

PD Dr. Susanne Lanwerd
Institut für Religionswissenschaft
Freie Universität Berlin
September 2007

„Denn das Leben ließe sich auch als eben das verstehen, was über jeden unserer Erklärungsversuche hinausgeht“ (Judith Butler)

**Die Kategorie Geschlecht
in religionswissenschaftlicher Forschung und Lehre
Eine Skizze¹**

„Religion und Geschlechterverhältnis“, „Geschlecht als Tabu“, „Männlichkeit als Maskerade“, „Geschlechterdifferenz, Ritual und Religion“

– so und ähnlich klingen die Titel der Bücher, die sich dem Thema Gender und Religion widmen; hinzufügen ließen sich noch primär theologische Frauen- und Genderforschungen, so beispielsweise Untersuchungen zu „Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott“ oder zur Frage, ob das „Böse ein Geschlecht“ habe, und vieles mehr.

Die vorliegende Skizze zur Kategorie Geschlecht in der Religionswissenschaft besteht aus folgenden Teilen:

- A) Einführung
- B) Forschungskomplexe und ihre Vermittlung in der Lehre: (1) Repräsentationsforschung und –kritik, (2) Bilder religiöser Differenz, (3) Re-Visiting: Lektüre der „Klassiker“, (3a) Vermittlung anderer Materialien der Wissenschaftsgeschichte
- C) Versuch einer „neuen Ethik“
- D) Projekte am Institut für Religionswissenschaft der Freien Universität Berlin
- E) Zitierte Literatur

¹ Die vorliegende Untersuchung ist im Auftrag der Freien Universität Berlin entstanden und kann auch über die Homepage des Instituts für Religionswissenschaft <http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/relwiss> abgerufen werden.

A) Einführung

In der Religionswissenschaft werden Frauen- und Genderforschung zumeist in einem Atemzug genannt; die bereits vorhandenen Arbeiten lassen sich aber insofern der Frauenforschung zuordnen, als sie die herrschende Asymmetrie in der Darstellung und im Wissen über die Geschlechter beseitigen (Heller 2003:759).

Zu nennen sind zunächst die KollegInnen aus der Feministischen Theologie, die Pionierarbeit leisten, indem sie z.B. Frauen des frühen Christentums ans Licht der Öffentlichkeit holen: Frauen wie Thekla, die als selbständige Apostolin zeitgleich mit Paulus wirkte und von der Kirchengeschichtsschreibung ausgegrenzt wurde (Jensen 2003). Ein weiteres Gegenstandsfeld ist die feministische Bibelauslegung (Hölscher/Kamplung 2003). Parallel zu den christlich-theologischen Forschungen ist ein großes Interesse an Jüdinnen, ihrer Geschichte, ihren Frauenbewegungen etc. zu verzeichnen (Klapheck 1999, Grandner/Saurer 2005).

Im Rahmen des Würzburger Graduiertenkollegs „Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen“ wurden einige Sammelbände (2002/2003) vorgelegt, die die antiken Religionen des Mittelmeerraumes unter der Frage nach der Stellung der Frauen im Kult, aber auch aktuelle ethnographische Untersuchungen umfassen. In ihrem Forschungsprojekt unter dem (Arbeits-)Titel „Erotische Skulpturen des Hellenismus und die Ekstase der Theresa von Avila. Eine vergleichende Untersuchung“ unternimmt beispielsweise Natascha Sojc den spannenden Versuch, archäologische und psychoanalytische Methoden zu verbinden.

Die Frauenforschung in der Religionswissenschaft kann mittlerweile auf ein ganzes Spektrum unterschiedlicher Befunde und Einsichten, Sammelbände und Monographien zurückgreifen; zu nennen wären hier noch Untersuchungen zu Muslima, buddhistischen Nonnen und anderen religiös praktizierenden Frauen in Geschichte und Gegenwart, zu den Geschlechterverhältnissen in Antike, frühem Mittelalter und Reformation, zu Ritualen der Männlichkeit, Hexen der Neuzeit u.v.m. Es gibt, so ließe sich differenzieren, Arbeiten, deren kleinster gemeinsamer Nenner in einem religiösen Feminismus zu suchen ist, und solche, in denen das persönliche Glaubensbekenntnis keine Rolle spielt (Lanwerd 2004).

Vor dem Hintergrund der vorliegenden Arbeiten zu weiblichen Religionsgeschichten ist also nicht erstaunlich, dass seit einiger Zeit auch in der Religionswissenschaft eine Perspektiv-Erweiterung in Richtung Genderforschung stattfindet. Was aber ist das Spezifische dieses Ansatzes?

Die Genderforschung versteht Geschlecht als analytische Kategorie, die das von der Gesellschaft und Kultur produzierte Wissen der Geschlechterdifferenz untersucht. Vergleichbar anderen Wissensbeständen verändert sich auch das Wissen von der Geschlechterdifferenz; im Blick auf die Modelle, die Gesellschaften und Kulturen von der Geschlechterordnung und -differenz produzier(t)en, analysiert die Geschlechterforschung die Bedingungen, unter denen Dichotomisierungen und Hierarchien eingeführt, durchgesetzt und erhalten werden.

Da auch der wissenschaftlichen Erforschung der Religionen zumeist unbewusste Modelle von der Geschlechterordnung zugrunde liegen, die zu unvollständigen und verzerrten Ergebnissen führen können, ist, so Birgit Heller bereits 2003, „ein fundamentaler Paradigmenwechsel notwendig. Gender-Forschung ist in den gesamten Forschungszusammenhang zu integrieren. Es ist nicht damit getan, die Forschungsarbeit durch ein separates Kapitel über Frauen zu ergänzen ... Gender-Forschung ist keine Ergänzung der traditionellen Forschung, die davon unberührt weitergeführt werden könnte. Androzentrismus ist wissenschaftlich ebenso obsolet wie Eurozentrismus oder Ethnozentrismus“ (Heller 2003:761). Diesem Befund Hellers entspricht die Tatsache, dass die Gender Studies vielerorts mittlerweile als eigenständige Forschungsdisziplin etabliert sind; wie jüngst im Rahmen des internationalen Kongresses „Re-Visioning the Future: Perspectives in Gender Studies“ (2006) festgestellt wurde, haben sie aber immer noch mit einer starken institutionellen Abwehr zu kämpfen, die nicht zuletzt einem hartnäckigen Beschweigen der Einsichten der Genderforschung durch vorwiegend männliche Kollegen geschuldet ist.

B) Forschungskomplexe und ihre Vermittlung in der Lehre

Im Folgenden skizziere ich einige Forschungskomplexe, deren Bearbeitung sowohl für die Profilierung der religionswissenschaftlichen Disziplin als auch für die interdisziplinäre Diskussion von Relevanz ist. Zugleich zeigen die Beispiele, wie die Forschungskomplexe in der Lehre angewendet und welche Erkenntnisziele mit ihnen

verbunden werden. Anschließend (C) stelle ich Versuche einer „neuen“ Ethik vor, die mit religionswissenschaftlichen Ansätzen kompatibel sind.

(1) Repräsentationsforschung und -kritik

Im Blick auf drei Forschungskomplexe, die im Handbuchartikel zu Gender und Religion genannt werden: der Status und die Rollen von Frauen (und Männern) in unterschiedlich differenzierten Gesellschaften und Religionen; Frauen als religiöse Subjekte und das Ziel, ein Stück weibliche Religionsgeschichte zu entdecken; verschiedene Dimensionen von Frauenbildern und Männerbildern (Heller 2003:763ff.), sind die Forschungslücken zum dritten Schwerpunkt, zu Weiblichkeits- und Männlichkeitskonzeptionen, besonders in ihren wissensstrukturierenden Aspekten, eklatant. Mindestens zwei Gründe sind für diese Defizite verantwortlich:

Zunächst eine bestimmte Form von akademischer **Identitätspolitik**, die dem ungeschriebenen, immer noch weit verbreiteten Gesetz folgt, dass Wissenschaftlerinnen Frauenforschung betreiben (sollen); dieser Identitätspolitik entspricht die Tatsache, dass partiell Identifizierungen von geschlechtlicher Zuordnung und Erkenntnisinteresse zu verzeichnen sind: In der Religionswissenschaft beispielsweise dort, wo die Beschäftigung mit der frühneuzeitlichen Hexenproblematik dazu führt, sich selbst als „Neue Hexe“ zu präsentieren und in Rituale „großer Göttinnen“ einführen zu wollen. Der Befund, dass in einigen Untersuchungen zur weiblichen Religionsgeschichte Geschlechterdifferenz im bipolaren Modell Matriarchat / Patriarchat abgebildet wird, gehört ebenso in diesen Kontext wie die sich hartnäckig behauptende These, dass von Göttinnendarstellungen auf reale Machtbefugnisse von Frauen rückgeschlossen werden könne.

Aus der Perspektive der Genderforschung wäre hier beispielsweise zu fragen, ob das, sich in dieser These äussernde, lineare Abbildungsverhältnis kompatibel ist mit aktuellen Repräsentationsmodellen? Was bedeutet die von Teresa de Lauretis formulierte Einsicht: Gender is a representation (and): Gender is not sex – in Bezug auf das Repräsentationssystem par excellence, die Religion(en)? Deren Referenzpunkte sind stets fiktionale, imaginäre „Subjekte“, also Konstruktionen, von allerdings großer Handlungsrelevanz. Darstellungen weiblicher Körperbilder spiel(t)en bedeutende Rollen in religiösen Diskursen: Sie stehen für Sünde, Gerechtigkeit, Tugenden, Laster und sie repräsentieren Gemeinschaftsideale, beispielsweise Ecclesia und Synagoge; sie dienen der Verkörperung des Schönen und Guten und sind zugleich

Zeichen des Bösen und Häßlichen. Untersuchungen zu Repräsentationen des Weiblichen können zeigen, dass die beschriebenen Rollen und Funktionen nichts mit der geschlechtsspezifischen Körperlichkeit, Subjektivität, sozialen Realität und Geschichte von Frauen zu tun haben, sondern oftmals die Abwesenheit von Frauen geradezu voraussetzen.

Der zweite Grund für die oben erwähnten Forschungslücken im Blick auf Frauen- und Männerbilder ist damit angedeutet: Ein neues, für Bilder-, auch für Stereotypen-Analysen von verschiedenen Wissenschaften entwickeltes, methodisch ausgewiesenes Verständnis der **Repräsentation** hat noch kaum Eingang in die religionswissenschaftliche Forschung und Lehre gefunden. Dies ist umso erstaunlicher, als in den Religionen, z.B. der jüdischen, islamischen, auch christlichen, Diskurse über „Repräsentation“ von zentralem Stellenwert sind. Ob beispielsweise Repräsentation als ein terminus technicus bestimmt wird, um Verhältnisse zwischen zwei Wirklichkeiten zu bezeichnen, wie in bestimmten Richtungen der christlichen Religion; oder ob eine Repräsentationskritik für Bilderverbote herangezogen wird, wie in Teilen der jüdischen und islamischen Religion(en); ob schließlich ein kausaler Zusammenhang zwischen Repräsentation und Repräsentiertem durchgestrichen wird und sich die Aufmerksamkeit auf Wissensbestände richtet, die einen solchen Zusammenhang, aus welchen Gründen auch immer, behaupten: diese und andere Forschungsfragen um Repräsentation in den Religionen sind lohnenswerte Gegenstände des akademischen Unterrichts, die vergleichend präsentiert und diskutiert werden können. Eine Verankerung der Repräsentationsforschung und -kritik in religionswissenschaftlicher Forschung und Lehre ist noch darüber hinaus sinnvoll: Denn Geschlechterbeziehungen, die als Repräsentationen religiöser und kultureller Regelsysteme untersucht werden, geben sowohl den Wert zu erkennen, der den Unterschieden zwischen „männlich“ und „weiblich“ auf den verschiedenen Ebenen einer Gesellschaft beigemessen wird, als auch, wer das Recht hat, diese Unterschiede zu definieren (vgl. auch Hof 1995:16f.).

(2) Bilder religiöser Differenz

„Bilder religiöser Differenz“ sind ein zweites, vielversprechendes Untersuchungsfeld, das auf großes Interesse der Studentinnen und Studenten trifft; dieses Interesse verdankt sich sicherlich nicht zuletzt der aktuellen medialen Präsenz von Bildern

religiöser Differenz sowie der hohen Attraktivität der Bildwissenschaften und des iconic turn.

Gemeinsam ist der Repräsentationskritik und den Bildwissenschaften eine veränderte Forschungsrichtung, die sich auf Praktiken des Sehens und Blickens als sozial determinierte Handlungen richtet; also auf Wahrnehmungspraktiken, auf Blickkonstellationen, auf gesellschaftliche und politische Aspekte der Visualisierungen. Auch teilen Religionsästhetik, Repräsentationskritik und Genderforschung das gemeinsame Forschungsinteresse, stets nach dem zu fragen, was nicht gesagt, gezeigt wird oder nur verstellt zum Ausdruck kommt. So gehört z.B. zu den theoretisch faszinierenden Aspekten des „Karikaturenstreits“ der Umstand, dass in breiter Öffentlichkeit über Bilder diskutiert wurde, die Tausende von Menschen nie oder nur insgeheim gesehen hatten, nicht sehen wollten oder nicht sehen sollten: Indiz für ein Verständnis des „Blicks“ als das – durch Kultur und Religion gleichsam in die Pflicht genommene – Sehen (Uehlinger 2006:182). Der erweiterte Bildbegriff, der die bildwissenschaftlichen Aktivitäten zunehmend fundiert, verdankt sich Aneignungen und Transformationen der Traditionsbestände, in diesem Fall der Arbeiten von Aby Warburg und seinen heterogenen Schüler und Schülerinnen. Durch die kunsthistorische Kulturwissenschaft Warburgs wurden erstmals Materialien bildfähig, die aus der geisteswissenschaftlichen Betrachtung ausgeschlossen waren; Warburgs Ansatz erfuhr zunächst Ablehnung und wurde, von wenigen TheoretikerInnen abgesehen, in den meisten Wissenschaftsdisziplinen ausgeblendet (vgl. auch Schober 2004). Zu sehr hatte er sich für eine Nivellierung des Unterschieds von „hoher“ und „niedriger“ Kunstproduktion eingesetzt und damit hierarchische Zuordnungssysteme gefährdet. Dank der Studien zur popular culture, die in den Geschichts- und Kulturwissenschaften zunehmend berücksichtigt werden, erfreuen sich mittlerweile Zeitungsartikel, Pressefotografien, Filme und andere mediale Produktionen als einschlägige Quellen der wissenschaftlicher Aufmerksamkeit.

An den medialen Inszenierungen speziell seit dem 11.9.2001 ist auffallend, dass bestimmte Themenschwerpunkte mit Zeichen anderer Religion(en) verknüpft sind: Diesbezügliche Stichproben haben gezeigt, dass gerade Thematisierungen des Militärs, der Gewalt, des Terrorismus, des Islam in der Presse oftmals mit Bildern verschleierter Frauen „veranschaulicht“ werden.

Vgl. Abbildung 1 (im Anhang): „Olmert überdenkt Rückzugspläne“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.6.2006.

Was lässt Frauendarstellungen geeignet erscheinen, unterschiedliche Themenfelder zu verkörpern? Oder anders gefragt: Wie ist das offenkundige Missverhältnis zwischen Repräsentation und Repräsentiertem zu erklären? Als wissenschaftstheoretisch etabliert bietet sich zunächst ein früher Befund der Postcolonial Studies an: Die angebliche Unterlegenheit der zu kolonisierenden, zu missionierenden Gesellschaften wurde stets über den Grad der vermeintlichen Selbständigkeit der „eigenen“ Frauen, mithin über den „unselbständigen“, „unterdrückten“ Status der Frauen der anderen, definiert. Gayatri Spivak beschrieb einmal das daraus entstehende Dilemma mit den Worten: White men are saving brown women from brown men (zit. n. Dietze 2005:313). Die Pressefotografien vermitteln Bedrohung, Bedrohliches und zwar über die Zeichenhaftigkeit des „uns“, den westlichen Betrachtern, Fremden, Ungewohnten. Im Kontext der Bildberichterstattung werden die realen Frauen in ihrer Anonymisierung zu einem allgemeinen Zeichen ‚des‘ Orients, mittels dessen der Orient als Thema der Berichterstattung kenntlich gemacht wird (Frübis 2007, Lanwerd 2008). Ist das Phänomen einer Nicht-Koinzidenz von Inhalt und Form, von Repräsentiertem und Repräsentation mit diesen Überlegungen schon hinreichend geklärt? Die Fotos verweisen auf mehr.

Vgl. Abbildung 2 (im Anhang): „Landesverteidigung in Asien“, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 9.9.2006.

Neben den Aspekt der Bedrohung tritt der Wunsch, zu befreien, zu entschleiern: Auszugehen ist insofern von einer ambivalenten Struktur, die mit den Bildern transportiert wird. Diese Gleichzeitigkeit ambivalenter Regungen gilt als geradezu symptomatisch für den gesamten Diskurs über den Orient. So beschrieb Ziauddin Sardar die diesbezügliche Struktur des Orientalismus einmal dahingehend, dass die orientalistische Vision auf zwei simultanen Wünschen basiere: der persönlichen Suche nach Geheimnis und Sexualität sowie dem kollektiven Ziel, den Orient in politischer und ökonomischer Hinsicht zu kontrollieren (Sardar 1999:1f.).

Aus dem Kontext der feministischen Kritik am Orientalismuskonzept Edward Saids und anderer Theoretiker kann hier nur auf die Studie: Colonial fantasies. Towards a

feminist reading of Orientalism von Meyda Yegenoglu verwiesen werden, die unterschiedliche Verschleierungs-Politiken thematisiert. In ihren Mikrostudien zur französischen Kolonialpolitik in Algerien und zur türkischen Nationenbildung konnte sie nachweisen, dass die diskursive Konstitution von Andersheit stets durch religiöse **und** geschlechtliche Weisen der Differenzierung erreicht wird. Das französisch-koloniale Unternehmen in Algerien verstand sich als Feldzug gegen den Islam, was voraussetzte, dass der Islam zunächst als primäre Essenz der algerischen Gesellschaft imaginiert worden war. Als Verkörperung der Idee einer einzigen religiösen Essenz, einer „pure and welldefined essence of Islam“ (Abdul Hamid el-Zein) galt fortan das Bild der verschleierte, algerischen Frau (Yegenoglu 1998:137); eine Komplexitätsreduktion fand statt, die Land, Religion, Schleier, Frau zusammenzurrte und zu einer Verschränkung religiöser mit sexueller Differenz führte, die noch heutige Darstellungen strukturiert.

Wie aber verträgt sich die Rede einer Inkommensurabilität von Realität und Bild, von Konzeptualisierung weiblicher und männlicher Identität und Repräsentation der Geschlechter, mit der Tatsache z.B. algerischer Frauen, die den Schleier als Zeichen nationaler Unabhängigkeit tragen? Angesprochen ist hier das Eigengewicht und die Eigensinnigkeit des Bildgedächtnisses, das sich bewußten und unbewußten Mechanismen verdankt, angesprochen ist die phantasmatische Dimension oder auch die Imaginationsgeschichte. Die Bedeutungszuschreibungen (Schleier als Verkörperung des Islam, Islam als Signum eines ganzen Landes) sind nie statisch: sie werden rezipiert, gehen mit anderen Zeichen Verbindungen ein, entwickeln ein Eigenleben, werden in Erinnerungsprozessen modelliert, transformiert und sind in hohem Maße überdeterminiert.

Auch der Forschungskomplex „Bilder religiöser Differenz“ verbindet auf heuristisch wertvolle Weise Religionsgeschichte(n) mit Interdisziplinarität, hier den Disziplinen Islamwissenschaft, Genderforschung, Bild- und Medienwissenschaft sowie neuen Forschungsansätzen zum Orientalismus.

(3) Re-Visiting: Lektüre der „Klassiker“

„Klassiker“ der Religionswissenschaft wieder zu lesen, verdankt sich zunächst dem gewachsenen Interesse an der Fachgeschichte. „Kanonisch“ gewordene Texte werden einer kritischen Neulektüre unterzogen, um unter anderem die Aufnahme oder

den Ausschluß von Forschungstrends in der wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung zu klären.

Die Forschungsgeschichte als Vermittlung von klassischen Positionen ist einer der Schwerpunkte des 2008 erscheinenden Handbuchs *Gender und Religion*, in dessen Rahmen Jane Ellen Harrison, Mary Douglas u.a. vorgestellt werden (Höpflinger u.a. 2008). Zu Jane Ellen Harrison, der „extravaganten Ritualistin von Cambridge“, und ihrer Deutung der vorantiken griechischen Religion liegt seit 1994 die einschlägige Untersuchung von Renate Schlesier vor (Schlesier 1994:123-192).

Aus der Perspektive der Genderforschung bedeutet das Wieder-Lesen zugleich ein Quer- oder Gegen-den-Strich-Lesen. In den Kontext ihres Erkenntnisinteresses gehört beispielsweise die Frage, ob Religionsbegriffe durch Konstruktionen der Geschlechterdifferenz strukturiert sind und ob die Attraktivität privilegierter Religionsbegriffe in den Wissenschaften mit diesen „Bildern“ zusammenhängen könnte? Dieser komplexe Forschungsansatz wird im Folgenden am Beispiel einer (gestrafften) textanalytischen Bearbeitung des Religionsbegriffs Friedrich Schleiermachers (1768-1834) vorgestellt (vgl. auch Lanwerd 2002:87-120).

Als Quelle dienen primär Schleiermachers Reden „Über die Religion“, die er 1799 zunächst anonym publizierte und „an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ richtete. Eine erste zusammenfassende Definition der Religion lautet: Ihr Wesen sei weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl, und in Schleiermachers Worten: „Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen“ (Schleiermacher 1993:35). Erstens ist also die Religion Gefühl, sie ist eine besondere und edle Anlage im Menschen und sie ist etwas Inneres. Die Beschreibungen, die die Religion auf dieser Seite ihrer Bestimmung als Gefühl auszeichnen, verdienen Interesse. Ich paraphasiere: Sie kann sich frei äußern und mitteilen, sie bewegt sich mit eigener Kraft, sie hat Erwartungen und zieht sich stolz zurück, wenn diese nicht erfüllt werden. Sie begehrt nicht, bestimmen und erklären zu wollen, sie bleibt bei den unmittelbaren Erfahrungen vom Dasein und Handeln des Universums, „bei den einzelnen Anschauungen und Gefühlen“ stehen; „das Selbsttätige an ihr“ sind ihre Gefühle (ebd., 92, 90, 75, 40).

Die gefühlsbestimmte Seite der Religion erscheint quasi als ein eigenes Subjekt, für dessen Beschreibung Schleiermacher mit „Weiblichkeit“ assoziierte Zuschreibungen seiner Zeit bemüht: passiv, stolz, nicht begehrend, kindlich, einzig in der Sphäre des Gefühls verharrend. Da „sie“ also vor allen Dingen empfängt, anschaut, um angeschaut zu werden, bedarf es noch eines weiteren Prinzips, um sie „vollständig“ zu machen. Zweitens ist die Religion Anschauung. Religion als Anschauung verweist auf das, was über sie, die konkret und subjektiv bleibende Seite der Religion, hinausgeht: auf den Weltgeist. Der Weltgeist wird als Verkörperung des Allgemeinen dargestellt, ist Aktivität und Handlung; er übt Einfluss, Macht und Gewalt aus (ebd., 161, 58f.). Auf einer ersten Argumentationsebene bedeutet Religion „Gefühl“ und die Aufforderung zur Passivität; dieser Part der Religion bedarf der notwendigen Ergänzung eines Geistes, der als „wahre“ Religion ausgewiesen wird und die Gefühlsseite derselben transzendiert. Die Aufforderung zur Passivität entspricht einer immanenten (Text-)Logik. So wie die Menschen erst nach der Erkenntnis der „wahren und lebendigen“ Religion selbst verkünden können, so müssen sie zunächst diejenige annehmen, die ihnen verkündet wurde. Das aber heißt nichts anderes, als dass hierarchische Verhältnisse eingeführt und affimiert werden (vgl. oben S. 3).

Im Blick auf die religionswissenschaftliche **Rezeption** der Reden ist auffallend, dass besonders der Gefühlsaspekt zur Kenntnis genommen wird. Nun könnte diese Reduktion: „Schleiermachers Bestimmung von Religion als Gefühl“ einer mangelhaften Lektüre geschuldet sein und sie ließe sich durch eine präzise Relektüre korrigieren. Vielleicht handelt es sich bei der wiederholten Evokation des Gefühlsaspekts aber auch um eine „indirekte Rede“ der Geschlechterdifferenz. Von Cornelia Klinger stammt die Formulierung des „beredten Schweigens“ und „verschwiegenen Sprechens“. Gemeint ist das lang tradierte Verschweigen der Geschlechterdifferenz in der Philosophie, das sich aus einer spezifischen Art des Sprechens unmittelbar ableiten lässt. Klinger schlägt den Begriff des Geschlechtersymbolismus vor, wenn die Vorstellung des Geschlechterdualismus in einem übertragenen Sinn benutzt wird, um also z.B. einen anderen Dualismus zu repräsentieren (Klinger 1995:38). Angewandt auf Schleiermacher bedeuten diese Überlegungen, dass Vorstellungen der Geschlechterdifferenz im Dualismus von Gefühl und Geist „indirekt“ zur Sprache kommen. Die Rezeptionsgeschichte dieser spezifischen Sprechweise von der Geschlechterdifferenz dokumentiert eine Faszination am vermeintlich Anderen der

Religion, ihrer Gefühlsseite, die sogleich mit tradierten Bildern und vertrauten Metaphern gebannt wird. Die zweite Seite der Religion, ihr Geist, aber bleibt im verschwiegenen Sprechen des überdeterminierten Diskurses unhinterfragt bestehen. Das implizite Fasziniertsein an regulierter Emotionalität und hochgeschätzter Rationalität trägt nicht unwesentlich zur verzerrten Rezeption des Religionsbegriffs Schleiermachers bei.

Parallel zur Genderforschung und ihren ProtagonistInnen sind auch WissenschaftlerInnen aus anderen Disziplinen darum bemüht, die „ungedachten Denkkategorien, die das Denken wie das Gedachte vorab bestimmen und begrenzen“, mit in den Fokus der eigenen Betrachtung zu ziehen. Pierre Bourdieu und andere stimmen darin überein, dass Wissen dekonstruiert werden könne, eben weil die Kategorien kontingente soziale Derivate und Instrumente der symbolischen Ordnung sind, die konstituierend wirken. Vor diesem Hintergrund entwirft Sabine Hark Möglichkeiten eines AndersDenkens, deren zentrales Motiv das der Verantwortlichkeit ist (Hark 2005:392f.; vgl. auch unten S. 18).

Kritische Relektüren der Klassiker eines Fachs sind hervorragende Instrumente, um einerseits geschlechtsspezifische Subtexte der verhandelten Gegenstände offen zu legen (hier des Religionsbegriffs) sowie andererseits dem Anspruch der Universitäten gerecht zu werden, „nicht bloß Traditionen zu bewahren, sondern neues Wissen hervorzubringen“ (Bal 2000:71).

(3a) Vermittlung anderer Materialien der Wissenschaftsgeschichte

Eng mit der (Re-)Lektüre der Klassiker verwoben ist die Erforschung und Vermittlung von Textmaterialien (Zeitschriften, Presse, Umfragen etc.), die ebenfalls für die formative Phase der Religionsforschung um 1900 relevant waren. Mit der Erweiterung des feministischen Ansatzes in den Kulturwissenschaften um eine Beschäftigung mit der Kategorie Geschlecht sind auch komplexere historische Perspektiven auf die Selbstbegründungsprogramme und Kanonisierungsprozesse akademischer Disziplinen möglich geworden. Im Rahmen dieses wissenschaftsgeschichtlichen Forschungsansatzes können Text- und Fotomaterialien der frühen Publikationsorgane der Religionswissenschaft beispielsweise auf Geschlechterkonstruktionen in den Kanonisierungsprozessen ihrer Gründungsphase (1898-1915) untersucht werden.

Im Rahmen meines Hauptseminars an der Freien Universität Berlin im Sommersemester 2005 habe ich Texte zur „Gründungsphase der Religionswissenschaft (1898-1915)“ recherchiert und zur Diskussion gestellt. Die Artikel von Lasch (1903/04) „Die Ursache und Bedeutung der Erdbeben um Volksglauben und Volksbrauch“, in: Archiv für Religionswissenschaft, Band 5/6, Vaduz 1965, S. 232-263, 369-383; Le Roy (1906) „Le Role scientifique des Missionnaires“, in: Anthropos. Band I. New York, London 1965, S. 1-10 sowie Nagel (1908) „Der chinesische Küchengott“, in: Archiv für Religionswissenschaft, Band 11, Vaduz 1965, S. 23-43 wurden, neben einigen anderen, als Referatsthemen bearbeitet. Den StudentInnen des Seminars möchte ich an dieser Stelle für ihre konstruktive Mitarbeit herzlich danken.

Stichproben in den Publikationenreihen „Archiv für Religionswissenschaft“ und „Anthropos“ haben ergeben, dass den Artikeln Dichotomien und Hierarchisierungen eingeschrieben sind und zwar sowohl in den Beschreibungen der Religionen als auch in der Präsentation der Geschlechter. Ein Beispiel: Im Bericht über die „Wahrsagerei bei den Kaffern“ (Müller 1906) wird der Befund des Autors, dass der „Wahrsagerberuf weniger von Männern als von Weibern ausgeübt wird“, durch verschiedene Strategien zurückgenommen; der Autor nennt zunächst die für die Divinationstechnik qualifizierenden Fähigkeiten: Intelligenz, empfindsame Nerven, Beobachtungsgabe, lebhaftere Träume, schlagfertiger Witz, hysterische Anlage. Diese Qualifikationsmerkmale werden im Folgenden hierarchisierend und ohne weitere Begründung auf die Geschlechter verteilt. Nach dieser Intervention ist es der Wahrsager, der über Intelligenz, Beobachtungsgabe und schlagfertigen Witz verfügt, während der Wahrsagerin empfindsame Nerven, lebhaftere Träume und eine hysterische Anlage zugewiesen werden. Zugleich sind die Textpassagen, die die Auswirkungen empfindsamer Nerven etc. auf den „Wahrsagerberuf“ belegen, die einzigen Stellen, die explizit Wahrsagerinnen erwähnen. Der Text beschreibt ansonsten „junge Männer“, „junge Novizen“ und „Genossen“. Die Nicht-Proportionalität zwischen Befund (mehr Wahrsagerinnen als Wahrsager) und Beschreibung (es gibt nur Wahrsager) wird auf der bildlichen Ebene fortgesetzt. Abbildungen, die in der Mehrzahl Wahrsagerinnen zeigen, bleiben unkommentiert, „sprachlos“ und dokumentieren auf diese Weise die differierenden Aussagewerte der sprachlichen und bildlichen Ebene.

Systematische Untersuchungen der Gegenstände dieses Forschungskomplexes, besonders auch präzise Bearbeitungen der in den Zeitschriften verwendeten Fotomate-

rialien, stehen bislang noch aus. Mit den skizzierten Forschungsfeldern sind längst nicht alle Bereiche der gender studies in der Religionswissenschaft abgedeckt. So konnte beispielsweise der Komplex der religionsästhetischen Geschlechterforschung hier nicht weiter vertieft werden (vgl. Lanwerd 2004a) .

C) Versuch einer „neuen Ethik“

In langjährigen, stets auch kontrovers geführten Diskussionen innerhalb der Genderforschung sind verschiedene Ethiken entwickelt worden. Im Folgenden werde ich jene Hauptlinien der Diskussion vorstellen, die um den Körper und die genuine Sozialität des menschlichen Lebens, um Trauer und Verantwortung, um Ethik und Politik kreisen; gleichsam parallel unternehme ich den Versuch, Verbindungen zwischen den ethischen Entwürfen und einer Religionswissenschaft herzustellen, die um analytische Zugänge zu Religionen bemüht ist. Ausgehend also von Gemeinsamkeiten und Verbindungen zwischen Schwerpunktsetzungen der Genderforschung und solchen der Religionswissenschaft, stellt sich zunächst die Frage, welche dies sein könnten?

Zum Beispiel der Ansatz, nicht nach Gott, den Göttinnen oder Göttern zu fragen, sondern stets die Vorstellungen, die sich die Menschen von ihnen gemacht haben und machen, in den Blick zu nehmen. Diese Perspektive auf Religionen liest sie als Repräsentationssystem par excellence, deren Referenzpunkte stets fiktionale, imaginäre „Subjekte“, also Konstruktionen, von allerdings großer Handlungsrelevanz sind.

Ihr Forschungen richten sich nicht auf etwas hinter den Handlungen und Vorstellungen Liegendes, sondern fokussieren die geistigen, emotionalen, kognitiven, pragmatischen Inhalte und Funktionen religiöser Aktivitäten und diskutieren sie vor dem Hintergrund der genuine Versehrtheit menschlichen Lebens.

Dieser Perspektive auf Religionen entspricht ein Verständnis von Repräsentation, das Anschlussmöglichkeiten an andere Wissenschaftsdisziplinen erlaubt. Wie bereits oben erwähnt (vgl. S. 4f.), wird auch in der neueren Repräsentationsforschung und –kritik ein kausaler Zusammenhang zwischen Repräsentation und Repräsentiertem bestritten; die wissenschaftliche Aufmerksamkeit richtet sich stattdessen auf Wissensbestände, die einen solchen Zusammenhang behaupten: Im Kontext des skizzierten religionsanalytischen Verständnisses wären hier die Theologien zu nennen.

Eng mit der Repräsentationsforschung verknüpft ist ein Bildverständnis, das Bilder nicht als Abbilder bestimmter Realitäten interpretiert. Vor dem Hintergrund der Tat-

sache, dass die Realitätserwartungen Bildern gegenüber höher sind als gegenüber der Sprache, dass man von Bildern erwartet, sie könnten eine äußere Realität unmittelbar wiedergeben (Horst Bredekamp), steht insbesondere der Begriff der Illustration zur Disposition. Es gibt insofern keine „richtigen“ und „falschen“ Bilder: so als ob wir quasi die „wahren“ Bilder nur finden müssten und dann werde sich eine bestimmte Wirklichkeit schon vermitteln. Die „Wirklichkeit“, wie Judith Butler ausführt, wird nicht von dem vermittelt, „was im Bild dargestellt wird, sondern dadurch, dass die Darstellung, welche die Realität übermittelt, in Frage gestellt wird“ (Butler 2005:173).

In ihrer Lacaninterpretation entfaltet auch Joan Copjec den Gedanken, dass „jenseits des Sehfeldes in Wirklichkeit überhaupt nichts ist. Tatsächlich verbirgt der Schleier der Repräsentation nichts, hinter der Repräsentation ist nichts“ (Copjec 2004:48f.). Susanne Lummerding spannt den Bogen noch eine Drehung weiter: Könnte Verantwortung nicht im Fehlen einer Garantie durch den „großen Anderen“ begründet sein, und gerade dieses Fehlen einer Garantie als Grundlage des Politischen fungieren (Lummerding 2005:126)? Ich greife diesen Faden unten (S. 18f.) wieder auf. Und komme vorerst noch einmal auf die möglichen Gemeinsamkeiten von Genderforschung und Religionswissenschaft zurück.

Ausgehend von der Tatsache, dass Religionen ethische Normen auf- oder zur Verhandlung stell(t)en, z.B. das Verbot zu töten, lässt sich aus religionswissenschaftlicher Perspektive auch nach den Übersetzungen religiöser Norm- und Wissensbestände fragen, nach gesellschaftlichen Instanzen also, die verbindliche Normen liefern und zugleich die Intersubjektivität fokussieren: Wissenschaft, Psychoanalyse, Ethik, Ästhetik und Kunst geraten ins Blickfeld. Seit einigen Jahren erarbeitet Judith Butler, eine der Hauptprotagonistinnen der Genderforschung, Möglichkeiten einer neuen Ethik, die auf aktuelle politische Praxen bezogen werden. Ethische Normen, die ohne religiöse Rückendeckung auszukommen suchen, sind, ebenso wie Ethiken, die den Verzicht auf Souveränität thematisieren (wie dies Butler tut), auf die in ihnen verhandelten Bilder vom Menschen zu hinterfragen.

Im Zentrum der Überlegungen Butlers stehen die mit einander verwobenen Begriffe, zugleich Dimensionen menschlichen Lebens: der Körper und die Sozialität, Trauer und Verantwortung, Ethik und Politik. Um sie hier schon einmal versuchsweise zu

bündeln: Die Grenzen menschlicher Autonomie markieren zu wollen, bedeutet nicht, Verschmelzungs- und Entgrenzungspantasien Tür und Tor zu öffnen, sondern bezieht sich auf die Abhängigkeit des Einzelnen vom Anderen, auf die grundlegende Sozialität des leiblichen Lebens.

Zugrunde liegt ein vielschichtiges Bild des Menschen als versehrtes, verletzliches, verwundbares und bedürftiges Geschöpf, das zugleich mit Aggressivität und dem Wunsch zu töten ausgestattet ist: Fragilität und Versehrtheit, Aggressivität und Zerstörungswille gelten als *conditio sine qua non* des menschlichen Lebens.

Hier nur am Rande: Sigmund Freud hatte im Blick auf die Komplexität der menschlichen Grundausstattung einen – für die Gattungsgeschichte wichtigen – zivilisatorischen Einfluß der Religionen betont und später, mit Bezug auf Theodor Fontane bemerkt, dass es ohne Hilfskonstruktionen eben nicht gehe. Anders gewendet hieß es 1794 bei Friedrich Schlegel, dass unsere Mängel selbst unsere Hoffnungen seien.

Essentiell für unser Leben, so Butler, sei eine Struktur der Ansprache, die impliziert, dass wir „in dem Augenblick des Angesprochenwerdens sozusagen in gewisser Hinsicht zu existieren beginnen und sich irgend etwas an unserer Existenz als prekär erweist, wenn diese Ansprache misslingt“. Dieser Einfluss, den die Ansprache des Anderen auf uns ausübt, konstituiert uns noch vor der Ausbildung unseres Willens (Butler 2005:155).

Auf einen ersten Blick ist die Nähe dieses Gedankens zu Aussagen des bereits oben (S.9f.) erwähnten Theologen Schleiermacher frappierend: „Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluss des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefasst und begriffen wird“ (Schleiermacher 1799/1993, 38). In der ersten Auflage seiner Reden über Religion, aus der diese Textsequenz stammt, bemüht Schleiermacher auch das Bild des „Unendlichen“, des Sternenhimmels als „schicklichstes und höchstes Sinnbild der Religion“ (ebd., 41). Schon in der zweiten Auflage seiner Reden ist dieses Bild für Religion: das „Unendliche“, systematisch durch „Gott“ ersetzt. In seiner „Glaubenslehre“ (1806) entwickelt Schleiermacher dann ausführlich die Vorstellung einer „schlechtinnigen Abhängigkeit“ des Menschen von Gott und dessen Gnade.

Diese Verknüpfung einer Abhängigkeit des Menschen mit dem Gedanken an Gott markiert deutlich den Unterschied zu einer „Ansprache durch den Anderen“. Die zu leistende Übersetzung der theologischen Vorstellung einer „schlechthinnigen Abhängigkeit“ lautet: Wir sind, als körperliche Wesen, existentiell angewiesen auf andere **Menschen**. Der Unterschied liegt also in der Referenz, auf die Bezug genommen wird: hier die Sozialität, dort Gott.

Mit Hans Blumenberg richtet sich auch von daher einer der Grundgedanken der Aufklärung darauf: in einer Welt zu leben, in der man damit rechnen muss, gesehen zu werden, ohne dass der Sehende ein Gott ist (Blumenberg 1997:142).

Die mit der Aufklärung einsetzende Hypostasierung der Vernunft war ebenfalls nicht von Dauer: Denn dass auch und gerade der Vernunft etwas „auf andere Weise“ mitgeteilt wird, dass die Welt der Wahrnehmungen und Leidenschaften ihre eigene Logik besitzt: diese Einsichten setzten sich erst mit der Psychoanalyse durch; sie machte als eine der ersten Wissenschaften insofern methodischen Gebrauch von der Selbstreflexion, als sie sich mit Symbolzusammenhängen befasst, die die Selbsttäuschungen des Autor/des Subjekts zugleich ausdrücken und verdecken: das Vergessen, Verschreiben, Verlesen, Versprechen, Vergreifen und andere Psychopathologien des Alltagslebens gehören ebenso in diesen Zusammenhang wie ihr Ansatz, Vernunft und Geist im Körper zu verankern (Hark 2005:393; Lanwerd 2002:19,124; Zinser 1997:102).

Der Körper und seine verschiedenen Ausdrucksweisen rücken ins Zentrum der psychoanalytischen Betrachtung und sind von hier aus für andere Wissenschaften, wie auch für ethische Entwürfe von Relevanz. Denn die existentielle, soziale Voraussetzung unserer Formierung hängt ihrerseits eng mit unserer Konstitution als singuläre, körperliche Wesen zusammen, wobei der Körper nicht als zu beherrschendes, emsig zu gestaltendes Objekt verstanden wird, sondern als Schnittstelle zwischen den einzelnen Subjekten und der Gesellschaft.

Constituted as a social phenomenon ... my body is and is not mine

(Butler 2004:21)

Ein solcher Körperbegriff steht in krassem Widerspruch zu Versuchen, Körperlichkeit zu überwinden; Versuche, die für die meisten Religionen, so auch für die christliche (z.B. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, Joh.18.36; Vorstellungen eines Mittlers der Religion, der zu anderen „hinabsteigt“ u.v.m.) bezeugt sind.

Doch arbeiten auch Prinzipien der Souveränität und Selbstbehauptung mit Vorstellungen einer Körperimmunisierung: Wenn nämlich unter Selbstbehauptung die Behauptung des Selbst auf Kosten jeder Berücksichtigung der Welt, der Folgen und faktisch auch der Anderen verstanden wird, nährt sie dann nicht einen „moralischen Narzissmus“, dessen Lustgewinn in seiner Transzendierung der konkreten Welt liegt, die doch zu allererst sein Handeln bedingt?

Eine Ethik, die den Körper als Schnittstelle zwischen den einzelnen Subjekten und der Gesellschaft in ihr Zentrum stellt, gewinnt ein sensibles Instrumentarium, um körperfeindliche Tendenzen mitsamt ihrer Konsequenzen – einer Abkehr von anderen Menschen und damit einhergehender A-Sozialität – zu erkennen.

In ihrem Rekurs auf Emmanuel Lévinas (1906-1995) betont Butler, dass der Wunsch zu töten **ein** Impuls gegenüber der Verletzbarkeit des anderen sein könne; ethische Anweisungen bestehen daher darin, gegen diesen Impuls vorzugehen. Wäre es möglich, dass uns der Platz des Körpers und die Art, wie uns der Körper außerhalb unserer selbst disponiert oder außer uns sein lässt, eine Form des ethisch-normativen Strebens erschließt und dies sowohl als gegenwärtige und zukünftige Aufgabe der Geisteswissenschaften als auch auf dem Feld der Politik?

Der Körper impliziert Sterblichkeit, Verwundbarkeit, Handlungsfähigkeit: Die Haut und das Fleisch setzen uns dem Blick anderer aus, aber auch der Berührung und der Gewalt (Butler 2005:43). Es geht Butler um eine Konzeption des Menschlichen, die zugleich schlicht und komplex ist: wir sind von Anfang an dem anderen anvertraut und ausgeliefert, es gibt also eine Verletzbarkeit, die mit dem Leben selbst entsteht und – das ist entscheidend – deren Quelle wir nicht wieder finden können, da sie der Ausbildung des „Ich“ voraus geht. Unsere Bemühung, Rechenschaft über sich selbst abgeben zu wollen oder zu müssen, stößt zwangsläufig an eine (diese) Grenze, an ein Nichtwissen und eine Undurchsichtigkeit, die ebenso sehr mich wie auch die/den andere/n betrifft. Indem wir diesen Punkt bis zu einem gewissen Grad akzeptieren, indem wir einsehen, dass die Frage nach dem „Wer bist du“ sich nicht abschließend beantworten lässt, lassen wir Andere leben (Butler 2003:57). Das ist das eine.

Das andere sind Diskurse der Entmenschlichung, die im Namen der Durchsetzung der eigenen ethischen Normen, im Verlangen nach striktem Vollzug ethischer Vorschriften, anderes Menschen-Leben, andere Körper derealisieren. Eben hier spricht Butler von ethisch begründeter Gewalt: einmal derealisiert, spielt auch der Tod dieser Menschen keine Rolle mehr und kann willentlich in Kauf genommen werden. Es

ist nicht nur so, dass ein Tod kaum erinnert wird, sondern dass er nicht erinnerbar ist. Ein solcher Tod geht unter, er verschwindet nicht im ausdrücklichen Diskurs, sondern verliert sich in den Schleifen, in denen der öffentliche Diskurs verläuft (Butler 2005:52).

Als Aufgabe der gegenwärtigen und zukünftigen Geisteswissenschaften schlägt Butler daher vor, „uns zum Menschlichen zurückzuführen, wo wir nicht erwarten, es zu finden: in seiner Fragilität und an den Grenzen seiner Fähigkeit, verständlich zu sein“ (ebd.,178). Was genau versteht Butler unter „Grenzen seiner Fähigkeit, verständlich zu sein“? Die Quelle unserer von Anfang an gesetzten Verletzlichkeit nicht angeben oder erinnern zu können, ist eine dieser Grenzen. Eine weitere ist mit ihren Überlegungen zur Trauer gegeben. Denn es sind die Erfahrungen des Verlusts und der Trauer, die nicht nur etwas von der Versehrtheit des eigenen Lebens aufscheinen lassen, sondern uns zugleich auch außer uns – beside oneself – sein lassen (Butler 2004:18f.). „Vielleicht hat Trauern damit zu tun, dass man sich bereit erklärt, eine Veränderung durchzumachen, deren ganzes Ergebnis man nicht im Voraus wissen kann“ (Butler 2005:38).

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen fragt Butler nach Bedingungen einer neuen „Kultur der Ethik“. Sie skizziert diese Ethik als Theorie der Anerkennung und Verantwortung, die Selbsterhaltung nicht als höchstes Ziel denkt. Selbsterhaltung als Grundlage der Ethik sei problematisch, so Butler, da sie die Ethik zu einer reinen Ethik des Selbst mache; die Behauptung des Selbst findet in aller Regel auf Kosten des Anderen und der Berücksichtigung der Welt statt. Doch Anerkennung und Verantwortung können auch in einer anderen Weise erfolgen, nämlich als Akzeptanz der Tatsache, dass der Mensch nur in der Adressierung des Anderen lebt und dass sich diese grundlegende Sozialität des leiblichen Lebens zugleich der erschöpfenden Erklärung entzieht. Statt diese Leerstelle durch religiöse oder theologische Deutungen zu füllen, scheint sie als Quelle der ethischen Verknüpfung des Selbst mit Anderen auf: Gerade der Erfahrung der Grenzen der menschlichen Erkenntnis ist es zu verdanken, dass Bescheidenheit und Großzügigkeit auch für Handlungs- und Entscheidungsprozesse leitend werden können.

„Diese Einsicht kann im Übrigen zu Bescheidenheit und Großzügigkeit führen, denn ich brauche Vergebung für das, was ich nicht vollständig wissen kann, was ich nicht vollständig gewusst haben könnte, und ganz ähnlich gilt für mich die Verpflichtung,

Anderen zu vergeben, die sich ihrerseits zum Teil konstitutiv undurchschaubar sind“ (Butler 2003:56).²

Butlers Entwurf einer Ethik, die die Körperlichkeit des Menschen ins Zentrum stellt, liefert einen entscheidenden Beitrag zu einer Re-Politisierung der Geschlechterforschung; einer Re-Politisierung, zu der nicht zuletzt auch im Abschlußbericht des bereits erwähnten Kongresses „Re-Visioning the Future: Perspectives in Gender Studies“ (2006) aufgerufen wurde. Dieses Nachdenken über Re-Politisierung und mögliche Ethiken ist umso notwendiger angesichts der Herausforderungen einer globalisierten Welt, deren vordringlichstes Problem der Zugang zu Nahrung und Behausung, die Erfahrung von Missbrauch und Gewalt, von Armut und Mangel, von Überflüssigkeit und verweigerter Anerkennung, von Rechtlosigkeit und Willkür, von Rassismus, Homophobie und Sexismus ist (vgl. auch Hark/Kerner 2007). Eine diesbezüglich orientierte Religionswissenschaft könnte – verknüpft mit den Gender-Studien – der geeignete Ort sein, um die Erforschung und Vermittlung ethischer Ansätze voranzutreiben, die diesen Konfliktfeldern gerecht werden.

D) Projekte am Institut für Religionswissenschaft der FUB

Vorbereitet wird gegenwärtig eine Internetseite zu Religion und Gender, deren primäres Anliegen die Vernetzung von Kompetenzen, Materialien, Terminen, Adressen ist. Laufende Promotionsvorhaben untersuchen „Religiös-identitäre Versuche der Aneignung und Einbindung: Queer-religiöse Konzepte und ihre argumentativen Strategien“ (Marcia Moser) und „Frauen, Gender und Religionswissenschaft – eine Verhältnisbestimmung“ (Marita Günther-Saeed). Frau Moser organisiert das Panel „Frauenforschung, Geschlechterforschung, Gender-Studien: Einbindung und Ausdifferenzierung innerhalb der Religionswissenschaft“ im Rahmen der diesjährigen DVRG-Tagung in Bremen; ReferentInnen sind Marcia Moser, Marita Günther-Saeed, Michael Brinkschröder sowie Anna-Katharina Höpflinger, die das Handbuch Gender und Religion vorstellt, und Birgit Heller, die zum Thema der (Un-)Vereinbarkeit von Frauenforschung / Gender Studies und den Ansprüchen der Objektivität, Wertfreiheit und kritischen Distanz in der Religionswissenschaft, referiert.

² Es bleibt ein Stück weit vermessen, die hochdiffizilen Überlegungen Butlers auf so engem Raum rezipieren zu wollen, ich verweise daher auch hier noch einmal auf ihre Schriften (vgl. unter E)

E) Zitierte Literatur

Bal, Mieke: Kulturanalyse. Frankfurt am Main 2000

Benthien, Claudia (Hg.): Männlichkeit als Maskerade. Kulturelle Inszenierungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln 2003

Blumenberg, Hans: Die Vollzähligkeit der Sterne. Frankfurt am Main 1997

Braun, Christina v. / **Stephan**, Inge (Hg.): Gender Studien. Eine Einführung. Stuttgart 2000

Butler, Judith: Gefährdetes Leben, in: dies.: Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt am Main 2005, S. 154-178.

Butler, Judith: Undoing Gender. New York 2004

Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002. Frankfurt am Main 2003

Copjec, Joan: Lies mein Begehren. Lacan gegen die Historisten. München 2004

Dietze, Gaby: Postcolonial Theory, in: Braun, v. Christina/ Stephan, Inge (Hg.): [Gender@Wissen](#). Ein Handbuch der Gender-Theorien. Köln, Weimar, Wien 2005, S. 304-324

Frietsch, Ute, **Hanitzsch**, Konstanze, **John**, Jennifer, **Michaelis**, Beatrice (Hg.): Geschlecht als Tabu. Orte, Dynamiken und Funktionen der De-/Thematisierung von Geschlecht. Bielefeld 2007

Frübis, Hilla: Die Macht der Bilder – Kritische Bildwissenschaften und feministische Kritik, in: FKW. Zeitschrift für Geschlechterforschung und visuelle Kultur, Heft 44/2007, Marburg (im Erscheinen)

Grandner, Margarethe / **Saurer**, Edith (Hg.): Geschlecht, Religion und Engagement. Die jüdische Frauenbewegung im deutschsprachigen Raum. L’Homme Schriften 9, Köln, Wien, Weimar 2005

Hark, Sabine / **Kerner**, Ina: Der neue Spartenfeminismus, in: Feministische Studien. Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung. 25. Jg., Heft 1, 2007, S. 92-95

Hark, Sabine: Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus. Frankfurt am Main 2005

Heller, Birgit: Gender und Religion, in: Figl, Johann (Hg.): Handbuch Religionswissenschaft. Innsbruck 2003, S. 758-769

- Hölscher**, Andreas, **Kampling**, Rainer (Hg.): Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibelauslegungen durch Frauen. Münster u.a. 2003
- Höpflinger**, Anna-Katharina / **Jeffers**, Ann / **Moser Nespeca**, Carmen / **Pezzoli-Olgiati**, Daria (Hg.): Gender und Religion. Zürich 2008 (im Erscheinen)
- Hof**, Renate: Die Entwicklung der Gender Studies, in: Dies./Bußmann, H. (Hg.): Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften. Stuttgart 1995, S. 2-33
- Jensen**, Anne: Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? Münster u.a. 2003
- Klapheck**, Elisa (Hg.): Fräulein Rabbiner Jonas. Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden? Eine Streitschrift von Regina Jonas. Teetz 1999
- Klinger**, Cornelia: Beredtes Schweigen und verschwiegenes Sprechen: Genus im Diskurs der Philosophie, in: Bußmann, Hadumod / Hof, Renate (Hg.): Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften. Stuttgart 1995, S. 34-59
- Kuhlmann**, Helga / **Schäfer-Bossert**, Stefanie (Hg.): Hat das Böse ein Geschlecht? Theologische und religionswissenschaftliche Verhältnisbestimmungen. Stuttgart u.a. 2005
- Lanwerd**, Susanne: Bilder religiöser Differenz. Orientalismus in Wissenschaftsgeschichte und visueller Politik, in: Lanwerd, Susanne/Faber, Richard (Hg.): Aspekte der Religionswissenschaft. Würzburg 2008 (in Vorbereitung)
- Lanwerd**, Susanne: Religion, Repräsentation, Geschlecht. Religionswissenschaftliche Bemerkungen zur Funktion weiblicher Körperbilder, in: Höpflinger, Anna-Katharina / Jeffers, Ann / Moser Nespeca, Carmen / Pezzoli-Olgiati, Daria (Hg.): Gender und Religion. Zürich 2008 (im Erscheinen)
- Lanwerd**, Susanne: Gender in der Religionswissenschaft, in: Frey Steffen, Therese / Rosenthal, Caroline / Väth, Anke (Hg.): Gender Studies. Wissenschaftstheorien und Gesellschaftskritik, Würzburg 2004, S.189-199
- Lanwerd**, Susanne: Maria, jungfräuliche Mönche und die bildende Kunst. Miscellen zur religionsästhetischen Geschlechterforschung, in: Piegeler, Hildegard (u.a. Hg.): Gelebte Religionen. Festschrift für Hartmut Zinser. Würzburg 2004(a), S. 315-324
- Lanwerd**, Susanne: Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit. Würzburg 2002
- Lévinas**, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. (¹1961) Freiburg 1987
- Lukatis**, Ingrid (Hg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen 2000

- Lummerding**, Susanne: agency@? Cyber-Diskurse, Subjektkonstituierung und Handlungsfähigkeit im Feld des Politischen. Wien, Köln, Weimar 2005
- Müller**, Friedrich Aegidius (1906): „Wahrsagerei bei den Kaffern“, in: *Anthropos*. Band I. New York, London 1965, S. 762-778
- Sardar**, Ziauddin: (Concepts in the Social Sciences) Orientalism. Open University Press, Buckingham, Philadelphia 1999
- Schleiermacher**, Friedrich: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Berlin 1799), Stuttgart 1993
- Schlesier**, Renate: Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800. Frankfurt am Main 1994
- Schober**, Anna: Verführung durch visuelle Kultur. Zur aktuellen Selbstbefragung von Geschichte und Kunstgeschichte, unter „[http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de / forum/type-diskussionen](http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/type-diskussionen)“, abgerufen am 11.10.2006
- Uehlinger**, Christoph: Visible Religion und die Sichtbarkeit von Religion(en). Voraussetzungen, Anknüpfungsprobleme, Wiederaufnahme eines religionswissenschaftlichen Forschungsprogramms, in: *Berliner Theologische Zeitschrift*. Das öffentliche Gesicht der Religion/en. 23. Jg. Heft 2, 2006, S. 165-184
- Wacker**, Marie-Theres: Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott. Münster u.a. 2004
- Yegenoglu**, Meyda: Colonial fantasies. Towards a feminist reading of Orientalism. Cambridge University Press 1998
- Zinser**, Hartmut: Sigmund Freud (1856-1939), in: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München 1997, S. 90-102



