

Essay im Rahmen der Studienwoche 2017:  
Christlich-Islamische Beziehungen im europäischen Kontext

**Die Dekonstruktion binärer Kategorien als Chance für den  
christlich-islamischen Dialog**

**Das Aufbrechen von Geschlechterhierarchien als Desiderat  
muslimischer und christlicher Theologinnen**

Verfasserin: Annalena Sieveke

Datum: 8.11.2017

## **Wahrnehmungen: Einfache Kategorien versus vielfältige religiöse Subjekte**

Kategorisierungen sind einfach. Gefährlich einfach. Diskriminierend einfach. Der Islam, das Christentum, die Frau im Islam, die Frau im Christentum. Die Rede von dem einen Frauenbild einer bestimmten Religion bildet ein diskursiv erzeugtes gesellschaftliches Konstrukt, das Einfachheit und Orientierung suggeriert, aber stets der Gefahr einer Pauschalisierung und Reduzierung unterliegt. Das eine Frauenbild im Christentum oder Islam gibt es nicht, sondern vielmehr einen Reichtum an individuellen religiösen Identitäten mit eigenen Deutungs- und Erfahrungsgrundlagen, welche die Begrenzungen dogmatischer und traditionsgeschichtlicher Festschreibungen transzendieren. Die Frage, wer, zu welcher Zeit, an welchem Ort, warum und in welcher Weise dieses Bild erzeugt, bietet einen ersten Impuls, diese Sprach- und Denkbilder zu dekonstruieren, zu kontextualisieren und sie aus ihrem sozialen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Werden und Gewordensein als prozesshafte Gedankengebäude zu verstehen. Die konfessionelle Pluriformität und Komplexität von Frauen in Religionen bleiben im gesellschaftlichen Diskurs oft leise, weil sie sich dem lauten auf Homogenität und Eindeutigkeit bedachten Kategorisierungssog von „der Frau in der Religion“ entziehen. Warum genau aber sollten wir diese einfachen Kategorisierungsmuster als gefährlich wahrnehmen? Und wenn sie gefährlich sind, was oder wen genau gefährden sie denn? Einen Antwortversuch beschreibt Carolin Emcke in ihrer Dankesrede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2016:

Alles Dynamische, alles Vieldeutige an den eigenen kulturellen Bezügen und Kontexten wird negiert. Alles individuell Einzigartige, alles, was uns als Menschen, aber auch als Angehörige ausmacht: unser Hadern, unsere Verletzbarkeiten, aber auch unsere Phantasien vom Glück, wird geleugnet. Wir werden sortiert nach Identität und Differenz, werden in Kollektive verpackt, alle lebendigen, zarten, widersprüchlichen Zugehörigkeiten verschlichtet und verdumpft.<sup>1</sup>

Mein religiöses Gegenüber in seiner Einzigartigkeit wahrzunehmen und verstehen zu lernen sowie seine individuelle, nuancenreiche Religiosität nicht in ein abstraktes Zugehörigkeitsbild zu ‚verschlichten‘, stellt für mich auch eine zentrale Haltung im christlich-islamischen Dialog dar, die ich im Rahmen der anerkennenden Begegnungen während der Studienwoche erleben durfte. In Gesprächen mit muslimischen Studentinnen habe ich erfahren, dass sie oft stereotypisierenden und defizitären Zuschreibungen ausgesetzt sind, weil sie einen Hijab tragen und dieser in alltäglichen Begegnungen von vielen Menschen ungeachtet ihrer konfessionellen Lebenswirklichkeit und individuellen Intentionen zu einem pauschalen Unterdrückungssymbol stilisiert wird. Viele solcher

Stereotypisierungen basieren auf der sprachlichen und gedanklichen Stabilität der Oppositionsbildung Mann/Frau, die oft mit hierarchisierenden Bewertungen einhergeht: Der Mann als agierendes Subjekt, die Frau als unterdrücktes Objekt. Allein die Singularformen „der Mann“ und „die Frau“ erweisen sich als gefährlich und erhalten die Suggestion aufrecht, es gäbe die eine universalisierbare Möglichkeit, Mann und die eine universalisierbare Möglichkeit, Frau zu sein. Dieses Oppositionsmuster, in das muslimische, aber auch christliche Frauen mit Verweis auf dogmatische Lehrtraditionen in gesellschaftlichen und medialen Diskursen oft mit selbstverständlicher Natürlichkeit einsortiert werden<sup>2</sup>, dekonstruieren christliche und muslimische Theologinnen<sup>3</sup> unter Bezugnahme auf exegetische und hermeneutische Erkenntnisse.

Aus einer christlich-islamischen Dialogperspektive und als christliche Theologin erscheint es mir daher wichtig, diesen Konzeptionen authentisch zu begegnen, um mich aus dem Wissen um die vielfältigen Stimmen muslimischer Theologinnen für stereotypisierende Muster im gesellschaftlichen Diskurs zu sensibilisieren. Gleichzeitig verbinde ich mit diesem Forschungsinteresse auch eine Aufforderung zur Selbstreflexion, Selbstwahrnehmung und Sprachreflexivität: Welche Vorteile und Stereotype bringe ich in den Diskurs ein, wie kommuniziere ich diese, wenn nicht explizit, dann vielleicht auch implizit, und wie kann ich neue inklusive und anerkennende Sprech- und Denkweisen im christlich-islamischen Dialog entwickeln?

### **Das Binaritätsprinzip in gendertheoretischen Ansätzen**

Die existentielle Unhintergebarkeit von Sprache und ihre wirklichkeitskonstituierende Dimension rückten im Rahmen des *linguistic turn* rücken im 20. Jahrhundert stärker in den Mittelpunkt philosophischer Reflexion: Aus der Annahme, dass Sprache und die Begriffe, die wir für ein Phänomen auswählen oder nicht auswählen, nicht nur unser Denken repräsentieren, sondern auch konstitutiv daran beteiligt sind, was wir für denkbar und wahrnehmbar halten<sup>4</sup>, folgt die Notwendigkeit, nach den sprachtheoretischen Strukturen unseres Denkens zu fragen. Dem Binaritätskonzept liegt die Annahme zugrunde, dass sprachliche Strukturen auf einer bestimmten Anzahl von zweiteiligen Gegensatzpaaren basieren. Diese sprachwissenschaftliche strukturalistisch geprägte Präsumtion wurde auf andere wissenschaftliche Felder transferiert, von denen einige Binarität in folgender Weise rezipieren: Bedeutungen besäßen keinen prädifferentiellen Status, sondern würden erst in Abgrenzung vom anderen Term des Gegensatzpaares hervorgebracht.<sup>5</sup> Der Poststrukturalismus problematisiert diese Naturalisierungstendenz des Binaritätsprinzips

und ergänzt, „dass eine binäre Opposition niemals neutral, sondern immer schon hierarchisiert ist, insofern stets ein Term des Oppositionspaars gegenüber dem anderen privilegiert wird, sodass die eine Seite als das Negative der anderen erscheint (Mann / Frau, Geist / Körper, Kultur / Natur, Stimme / Schrift etc.).“<sup>6</sup> Ziel einer Dekonstruktion dieser binären Oppositionen sei es aber nicht, die Gegensätze umzukehren oder zu verflüssigen, sondern sich vielmehr für die den Oppositionen inhärenten Instabilitäten zu sensibilisieren und ihre Hierarchisierungstendenzen zu kritisieren.<sup>7</sup> Da eine defizitär konnotierte Binarität Mann/Frau asymmetrische Machtstrukturen und Naturalisierungen von sexueller Differenz in entscheidender Weise prägt, ist das Binaritätsprinzip für gendertheoretische Diskurse besonders relevant: Viele Gendertheorien teilen das Bestreben, die in Diskursen naturalisierte Differenz von Männern und Frauen zu hinterfragen und sie in ihrer diskursiven Prägung wahrzunehmen.<sup>8</sup>

### **Das Binaritätsprinzip in islamischer und christlicher Theologie**

Inwiefern erweist sich der soeben skizzierte gendertheoretische Begriff der Binarität als relevante Bezugsgröße für die hermeneutischen Konzeptionen von muslimischen und christlichen Theologinnen? Die muslimische Theologin Asma Barlas legt in ihrer Monografie *“Believing Women“ in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur‘an* eine methodisch differenzierte Beweisführung der These, dass der Qur‘an egalitär und antipatriarchal ist<sup>9</sup>, vor und versucht ausgehend von schöpfungstheologischen und hermeneutischen Prinzipien eine patriarchale Koranexegese zu delegitimieren. Um die von ihr postulierte Egalität von Frauen und Männern im Qur‘an zu fundieren, legt Barlas die der patriarchalen Koranexegese inhärenten Deutungsmuster offen und zeigt anhand einer Definition des Patriarchats wesentliche genderspezifisch und theologisch relevante Implikationen des Binaritätsprinzips auf<sup>10</sup>: Sie versteht unter Bezugnahme auf Eisenstein das Patriarchat als eine politisierte sexuelle Differenzierung, die Männer privilegiert „by transforming biological sex into politicized gender, which prioritizes the male while making the women different (unequal), less than, or the ,Other.“<sup>11</sup> Barlas charakterisiert das Patriarchat im Wesentlichen über die Binarität von Männern und Frauen, die mit einer Priorisierung des Mannes einhergehe und die Frau zur Anderen und vom Mann Verschiedenen degradiert.<sup>12</sup> Auch verweist sie implizit auf den Zusammenhang zwischen der Sex/Gender-Differenz als Annahme einiger gendertheoretischer Ansätze und der binären Oppositionsbildung Mann/Frau: Wenn das biologische Geschlecht der Frau zu einem sozialen politisiert werde und daher die Unterscheidung zwischen biologischem

Geschlecht (sex) und den soziokulturellen Merkmalen der Geschlechter (gender)<sup>13</sup> entfalle, können ontologische, ethische und moralische Differenzen zwischen Männern und Frauen als natürliche Folge biologischer Funktionen deklariert werden<sup>14</sup>. Daher erschienen in patriarchalen Deutungsmustern des Qur‘an Männer und Frauen nicht als ebenbürtige moralische Subjekte, sondern würden über ihre Ungleichheit definiert.<sup>15</sup>

Auf diese moraltheologische Relevanz einer Sex/Gender-Differenz verweist auch der christliche Theologe Stephan Goertz und verweist auf ihre „kritische Funktion, die Kontingenz der konkreten Geschlechterverhältnisse sichtbar zu machen.“<sup>16</sup> Der Rekurs auf das natürliche oder naturgemäße Leben als Frau oder Mann sei aus einer moraltheologischen Perspektive stets problematisch, da die Geschlechtsidentität und das Geschlechterverhältnis kein Ergebnis einer naturgegebenen Disposition sei.<sup>17</sup> Bei Goertz wird eine implizite Kritik an der binären Deutung des Geschlechterverhältnisses erkennbar, da er naturalistische Geschlechtervorstellungen als historische Konstruktionen offenlegt und das Geschlechterverhältnis nicht auf der Basis natürlicher Differenz, sondern auf der Grundlage ethischer Prinzipien beschreibt.<sup>18</sup>

Die Binarität als natürliche und hierarchisch strukturierte Geschlechterdifferenz wird zwar von Barlas als patriarchale Deutungskategorie und von Goertz als kontingente Konstruktion entlarvt, es bleibt aber zu beantworten, unter welcher konkreten theologischen Perspektive wir von Männern und Frauen als gleichberechtigte moralische Subjekte sprechen können. Sowohl in der islamischen als auch in der christlichen Theologie haben schöpfungstheologische Interpretationen zu normierenden Aussagen über das Geschlechterverhältnis geführt.<sup>19</sup> In beiden exegetischen Traditionen lassen sich sowohl Tendenzen einer Stabilisierung der hierarchisierenden Binarität von Männern und Frauen als auch der Destabilisierung dieser Binarität feststellen. Barlas unterminiert das binäre Modell einer radikalen Differenz und Hierarchie mit einer schöpfungstheologischen Begründungsfigur: Sie betont, dass Männer und Frauen im Qur‘an aus einem einzelnen *nafs*, einem *single Self*, einer Person, geschaffen und daher mit der gleichen ontologischen und ethisch-moralischen Dignität ausgestattet worden seien.<sup>20</sup> Im arabischen Term *zawaj* spiegele sich nach Barlas die schöpfungstheologische Relevanz einer gleichberechtigten Paarbeziehung wider, die von gegenseitiger Liebe und Anerkennung gekennzeichnet sei und dem Mann keine normierende Primärstellung zuschreibe.<sup>21</sup>

Eine auch für die christliche Schöpfungstheologie und ihre Binaritätskonzeptionen in hohem Maße relevante exegetische Perspektive eröffnet die muslimische Theologin Riffat Hassan, auf die sich auch Barlas in ihrer Argumentation bezieht. Die ontologische

Inferiorität der Frau wurde nach Hassan sowohl in christlichen als auch in islamischen Deutungstraditionen immer wieder mit dem Argument ihrer vermeintlichen Zweierschaffung sowie ihrer Erschaffung nicht nur vom, sondern auch für den Mann stabilisiert.<sup>22</sup> Es lässt sich nach Grosz beobachten, dass dieses Konzept einer binären Geschlechterhierarchie Männer und Frauen nicht nur in einen Gegensatz (,A‘ und ,B‘), sondern auch in eine radikale Dichotomie (,A‘ und ,nicht A‘) stellt: Die Frau sei nicht nur die Andere, sondern das, was der Mann nicht ist. Ein Begriff definiere den anderen als seine Negation.<sup>23</sup> Es wird erkennbar, dass eine wechselseitige Relationalität oder Interdependenz zwischen den Begriffen in dem Binaritätsmodell einer radikalen Dichotomie (,A‘ und ,Nicht A‘) nicht existieren kann, da die Präsenz oder Abwesenheit eines Begriffes beide Strukturelemente bestimmt und sie in eine unvereinbare Dichotomie stellt. Entsprechend dieser Systematisierung wird der Mann zur normativen Strukturkategorie des Geschlechterverhältnisses. Um diese Binaritätsvorstellung aus einer exegetischen Perspektive zu destabilisieren verweist Hassan auf die semantische Ambivalenz des hebräischen Begriffs *‘adam* und betont seine geschlechtsneutrale Nuancierung:

*However there is no categorial statement in the Qur‘an to the effect that Adam was the first human being created by Allah. The term is used most frequently in reference to more than one or two human beings. That the term Adam functions as a collective noun and stands for humankind is substantiated by an analysis of several verses in which this term occurs.<sup>24</sup>*

Die christliche Exegetin Phyllis Trible affirmiert diese semantische Reflexion, dass der hebräische Begriff *‘adam* ein geschlechtlich noch undifferenziertes Geschöpf bezeichnet und erst in den Begriffen Frau (*‘ischah*) und Mann (*‘isch*) eine geschlechtsspezifische Teilung dieses Erdgeschöpfes vollzogen wird, die eine enthierarchisierte Relationalität von Frauen und Männern suggeriert.<sup>25</sup> Auch Marie-Theres Wacker hebt die literarische und theologische Relevanz von Tribles Deutung hervor:

Durch die schlichte Beobachtung der Erzählreihenfolge gelingt es Ph. Trible, die Vorstellung von der Ersterschaffung des Mannes aus den Angeln zu heben. Das Wort „Mann“ (*‘isch*), so betont sie, gehört zusammen mit dem Wort „Frau“ (*‘ischah*) zur Benennung von etwas Neuem in der Erzählung, der Geschlechtlichkeit des Menschen. Beide Geschlechter entstehen mit- und aneinander.<sup>26</sup>

Es ist festzuhalten, dass die soeben angeführten christlichen und muslimischen Exegetinnen ein Modell binärer Dichotomie von Männern und Frauen destabilisieren und die theologische Perspektive einer egalitären Fundierung menschlicher Würde aufdecken, indem sie auf die semantische Polysemie und die vielfältigen literarischen Nuancierungen

der Schöpfungstheologie verweisen und die traditionellen Lesarten inhärenten Instabilitäten kritisieren.

### **Christlich-islamischen Dialog gestalten**

Der Begriff der Binarität erweist sich als wertvolle Struktur- und Dekonstruktionskategorie, um die spezifischen hermeneutischen und exegetischen Konzepte von muslimischen und christlichen Theologinnen in ihrer Perspektive auf das Geschlechterverhältnis offenzulegen. Die schöpfungstheologische Verankerung von Männern und Frauen als gleichwertige ontologische, moralische und ethische Subjekte sowie die Problematisierung patriarchaler theologischer Deutungsperspektiven als Stabilisierung von binären Geschlechteroppositionen bilden wesentliche Desiderate der genannten christlichen und muslimischen Theologinnen. Ihnen geht es darum, Kategorien, vor allem auf binären Strukturen basierende Kategorien, aufzubrechen: Kategorien, die Geschlechterhierarchien stabilisieren und Geschlechterdifferenz naturalisieren. Kategorien, die ein Geschlecht zur normativen Sprach- und Denkkategorie erheben. Kategorien, die nicht nach ethischen Prinzipien, sondern nach Naturgegebenheiten fragen. Kategorien, die Männern und Frauen einen hierarchisierenden ontologischen, moralischen und ethischen Status zusprechen. An dieser Stelle zeigen sich die vielfältigen theologischen Implikationen einer Reflexion über Geschlechtergerechtigkeit, die immer wieder auf den zentralen gesellschaftlich, sozial und interreligiös schützenswerten Status des Menschen als Wesen mit irreversibler Dignität und Befähigung zu moralischem Handeln unabhängig von Geschlecht, Ethnie und Religion zurückgeführt werden können. Diese Würde als anthropologisches Fundament ist unhintergebar und wird gefährdet, wenn sie geschlechtsspezifizierend oder gar hierarchisierend konzipiert wird.

Aus der Perspektive eines christlich-islamischen Dialogs erscheint es mir daher wichtig, die hierarchisierte Geschlechterdifferenz als Ergebnis patriarchaler Deutungsmuster zu dekonstruieren, aber auch immer wieder neue Artikulationsformen geschlechtergerechter Sprach- und Deutungsmuster zu konstruieren und die Unabgeschlossenheit des theologischen Diskurses über das Geschlechterverhältnis als eine kontinuierliche Dialogchance wahrzunehmen. Diese Gesprächsmöglichkeiten lassen sich nicht nur auf der Ebene einer akademischen Theologie realisieren, sondern auch auf der individuellsten Mikroebene: Mit welcher Haltung, mit welcher Sprache, mit welcher Empathie begegne ich meinem religiösen Gegenüber und bin ich bereit, meinen religiösen Sinnhorizont in einer dialogischen Begegnung zu transzendieren und stereotypisierende Kategorien

aufzubrechen? Das Wort Empathie ist allgegenwärtig, wenn es um die sogenannten „*soft skills*“ geht. Meiner Auffassung nach ist Empathie mehr als eine gefühlsbetonte Charakternote, denn ihr wohnt eine existentielle Bereitschaft zum Perspektivwechsel und daher eine zentrale Relevanz für die Dekonstruktion von Kategorisierungen und religiösen Stereotypisierungen inne: Hans Joas spricht von Empathie als einem zentralen Habitus sozialer Interaktion in der Moderne und als herausfordernde „Fähigkeit, die Welt mit den Augen anderer zu sehen.“<sup>27</sup> In dieser Bedeutungsnuance und übertragen auf den interreligiösen Dialog bedeutet dies, die eigenen Kategorisierungsmuster kritisch zu hinterfragen und sich in reflexiver Offenheit immer wieder neu auf einzigartige und individuelle religiöse Gesprächspartner\_innen einzulassen.



## Literaturverzeichnis

- BABKA, Anna / POSSELT, Gerald: Gender und Dekonstruktion. Begriffe und kommentierte Grundlagentexte der Gender- und Queer-Theorie, Wien 2016.
- BARLAS, Asma: “Believing Women“ in Islam. Unreading Patriachal Interpretations oft he Qur‘an, Austin 2002.
- EISENSTEIN, Zillah: Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America, New York 1985.
- EMCKE, Carolin: Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2016, abrufbar unter: <http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/Friedenspreis%202016%20Reden.pdf> (zuletzt eingesehen am 6.11. 2017).
- GOERTZ, Stephan: Sex und Gender. Moraltheologische Überlegungen zur kritischen Funktion einer Unterscheidung, Lebendige Seelsorge. Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 66 (2/2015), 88–93.
- GROSZ, Elizabeth: Jacques Lacan: A Feminist Introduction, New York 1990.
- HAFEZ, Kai: Der Islam in den Medien. Ethno-religiöse Wahrnehmungen von Muslimen und Nicht-Muslimen in Deutschland, in: ROHE, Matthias / ENGIN, Hava / KHORCHIDE, Mouhanad / ÖZSOY, Ömer / SCHMID, Hansjörg (Hrsg.) im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung: Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, Bd. 2, Freiburg 2014, 929–463.
- HASSAN, Riffat: “The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition“, in: KVAM, Kristen E. (Hrsg.): Eve & Adam. Jewish, Christian and Muslim readings on Genesis and gender, Bloomington 1999, 464–475.
- JOAS, Hans: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg 2012.
- LAMPTEY, Jerusha Tanner: NEVER WHOLLY OTHER. A Muslima *Theology of Religious Pluralism*, Oxford 2014.
- TRIBLE, Phyllis: “Eve and Adam: Genesis 2–3 Reread“, in: KVAM, Kristen E. (Hrsg.): Eve & Adam. Jewish, Christian and Muslim readings on Genesis and gender, Bloomington 1999, 431–438.
- WACKER, Marie-Theres: *GENDER TROUBLE IM PARADIES*. Ein Gespräch zwischen biblischer Exegese und Geschlechterforschung, in: WERBICK, Jürgen: Miejsca teologii. Z naukowej współpracy wydziałów teologicznych uniwersytetów Monastyrn i Opola. Orte der Theologie, Opole 2008, 211–224.

- 
- <sup>1</sup> EMCKE, Carolin: Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2016, abrufbar unter: <http://www.friedenspreis-des-deutschenbuchhandels.de/sixcms/media.php/1290/Friedenspreis%202016%20Reden.pdf> (zuletzt eingesehen am 6.11. 2017) 12.
- <sup>2</sup> Vgl. HAFEZ, Kai: Der Islam in den Medien. Ethno-religiöse Wahrnehmungen von Muslimen und Nicht-Muslimen in Deutschland, in: Rohe, Matthias / Engin, Hava / Khorchide, Mouhanad / Özsoy, Ömer / Schmid, Hansjörg (Hrsg.) im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung: Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, Bd. 2, Freiburg 2014, 933–935. Hafez stellt die mediale Suggestion eines religiösen Kollektivums wie „den Islam“ als Grundproblematik dar, da auf diese Weise ein künstlicher Pauschalzusammenhang zwischen negativen Themen wie zum Beispiel „Frauenunterdrückung“ und Religion erzeugt werden könne. Durch diese Kulturalisierung von Religion würden nicht Einzelakteure, sondern religiöse Abstrakta zur Verantwortung gezogen. Zudem führt er aus, dass in islamophoben Mediendiskursen stereotype Sichtweisen vor allem durch die Themenauswahl und die sachfremde Kontextualisierung von Bildmaterial erzeugt würden.
- <sup>3</sup> Um das theologische Selbstverständnis vieler muslimischer Theologinnen begrifflich adäquat zu erfassen, wird der Begriff einer *feministischen* islamischen Theologie im Rahmen des Essays nicht verwendet. Die muslimische Theologin Jerusha Tanner Lamptey wählt den Begriff einer *Muslima Theology*, der ihre individuelle religiöse Erfahrungsperspektive als Muslimin und ihre Reflexion über exegetische Traditionslinien zum Ausdruck bringt. (Vgl. LAMPTEY, Jerusha Tanner: NEVER WHOLLY OTHER. A Muslima Theology of Religious Pluralism, Oxford 2014, 7–9.) Lamptey erklärt, dass die bewusste Vermeidung des Labels *Islamic feminism* aus ihrer Intention resultiert, mit dem Begriff *Muslima* einen neuen intellektuellen Artikulationsraum für muslimische Theologinnen zu kreieren, der Selbstidentifikation ermöglicht und die präterminative Kategorisierung in festgelegte Definitionsmuster wie zum Beispiel den Feminismus verhindert. Nicht nur die Konstruktion einer neuen Diskursebene für muslimische Theologinnen, sondern auch die Ambivalenz und die divergierenden Assoziationen mit dem Begriff des Feminismus problematisiert Lamptey. Gleichzeitig stellt sie die kritische Rezeption und den konstruktiven Beitrag grundlegender Erkenntnisse feministischer Theorien für die Theologie in Bezug auf sexuelle Differenz, Gender und Androzentrismus als reflexiven Beitrag für eine *Muslima Theology* dar.
- <sup>4</sup> Vgl. BABKA, Anna / POSSELT, Gerald: Gender und Dekonstruktion. Begriffe und kommentierte Grundlagentexte der Gender- und Queer-Theorie, Wien 2016, 92.
- <sup>5</sup> Vgl. ebd. 45.
- <sup>6</sup> Ebd.
- <sup>7</sup> Vgl. ebd.
- <sup>8</sup> Vgl. ebd. 46.
- <sup>9</sup> Vgl. BARLAS, Asma: “Believing women“ in Islam. Unreading Patriachal Interpretation, Austin 2002, 5.
- <sup>10</sup> Vgl. ebd. 12.
- <sup>11</sup> EISENSTEIN, Zillah: Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America, New York 1985, 90.
- <sup>12</sup> Vgl. BARLAS: “Believing women“ in Islam, 129.
- <sup>13</sup> Vgl. BABKA / POSSELT: Gender und Dekonstruktion, 56.
- <sup>14</sup> Vgl. BARLAS: “Believing women“ in Islam, 12.
- <sup>15</sup> Vgl. ebd.
- <sup>16</sup> GOERTZ, Stephan: Sex und Gender. Moralthologische Überlegungen zur kritischen Funktion einer Unterscheidung, Lebendige Seelsorge. Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln 66 (2/2015), 90.
- <sup>17</sup> Vgl. ebd.
- <sup>18</sup> Vgl. ebd.: Es wird deutlich, dass sich Binarität nach Goertz nicht allein in der hierarchisierten Opposition Mann/ Frau erschöpft, sondern auch in der hierarchisierten Opposition Heterosexualität/Homosexualität erkennbar wird.
- <sup>19</sup> Vgl. WACKER, Marie-Theres: *GENDER TROUBLE IM PARADIES*. Ein Gespräch zwischen biblischer Exegese und Geschlechterforschung, in: WERBICK, Jürgen: Miejsca teologii. Z naukowej współpracy wydziałów teologicznych uniwersytetów Monastyrzu i Opola. Orte der Theologie, Opole 2008, 133.
- <sup>20</sup> Vgl. BARLAS: “Believing women“ in Islam, 133–134.
- <sup>21</sup> Vgl. ebd.
- <sup>22</sup> Vgl. HASSAN, Riffat: “The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition“, in: KVAM, Kristen E. (Hrsg.): Eve & Adam. Jewish, Christian and Muslim readings on Genesis and gender, Bloomington 1999, 466.
- <sup>23</sup> Vgl. GROSZ, Elizabeth: Jacques Lacan: A Feminist Introduction, New York 1990, 124.
- <sup>24</sup> HASSAN: „The Issue of Woman-Man Equality in the Islamic Tradition“, 467.
- <sup>25</sup> Vgl. TRIBLE, Phyllis: “Eve and Adam: Genesis 2–3 Reread“, in: KVAM, Kristen E. (Hrsg.): Eve & Adam. Jewish, Christian and Muslim readings on Genesis and gender, Bloomington 1999, 432–433.
- <sup>26</sup> WACKER: *GENDER TROUBLE IM PARADIES*, 215.
- <sup>27</sup> JOAS, Hans: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg 2012, 142.

## **Erklärung**

Ich erkläre hiermit, dass ich diese Arbeit selbstständig und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln angefertigt habe und dass ich alle Stellen, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken oder dem Internet entnommen sind, durch Angabe der Quellen als Entlehnung kenntlich gemacht habe. Mir ist bewusst, dass Plagiate als Täuschungsversuch gewertet werden und im Wiederholungsfall zum Verlust der Prüfungsberechtigung führen können.

Münster, 08.11.2017  
Ort, Datum

Annalena Sievert  
Unterschrift