

Fahimah Ulfat*

Sexualität und Religion bei jungen Muslim*innen in Deutschland in islamisch-religionspädagogischer Perspektive

<https://doi.org/10.1515/zpt-2020-0008>

Abstract: In connection with religion, discussions of the multidimensional topic of sexuality are controversial. Classical literature gives an insight into the open approach of urban Muslims to the topic of sexuality in the pre-modern era (until approximately 1800). In the 19th century, however, colonization caused a change that led to Muslims adopting Victorian standards of sexual morality. Modern Muslim discourses on sexuality are relatively rare. But how can the attitudes towards sexuality held by today's young Muslims be described? An insight into this question can be provided by empirical studies, which are presented in this article. They show that the attitudes of young Muslims towards sexuality and gender roles still tend to be rooted in the traditions and cultures of their families. Muslim emancipatory discourses, however, question and deconstruct traditional gender roles. Islamic religious education can react constructively to this tension by developing an intersectional religious educational concept for working with young peoples' gender and sexuality concepts.

Zusammenfassung: Das vieldimensionale Thema Sexualität wird in Verbindung mit Religion sehr kontrovers diskutiert. Die klassische Literatur gibt einen Einblick in den offenen Umgang von urbanen Muslim*innen in der Vormoderne (bis etwa 1800) mit dem Thema Sexualität. Im 19. Jahrhundert hat sich allerdings durch die Kolonialisierung ein Wandel vollzogen, der zur Übernahme der viktorianischen Sexualmoral durch Muslim*innen führte. Moderne muslimische Diskurse über Sexualität sind relativ rar. Wie aber lassen sich die Einstellungen heutiger junger Muslim*innen zu Sexualität beschreiben? Einen Einblick in diese Frage können empirische Studien geben, die in diesem Beitrag vorgestellt werden. Sie zeigen, dass die Einstellungen der jungen Muslim*innen zu Sexualität und Geschlechterrollen noch immer tendenziell in den Traditionen und Kulturen ihrer Familien verhaftet sind. Muslimisch-emanzipatorische Diskurse stellen hingegen traditionelle

*Kontakt: Jun.Prof. Dr. Fahimah Ulfat, Zentrum für Islamische Theologie, Eberhard Karls Universität Tübingen, Rümelinstr. 27, 72070 Tübingen, E-Mail: fahimah.ulfat@uni-tuebingen.de

Geschlechterrollen in Frage und dekonstruieren diese. Die Islamische Religionspädagogik kann durch die Entwicklung eines intersektionalen religionspädagogischen Konzepts für die Arbeit mit Gender- und Sexualitätswürfen Jugendlicher konstruktiv auf dieses Spannungsverhältnis reagieren.

Keywords: Sexuality, Muslim youth, Religion, Islamic theology, religious education, intersectional perspective

Schlagworte: Sexualität, muslimische Jugendliche, Religion, Islamische Theologie, Religionspädagogik, intersektionale Perspektive

1. Einleitung

Seit den späten 1980er Jahren ist die Zahl der Veröffentlichungen, die sich mit dem Themenkomplex Islam und Geschlecht befassen, rapide gestiegen. Die öffentlichen Diskurse über Gender und Sexualität fokussieren sich oft auf die vermeintliche Unvereinbarkeit von Islam und westlichen Werten. Geschlecht, insbesondere Weiblichkeit, ist einer der wichtigsten Topoi, um die Spannungen zwischen sog. „westlichen“ und „muslimischen“ Normen und Werten zu markieren¹. „Es ist, als sei ‚frau‘ der Indikator für gelungene Integration im Westen einerseits, und für sozialen Wandel und gesellschaftlichen Fortschritt in mehrheitlich muslimischen Ländern andererseits“, so Liselotte Abid².

Aber auch in den muslimischen Diskursen regt sich etwas. Auch hier ist die Zahl aktueller Arbeiten, die sich aus theologischer Perspektive mit dem Thema Islam und Genderdifferenz befassen, enorm angewachsen. Insbesondere sich als progressiv einordnende zeitgenössische muslimische Aktivist*innen und Intellektuelle beschäftigen sich mit der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Islam, Gendergerechtigkeit, sozialer Gerechtigkeit und Pluralismus. Viele Werke setzen sich aus rechtlich-theologischer Perspektive mit dem Thema Gender und Equality auseinander, da die traditionelle muslimische Normenlehre (*fiqh*) Männern und Frauen ungleiche Rechte und Privilegien gewährt. Das betrifft die Bereiche Erbrecht, Zeugenschaft, Scheidung, Mobilität, Arbeit, Sorgerecht für Kinder, u. a.

¹ Vgl. Caroline Essers/Yvonne Benschop, Muslim businesswomen doing boundary work: The negotiation of Islam, gender and ethnicity within entrepreneurial contexts. In: *Human Relations* 62 (2009), 403–423, 404.

² Liselotte Abid, Gender-Agenda und Werte-Debatte im Kontext des Islam. In: Hans G. Ziebertz (Hg.), *Gender in Islam und Christentum: Theoretische und empirische Studie*. Berlin (LIT Verlag) 2010, 7–27, 9.

In diesen theoretischen Arbeiten über die Frage von Islam und Geschlechterdifferenz, die theologisch-normativ, aber auch gesellschaftstheoretisch und kulturhistorisch vorgehen, wird ein sozialer und soziopolitischer Wandel angestrebt, der sich sowohl in zeitgenössischen Interpretationen des Korans niederschlägt als auch in gesellschaftsstrukturellen Veränderungen.

In den Analysen überwiegt die theologische-normative Perspektive, da eine Reihe von muslimischen Denker*innen und Intellektuellen davon ausgehen, dass die Normenlehre eine so dominante Disziplin der Islamischen Theologie ist, dass der Wandel der Geschlechtergleichstellung von hier aus angestrebt werden muss. Sie argumentieren, dass die muslimische Normenlehre eine der historischen Entwicklung unterworfenen Disziplin darstellt, die sozial konstruiert und in verschiedene soziale Kontexte eingebettet ist und nicht ein heiliger, offenbarer und unveränderlicher Teil der Religion. Das bedeutet, dass eine „Dekonstruktion“ und „Desakralisierung“ der Normenlehre stattfinden muss, was den enormen sozialen Veränderungen unserer Zeit Rechnung tragen und Reformen bewirken soll, die vor allem die Geschlechterdifferenz betreffen³. In diesem Bereich zeichnet sich ein Paradigmenwechsel ab, denn die klassischen Geschlechterrollenzuschreibungen werden in modernen emanzipatorischen Diskursen nicht als Manifestation göttlicher Gerechtigkeit angesehen, sondern als Konstruktionen männlicher Rechtsgelehrter. Dadurch wird „die bestehende Verbindung zwischen Sexualität und Geschlechterrechten aufgelöst“ und „die Hegemonie orthodoxer Interpretationen in Frage gestellt“⁴.

In den emanzipatorischen Positionen zeigt sich das Potenzial von Theologie als „Ort von Widerstand und Subjektformation“⁵. Sie bilden in ihrer kritischen Sicht Gegendiskurse zu patriarchalen Auslegungen der Quellen und dekonstruieren diese hegemonialen Diskurse⁶.

Allerdings finden sich kaum zeitgenössische theologische Arbeiten zum Thema Sexualität. Ali Ghandour schildert in seinem Buch über die Geschichte der Sexualität und Erotik bei Muslim*innen, dass die klassische Literatur eine

3 Ziba Mir-Hosseini/Kar Vogt/Lena Larsen/Christian Moe, *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*. London/New York (I. B. Tauris & Co Ltd.) 2017, 3.

4 Ziba Mir-Hosseini, The construction of gender in Islamic legal thought and strategies for reform. In: *Hawwa* 1 (2003), 1–28, 20–21.

5 Ulrike Auga, Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens: Intersektionalitätsdebatte, Dekonstruktion, Diskursanalyse und die Kritik antiker Texte. In: Ute E. Eisen/Christine Gerber/Angela Standhartinger (Hg.), *Doing gender – doing religion: Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*. Tübingen (Mohr Siebeck) 2013, 37–74, 40.

6 Vgl. ebd.

Praxis bei urbanen Muslim*innen in der Vormoderne (bis etwa 1800) zeichnet, die geprägt war von der Akzeptanz der Homoerotik, der offenen Thematisierung von Sex in der Öffentlichkeit und sogar von der Besteuerung der Prostitution durch manche Kalifen. Er zeigt auf, dass diese Darstellungen keine Entsprechung in der gegenwärtigen Literatur und Öffentlichkeit finden, da sich im 19. Jahrhundert durch die Kolonialisierung ein Wandel vollzogen hat, der zur Übernahme der viktorianischen Sexualmoral durch die Muslim*innen führte⁷. Nicht nur die Kolonialisierung, sondern auch die stockende Entwicklung in muslimisch geprägten Ländern, die mit dem Verlust an wirtschaftlicher und militärischer Macht ab dem letzten Drittel des 18. Jh. und insbesondere im Laufe des 19. Jh. einherging⁸, nährte weiterhin die Annahme vieler Muslim*innen, dass dies vor allem auf das Überschwappen der sexuellen Freizügigkeit aus dem Westen in der postkolonialen Epoche (60er Jahre) zurück zu führen sei. Das Aufkommen waha-bitischer und salafistischer Auslegungen der Quellen bestärkte die entstandene sexuelle Prüderie, so Karen Krüger in ihrem Artikel⁹.

Heute finden sich in erster Linie Werke zur Sexualität, die diese Prüderie widerspiegeln¹⁰. Sogar ein sehr progressiv klingender Ratgeber mit dem Titel „The Muslimah Sex Manual: A Halal Guide to Mind Blowing Sex“ handelt nur davon, wie Frauen ihre Männer sexuell befriedigen, verwöhnen und glücklich machen können¹¹. Progressive Ideen zum Thema Sexualität sind vereinzelt zu finden, allerdings gibt es kaum publizierte Werke, die sich explizit mit einer zeitgenössischen muslimischen Sexualethik befassen (eine wichtige Ausnahme ist das neu erschienene Buch von Ali Ghandour¹²).

Im Folgenden wird auf der Basis aktueller empirischer Studien ein differenziertes Bild über die Einstellungen junger Muslim*innen zu Sexualität gegeben (Punkt 2), um schließlich die Empirie mit Blick auf religionspädagogische Aspekte zu reflektieren (Punkt 3).

7 Vgl. Ali Ghandour, *Liebe, Sex und Allah: Das unterdrückte erotische Erbe der Muslime*. München (C.H.Beck) 2019, 165.

8 Die stockende Entwicklung und auch der Niedergang der muslimischen Reiche hat viele Gründe, unter anderem die „Schwächung der alten Handelsrouten, die veraltete Reichsverwaltung, die hohen Militärausgaben, die Trennung zwischen Wissenschaft, Kapital und Technologie sowie die innere Instabilität“ Ghandour, *Liebe, Sex und Allah*, 163.

9 Vgl. Karen Krüger, *Geschlecht und Islam: Lassen Sie uns über Sex reden*. In: *Frankfurter Allgemeine* 1/2016. (online abrufbar unter <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/geschlecht-und-islam-lassen-sie-uns-ueber-sex-reden-14029390.html>, Lesedatum: 30. Dezember 2019).

10 Vgl. Mufti Muhammad ibn Adam al-Kawthar, *Ehe und Liebesleben im Islam*. Bochum (Astec) 2011.

11 Vgl. Umm Muladhat, *The Muslimah Sex Manual: A Halal Guide to Mind Blowing Sex*. o. O. (Independently published) 2017.

12 Vgl. Ghandour, *Liebe, Sex und Allah*.

2. Vorstellungen von Sexualität und Selbstbestimmung bei muslimischen Jugendlichen

Hans-Jürgen von Wensierski et al. untersuchten die Struktur der Jugendphase junger Muslim*innen zwischen 20 und 30 Jahren in Deutschland. 107 narrative Interviews wurden mit jungen Muslim*innen der sog. zweiten Generation, jeweils zur Hälfte weiblich und männlich durchgeführt. Die gesamte Jugendphase der Interviewten wurde in Deutschland erlebt. Die Herkunftsfamilien stammten mehrheitlich aus der Türkei. Die Jugendlichen gehörten unterschiedlichen Konfessionen an (Sunniten, Schiiten oder Aleviten). Die sozialen Milieus und Bildungsabschlüsse der Jugendlichen waren ebenfalls unterschiedlich¹³. Die Forscher*innen gingen der Frage nach, „inwieweit die sozialstrukturellen Lebenslagen, aber auch die kulturellen Spezifika und die Traditionen der muslimischen Herkunftsmilieus die Jugendphase junger Muslime strukturieren“¹⁴. Wensierski et al. konnten in ihrer qualitativen Studie feststellen, dass sich im Bereich „Verschulung, Kommerzialisierung und Mediatisierung der Adoleszenz“ ähnliche Strukturmerkmale zwischen einer „westlichen modernisierten Jugendphase“ und der „muslimischen Jugendphase“ zeigen¹⁵. Im Bereich der Sexualentwicklung, der Beziehungsformen und der Loslösung und Verselbstständigung von der Familie stellen sie jedoch große geschlechtsspezifische Unterschiede fest: Die Sexualentwicklung junger Muslim*innen ist geprägt von folgenden Merkmalen: „Tabuisierung von Sexualität in der Familie, keine familiäre Sexualaufklärung, Tabuisierung und Verbot vor- und außerehelicher Sexualität, weitreichendes Virginitätsgebot für junge Frauen, keine legitimen Experimentierräume für sexuelle und geschlechtliche Beziehungen (zumindest für Mädchen) und weitreichende Sexualisierung des weiblichen Körpers. Sexualität erscheint hier nicht als zentraler Wert der eigenen Identitätsbildung, sondern als eine religiös definierte Funktion der Reproduktion der islamischen Familie und ihrer patriarchalen Sozialordnung“¹⁶. Diese Sexualisierung des weiblichen Körpers, die Virginitätsnorm und das Verbot vorehelichen Geschlechtsverkehrs nennen Wensierski et al. „Zentral-

13 Vgl. Hans-Jürgen von Wensierski/Claudia Lübcke, „Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause“: *Biographien und Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland*. Opladen (Verlag Barbara Budrich) 2012, 135.

14 Hans-Jürgen von Wensierski, Die islamisch-selektive Modernisierung – Zur Struktur der Jugendphase junger Muslime in Deutschland. In: Hans-Jürgen von Wensierski/Claudia Lübcke (Hg.), *Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen*. Opladen (Verlag Barbara Budrich) 2007, 55–82, 55.

15 Ebd., 61

16 Ebd., 62–63

werte islamisch-orientalischer Sexualkultur¹⁷, die sich auch Liberalisierungsprozessen nicht öffnen würden. Sie können nur eine Öffnung im Bereich der Diskursfähigkeit erkennen und im Bereich der Ansprüche junger Muslim*innen auf eine egalitäre Partnerschaft und eine erfüllte Sexualität in der Ehe. In der Diskrepanz zwischen dem traditionellen Wertesystem ihres muslimischen Milieus und dem westlichen und modernen Wertesystem sehen die Forscher*innen eine Schwierigkeit für „Verselbständigungsprozesse“ junger Muslim*innen¹⁸. Auch wenn durch Bildungsaufstieg und den dadurch gewonnenen Statuszugewinn bei Muslim*innen eine „Emanzipation gegenüber dem traditionellen bildungsfernen Frauenbild der eigenen, häufig analphabetischen, Mütter sowie dem traditionellen Rollenbild der patriarchalen Väter“ einhergeht und das traditionelle Geschlechterverhältnis kritisiert wird, wird die „asketisch-strenge islamische Lebensführung“ praktiziert¹⁹. Auffällig ist, dass die geschlechtsspezifischen Ungleichheiten bei den Jugendlichen aufrechterhalten werden. Diese Analysen zeigen die Verschränkung verschiedener Kategorien, die zu den unterschiedlichen Lebensführungen führen, wie Säkularisierungsgrad der Familie, Zugehörigkeit zu einer bestimmten muslimischen Strömung, Bildungsstatus, ethnisch-kulturelle Auseinandersetzungen, sozialer Status und Generationenkonflikte²⁰.

Franziska Schäfer und Melissa Schwarz, die Teil des Forschungsteams sind, verdeutlichen, dass die kulturell-traditionelle Sexualmoral von den Jugendlichen nicht in Frage gestellt wird, sondern die Tabuisierung des Diskurses über Sexualität. Sexuelle Enthaltensamkeit vor der Ehe hat trotz der Offenheit für das Thema einen normativen Charakter für die Jugendlichen. Mit den eigenen Eltern wird dennoch nicht über Sexualität gesprochen. Hier dominieren immer noch Schamgrenzen. Das gilt für beide Geschlechter. „Sexualität wird also für beide Geschlechter schon früh mit einem ausgeprägten Schamgefühl besetzt“²¹. Zudem weisen Schäfer und Schwarz darauf hin, dass das Ehrkonzept ein wesentlicher Bestandteil des Denkens der jungen Muslim*innen ist und ihr Sexualverhalten bestimmt und kontrolliert. Dieses Ehrkonzept hängt mit der sozialen Kontrolle der eigenen Community zusammen. Wenn sexuelle Normen verletzt werden oder es den Anschein dazu gibt und dies in der Community bekannt wird, dann kann das

17 Ebd., 63

18 Ebd., 65

19 Ebd., 72

20 Vgl. ebd., 77

21 Franziska Schäfer/Melissa Schwarz, Zwischen Tabu und Liberalisierung – Zur Sexualität junger Muslime. In: Hans-Jürgen von Wensierski/Claudia Lübcke (Hg.), *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen*. Opladen (Verlag Barbara Budrich) 2007, 251–281, 263.

auch körperliche und psychische Strafen durch die Familie nach sich ziehen²². Da das Ehrkonzept besonders mit der Virginität der Frauen verbunden ist, wird dadurch auch die soziale Kontrolle erhöht. Die Jugendlichen suchen deshalb nach „kontrollarmen“ Räumen²³. Insbesondere wird der hohe Wert des Jungfräulichkeitsgebots bei vielen jungen Musliminnen deutlich, das als religiöses Gebot einen normativen Charakter erhält. Die jungen Mädchen sehen dies häufig als selbstgewähltes Gebot an und nicht als sozialen Zwang²⁴. Dennoch gibt es auch Beispiele für junge Musliminnen, die sich nicht an die Virginitätsnorm halten und sexuelle Erfahrungen außerhalb der Ehe sammeln. Insbesondere Bildungsaspirationen ermöglichen jungen Frauen aus dem Elternhaus auszuziehen, sich der sozialen Kontrolle zu entziehen und eine individualisierte Lebensführung zu realisieren, die auch mit vorehelichen intimen Beziehungen einhergehen kann²⁵. Entweder werden solche intimen Beziehungen dann verheimlicht, was zu einem Doppelleben führt oder es kommt zum Bruch mit der Familie.²⁶

Bei den muslimischen jungen Männern verhält es sich anders: die Virginitätsnorm ist für sie eher theoretisch obligatorisch. Das Sammeln sexueller Erfahrungen wird geduldet, meist wird darüber aber in der Familie nicht gesprochen. Retrospektiv werden die intimen Beziehungen häufig als irrelevant dargestellt und relativiert²⁷. Bei einigen ist „das Muster der Re-Islamisierung nach einer eher westlich verlebten Jugendphase“ zu beobachten²⁸. Die Wiederhinwendung zum Glauben soll die eigene ‚Reinheit‘ wiederherstellen. Auch für die jungen Männer ist das Gespräch mit dem Vater über Sexualität ein Tabu, weil es für sie eine Respektlosigkeit ausdrückt²⁹.

22 Vgl. ebd., 265

23 Ebd., 266

24 Vgl. ebd., 268

25 Vgl. ebd., 270

26 Dieses Handlungsmuster kann Heidi Kondzialka in ihrer qualitativen Studie zu Sexualität und Partnerwahl junger Musliminnen, insbesondere von Frauen mit türkischem Migrationshintergrund der zweiten Generation bestätigen. Sie konnte drei Handlungsmuster rekonstruieren, die Frauen entwickeln, um den Erwartungen der familiären Sexualmoral gerecht zu werden: 1. Anpassung an die elterlichen Erwartungen, 2. Verschweigen der eigenen Beziehung, 3. Ablösung vom Elternhaus und Distanzierung von Virginitätserwartungen. Vgl. Heidi Kondzialka, *Emanzipation ist Ehrensache: Netzwerkbeziehungen, Sexualität und Partnerwahl junger Frauen türkischer Herkunft*. Marburg (Tectum – Der Wissenschaftsverlag) 2005.

27 Vgl. Schäfer/Schwarz, *Zwischen Tabu und Liberalisierung – Zur Sexualität junger Muslime*, 274.

28 Ebd., 271

29 Vgl. ebd., 274

Worauf Schäfer und Schwarz deutlich hinweisen, ist die Spannung zwischen Tabu und Liberalisierung, in der sich die muslimischen Jugendlichen befinden: „Durch die Sozialisation innerhalb der öffentlichen Erziehungs- und Bildungsinstitutionen und die Erfahrungen mit der sexuell liberalen Alltagskultur in der Öffentlichkeit werden divergierende Wertvorstellungen registriert und damit die individuellen Auseinandersetzungen mit westlichen Orientierungen aktiviert. Der eigenverantwortliche liberale Umgang mit der Sexualität in der deutschen Mehrheitskultur kollidiert mit der eher durch eine Verbotsethik geprägten Sexualmoral innerhalb der muslimischen Milieus“³⁰. In diesem Spannungsfeld entsteht „ein facettenreiches Spektrum von Lebensentwürfen mit einer unterschiedlich modifizierten Sexualmoral“ bei den jungen Muslim*innen³¹.

Die Dominanz einer Verbotsmoral konnten Hans-Georg Ziebertz, Helene Coester und Andrea Betz ebenfalls feststellen. Sie haben eine qualitative Studie unter christlichen und muslimischen Mädchen der 9. Jahrgangsstufe an Realschulen zur „Normierung von Sexualität und Autonomie“ durchgeführt. Die Autor*innen konnten zeigen, dass für die muslimischen Mädchen „Religion bzw. ein kulturelles Korrelat von Religion ein bedeutungsreicher Bezugspunkt im Lebenskontext“ ist und dass „sie die lebensweltlichen Gewohnheiten ihrer Kultur auf den Islam zurückführen und oftmals nicht zwischen religiösen und kulturellen Normen und Werten unterscheiden“³². Diejenigen Mädchen, die sich für die Befolgung der Virginitätsnorm ausgesprochen haben, tun dies entweder aufgrund der „Religiosität“, aufgrund der „Übereinstimmung mit den persönlichen Vorstellungen“ oder aufgrund der „Erwartungen des kulturellen und religiösen Umfeldes“³³. Ein Teil der Mädchen äußert sich kritisch zu den Einstellungen von muslimischen Jungen und Männern, die einerseits für sich beanspruchen, sexuelle Erfahrungen vor der Ehe zu sammeln und andererseits von Mädchen und Frauen erwarten, jungfräulich in die Ehe zu gehen. Die Autor*innen kommen zu folgendem Schluss: „Die meisten muslimischen Mädchen interpretieren die religiöse Normierung der Sexualität als gesellschaftliche Konvention ihrer sozialen Lebenswelt“³⁴.

Annette Müller konnte in ihrer Untersuchung bestätigen, dass die Einhaltung der Virginitätsnorm ein „Merkmal der soziokulturellen Identität“ von Mädchen

30 Ebd., 263

31 Ebd., 279

32 Hans G. Ziebertz/Helene Coester/Andrea Betz, Normierung von Sexualität und Autonomie. Eine qualitative Studie unter christlichen und muslimischen Mädchen. In: Hans G. Ziebertz (Hg.), *Gender in Islam und Christentum: Theoretische und empirische Studie*. Berlin (LIT Verlag) 2010, 207–247, 240.

33 Ebd., 241

34 Ebd.

wird³⁵. Sie hat in ihrer empirischen Studie die sexuelle Sozialisation in der weiblichen Adoleszenz von Mädchen und jungen Frauen deutscher und türkischer Herkunft im Vergleich untersucht. Ihr Sample bestand aus jeweils 9 jungen Frauen deutscher und türkischer Herkunft (geboren in Deutschland) im Alter zwischen 18 und 19 Jahren. Sie haben entweder den Haupt- oder Sonderschulabschluss erworben. Müller konnte feststellen, dass die Mütter auch für die jungen Frauen mit türkischem Migrationshintergrund eine wichtige Rolle als Vertrauensperson und Informationsquelle einnehmen. Dennoch können Scham und Respekt eine Rolle in der Beziehung spielen³⁶. In ihrer Forschung konnte Müller zeigen, dass sowohl bei einigen Mädchen mit türkischem Migrationshintergrund als auch bei denen deutscher Herkunft „das Verstecken der Menstruation die Modifikation des Geschlechterverhältnisses erschwert [...]. Eine Funktion des Menstruationstabus könnte demnach der Erhalt patriarchaler Strukturen sein. Wenn die Erkundung des Körpers durch die Definition ‚schmutzig‘ verleidet wird, können sich Mädchen und Frauen kein Bild von ihren Genitalien und ihrem Körperinneren machen. Dies kann gravierende psychische und soziale Folgen haben, denn sich über den Körper bewusst zu werden, ist die Voraussetzung für seelisches Begreifen, die Körpererfahrung bildet die Matrix für die Struktur sozialer Beziehungen“³⁷. Die jungen Frauen türkischer Herkunft weisen sowohl ihrer Mutter als auch ihrem Vater eine verneinende Position zur Sexualität zu, in dem Sinne, dass man die eigene Sexualität unterdrücken soll³⁸. Dabei ist die Virginitätsnorm vor der Ehe für die Mädchen bedeutsam, sie ist im gemeinschaftlichen und familiären Kontext eingebettet und wird von den Mädchen erwartet³⁹. Das sexuelle Verhalten liegt nicht im Entscheidungsspielraum der Mädchen. Ein Teil der jungen Frauen stellt einen engen Zusammenhang zwischen Virginität und Ehre her⁴⁰. Ein anderer Teil stellt ihn nicht her. Eine einheitliche Definition des Ehrkonzeptes konnte Müller nicht rekonstruieren⁴¹. Wenn aber das Ehrkonzept von den Mädchen thematisiert wurde, dann wurde deutlich, dass damit geschlechtsspezifische Rollenvorstellungen einhergingen in dem Sinne, dass die Ehre des Mannes über die seiner Ehefrau, Tochter, Mutter und Schwester definiert wurde⁴². Dieser Zusammenhang geht einher mit der sozialen Kontrolle durch die Community. Bei einigen der

35 Annette Müller, *Die sexuelle Sozialisation in der weiblichen Adoleszenz: Mädchen und junge Frauen deutscher und türkischer Herkunft im Vergleich*. Münster (Waxmann) 2006, 317.

36 Vgl. ebd., 141

37 Ebd., 147 f.

38 Vgl. ebd., 150 f. und 154 f.

39 Vgl. ebd., 153

40 Vgl. ebd., 164

41 Vgl. ebd., 165

42 Vgl. ebd., 167

Mädchen zeigt sich allerdings, dass sie von ihren Müttern, die an dem Ehrkonzept festhalten, erwarten, dass sie die Bedürfnisse ihrer Töchter ernst nehmen und vom Ehrkonzept abweichen. Die Mütter sind aber bemüht, die Ehre und somit den guten Ruf der Familie zu bewahren. Bei einigen Müttern zeigen sich aber geringfügige Veränderungen von einigen Aspekten des Ehrkonzepts, wie die Ablehnung des Zeigens des blutbefleckten Lakens als Beweis für die Jungfräulichkeit einer Frau vor der Ehe⁴³. Obwohl bei den jungen Frauen eine individualisierte Religiosität festgestellt werden konnte, verneinen sie einhellig Sexualität vor der Eheschließung auf der Grundlage ihres Verständnisses vom Islam⁴⁴. Dabei wird in der Untersuchung deutlich, dass die Mädchen „von den Lebensgewohnheiten der muslimisch-geprägten Familienmitglieder und weiterer Muslim/innen auf die Religion schließen. Die Unterscheidung von Tradition und Religion ist in dieser Weise kaum möglich“⁴⁵ wie Ziebertz, Goester und Betz ebenfalls festgestellt haben. Das Bestreben, die Virginitätsnorm bis zur Eheschließung zu bewahren kann nach Müller „als Ausdruck verstanden werden, die eigene kulturelle Identität in der Migrationssituation zu kennzeichnen. In Abgrenzung zu den Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft bedienen sie sich ihres Körpers als Symbol; ihre Jungfräulichkeit wird so zum Merkmal sozialer und kultureller Identität“⁴⁶.

Der Frage nach der Einhaltung der Virginitätsnorm sind auch Ursula Boos-Nünning und Yasemin Karakaşoğlu nachgegangen und haben untersucht, ob es hier einen signifikanten Zusammenhang zwischen Religion bzw. Religiosität und den Orientierungen der jungen Musliminnen gibt. Sie zeigen differenziert, dass die Virginitätsnorm von Musliminnen unterschiedlich bewertet und auch von Nichtmusliminnen befürwortet wird. Dementsprechend haben sie untersucht, ob es herkunftsspezifische Unterschiede für die Einhaltung der Virginitätsnorm gibt. Dabei haben sie 955 ledige, kinderlose 15–21-jährige Mädchen mit griechischem, italienischem, (ex-)jugoslawischem und türkischem Migrationshintergrund sowie Aussiedlerinnen aus der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten unter anderem nach der Bedeutung der Virginität gefragt. „Eine sexuelle Beziehung ohne oder vor der Ehe wird von den meisten Mädchen (58 %) akzeptiert, 27 Prozent lehnen dies ab, 15 Prozent weisen eine unentschiedene Haltung dazu auf. Die Unterschiede nach nationaler Herkunft sind jedoch bedeutsam“⁴⁷. Bei den Mädchen mit italienischem und jugoslawischem Hintergrund gibt es 25 %,

43 Vgl. ebd., 172f.

44 Vgl. ebd., 216f.

45 Ebd., 219

46 Ebd.

47 Ursula Boos-Nünning/Yasemin Karakaşoğlu, *Viele Welten leben: Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund*. Münster (Waxmann) ²2006, 282–283.

die die Norm akzeptieren und bei den Mädchen mit türkischem Hintergrund gibt es 22 %, die die Norm ablehnen⁴⁸. Hier wird erkennbar, dass die Virginitätsnorm auch von einem Teil der Nichtmusliminnen akzeptiert wird und dass ein Teil der Musliminnen diese Norm ablehnt. Die Haltung unter den Musliminnen insgesamt ist ebenfalls sehr unterschiedlich. Bosnische Musliminnen befürworten vorehelichen Geschlechtsverkehr mit 45 %, türkische Musliminnen nur zu 21 %. Hier zeigt sich keine einheitliche Sexualmoral⁴⁹. Das hat Auswirkungen auf die Bereitschaft, mit einem Partner ohne Heirat zusammenzuleben, denn je geringer die Akzeptanz der Virginitätsnorm, desto höher die Bereitschaft zu einer vorehelichen Lebensgemeinschaft⁵⁰. Eine erfüllte Sexualität in einer Partnerschaft ist für 67 % der Musliminnen in hohem Maße bedeutsam. Bei den katholischen Mädchen liegt der Wert bei 59 % und bei griechisch-orthodoxen bei 75 %. Damit gibt es hier keine großen Unterschiede⁵¹. Daraus schließen die Autorinnen, dass die Zustimmung zur Virginitätsnorm nicht automatisch eine sexualitätsfeindliche Einstellung mit sich bringt.

Jungfräulichkeit ist ein Merkmal, das mit weiteren Werten in Wechselbeziehung steht, wie etwa Ehre, Achtung und Scham. Das Konzept der Ehre wird in einigen Studien thematisiert, da es sowohl Auswirkungen auf das Geschlechterrollenverständnis als auch auf die Sexualität und Selbstbestimmung beider Geschlechter hat. So kann zusammengefasst werden, dass in traditionellen Vorstellungen die Virginität der Frau als Indikator für das Ansehen der Familie gilt. Damit ist auch die Achtung der Eltern und Schwiegereltern, Respekt vor Älteren und sitztes Verhalten verbunden. Die Frau kann die Familienehre schützen, wenn sie sich korrekt kleidet, ihre Keuschheit wahrt, zurückhaltend verhält und erst aus der Wohnung der Eltern auszieht, wenn sie heiratet.

Das alles gilt nicht für den Mann. Voreheliche sexuelle Erfahrungen werden geduldet, ein Auszug aus dem Elternhaus ist nicht unbedingt mit der Heirat verbunden, eine Beziehung mit einer Nichtmuslimin ist nicht mit einem Verlust an Ansehen verbunden. Die Familienehre hängt also nicht von den sexuellen Handlungen des Mannes ab, sondern seine Ehre definiert sich über das Verhalten der Frau, insbesondere ihrer Haltung zur Virginität.⁵²

48 Vgl. ebd., 283

49 Vgl. ebd., 284

50 Vgl. ebd., 285

51 Vgl. ebd., 287

52 Vgl. Ali Heidarpur-Ghazwini, *Kulturkonflikt und Sexualentwicklung: Sexualentwicklung islamischer Heranwachsender in der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt a.M. (AFRA-Druck-KA-RO) 1986, 249; Marburger, *Schulische Sexualerziehung bei türkischen Migrantenkindern: eine Sondierung des sozio-kulturellen Bedingungsfeldes*, 367 f.; Elç Elçin Kürşat, *Zur Verpflichtung der Ehre*. In: *politik unterricht aktuell* 1 (2002), 3–11; Ahmet Toprak, *Das schwache Geschlecht – die*

Eine relativ neue Untersuchung über Einstellungen zu Sexualität, Ehre und Gleichberechtigung türkischstämmiger Mädchen und Frauen (überwiegend) der dritten Generation hat Ahmet Toprak durchgeführt. Dafür hat er mit 23 Mädchen und jungen Frauen zwischen 15 und 25 Jahren Tiefeninterviews durchgeführt und zusätzlich weitere vier Gruppeninterviews. Vier verschiedene Typen konnten rekonstruiert werden. Der Typ der „Heiratsmigrantinnen“, der in arrangierten Ehen anfangs noch bei den Schwiegereltern lebt, akzeptiert zwar, dass in Anwesenheit der Eltern des Mannes keinerlei Intimität zwischen den Eheleuten gezeigt werden kann, leidet aber unter den räumlichen Bedingungen, den starren Geschlechterrollen und der unterschiedlichen Sexualmoral in Bezug auf die Geschlechter (sexuell unerfahrene Frauen und sexuell erfahrene Männer), da die jungen Frauen dieses Typs ihre Sexualität nicht ausleben können⁵³. Diese Sexualmoral kann auch dazu führen, dass junge Frauen früh heiraten, um ihre Sexualität ausleben zu können⁵⁴. Die Sexualmoral der „Heiratsmigrantinnen“ wird insgesamt als konservativ bezeichnet, insbesondere was das weibliche Geschlecht betrifft. Sexuelle Erfahrungen vor der Ehe werden abgelehnt und mit dem Ehrkonzept begründet, den Jungen werden mehr Freiheiten eingeräumt, auch wenn eigentlich auch von ihnen Zurückhaltung erwartet wird⁵⁵. Der Typ „konservative Mädchen/Frauen“ ist in Deutschland geboren und aufgewachsen. Sie beschreiben sich als sehr religiös, wobei Religion für sie einen emotionalen Halt darstellt⁵⁶. Sexualität ist ein tabuisiertes Thema, das mit Scham und Respekt verbunden wird und nur mit engen Freundinnen besprochen wird, jedoch nicht mit den Eltern⁵⁷. Eltern haben Angst, dass ihre Töchter Interesse für Sexualität entwickeln, wenn offen darüber gesprochen wird. Auch von den Mädchen wird die Jungfräulichkeit hoch geschätzt, aber das heißt nicht, dass sie nicht vor der Ehe sexuell aktiv sein können, beispielsweise in Form von Oralverkehr o. ä.⁵⁸. Zwar gehen sie davon aus, dass diese sexuellen Erfahrungen auch nicht legitim sind, dennoch wollen sie ihren Bedürfnissen nachgehen. Aber auch Geschlechtsverkehr ist nicht ausgeschlossen, wenn sie sich sicher sind, dass sie ihren Freund heiraten werden⁵⁹.

türkischen Männer: Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre. Lambertus (Freiburg im Breisgau) 2005; Boos-Nünning/Karakaşoğlu, *Viele Welten leben*, 285; In: Schäfer/Schwarz: *Zwischen Tabu und Liberalisierung – Zur Sexualität junger Muslime*, 254–255.

53 Vgl. Ahmet Toprak, *Türkeistämmige Mädchen in Deutschland: Erziehung – Geschlechterrollen – Sexualität.* Freiburg im Breisgau (Lambertus) 2014, 35.

54 Vgl. ebd., 46

55 Vgl. ebd., 53

56 Vgl. ebd., 105

57 Vgl. ebd., 88

58 Vgl. ebd., 92

59 Vgl. ebd., 93

Der Typ der „Lebenskünstlerinnen/Krisenbewältigerinnen“ lehnt traditionelle und geschlechtsspezifische Rollenzuschreibungen ab und somit auch den Begriff der Ehre, der mit Einschränkungen von Mädchen verbunden wird⁶⁰. Für die Eltern ist die Jungfräulichkeit ihrer Töchter von zentraler Bedeutung, sodass sie die Mädchen ab der Pubertät stark einschränken. Die Mädchen rebellieren gegen dieses Verhalten und schaffen sich Freiräume, um sich mit ihrem Freund zu treffen. Vorehelicher Geschlechtsverkehr ist für sie kein Tabu, auch wenn sie den Freund später nicht heiraten. Aufgrund des familiären Zwanges und ihres rigiden sozialen Umfeldes versuchen sie dies zu verheimlichen⁶¹. Dieser Typ kritisiert Normen, die im Namen der Ehre das Verhalten von Mädchen reglementieren, wie das schamhafte Verhalten oder bestimmte Kleiderordnungen. Auch die Definition der Ehre des Mannes über das Verhalten der Frau und die dadurch resultierende soziale Kontrolle der Sexualität und des Verhaltens der Frau wird von diesem Typ vehement abgelehnt⁶². Insgesamt sind die Mädchen dieses Typs sexuell selbstbestimmte Individuen, die ihre Sexualität als ihre private Angelegenheit ansehen und für die ein jungfräulicher Beginn der Ehe unwichtig ist⁶³. Sie bezeichnen sich selbst nicht als „intensiv Praktizierende, geben aber an, religiös erzogen worden zu sein“⁶⁴. Der Typ „liberale Mädchen/Frauen“ wird im Gegensatz zu den anderen drei Typen nicht geschlechtsspezifisch erzogen. Sexualität ist für diesen Typ ein selbstverständlicher Teil der persönlichen Identität. Aufklärung findet innerhalb der Familie durch die Mütter relativ früh in einer offenen Art statt. Ehre wird von den Eltern der Mädchen nicht am Sexualleben der Tochter fest gemacht⁶⁵. Jungfräulichkeit bis zur Eheschließung wird zwar von den Eltern nicht verlangt, allerdings sind sie gegenüber dem frühen Geschlechtsverkehr negativ eingestellt z. B. wegen der Gefahr von Krankheiten oder ungewollten Schwangerschaften⁶⁶. Treue und Zusammenhalt stehen für sie in einer Partnerschaft im Mittelpunkt. Ehre ist für sie mit der Würde des Menschen verbunden, die nicht messbar ist und an seine innere Haltung gebunden ist⁶⁷. Ihre religiöse Einstellung sehen sie als Privatsache an, wobei sie beispielsweise Gebet und Fasten individuell interpretieren und einhalten. Sie bezeichnen sich nicht als religiös⁶⁸.

60 Vgl. ebd., 116

61 Vgl. ebd., 119

62 Vgl. ebd., 121–126

63 Vgl. ebd., 126

64 Ebd., 152

65 Vgl. ebd., 165

66 Vgl. ebd., 167

67 Vgl. ebd., 171

68 Vgl. ebd., 190–194

3. Religionspädagogische Anregungen

In muslimischen emanzipatorischen rechtlich-theologischen Diskursen werden traditionelle Geschlechterrollen von zeitgenössischen Denker*innen in Frage gestellt und Genderrollen nicht als göttlich gegebene und der Natur des Menschen entsprechende Parameter angesehen, sondern als von männlichen Rechtsgelehrten konstruiert und als Produkte sozialer Praxis. Damit werden grundlegende Dinge in Frage gestellt, wie das Erbrecht, die Zeugenschaft, das Ehekonzept, die Selbstbestimmung der Frau, das Verhüllungsgebot usw., die Frauen in eine untergeordnete Rolle zwingen können.

Die Empirie zeigt hingegen, dass die Einstellungen der jungen Muslim*innen zu Sexualität und Geschlechterrollen noch immer tendenziell in den Traditionen und Kulturen ihrer Familien verhaftet sind. Die Sexualmoral ist vordergründig an den normativen Erwartungen des muslimischen Milieus orientiert. Egalisierungstendenzen werden jedoch sichtbar, insbesondere was die Vorstellungen von Partnerschaft und erfüllter Sexualität in der Ehe betrifft. Zudem wird durch die Studien deutlich, dass die Tabuisierung des Sprechens über Sexualität immer mehr abnimmt und sich eine Diskursfähigkeit bei den jungen Muslim*innen abzeichnet.

Die Jugendlichen befinden sich in einem Spannungsfeld zwischen einem liberalen, eigenverantwortlichen Umgang mit Sexualität, der in der hiesigen Gesellschaft Mainstream ist und einer eher restriktiven Sexualethik, die in muslimischen Milieus tendenziell herrscht. In diesem Spannungsfeld spielt das Wissen eine entscheidende Rolle, sowohl was die biologische Seite der Sexualität betrifft als auch die theologische Seite. Das Wissen über biologische Sachverhalte, Körperlichkeit, sexuelle Vielfalt, usw. ist freilich Teil des Biologieunterrichts. Im Religionsunterricht ist dieses Thema deshalb jedoch keineswegs obsolet, denn Wissen über Sexualität und Sexualaufklärung ist ein wesentlicher Bestandteil von Selbstbestimmung und Mündigkeit. Muslimische Kinder und Jugendliche haben insbesondere Fragen, die erlaubte (*halal*) und verbotene (*haram*) Handlungen im Bereich der Sexualität betreffen. Das Internet als Quelle für Informationen über islamisch-theologische Fragen ist hier wenig hilfreich. Gibt man beispielsweise die Begriffe Masturbation und Islam in Google ein, so erscheinen unzählige Seiten, die diese Handlung als Sünde, unerlaubt und schmutzig darstellen.

Dieses Beispiel und andere zeigen eine Sexualethik, die durch eine rigide Verbotsmoral und Tabuisierung gekennzeichnet ist und die Normen festlegt, die bei Verstoß mit göttlichen Sanktionen bestraft werden. Sie hat ihre Wurzeln in einer repressiven Sexualmoral, die aus konservativen kulturellen und religiösen Diskursen erwächst.

3a. Die Entwicklung einer muslimisch-emanzipatorischen, humanen Sexualethik für Muslim*innen

Doch für viele andere klassische muslimische Gelehrte „war die Lust ein Teil des Menschseins“⁶⁹. „The exercise of sexuality was a prayer, a gift of oneself, an act of charity“, so Abdelwahab Bouhdiba⁷⁰. Der Koran birgt ein emanzipatorisches Potenzial in Bezug auf Geschlechtergerechtigkeit und Sexualität, das sowohl für die hier aufgelisteten empirischen Befunde als auch für die theologischen Diskurse eine immense Herausforderung und Chance enthält. Das gilt natürlich auch und in ganz besonderem Maße für die Frage der Sexualität und der Sexualethik im Rahmen der Islamischen Religionspädagogik.

Im Koran wird der Status von Frauen weder als göttlich verordnet noch als unveränderlich behandelt, sondern als soziale Praxis, die einer Veränderung bedarf⁷¹. Koranische Verse sind sehr kritisch gegenüber dem niedrigen Status von Frauen im vorislamischen Arabien und führen grundlegende Reformen herbei, besonders in der Art und Weise, wie Frauen angesehen und behandelt wurden. In diesem Sinne wird von muslimischen Denker*innen und Intellektuellen Gender als ein soziales und menschliches Konzept angesehen, das sich mit Blick auf soziale und politische Kräfte entwickelt und verändert. Ziba Mir-Hosseini kritisiert beispielsweise, dass die klassischen Rechtsgelehrten sich eher von einer Reihe von rechtlichen und geschlechtsspezifischen Annahmen und Theorien leiten ließen, die den Stand des Wissens und die normativen Werte ihrer Zeit widerspiegelten und nicht den Prinzipien der koranischen Reformen folgten, die darauf abzielten, die Praxis der Unterwerfung von Frauen beispielsweise in der Ehe der vorislamischen Zeit abzuschaffen. Diese Theorien wurden von den nachfolgenden Generationen von Rechtsgelehrten weiterhin so behandelt, als seien sie unveränderlich, „divorced from time and space“⁷². Die historische Entwicklung zeigt, dass die Impulse des Koran im Laufe der Jahrhunderte nicht aufgenommen und weitergedacht wurden, sondern im Gegenteil, patriarchale Auslegungen zementiert und als für alle Zeit gültig erklärt wurden.

Zahllose muslimische Intellektuelle und Theolog*innen bemühen sich derzeit um die Etablierung eines muslimisch-emanzipatorischen Diskurses über Genderfragen und Geschlechterrollen. Jedoch finden sich kaum ebensolche Diskurse

⁶⁹ Ghandour, Liebe, Sex und Allah, 33.

⁷⁰ Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam*. New York (Routledge) 2008, 247–248.

⁷¹ Vgl. Mir-Hosseini, The construction of gender in Islamic legal thought and strategies for reform, 13.

⁷² Ebd.

zum Thema Sexualität. Die empirisch erhobenen Daten über die Einstellungen junger Muslim*innen zu Sexualität zeigen nur zarte Tendenzen in Richtung einer egalitären Geschlechtervorstellung und Sexualethik. Das Desiderat liegt somit klar auf der Hand: der muslimisch-emanzipatorische Diskurs kann sich nicht nur auf das Thema Gender beschränken, sondern muss eine Sexualethik formulieren, die es insbesondere jungen Muslim*innen ermöglicht, eine auf der Theologie basierende humane und egalitäre Sexualmoral zu entwickeln, die in dem Wert der Selbstbestimmung und des Respekts vor der Partnerin / dem Partner gründet.

3b. Die Entwicklung eines intersektionalen religionspädagogischen Konzepts für die Arbeit mit Gender- und Sexualitätsesthik

Für die religionspädagogische Arbeit eignet sich insbesondere die intersektionale Perspektive auf Gender- und Sexualitätskonzepte. Diese Perspektive soll nicht nur als theoretisches Konzept von Geschlechtergerechtigkeit, das im Religionsunterricht zu Grunde gelegt werden soll, betrachtet werden, wie Ulrich Riegel herausarbeitet⁷³, sondern m. E. auch als methodische Vorgehensweise im Religionsunterricht zum Tragen kommen. Sie schärft das Bewusstsein der Lehrkraft und der Schüler*innen dafür, dass verschiedene Differenzkategorien wie Geschlecht, Ethnizität, Klasse, Nationalität, Sexualität, Alter, Religion, Kultur, etc. miteinander verschränkt sind und zusammenwirken.

Die Debatte um Intersektionalität wurde angestoßen durch Unterdrückungserfahrungen schwarzer Frauen, die sich im feministischen Diskurs weißer Frauen nicht wiederfanden. Schwarze und weiße Frauen erleben zwar Diskriminierung aufgrund ihres Geschlechts, allerdings kommt bei schwarzen Frauen rassistische Diskriminierung hinzu. Daran wird deutlich, dass Ungleichheits- und Unterdrückungskategorien miteinander verwoben sind und beispielsweise die Rolle der Frau und des Mannes in muslimischen Milieus nicht nur über die Differenzkategorie Religion erklärt werden kann, sondern über die Wechselwirkung verschiedener Differenzkategorien sozialer und kultureller Ungleichheit. Intersektionalität ist eine „Subjekttheorie, die Identitäten auf Kreuzungen von Differenzierungslinien lokalisiert; gleichzeitig werden soziale Positionierungen untersucht, die

⁷³ Vgl. Ulrich Riegel, Unterricht als Anleitung zur Geschlechtergerechtigkeit. In: Hans G. Ziebertz (Hg.), *Gender in Islam und Christentum: Theoretische und empirische Studie*. Berlin (LIT Verlag) 2010, 63–76, 72.

nicht eindimensional, sondern das Produkt von simultanen, sich kreuzenden Mustern von Verhältnissen und Merkmalen sind⁷⁴.

Der Ansatz der Intersektionalität verdeutlicht folglich, dass für die Konstruktion von Geschlechterrollen und Sexualität verschiedene Kategorien relevant sind. Er hilft, essentialistische Sichtweisen zu vermeiden, wie beispielsweise, dass Religion eine feste und unveränderbare Größe sei, die das Verhalten von Menschen als einzige Kategorie determiniert. Die Reflexion traditioneller und zeitgenössischer Männlichkeits- und Weiblichkeitsbilder mit Hilfe der intersektionalen Perspektive verdeutlicht, dass solche Vorstellungen nicht nur religiös bedingt sind, sondern von multiplen Differenzkategorien beeinflusst. So kann die intersektionale Perspektive im Unterricht dazu beitragen, dass Schüler*innen verstehen, dass verschiedene Kategorien wie Kultur, Religion, Ethnizität, Klasse, Nationalität u. a. dazu führen, dass ein Ehrkonzept auf eine bestimmte Art und Weise gelebt wird und dazu führt, dass bestimmte Geschlechterrollen hergestellt werden. Die intersektionale Perspektive auf Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstruktionen verhindert zudem, dass Geschlecht als binär und heteronormativ konstruiert wird.⁷⁵ Sie sensibilisiert für Machtstrukturen und Herrschaftsverhältnisse, in die Differenzen und Ungleichheitsverhältnisse eingebettet sind.

Daher ist es für die religionspädagogische Arbeit wichtig, den Fokus auf die breite Vielfalt geschlechtlicher Existenzformen zu legen. Im Anschluss an Ulrike Auga sind „Vorstellung(en) von identitären Kategorien, wie ‚Mann‘ oder ‚Frau‘, oder ‚Jüdisch‘, ‚Christlich‘, ‚Muslimisch‘, ‚Säkular‘ problematisch, weil sie die Tendenz besitzen, einen Menschen zu stereotypisieren, zu homogenisieren oder zumindest zu reduzieren und das mögliche Wissen über ihn/sie zu kanalisieren“⁷⁶. Daraus folgt, dass es im Unterricht notwendig ist, für Kinder und Jugendliche Räume zu schaffen, in denen sie Geschlecht, sexuelle Orientierungen, religiöse Orientierungen und andere Zugehörigkeiten in ihrem Zusammenwirken dekonstruieren und sogar neu entwerfen können und somit auch die eigenen Weiblichkeits- und Männlichkeitsentwürfe aushandeln können und/oder gegen vorherrschende Stereotype oder gegen die ihnen zugewiesenen Zuschreibungen protestieren können⁷⁷.

74 Helma Lutz, Migrations- und Geschlechterforschung: Zur Genese einer komplizierten Beziehung. In: Ruth Becker/Beate Kortendiek (Hg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden (VS Verlag für Sozialwissenschaften) 2004, 476–484, 482.

75 Eine emanzipatorische theologische Auseinandersetzung mit Gender jenseits heteronormativer Zweigeschlechtlichkeit steckt noch in den Kinderschuhen.

76 Auga, *Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens*, 53.

77 Vgl. Kaja Swanhilt Haeger, Repräsentationen von Männlichkeiten. Bekir, der »andere« Mann – Eine Einzelfallanalyse. In: Lydia Potts/Jan Kühnemund (Hg.), *Mann wird man: Geschlechtliche Identitäten im Spannungsfeld von Migration und Islam*. Bielefeld (transcript Verlag) 2004, 79–92, 91.