Geschlechterungleich-

59 Seedat 2013: 405.

60 Ahmed 1992.

heit formuliert habe.⁶¹ Das heißt nicht, dass er für Gleichheit im Sinne *individueller Gleichheit* eintrat, die das Recht Einzelner im Verhältnis zur Gruppe hervorhebt, aber für Gleichheit (*al-musawa*) aller Menschen im Verhältnis zueinander, und damit für Komplementarität und Gegenseitigkeit.⁶² Im Hintergrund steht die *qur'anische* Auffassung, dass alle Menschen ein und derselben Quelle, der einen Seele (*nafs*) entstammen. Da *nafs* als neutral gilt, leiten islamische Feminist*innen hieraus heute den Grundgedanken der Gleichheit aller Menschen ab, und treten für Geschlechtergleichheit in allen gesellschaftlichen Bereichen ein.⁶³

Diese Reinterpretation des religiösen Geschlechtercodes spiritueller Gleichheit hat im sozio-kulturellen Kerncode der Geschlechterkomplementarität eine Entsprechung. Hiernach werden Frauen und Männer in moralischer Hinsicht zwar als gleichgestellte Mitglieder der Gesellschaft gedacht, allerdings ohne hinsichtlich ihrer Position in der gesellschaftlichen Hierarchie tatsächlich gleichgestellt zu sein, und über Chancengleichheit zu verfügen. Die Reinterpretation des religiösen Geschlechtercodes zielt an dieser Stelle deshalb auch auf die Einforderung von Geschlechtergleichheit in Staat und Gesellschaft, inklusive familialer, verwandtschaftlicher Zusammenhänge. Die *qur'anische* Ethik spiritueller Gleichheit wird hierbei mit dem allgemeinen, sozio-kulturellen Code der Geschlechterkomplementarität verknüpft. Während der Fokus in westlichen, europäischen Gesellschaften auf individueller Autonomie im Verhältnis zur Gruppe liegt, wie die Anthropologin Suad Joseph⁶⁴ ausführt, ist sozialer Zusammenhalt, eine damit einhergehende Loyalität gegenüber der Gruppe und der als komplementär geltende

61 Stowasser (1994: 121): »in impassioned language about male tyranny (.), female exploitation and oppression, [...], all features of the nineteenth century reality of polygamy gone wrong«.

62 Dies ist auf paradigmatische Weise im globalen Netzwerk *Musawah* sichtbar. Ziba Mir-Hosseini, eine der Gründerinnen dieses Netzwerks, hat die theologische und bildungspolitische Agenda dieser 2009 gegründeten Organisation in einem Beitrag zur geschlechtergerechten Neu-Interpretation der Shari'a in menschenrechtlicher Perspektive auf den Punkt gebracht (Mir-Hosseini 2022).

63 Badran 2005.

64 Joseph 1999.

Beitrag aller ihrer Angehörigen zum Zusammenhalt dieser Gruppe ein zentraler, handlungsleitender Code in arabischen Kontexten. Joseph bezeichnet das zugrunde liegende Handlungsprinzip als »relational connectivity«⁶⁵; es betont die Verbundenheit innerhalb der Gruppe und deren Vorrang vor Einzelinteressen, ob es sich um die Verwandtschafts- oder die Religionsgruppe handelt. Geschlechterkomplementarität ist in diesem Zusammenhang eine zentrale Facette sozialen Zusammenhalts; sie konsolidiert den Konnex der erweiterten Familie in Abgrenzung zu anderen Primärgruppen zusätzlich, indem sie ihn geschlechtlich spezifiziert, so dass Frauen als Töchter, Schwestern, Cousinen, Nichten und Mütter immer im Verhältnis zu Vätern, Brüdern, Cousins, Onkeln und Ehemännern verortet sind. Dass Komplementarität das zentrale Organisationsprinzip familialer Bande im allgemeinen und familialer Geschlechterbeziehungen im Besonderen ist, schließt eine spezifische Gleichheitsvorstellung nicht aus; nur hat sie ihren Bezugspunkt nicht in individuellen Rechten bzw. in individueller Gleichheit, sondern im Gemeinwohl der Gruppe, zu dem alle in gleichgewichtiger Weise beitragen (sollen). Dies beinhaltet die Grundidee gleicher Rechte und Verpflichtungen, und zwar insofern, als Rechte und Verpflichtungen auf der Basis von Gegenseitigkeit und Komplementarität in einem Gleichgewicht zueinander stehen; und zwar auch, wenn die Beteiligten – hier Frauen und Männer – auf der Sachebene als Mütter und Väter oder als Töchter und Söhne Unterschiedliches dazu beitragen.

Allerdings ist Komplementarität in der Folge auch Quelle von männlicher Macht und patriarchalen Strukturen.⁶⁶ Hieran knüpft *Fatima Mernissi* an; sie dekonstruierte den Neo-Patriarchalismus der postkolonialen marokkanischen Gesellschaft der 1970er Jahre, indem sie zeigte,

65 Joseph 1999.

66 Im Anschluss an Max Weber wird Patriarchalismus hier als ein Typus traditionaler Herrschaft verstanden; traditionale Herrschaft speist ihre Legitimation aus der Vorstellung respektive aus dem Glauben »an die Unverbrüchlichkeit des immer so Gewesenen« (Weber 1980: 580). Max Webers historisch-soziologische Typologie der Herrschaftsformen bestimmt Patriarchalismus als Typus traditionaler Herrschaft.

wie konservative Geschlechterinstitutionen wie etwa die religiös legitimierte Geschlechterseklusion als ein Kernelement von Marokkos Identität (als arabisches und muslimisches Land) nach der wiedererlangten Unabhängigkeit verteidigt wurden. Als Effekt der Kolonisation – und der Enttäuschung über die autoritäre Entwicklung der jungen arabischen Nationalstaaten – war es zu einer Bekräftigung traditionell islamischer Leitvorstellungen gekommen, die patriarchale Verhältnisse legitimierten. Frauenbefreiung war in dieser historischen Situation zwar eingefordert worden; die Lösung bzw. die Antwort wurde aber auf religiöser Ebene gesucht. In der Folge wurden religiöse Sinnmuster zum Garanten sozialer Ungleichheit. Fatima Mernissi ist eine der ersten, die diesen Rückgriff auf islamisch basierte Geschlechtercodes im postkolonialen Marokko als Ergebnis und Ausdruck einer spezifischen sozio-politischen Konstellation gedeutet hat. Im Transformationsprozess von der kolonialen zur postkolonialen Gesellschaft bildete der Islam – im Verhältnis zur ehemaligen Kolonialmacht – eine symbolische Kontinuität, Identifikation und Handlungsorientierung sichernden Referenzrahmen. Mernissi nahm diesen postkolonialen, religiös gefärbten Neo-Patriarchalismus der marokkanischen Gesellschaft kritisch in den Blick. Dies schloss neben der Analyse islamischer Religion als Ressource sozio-politischen Handelns Forderungen nach einer Reform religiös begründeter Rechte ein, ohne sich hierbei grundsätzlich vom Islam zu lösen.

In ihren weiteren Arbeiten hat sich Fatima Mernissi in Abgrenzung zum Islamismus der 1970er und 1980er Jahre immer intensiver mit einer geschlechtergerechten Auslegung des Islam beschäftigt, und sich schließlich zu einer Pionierin feministischer Studien zu *fiqh*, der islamischen Rechtswissenschaft, entwickelt. Mernissi hat sich dabei in ihrer Arbeit immer wieder in einer Perspektive doppelter Kritik am Neopatriarchalismus postkolonialer arabischer Gesellschaften und der paternalistischen Haltung westlicher Kolonisatoren bewegt.⁶⁷ Islamischer Feminismus ist so gesehen auch als Antwort auf die Wissensproduktion über *die koloniale Andere* und *die muslimische Geschlechterordnung* zu

67 Rhouni 2010: 47ff.

verstehen, und damit als Wiederaneignung und Recodierung der religiösen Lebenswelt. Gleichgültig ob die einzelnen Akteur*innen und Theolog*innen sich als liberal, feministisch oder progressiv bezeichnen, oder aber jegliches Etikett dieser Art ablehnen, der gemeinsame Nenner ist eine Demystifizierung patriarchaler Interpretationen islamischer Quellen und deren Re-Interpretation in Richtung einer gleichberechtigten Gesellschaft.⁶⁸ Aus gesellschaftstheoretischer Perspektive erklärt sich dieser Rückgriff auf religiöse Leitideen dadurch, dass Religion als eine maßgebliche lebensweltliche Sinnressource anschlussfähig und damit sozio-kulturell hochgradig plausibel ist. Deshalb fungiert Religion *selbstverständlich* als grundlegende Sinndimension feministischen Engagements; religiöses Wissen ist Teil des allgemeinen sozio-kulturellen Wissensrepertoires, das Handeln und Orientierung in der Welt rahmt und die Beziehungen zwischen Menschen auf allen Ebenen gesellschaftlichen Miteinanders sinnhaft strukturiert, und zwar trotz kolonialer und patriarchaler Vereinnahmung.

4. Abschluss: Religion als geschlechtergerechte Sinnressource

Aus einer säkularen Weltsicht, innerhalb derer Transzendenz kein allgemein geteilter ontologischer Erfahrungshorizont und in der Folge nur bedingt kommunizierbar ist, mag religiöser Feminismus als *contradictio in adiecto* erscheinen. Innerhalb einer gesellschaftlichen Sinnwelt dagegen, innerhalb derer religiöse Wissenscodes Handeln, Erleben und Orientierung nachhaltig strukturieren, also im gesellschaftlichen Wissensvorrat als eigene Ebene sozialer Realität verankert und damit *en passant* adressierbar sind, stellen sie eine relevante und intelligible Sinnressource dar. Dies schließt religiöse Geschlechtercodes und Gerechtigkeitsvorstellungen ein. Der Beitrag setzt an dieser lebensweltlichen, im *common*

68 Hierzu gehört etwa die Aufdeckung männlicher religiöser Deutungsschemata und Begriffe, die die komplementäre Ordnung als Ungleichheitsordnung konstituieren (Mir-Hosseini 2022).

sense verankerten Relevanz religiösen Wissens als Handlungs- und Erfahrungshorizont an. Es wurde argumentiert, dass Religion trotz patriarchaler und kolonialer Vereinnahmung für muslimische Frauen* und religiöse Feminist*innen ein überzeugender symbolischer Referenzrahmen für Gleichheitsvorstellungen ist. Dies schließt nicht aus, sondern ein, dass um den Kern symbolischer Codierungen von Geschlecht, Weiblichkeit und männlicher Dominanz gerungen wird. Als ein zentraler Bezugspunkt islamisch-feministischer Recodierungen wurde das *qur'anische* Prinzip spiritueller Gleichheit ausgemacht.

Die leitende Fragestellung, inwiefern Religion für muslimische Frauen* und religiöse Feminist*innen in der MENA-Region ein bedeutsamer Wissensvorrat für Gerechtigkeitsvorstellungen ist, zielte einerseits darauf, die lebensweltliche Relevanz von Religion als unhinterfragter Handlungs- und Sinnhorizont aus einer wissenstheoretischen Perspektive zu markieren. Religion wurde aber nicht nur als eine maßgebliche, Handlungslegitimation stiftende Sinnressource eingeführt. Es wurde auch deutlich, dass die Überzeugungskraft religiöser Symbolisierung daraus erwächst, wie sie in einem spezifischen gesellschaftlichen Kontext im (typologisch angelegten) gesellschaftlichen Wissensvorrat verankert ist und die Beziehungen zwischen Menschen auf unterschiedlichen Ebenen gesellschaftlichen Lebens ordnet. In der postkolonialen gesellschaftlichen Konstellation, in der sich alle arabischen Staaten der MENA-Region in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts befanden, war die religiöse Symbolisierung von Geschlecht aufs Engste mit patriarchalen Ordnungsvorstellungen in Form der islamistischen Geschlechterorthodoxie verbunden. Damit verband sich nicht nur eine explizite Identitätsbehauptung gegenüber postkolonialer, europäischer Einflussnahme. Religion war und ist vielmehr eine grundlegende lebensweltliche Sinnressource und ein Wissenshorizont, auf den muslimische Frauen* als Ausdruck eines feministisch-theologischen und/oder feministisch-politischen Engagements zurückgreifen, um inferiorisierende religiöse – oder auch säkulare – Geschlechtercodes zu identifizieren und zu dekonstruieren.

Insofern ist die Leitidee spiritueller Gleichheit Resultat einer geschlechtergerechten Lesart des *Qur'an*; wie sie aber theologisch inter-

pretiert und gesellschaftlich gefüllt wird, ist kontextuell kontingent. Der Beitrag zeigt in diesem Zusammenhang, dass die geschlechtergerechte Interpretation in ausgewählten arabischen Kontexten gelingen kann, weil die Leitidee spiritueller Gleichheit auf den spezifischen sozio-historischen Kontext und darin verankerte Geschlechtercodes bezogen wird. Hierzu gehört nicht nur, dass islamische Feminist*innen den Neopatriarchalismus autoritärer arabischer Regime hinterfragen und die Herstellung von Geschlechtergerechtigkeit als notwendige Voraussetzung für die Realisierung sozialer Solidarität, Reziprozität und Komplementarität einfordern; ebenso unabdingbar ist die Zurückweisung postkolonialer Macht-, Abwertungs- und Einmischungsverhältnisse. Aus gesellschaftstheoretischer Perspektive bedeutet dies, wie in diesem Beitrag diskutiert, koloniale Wissensstrukturen über Geschlecht und Religion zur Kenntnis zu nehmen, also weißes Geschlechterwissen zu dekonstruieren und sich des Rassismus gegenwärtiger Alltagsdiskurse, aber auch wissenschaftlicher Wissensproduktion über Muslim*innen zu vergewissern. Dann wird deutlich, dass islamischer Feminismus vor allem aus der Perspektive kontrastierender Denkschemata wie *religiös gleich antifeministisch* versus *säkular gleich progressiv und geschlechtergerecht* als *das ganz Andere* erscheint; jenseits dieser Denkmuster wird islamischer Feminismus aber als eine Form der Kritik patriarchaler und postkolonialer, rassistischer Verhältnisse erkennbar. Dies demonstriert, dass Kritik keineswegs *per se* säkular sein muss.⁶⁹

Literatur

- Ahmed, Leila: *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press 1992.
- Amir-Moazami, Schirin: *Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld: transcript 2007.
- Amir-Moazami, Schirin (Hg.): *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, Bielefeld: transcript 2018.

69 Asad; Brown u.a. 2013. Vergleiche auch Winkel; Pofel 2021.

- Asad, Talal: *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore – London: The John Hopkins University Press 1993.
- Asad, Talal; Brown, Wendy u.a.: *Is critique secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, New York: Fordham University Press 2013.
- Avishai, Orit; Jafar, Afshan u.a.: »A Gender Lens on Religion«, in: *Gender and Society* 29/1 (2015), 5–25.
- Badran, Margot: *Feminists, Islam, and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton: Princeton University Press 1995.
- Badran, Margot: »Between Secular and Islamic Feminism/s. Reflections on the Middle East and Beyond«, in: *Journal of Middle East Women's Studies* 1/1 (2005), 6–28.
- Badran, Margot: *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*, Oxford: Oneworld Publications 2009.
- Bagilhole, Barbara: »Prospects for Change? Structural, Cultural, and Action Dimensions of the Careers of Pioneer Women Priests in the Church of England«, in: *Gender, Work and Organization* 10 (2003), 361–377.
- Berger, Peter: *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston: De Gruyter 2014.
- Bock, Gisela; Duden, Barbara: »Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit. Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus«, in: Gruppe Berliner Dozentinnen (Hg.), *Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommer-Universität*, Berlin: Courage Verlag 1977, 118–199.
- Bourdieu, Pierre: »Die männliche Herrschaft«, in: Irene Dölling; Beate Kraus (Hg.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, 1. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997a, 153–217.
- Bourdieu, Pierre: »Männliche Herrschaft revisited«, in: *Feministische Studien – Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung* 15/2 (1997b), 88–99.
- Casanova, José: »Rethinking Secularization: A global comparative perspective«, in: *The Hedgehog Review* 8/1-2 (2006), 7–22.
- Delmas, Clémence: *Das Kopftuchverbot in Frankreich. Ein Streit um die Definition von Laizität, Republik und Frauenemanzipation*, Frankfurt a.M.: Peter Lang 2006.

- Dietrich, Anette: *Weiße Weiblichkeiten. Konstruktionen von ›Rasse‹ und Geschlecht im deutschen Kolonialismus*, Bielefeld: transcript 2007.
- Eisenstadt, Shmuel: *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979.
- El-Or, Tamar: *Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish Women and Their World*, Boulder, CO: Lynne Rienner 1994.
- Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*, Reinbek: Rowohlt 1969.
- Fleischmann, Ellen: »Our Moslem Sisters. Women of Greater Syria in the Eyes of American Protestant Missionary Women«, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 9/3 (1998), 307–323.
- Frerk, Carsten: »Der Islam passt in die deutsche Gesellschaft!« in: Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid) 2018.
URL: <https://fowid.de/meldung/islam-passt-in-deutsche-gesellschaft> (letzter Zugriff am 2. Januar 2020)
- Göle, Nilüfer: »Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit«, in: Nilüfer Göle; Ludwig Ammann (Hg.), *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Bielefeld: transcript 2004, 11–44.
- Grosfoguel, Ramon; Mielants, Eric: »The Long-durée Entanglement between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System: An Introduction«, in: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 5/1 (2006), 1–12.
- Habermas, Rebekka: *Skandal in Togo. Ein Kapitel deutscher Kolonialherrschaft*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2017.
- Hafez, Kai; Richter, Carola: »Das Islambild von ARD und ZDF«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 26–27 (2007), 40–46.
- Hafez, Kai: »Mediengesellschaft – Wissensgesellschaft? Gesellschaftliche Entstehungsbedingungen des Islambildes deutscher Medien«, in: Thorsten G. Schneiders (Hg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Wiesbaden: Springer VS 2009.
- Hafez, Kai: *Freiheit, Gleichheit und Intoleranz. Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas*, Bielefeld: transcript 2013.
- Hall, Stuart: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften* 2, Hamburg: Argument 1994.

- Hausen, Karin: »Die Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben«, in: Werner Conze (Hg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart: Klett 1976, 363–393.
- Heller, Birgit: »Hindu-Traditionen und Frauenemanzipation«, in: Sabine Schäfer; Heidemarie Winkel (Hg.), *Geschlechterverhältnisse in den Religionen der Welt. GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 2/1 (2010), 28–46.
- Heschel, Susannah: »Jewish and Muslim Feminist Theologies in Dialogue: Discourses of Difference«, in: Firoozeh Kashani-Sabet; Beth S.Wenige (Hg.), *Gender in Judaism and Islam: Common Lives, Uncommon Heritage*, New York: New York University Press 2015, 17–45.
- Hergouth, Rosemarie; Omlor, Christina: »Islamdiskurse im Schatten von Charlie Hebdo. Ein Dreiländervergleich von ›Bild‹, ›Kronen Zeitung‹ und ›Blick‹«, in: *Medien-Journal* 39/4 (2017), 19–36.
- Honegger, Claudia: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*, Frankfurt a.M.: Campus 1991.
- Honer, Anne: *Lebensweltliche Ethnographie: ein explorativ-interpretativer Forschungsansatz am Beispiel von Heimwerker-Wissen*, Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag 1993. URL: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-10712> (letzter Zugriff am 4. Januar 2020)
- Joseph, Suad (Hg.): *Intimate Selving in Arab Families. Gender, Self, and Identity*, Syracuse: Syracuse University Press 1999.
- Kassab, Elizabeth Suzanne: *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York: Columbia University Press 2009.
- Kersten, Joachim: »Flüchtlingskrise, Männergewalt und ›Stranger Danger‹. Anmerkungen zur Köln-Debatte«, in: *Neue Kriminalpolitik* 28/4 (2016), 367–377.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya: *Die Islamdebatte gehört zu Deutschland*, Berlin: AphorismA 2019.
- Knauss, Stefanie: »A Sacramental Medium. Reflections on a Christian Theological Anthropology of the Sexual Human Being«, in: Anna-Katharina Höpflinger; Stefanie Knauss u.a. (Hg.), *Commun(ica)ting*

- Bodies. The Body as Medium in Religious Communication Systems*, Zürich: TVZ Theologischer Verlag 2014, 33–60.
- Lewis, Reina: *Rethinking Orientalism. Women, Travel and the Ottoman Harem*, London: Tauris 2004.
- Mahmood, Saba: *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press 2005.
- Mbembe, Achille: *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin: Suhrkamp 2014.
- Mernissi, Fatima: *Beyond the veil. Male-female dynamics in a modern Muslim society*, Bloomington: Indiana University Press 1975.
- Mernissi, Fatima: *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, Frankfurt a.M.: Dağyeli 1989.
- Mernissi, Fatima: *Die Sultinin. Die Macht der Frauen in der Welt des Islam*, Frankfurt a.M.: Luchterhand 1991.
- Meyer-Wilmes, Hedwig: *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg: Herder 1990.
- Mignolo, Walter D.: »De-Linking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality«, in: *Cultural Studies* 21/2 (2007), 449–514.
- Mignolo, Walter D.: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien: Turia und Kant 2012.
- Mir-Hosseini, Ziba: »Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari’ah«, in: Zainah Anwar (Hg.), *Wanted. Equality and Justice in the Muslim Family*, Perputakaan Negara Malaysia: Sisters of Islam 2009, 23–62.
- Mir-Hosseini, Ziba: »Global Contestations over Gender Equality in Islam. On Legal Interpretation and Muslim Feminist Scholars’ Activism in a Human Rights Frame«, in: Julia Roth; Alexandra Scheele; Heidemarie Winkel (Hg.), *Global Contestations of Gender Rights*, Bielefeld: transcript 2022, 327–343.
- Moghadam, Valentine: *Modernizing Women. Gender and Social Change in the Middle East*, Boulder – London: Lynne Rienner 1993.
- Mukherjee, Prabhati: *Hindu Women Normative Models*, London: Sangam Books 1993.

- Pateman, Carol: *The Sexual Contract*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- Patil, Vrushali: »Sex, Gender, and Sexuality in Colonial Modernity. Towards a Sociology of Webbed Connectivity«, in: Julian Go; George Lawson (Hg.), *Global Historical Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press 2017, 142–159.
- Planert, Ute (Hg.): *Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne*, Frankfurt a.M.: Campus 2000.
- Plaskow, Judith: *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco: Harper 1991.
- Quijano, Anibal: »Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America«, in: *Nepentla: Views from the South* 1/3 (2000), 533–580.
- Rhouni, Raja: *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*, Leiden: Brill 2010.
- Rommelspacher, Birgit: »Feminismus und kulturelle Dominanz«, in: Sabine Berghahn; Petra Rostock (Hg.), *Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Bielefeld: transcript 2009, 395–412.
- Sadiqi, Fatima: *Moroccan feminist discourses*, New York: Palgrave McMillan 2014.
- Said, Edward: *Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world*, New York: Pantheon Books 1981.
- Samann, Khaldoun: »Die eurozentrische Sozialtheorie kaputtdenken«, in: Manuela Boatcă; Willfried Spohn (Hg.), *Globale, multiple und postkoloniale Modernen*, München: R. Hampp 2010, 285–308.
- Sariönder, Refika: »Frauen und Re-Islamisierung in der Türkei und in Indonesien – Ein Vergleich«, in: Ruth Klein-Hessling; Sigrid Nökel u.a. (Hg.), *Der neue Islam der Frauen Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript 1999, 175–199.
- Satlow, Michael L.: »Try to be a Man: The Rabbinic Construction of Masculinity«, in: Björn Krondorfer (Hg.), *Men and masculinities in Christianity and Judaism. A critical reader*, London: SCM Press 2009, 261–276.

- Schäbler, Birgit: *Moderne Muslime. Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883*, Paderborn: Schöningh 2016.
- Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974.
- Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied: Luchterhand 1975.
- Scott, Joan W.: »Die Arbeiterin«, in: Geneviève Fraisse; Michelle Perrot (Hg.), *Geschichte der Frauen*. Band 4. 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M.: Campus 1994, 451–479.
- Seedat, Fatima: »When Islam and Feminism Converge«, in: *The Muslim World* 103/3 (2013), 404–420.
- Sered, Susan Starr: »Woman as Symbol and Women as Agents. Gendered Religious Dis-courses and Practices«, in: Myra Marx Ferree; Judith Lorber (Hg.), *Revisioning Gender*, California: Sage 1998, 193–222.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore: »Die Rezeption und Diskussion der Genus-Kategorie in der theologischen Wissenschaft«, in: Hadumod Bußmann; Renate Hof (Hg.), *Genus – Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, Stuttgart: Kröner 1995, 60–89.
- Simon, Rita J., Scanlan, Angela u.a.: »Rabbis and Ministers: Women of the Book and the Cloth«, in: William H. Swatos (Hg.), *Gender and Religion*, New Brunswick – London: Transaction 1994, 5–52.
- Soeffner, Hans-Georg: *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
- Sousa Santos, Boaventura de: »Public Sphere and Epistemologies of the South«, in: *Africa Development* 37/1 (2012), 43–67.
- Spielhaus, Riem: »Media making Muslims. The construction of a Muslim community in Germany through media debate«, in: *Contemporary Islam* 4 (2010), 11–27.
- Spivak, Gayatri Chakravorti: *Can the Subaltern Speak?*, Basingstoke: Macmillan 1988.
- Stowasser, Barbara: *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretations*, Oxford: Oxford University Press 1994.
- Taylor, Charles: *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2007.

- Tsomo, Karma Lekshe (Hg.): *Innovative Buddhist Women. Swimming Against the Stream*, Richmond: Curzon 2000.
- Voß-Frick, Andrea: »Kirche Schritt für Schritt von unten verändern«, in: Bundeszentrale für politische Bildung 2019. URL: <https://www.bpb.de/geschichte/deutsche-einheit/mauerfall/294858/kirche-schritt-fuer-schritt-von-unten-veraendern> (letzter Zugriff am 2. Januar 2020).
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. erw. Aufl., Tübingen: Mohr 1980.
- Winkel, Heidemarie: »Geschlechter(un)gleichheit im theologischen Wissenssystem. Pluralisierung religiöser Geschlechterkonzepte in der europäischen Moderne«, in: Christoph Bultmann; Jörg Rüpke u.a. (Hg.), *Religionen in Nachbarschaft. Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte*, Aschendorff: Münster 2012, 165–187.
- Winkel, Heidemarie: »Tradition – Moderne. Ein ethnozentrischer Dualismus in der westlich-europäischen Geschlechterforschung«, in: Beate Kortendiek; Birgit Riegraf u.a. (Hg.), *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Geschlecht und Gesellschaft*. Vol. 65, Wiesbaden: Springer VS 2017, 105–114.
- Winkel, Heidemarie: »Fatima Mernissi: Die (post)koloniale, marokkanische Gesellschaft als Fatima Mernissis Lebenswelt und als Untersuchungsgegenstand«, in: Christel Gärtner; Gert Pickel (Hg.), *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*, Wiesbaden: Springer VS 2019, 315–322.
- Winkel, Heidemarie; Poferl, Angelika: »Eine Neubestimmung des Verhältnisses von Feminismus, Säkularismus und Religion. Zur Einleitung«, in: *Feministische Studien* 29/1 (2021), 3–16.
- Wulff, Christian: Vielfalt schätzen – Zusammenhalt fördern. Rede von Bundespräsident Christian Wulff zum 20. Jahrestag der Deutschen Einheit. Bremen: 3. Oktober 2010. URL: https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2010/10/20101003_Rede.html (letzter Zugriff am 2. Januar 2020).

Biographien der Autor*innen

Regina Elsner (Dr. theol.) ist katholische Theologin und studierte in Berlin und Münster. Von 2005 bis 2010 arbeitete sie für die Caritas Russland in St. Petersburg. 2017 wurde sie mit einer Arbeit über den Umgang der Russischen Orthodoxen Kirche mit der Moderne an der Universität Münster promoviert. Seit September 2017 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Osteuropa- und internationale Studien (ZOiS) in Berlin, wo sie zur Sozialethik der Orthodoxie im postsozialistischen Osteuropa, besonders zu Themen der Friedensethik und dem Gender-Diskurs forscht.

Ramona Jelinek-Menke (Dr. phil.) ist Mitarbeiterin am Institut für Sozialanthropologie und Religionswissenschaft der Philipps-Universität Marburg. Sie wurde 2020 am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich promoviert. Ihre Dissertation »Religion und Disability« wurde mit dem Fritz Stolz-Preis der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft (SGR-SSSR) ausgezeichnet. Die Arbeitsschwerpunkte von Ramona Jelinek-Menke sind Fragen der sozialen Ordnung und Religionstheorie, die Verbindung von Disability Studies und Religionswissenschaft sowie der *Material Religion*-Ansatz.

Marie-Therese Mäder (PD Dr.) ist Medien- und Religionswissenschaftlerin. Sie habilitierte an der Ludwig-Maximilians Universität in München (LMU) zu Darstellungen religiöser Gemeinschaften in den Medien. Außerdem lehrt sie als Privatdozentin im Fach Religionswissenschaft an

der LMU, an der Universität Zürich im Bereich von Religion und Öffentlichkeit und Medienethik an den Fachhochschulen Bern und Graubünden. Seit 2006 ist sie Mitglied der Forschungsgruppe »Medien und Religion«. 2022–24 forscht sie als Marie Skłodowska Curie Fellow an der Università degli Studi di Macerata. Sie ist Autorin von zahlreichen Aufsätzen, Buchkapiteln und Büchern zu den Themen Film und Religion, Migration, Bestattungskultur, Ethik und Dokumentarfilm, Religion in Reality Shows und Zuschauerforschungen. Weitere Informationen unter marie-theresemaeder.com.

Silke Martin (Dr. phil.) ist Film- und Medienwissenschaftlerin und derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin und Co-Sprecherin des Promotionskollegs Communication and Digital Media der Universität Erfurt. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die Theorie, Ästhetik und Geschichte des Films, Gender/Ageing Studies sowie Hochschulbildung und Schreibforschung. www.silkemartin.com

Marcell Saß, Jahrgang 1971, studierte evangelische Theologie in Bielefeld, Hamburg und Münster. 2005 wurde er an der Universität Münster promoviert. Von 2006 bis 2010 lehrte und forschte er an der Universität Münster und habilitierte sich dort. Nach einer Vertretungsprofessur in Münster und einem Forschungsaufenthalt am Center for the Study of World Religions der Harvard University ist er seit 2013 Professor für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik in Marburg. Er war Dekan des Fachbereichs Theologie und ist gegenwärtig stellvertretender Vorsitzender des Marburger Zentrums für Lehrerbildung.

Isabella Schwaderer (Dr. phil.) studierte Griechische und Lateinische Philologie und Philosophie an den Universitäten Würzburg, Thessaloniki und Padua. Sie wurde in Erfurt in Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum) promoviert. Sie war 2020–21 Lektorin für Religionswissenschaft an der Universität Kiel und ist derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Allgemeine Religionswissenschaft

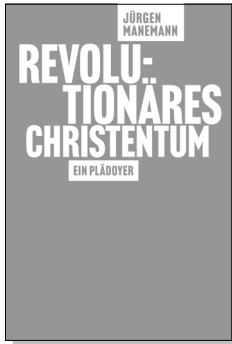
an der Universität Erfurt. Sie forscht zum Überschneidungsbereich von Kunst, insbesondere Musik und Tanz, und Religion.

Christin Sirtl, Jahrgang 1988, ist studierte Bauingenieurin, arbeitet und forscht seit 2014 an der Bauhaus-Universität Weimar. In Ihrer Jugend war sie in einem pietistisch-christlichen Jugendverband aktiv. 2016/2017 hat sie an dem von den evangelischen Landeskirchen organisierten Fernstudienkurs »Theologie geschlechterbewusst – kontextuell neu denken« teilgenommen. Ihre Texte sind geprägt vom Ringen mit patriarchalen Strukturen in Glaubensvorstellungen und -gemeinschaften, dem Aufarbeiten problematischer Glaubensmuster und das Erkämpfen einer feministischen/emanzipierten/gerechten Möglichkeit, christlichen Glauben weiterhin zu leben.

Katharina Waldner (Dr. phil.) ist seit 2009 Professorin für Allgemeine Religionswissenschaft und assoziierte Fellow am Max-Weber-Kolleg für Kultur- und Sozialwissenschaftliche Studien an der Universität Erfurt. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die Religionen des Antiken Mittelmeerraums, das frühe Christentum, Religion und Gender sowie Religion und Raum im Kontext der Erfurter RaumZeitforschung.

Heidemarie Winkel (Dr. phil.) ist Professorin für Soziologie an der Universität Bielefeld und Senior Research Associate am VHI/St. Edmund's College, Cambridge University (UK). Sie ist Mitglied des Redaktionsausschusses der *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* und PI der Graduiertenschule »Experiencing Gender« an der Universität Bielefeld. Ihre Forschungsschwerpunkte sind transkulturelle Geschlechterstudien und eine global ausgerichtete Religionssoziologie mit besonderem Interesse am Mashriq.

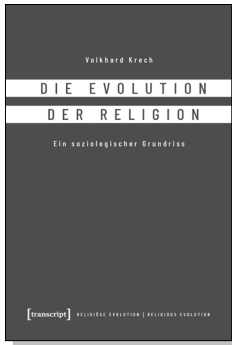
Religionswissenschaft



Jürgen Manemann

Revolutionäres Christentum Ein Plädoyer

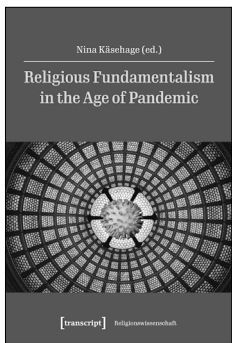
2021, 160 S., Klappbroschur
18,00 € (DE), 978-3-8376-5906-1
E-Book:
PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5906-5
EPUB: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5906-1



Volkerhard Krech

Die Evolution der Religion Ein soziologischer Grundriss

2021, 472 S., kart., 26 SW-Abbildungen, 42 Farbabbildungen
39,00 € (DE), 978-3-8376-5785-2
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5785-6



Nina Käsehage (ed.)

Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic

2021, 278 p., pb., col. ill.
37,00 € (DE), 978-3-8376-5485-1
E-Book: available as free open access publication
PDF: ISBN 978-3-8394-5485-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Religionswissenschaft



Claudia Gärtner

Klima, Corona und das Christentum
Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung
in einer verwundeten Welt

2020, 196 S., kart., 2 SW-Abbildungen

29,00 € (DE), 978-3-8376-5475-2

E-Book:

PDF: 25,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5475-6



Heinrich Wilhelm Schäfer

**Die protestantischen »Sekten«
und der Geist des (Anti-)Imperialismus**
Religiöse Verflechtungen in den Amerikas

2020, 210 S., kart.

29,00 € (DE), 978-3-8376-5263-5

E-Book:

PDF: 29,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5263-9



Daniel Bogner, Michael Schüßler, Christian Bauer (Hg.)

Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft
Theologie anders denken mit Bruno Latour

2021, 286 S., kart., 2 Farbabbildungen

35,00 € (DE), 978-3-8376-5869-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5869-3

EPUB: ISBN 978-3-7328-5869-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

