

I.

Emotionen in Glaube und Religion

Christina von Braun

Bild und Geschlecht in den drei „Religionen des Buches“: Judentum, Christentum, Islam

Trotz vieler Gemeinsamkeiten kam und kommt es oft zu Konflikten zwischen den drei „Religionen des Buches“ – Judentum, Christentum und Islam. Viele von ihnen machen sich an der Geschlechterordnung fest. Diese ist zwar symbolischer Art, wird aber von allen Seiten nicht nur als gottgegeben, sondern auch als „natürlich“ betrachtet. Der Aufsatz versucht, den strukturellen Unterschieden zwischen den symbolischen Geschlechterordnungen in den drei Religionen des Buches nachzugehen und zeigt auf, dass das Verhältnis von Mann und Frau in jeder der drei Religionen nach ganz ähnlichen Muster konstruiert ist wie das jeweilige Verhältnis von Gott und Mensch. Diese Verhältnisse, so wird dargestellt, setzen sich fort im nicht-religiösen Leben und prägen das Verständnis von „Welt“.

Es gibt zweifellos keinen Bereich, der so hoch emotional besetzt ist wie das Regelwerk, das über das Verhältnis der Geschlechter bestimmt. Das gilt auch für die drei Religionen des Buches. Trotz vieler Gemeinsamkeiten – alle drei Religionen entstanden im östlichen Mittelmeerraum, beruhen auf alphabetischen Schriftsystemen und berufen sich auf jeweils eigene Heilige Schriften, von denen die letzteren auf die vorangegangenen Bezug nehmen – kommt es immer wieder zu schroffen Abgrenzungen zwischen Judentum, Christentum und Islam – und in deren Zentrum steht oft die Geschlechterordnung. Das hängt natürlich einerseits damit zusammen, dass Sexualität und Fortpflanzung einen hohen emotionalen Stellenwert haben: nicht nur für die Individuen, sondern auch für die Gemeinschaft. Denn eine Religionsgemeinschaft konstituiert sich sowohl durch eine gemeinsame transzendente Heilslehre als auch durch ein irdisches und rituelles Regelwerk, in deren Zentrum die Geschlechterordnung steht. Es hängt andererseits aber auch damit zusammen, dass sich in der jeweiligen symbolischen Geschlechterordnung ein bestimmtes Gottesverständnis widerspiegelt. Aus der Sicht der Religionen scheint dies generell eine der Funktionen der symbolischen Geschlechterordnung zu sein: Die Rollen von Mann und Frau (deren Zusammenleben den Kern jeder Gemeinschaft und jedes Zusammengehörigkeitsgefühls bilden) sollen das Verhältnis von Gott und Mensch reflektieren. Das heißt, bei der symbolischen Geschlechterordnung handelt es sich weniger um Ableitungen von den biologischen Gegebenheiten des männlichen und weiblichen Körpers – wenn das der Fall wäre, würden sich die Geschlechterordnungen der verschiedenen Religionen kaum unterscheiden – als um die Funktion, eine wie auch immer imaginierte göttliche Ordnung „sichtbar“ zu machen oder Welt „einzuschreiben“. Die symbolischen Funktionen des männlichen und weiblichen

chen Körpers wirken wiederum auf die gelebte Sexualität zurück – und der Einfluss auf den Körper des Einzelnen hängt mit der transzendenten Verheißung zusammen, die sich dahinter verbirgt. Bei der symbolischen Geschlechterordnung geht es also auch um das Projekt der Unsterblichkeit, das jeder Religion zugrunde liegt. Das ist die eigentliche Erklärung für die hohe Emotionalität, mit der die Konflikte um die Geschlechterordnung aufgeladen sind. Dies gilt sowohl für länderübergreifende Konflikte zwischen den Religionen als auch für innerstaatliche Konflikte, wenn in einem Land mehrere religiöse Traditionen aufeinander stoßen, die sich gegenseitig der „Unreinheit“ der Lehre beschuldigen.

Ich möchte nun einerseits die enge Beziehung zwischen symbolischer Geschlechterordnung und theologischen Lehren in den drei Religionen des Buches – Judentum, Christentum und Islam – darstellen, andererseits in einem zweiten Schritt aber auch zeigen, dass sich die theologischen Prämissen bis in die modernen Gesellschaften hinein verlängern, also auch dort relevant werden, wo religiöses Denken scheinbar an Macht verloren hat. In dieser Verweltlichung religiöser Vorstellungen, die sich – als Säkularisierungsprozess – auch in der Frage des Bildes niederschlägt, scheint mir der Schlüssel enthalten, warum auch heute die Geschlechterfrage so hoch emotional aufgeladen ist. Das zeigt sich u. a. an den geradezu konträren Vorstellungen über die Verkleidung oder Enthüllung des weiblichen Körpers.

Religion und Geschlechterordnung

Wenn ich im Folgenden die symbolischen Geschlechterordnungen in den drei Religionen des Buches miteinander vergleiche, so gehe ich natürlich idealtypisch vor. Es werden weder die regionalen Einflüsse auf die jeweilige Ausformulierung der Religion noch die vielen theologischen Differenzierungen innerhalb der drei Religionen berücksichtigt. Durch diese Simplifizierung lassen sich jedoch die strukturellen Unterschiede zwischen den drei Religionen verdeutlichen. Mit solchen strukturellen Unterschieden haben wir es zu tun, wenn wir von der *symbolischen* Geschlechterordnung sprechen. Für die, die es nicht gewohnt sind, über Religionen als Denkstrukturen zu reflektieren, möchte ich hier vorausschicken, dass es dazu beitragen kann, die eigene Religion besser zu verstehen, wenn sie mit einem Blick von außen betrachtet wird.

Die *Geschlechterordnung der jüdischen Religion* kennt nicht die Verurteilung von sexueller Befriedigung, wie sie in vielen Epochen das christliche Denken dominiert hat. „Die jüdische Kultur vergibt keine Verdienstorden für zölibatäres Verhalten“, schreibt David Biale lakonisch in seinem Buch *Eros and the Jews*.¹ Sexualität wird als Teil der *conditio humana* betrachtet; sie bietet – als Bedingung der Fortpflanzung (und eben deshalb bezogen auf die Heterosexualität) – die Möglichkeit, dem Stachel des Todes zu begegnen. Auf der anderen Seite ist Sexualität aber

1 Biale 1992, S. 217 (Übers. v. d. Verf.).

auch das, was Mensch und Gott unterscheidet. Die Geschlechtlichkeit gilt als ein Symptom menschlicher Unvollständigkeit und der Differenz zwischen Mensch und Gott. Der Gott Israels, so schreibt Tikva Frymer-Kensky, Judaistin und Leiterin des Departments of Biblical Civilisation an der University of Chicago, „wird männlich gedacht, aber nicht geschlechtlich. Er ist überhaupt nicht phallisch und kann weder männliche Virilität noch sexuelle Potenz repräsentieren. Die anthropomorphe biblische Sprache benutzt Körperbilder des Armes, der rechten Hand, des Mundes, aber Gott wird nicht unterhalb der Gürtellinie imaginiert. [...] Gott ist asexuell oder transsexuell oder metasexuell, je nachdem wie wir das Phänomen betrachten. Er ist niemals sexuell.“² Auch verhalte sich Gott nicht sexuell. Zwar sei „Gott der ‚Gatte‘ Israels, eine mächtige eheliche Metapher“, aber diese Sexualmetapher bezieht sich auf sein Verhältnis zur Gemeinschaft – Israel als die „Braut Gottes“ – nicht zum Individuum.

Spiegelt sich in der jüdischen Religion die Differenz zwischen Gott und Mensch in der Tatsache wider, dass Gott „metasexuell“ erscheint, so findet die „Versehrtheit“ des sterblichen Menschen in der Betonung der geschlechtlichen Differenz ihren Ausdruck.

Mit der rituell und kulturell immer wieder eingeübten Geschlechterdifferenz wird die strenge Trennung von Mensch und Gott unterstrichen. Durch die Beschneidung wird dem männlichen Körper die männliche Unvollständigkeit und Verletzlichkeit symbolisch eingeschrieben, während die Gesetze der *nidda*, die sich auf das weibliche Blut beziehen (das Menstruationsblut und das Blut nach einer Entbindung), die Besonderheit des Weiblichen hervorheben. Mit beiden wird ganz generell die Differenz der Geschlechter betont. Das Wort *nidda* bedeutet „ausgelöscht“, hat aber denselben Wortstamm wie *nadad*, was so viel wie „entfernt“, „getrennt“ bedeutet (Rockman 1995). Die Gesetze der *nidda* werden von Nicht-Juden oft als Herabsetzung des weiblichen Körpers während der Menstruation und nach der Niederkunft interpretiert. Aber es ist unsinnig anzunehmen, dass in einer religiösen Tradition, in der Nachkommen und die Fortpflanzung zu den höchsten Gütern gehören (und, zumindest in der orthodoxen Auslegung, kein unverheirateter Mann zu rabbinischen oder synagogal-liturgischen Funktionen zugelassen ist), die Frau ausgerechnet in den Momenten, wo sie Leben geschenkt hat oder ihr Körper Symptome seiner Zeugungs- und Gebärfähigkeit zeigt, herabgesetzt werden soll. Die Tatsache, dass ein verheirateter Mann im Rhythmus weiblicher Absonderung lebt und der Rabbiner mit den Funktionen des weiblichen Körpers aufs Intimste vertraut ist, veranlasst die amerikanische Judaistin Susannah Heschel zur Frage: „Wessen Vagina ist es? Oder ist die Vagina als ein Zeichen zu verstehen, vielleicht parallel zum Phallus? [...] Die Nidda-Gesetze machen die Vagina zu einem transzendenten Zeichen der Geschlechtsidentität und des jüdischen Status.“³

2 Frymer-Kensky 1995, S. 4 (Übers. v. d. Verf.).

3 Heschel 1998, S. 95.

Die *symbolische Geschlechterordnung des Islam* (die ich, entgegen der Chronologie, vorziehe, weil die Unterschiede zur jüdischen geringer sind als die zur christlichen) betont, wie die jüdische Religion, die Unterscheidung – eine Forderung, die sich u. a. in der Bewahrung der Scham zwischen den Geschlechtern niederschlägt, die im Koran vom Mann nicht minder gefordert wird als von der Frau (Sure 24:30). Ludwig Ammann interpretiert die Segregation oder Absonderung der Frauen im Islam damit, dass der weibliche Körper zu einem „sakralen Raum“ erklärt wird.⁴ Harem und Schleier seien Ausdruck der Sakralität, die dem weiblichen Körper beigegeben werde. Ähnliches gilt auch für die jüdische Religion, wie die Aussagen von Susannah Heschel zeigen. Doch während im Judentum die Differenz dem Körper selbst eingeschrieben wird – über die Beschneidung und die *nidda*-Gesetze –, geht es im Islam um eine „extrakorporale“ Trennung zwischen den Geschlechtern, die unter anderem vom Schleier – *hidjab* heißt eigentlich Vorhang – symbolisiert wird. Diese Symbolhaftigkeit des Schleiers ist nicht minder wirkungsmächtig als eine Einschreibung in den Körper. Zugleich wird aber auch deutlich, dass es sich um eine symbolische Geschlechterordnung handelt.

Die Geschlechtersegregation im Islam findet eine ganz andere Begründung als in der jüdischen Religion, und die Tatsache, dass sie sich mit der sozialen Ordnung verbindet – in den Gesetzen, in der Stadtarchitektur oder der Architektur des Hauses – hat damit zu tun, dass durch den Islam von Anfang an nicht nur eine Religions-, sondern auch eine politische Gemeinschaft geschaffen wurde. Dies war Mohammeds ausdrückliches Ziel. In späteren Epochen des Islam sollte der politische Aspekt oft deutlicher hervortreten als die theologische Perspektive. Es gibt, so die ägyptische Historikerin Leila Ahmed, „im Islam zwei unterschiedliche Stimmen und zwei miteinander konkurrierende Konzepte der Geschlechterordnung. Die eine beruht auf den pragmatischen Regulierungen der Gesellschaft [...], die andere in der Artikulation ethischer Visionen.“⁵ Das heißt, auf dem Gebiet der Geschlechterordnung können sich Gesetz und religiöse Heilsbotschaft, wie sie aus dem Koran spricht, durchaus widersprechen. An vielen Stellen ist im Heiligen Text ein egalitäres Geschlechterkonzept zu erkennen, so etwa wenn in Sure 33:35 die Frauen gleichberechtigt mit den Männern als Vorkämpfer des Glaubens angesprochen werden. „Diese unbestreitbare Präsenz eines ethischen Egalitarismus erklärt, warum Musliminnen oft – für Nicht-Muslime unerklärlich – darauf beharren, dass der Islam nicht sexistisch ist. Sie lesen und hören in seinem sakralen Text, und dies vollkommen zu Recht, eine andere Botschaft als die, die sie von denen hören, die den orthodoxen und androzentrismen Islam gestaltet haben und erzwingen.“⁶

Erst mit der Ausbildung des islamischen Codex – also der politischen Interpretation des Koran, die sich erst mehrere Generationen nach Mohammed vollzog – wurden die Frauenrechte erheblich eingeschränkt. In der eigentlichen Entstehungszeit des Islam sahen sie anders aus, wie etwa das Beispiel von Mohammeds erster Ehefrau, Khadija, zeigt: Sie war eine wohlhabende Witwe, die Mohammed bei der

4 Ammann 2004, S. 87.

5 Ahmed 1988, S. 66.

6 Ebd.

Eheschließung ihre Bedingungen diktieren konnte, darunter die, dass er, solange sie lebte, keine zweite Frau und keine Konkubine haben durfte. Auch die hohe Wertschätzung, die Mohammeds spätere Frauen, darunter die sehr viel jüngere Aischa, nach seinem Tod erfuhren, erzählt von einer anderen Rolle der Frau, als sie sich später im Islam durchsetzte. Aischa und die anderen Witwen erhielten hohe Versorgungszahlungen von der Gemeinschaft und wurden als Autoritäten gehört – von Aischa stammen mehr „beglaubigte Zeugenaussagen“ in den Berichten der *Hadith* als von irgendeinem der Weggefährten des Propheten. Mohammed wurde in Aischas Zimmer begraben, in dem sie weiterhin lebte.⁷ Unter Mohammed gab es weibliche Imame. Auch für das eigene Haus hatte er eine berufen. Nach seinem Tod traten Aischa und Umm Salama, eine andere Ehefrau des Propheten, als Imame auf. Aischa wurde von ihrem Vater, dem Weggefährten Mohammeds, als Testamentsvollstreckerin eingesetzt.⁸ Solche Funktionen verweisen auf eine Rolle der Frau, die mit der späteren Geschlechterordnung des Islam kaum vereinbar ist. Auch die traditionelle Sharia, das möchte ich hier nur kurz bemerken, war viel frauengerechter als die aktuelle: Sie war pragmatisch ausgerichtet, den Gepflogenheiten der Regionen und Gemeinschaften angepasst – der jeweilige Kadi hatte hohe Entscheidungskompetenz, war aber seinerseits auf das Wohlwollen der Gemeinschaft angewiesen. Ihre Rigidität entwickelte die moderne Sharia, als man, unter dem Einfluss eines westlichen Rechtsverständnisses, eine auf dem geschriebenen Gesetz basierende Legislative schuf.⁹

Spuren dieses anderen Islam beschreibt Leila Ahmed (1988) in ihren Memoiren: Sie wuchs in Ägypten auf, lehrt heute in Harvard und schrieb ein differenziertes Werk über die Geschichte der islamischen Geschlechterordnung. In ihren Memoiren erzählt sie von der engen Beziehung von Geschlechterordnung, Oralität und Religion in ihrer Kindheit. Im Haus ihrer Großmutter in Alexandria hatten die Frauen ihr eigenes Verständnis vom Islam, das sich von dem der Männer, des „offiziellen Islam“, unterschied, der in geschriebener Form tradiert werde. Durch die Frauen sei eine moslemische Erfahrung weitergegeben worden, die sich nicht in Regeln oder Verboten niederschlug, sondern „durch Berührungen, einen Blick, ein Wort“. Diese Art, „Einstellungen, moralische Vorstellungen, Glaubensgrundsätze und Wissen weiterzugeben – durch den Körper und Berührungen, durch lebendige, aus dem Moment heraus gesprochene Worte – [...] hat immer schon zur Bildung der nächsten Generation beigetragen. Anders als bei Texten über die richtige Lebensweise gibt es keine Aufzeichnungen, aber sie hinterlassen tiefere, vitalere Spuren. Glaubensinhalte, ethische Einstellungen werden uns so durch flüchtige Worte und Gesten in unser Leben, in unsere Körper, unser Selbst bis in unsere Körperzellen hineingeschrieben, so dass wir den Text leben.“¹⁰

Dieser mündlich vermittelte Islam habe in den verschiedenen Regionen die Aufnahme kultureller Eigenheiten ermöglicht. Dagegen sei der „textuelle“ und

7 Ebd., S. 58.

8 Ebd., S. 73.

9 Vgl. Sonbol 2003.

10 Ahmed 1999, S. 121f.

„männliche“ Islam von einer Minorität errichtet worden: „Der Islam, den sie in dieser schriftlichen Vererbungskette entwickelten, ähnelt der mittelalterlichen, lateinischen Schriftradtition des Christentums. Er ist ebenso obskur und von einer männlichen Sicht der Welt dominiert wie diese lateinischen Texte.“¹¹ Für die lebendige Tradition des Islam macht Ahmed das arabische Alphabet verantwortlich. „Ein Satz Konsonanten kann mehrere Bedeutungen haben und erwirbt erst dann seinen endgültigen, spezifischen und eindeutigen Sinn, wenn er vokalisiert wird (anders als in den europäischen Sprachen, wo die Bedeutung schon im Text festgelegt ist). Bevor ihnen nicht das Leben wortwörtlich eingehaucht wird, haben die arabischen und hebräischen Worte auf einem Blatt keine eigene Bedeutung.“¹² Dieser oral tradierte Islam, der von einer Wahrheit spricht, „die nur hier und jetzt und für diesen einen Körper gilt“,¹³ befindet sich im Rückzug und werde allmählich von dem textuellen Islam verdrängt. Dieser habe wiederum den fundamentalistischen Islam hervorgebracht, „den eingeschränkten und schlecht ausgebildeten Nachkommen des textuellen Islam“.¹⁴ Die Alphabetisierung habe so einerseits zur Ausbreitung des Islam, andererseits aber auch zur Auslöschung oraler und lebendiger Formen der Religion beigetragen; und Leila Ahmed macht auch darauf aufmerksam, dass die westliche Islamforschung zur Legitimierung und Autorisierung des textuellen Islam und der Verdrängung oraler Traditionen beitrug, indem sich ihre Forschungen vornehmlich auf Schriften und offizielle Institutionen wie die Moschee beschränkten.¹⁵

Kurz: Auch der symbolischen Geschlechterordnung des Islam eignet eine strenge Segregation – und auch hier, wie in der jüdischen Religion, spiegelt diese Segregation die strenge Unterscheidung zwischen Mensch und Gott wider. Auch der Gott des Islam ist unsichtbar und darf nicht dargestellt werden. Sein Name darf nicht ausgesprochen werden; es findet keine körperliche Berührung zwischen Gott und Mensch statt. Diese strenge Trennung findet wiederum in der Segregation der Geschlechter ihren wahrnehmbaren Ausdruck. Dass Segregation nicht notwendigerweise Unterdrückung oder Herabsetzung beinhalten muss, das zeigt einerseits die Geschichte der jüdischen Gemeinden, in denen Frauen einen großen Einfluss ausübten; es zeigt sich heute aber auch in vielen arabischen Ländern – etwa Algerien, wo 60% aller Richter Frauen sind. Die Zusammenführung von Segregation und Benachteiligung der Frau scheint eher ein Produkt des politischen Islam zu sein.

Die *symbolische Geschlechterordnung des Christentums* unterliegt ganz anderen Prämissen: Indem der christliche Gott in seinem Sohn einen menschlichen Leib angenommen hat, wird die Differenz von Gott und Mensch aufgehoben. Das ist die Heilsbotschaft des Christentums, die in der Eucharistie, der Vereinigung des göttlichen und menschlichen Leibes beim Heiligen Abendmahl, feierlich zelebriert wird.

11 Ebd., S. 126.

12 Ebd. S. 127.

13 Ebd., S. 128.

14 Ebd.

15 Ebd., S. 128f.

Auch die christliche Heilsbotschaft fand in der Geschlechterordnung ihr Spiegelbild. Das lässt sich am besten am Disput zwischen der Mediävistin Caroline Walker Bynum und dem Kunsthistoriker Leo Steinberg über „das Geschlecht Christi“ darstellen – so der Titel eines Werkes von Leo Steinberg. Um die Argumente verständlich zu machen, werde ich erst kurz auf die allgemeine Symbolik des Kreuzes eingehen – und es ist natürlich kein Zufall, dass im Fall der christlichen Religion mit ihrem sichtbar gewordenen Gott auch eine eigene Bilderwelt entstanden ist.

Das Symbol des Kreuzes gibt es in allen Religionen. Im Allgemeinen symbolisiert es die Begegnung oder Kreuzung von Himmel und Welt, Jenseits und Diesseits, des Transzendenten mit dem Irdischen. Die Christen zögerten lange, bevor sie das Kreuz als Symbol ihres Glaubens akzeptierten, weil es für die Antike die schändlichste Form der Hinrichtung war, praktiziert fast nur an aufständischen Sklaven. Deshalb kam sie auch oft in Palästina vor.

Erst im 4. Jahrhundert, nachdem Konstantin der Große diese Hinrichtungsform abgeschafft hatte, konnte sich das Kreuz als Symbol des Christentums durchsetzen – parallel zum theologischen Konzept von der göttlichen Herkunft Christi, das nicht vor dem 4. Jahrhundert zur Anerkennung gelangte und einen der Gründe für die hohe Bewertung von Keuschheit in der christlichen Religion bildet. In den frühen Kirchen findet man keine Kreuzigungsdarstellungen, nur das einfache Kreuz. Gelegentlich wurde es verbunden mit dem Lebensbaum aus der Genesis: So symbolisierte das Kreuz Tod *und* Auferstehung. Diese widersprüchliche Bedeutung nennt man das „Kreuzesparadox“.

Ab Mitte des ersten christlichen Jahrtausends setzten sich auch Kreuzigungsdarstellungen durch – und sie rückten immer deutlicher das Leiden und die Leiblichkeit Christi in den Vordergrund. Damit kam es zur Entwicklung, die ich am Disput der beiden amerikanischen Wissenschaftler darstellen möchte. Sie offenbart, dass – anders als der Gott Israels – das Bild des christlichen Erlösers keineswegs an der Gürtellinie aufhört.

Bynum zeigt an einer Reihe von Darstellungen aus dem Mittelalter, dass der Körper des Gekreuzigten mit allen Insignien der Weiblichkeit ausgestattet war: Sein geopfertes Blut wurde als weiblich nährende Brust gezeigt. Solchen Darstellungen entsprachen die Aussagen von Klosterfrauen wie etwa der Heiligen Caterina von Siena, die schrieb: „Wir müssen uns so verhalten wie das kleine Kind, das nach Milch verlangt. Es nimmt die Brust seiner Mutter, legt den Mund an und zieht mit der Kraft des Fleisches die Milch. So müssen auch wir uns verhalten, wenn wir ernährt werden wollen. Wir müssen uns an die Brust des gekreuzigten Christus heften, die die Quelle der Barmherzigkeit ist, und durch dieses Fleisch werden wir Milch erhalten.“¹⁶

In vielen Darstellungen nahmen die Wunden des Herrn auch die Form einer blutenden Vulva an. Die Kreuzigung wurde dargestellt als der Moment der Geburt und Entbindung, in der das Selbstopfer Christi zur Niederkunft wird. So erklärte Marguerite von Oingt: „Mein süßer Herr, [...] bist Du nicht meine Mutter und mehr

16 Zit. n. Bynum 1991, S. 96.

als meine Mutter? [...] Denn als der Moment Deiner Niederkunft kam, wurdest Du auf das harte Bett des Kreuzes gelegt. [...] Und Deine Nerven und alle Deine Adern waren zerschlagen. Und wahrlich, es ist nicht erstaunlich, daß Deine Venen geplatzt sind, als Du an einem Tag die ganze Welt geboren hast.“¹⁷ Der Gestalt Jesu wurden also weiblich-mütterliche Eigenschaften der Gebärfähigkeit und Fürsorge zugewiesen. Diese Bedeutung ging auch in den säkularen Kontext über, vor allem in den Nationalallegorien wird die Nation oft als eine nährenden Frauengestalt gezeigt.

Dagegen führt der Kunsthistoriker Leo Steinberg zahlreiche Kreuzigungsdarstellungen an, auf denen die Männlichkeit des Erlösers betont wurde, indem die männlichen Genitalien in den Mittelpunkt der Darstellung rückten. Je weiter die Passionsgeschichte voranschreitet, desto deutlicher trat in den Kreuzigungsdarstellungen die Betonung der männlichen „Potenz“ des Gekreuzigten zutage. Steinberg spricht in diesem Kontext von einem Zusammenhang zwischen „erection“ und „resurrection“.¹⁸ Er folgert, dass in diesen Darstellungen die antike Bedeutung des Phallus – als Symbol für Macht, Fruchtbarkeit und Überwindung des Todes – auf die Gestalt des christlichen Erlösers übertragen wurde,¹⁹ allerdings in gewandelter Form. Es ging einerseits um die Überwindung der Leiblichkeit durch den Geist, andererseits diente das Bild sexueller Potenz aber auch der Darstellung einer zeugenden Macht des Geistes, die den Tod selbst zu überwinden vermochte. Der Geist aber wurde – schon seit der Antike – mit Männlichkeit gleichgesetzt: So symbolisierte auch hier die phallische Darstellung die Überwindung des Todes.

An sich sind diese beiden Interpretationen der geschlechtlichen Symbolik der Kreuzigungsdarstellungen unvereinbar. Liest man sie jedoch unter dem Blickwinkel des Kreuzes-Paradoxes, so wird deutlich, dass hier eine Spaltung stattfindet: Tod und Sterblichkeit, das Leiden und die Wunde werden mit Weiblichkeit in Verbindung gebracht; Auferstehung und Überwindung des Todes hingegen als Zeichen männlicher Potenz gelesen. Beide Seiten finden in der Gestalt des Erlösers ihren Niederschlag und ergänzen sich gegenseitig. Sie bilden in dieser Hinsicht eine Einheit. Auch diese ermächtigende Symbolik des Kreuzes wird auf den weltlichen Raum übertragen. Noch im Mittelalter sollte es dazu führen, dass das Kreuz auch zu einem Symbol kriegerischer, königlicher oder gerichtlicher Macht wurde. Das gilt bis in die Jetztzeit hinein.

Zusammenfassend: Es gibt in der christlichen Religion – wie in der jüdischen Religion und im Islam – eine scharfe Differenz zwischen der symbolischen Rolle der Geschlechter. Doch dient diese nicht als Spiegelbild der unaufhebbaren Differenz zwischen Gott und Mensch, sondern als Spiegelbild eines Vereinigungsideals, bei dem göttliche Ewigkeit und menschliche Sterblichkeit eine Symbiose eingehen: symbolisiert im Kreuz. Auf eine einfache Formel gebracht, ließe sich sagen, dass im Christentum die Ehe sakralisiert wird, während es in Judentum und Islam der weibliche Körper ist, der im Christentum alles andere als „sakralen“ Status hat.

17 Zit. n. ebd., S. 97.

18 Zit. n. Steinberg 1996, S. 83 (Übers. v. d. Verf.).

19 Ebd., S. 46.

Paulus vergleicht ausdrücklich die Ehe mit dem Verhältnis von Christus und Kirche. So wie Christus das Haupt der Kirche und die Gläubigen sein Leib seien, solle auch der Mann in der Ehe das „Haupt“ und die Frau den „Leib“ bilden: „So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst“ (Eph. 5,28). Deutlicher als in diesem Bild eines Hauptes, das seinen eigenen Leib heiratet, lässt sich das Gesetz von der Unauflöslichkeit der Ehe, das von allen Religionen der Welt nur das Christentum kennt, kaum benennen.

Im 13. Jahrhundert wurde – gleichzeitig mit der Transsubstantiationslehre, der Lehre, dass Hostie und Wein nicht Symbole für den Leib des Gekreuzigten, sondern seine Realpräsenz anzeigen – die christliche Ehe zum Sakrament erhoben. Für die protestantische Kirche war sie dann zwar kein Sakrament mehr, aber das Ideal der Symbiose sollte dadurch nicht seinen Zugriff auf das Leben der Geschlechter verlieren. Das Ideal des symbiotischen Paares wurde bestimmend für das evangelische Pfarrhaus – und es setzte sich fort im Säkularisierungsprozess: Die Forderung nach der Liebesehe, die sich um 1800 entwickelte, ist ein direkter Abkömmling des sakralisierten Eheideals der christlichen Kirche. Wir neigen nur dazu, die christliche Vorgeschichte zu vergessen.

Die Erhebung der Ehe zum Sakrament, die Unauflösbarkeit der Ehe in der katholischen Kirche sowie die paulinische Vorstellung, dass nicht nur Christus und Kirche, sondern auch Mann und Frau als unzertrennlicher Leib figurieren: All dies sind Ausdrucksformen der *christlichen* Vorstellung, dass Transzendenz und Weltlichkeit eine Einheit bilden und dass sich das Göttliche im Diesseits spiegeln soll. Für die beiden anderen Religionen des Buches hingegen kann sich das Göttliche nicht im Diesseits widerspiegeln – es bleibt verborgen.

Religion und Wissenschaft

Ich möchte nun abschließend darstellen, wie sich diese religiöse Vorstellung auch im säkularen Kontext weiterentwickelte und ihre Wirkungsmacht entfaltete. Gegen Ende des Mittelalters war die Wissenschaft im arabischen Raum erheblich weiter entwickelt als die des christlichen Kulturraums. Es gab großartige Erfindungen in der Medizin und Technik, die dem Westen weit voraus waren.

Lange vor Harvey hatte ein ägyptischer Arzt den Blutkreislauf entdeckt. (Man geht heute davon aus, dass Harvey seine Schriften, die 1546 ins Lateinische übersetzt worden waren, kannte.) Zu einer Zeit, in der im christlichen Raum ein Gutteil der Heilung aus Beten bestand, wurden im arabischen Raum schon hoch komplizierte Operationen durchgeführt, wie wir heute aus den chirurgischen Instrumenten erkennen können. Man kannte das Nervensystem und viele andere Phänomene des Körpers und man konnte deren Erkrankungen behandeln. All dies – wie auch die griechische Philosophie und eine hoch entwickelte Mathematik – übernahm das christliche Abendland erst vom Orient.

Dennoch fand ab dem Spätmittelalter in Europa ein hoher Innovationsschub statt, der oft als Beginn des Säkularisierungsprozesses beschrieben wird. Bei näherem Hinschauen erkennt man jedoch, dass er sich weniger einer Überwindung des Christentums als dessen „Verweltlichung“ – oder auch „Realisierung“ – verdankte. Das wird besonders deutlich auf drei Gebieten, die für diesen Innovationsschub entscheidend waren: Buchdruck, Räderwerkuhr und Sehtechniken. Alle drei wurden nicht aus der arabischen Wissenschaft übernommen; sie waren vielmehr Produkte christlich-religiösen Denkens.

Die *Räderwerkuhr* wurde zuerst in den Klöstern eingeführt, weil die Klosterordnung der Mönche mit ihren fünf oder sieben auch nächtlichen Gebeten nach einer geregelten, ganzjährig gleichbleibenden Zeit verlangte (Landes 1983). Von den Klöstern ausgehend, begann die Uhr allmählich, das Dorfleben zu beherrschen; später wanderte sie in die einzelnen Wohnhäuser, bis sie sich schließlich, am Körper getragen, dem Zeitgefühl des Einzelnen einschrieb. „Diese Möglichkeit eines weitverbreiteten privaten Gebrauchs wurde zur Basis für Zeitdisziplin, im Gegensatz zur Zeitgehorsam. Man kann [...] öffentliche Uhren benutzen, um Menschen für den einen oder anderen Zweck zusammenzurufen. Aber das ist keine Pünktlichkeit. Pünktlichkeit kommt von innen, nicht von außen.“

Die mechanische Uhr ermöglichte, wie man das auch immer beurteilen mag, eine Zivilisation, die sich der Vergänglichkeit der Zeit bewusst und damit auch produktiv und performativ war.²⁰ Durch die Räderwerkuhr wurde die Synchronschaltung großer Bevölkerungsgruppen eingeleitet und entstanden neue, industrielle Arbeitsbedingungen.²¹ Ohne die Räderwerkuhr ist der Industriekapitalismus des 19. Jahrhunderts nicht vorstellbar, und Lewis Mumford (1934) hat deshalb zu Recht geschrieben, dass die Schlüsseltechnik des Industriezeitalters nicht die Dampfmaschine, sondern die Uhr war. Erfunden wurde sie jedoch im Kloster und für die Bedürfnisse der Klosterbrüder.

Auch der Buchdruck – Instrument schlechthin des wissenschaftlichen Aufbruchs in der Renaissance – entstand, weil es ein theologisches Bedürfnis nach diesem Werkzeug gab: Gegen Ende des Mittelalters waren viele Klöster zu Vervielfältigungsanstalten für Handschriften geworden, und der Bedarf stieg ständig. Auch diese richtungweisende Technik war also nicht gegen die Religion entstanden, sondern vielmehr aus ihr hervorgegangen. Das, was wir heute als den Beginn der wissenschaftlichen Moderne betrachten, war Produkt eines bestimmten religiösen Denkens, das von der Schrift bestimmt war.

Beim dritten Beispiel, den Sehtechniken – auch dies ein Gebiet, auf dem die christliche Welt Eigenes geleistet hat –, geht es um eine Verlagerung von theologischen Lehren auf eine weltliche Ebene. Hier zeigt sich auch die geschlechtliche Ebene besonders deutlich.

Sowohl die jüdische als auch die islamische Religion gehen von einem verborgenen Gott aus, der nicht abgebildet werden darf – er bleibt mithin verschleiert.

20 Landes 1983, S. 7.

21 Ebd., S. 69.

Der Gläubige kann nicht unmittelbar in Kontakt mit der göttlichen Wahrheit treten. Moses wie Mohammed verschleiern sich das Haupt, bevor sie das Wort Gottes empfangen. Als Enthüllungsreligion folgt das Christentum einer anderen Logik. Das griechische Wort für Offenbarung heißt *apokalypsis*, wörtlich „Entschleierung“, und ist zusammengesetzt aus *kalypta*, was so viel wie „schleierartiger Umhang“ bedeutet, und dem Präfix *apo* (= weg, entfernt). Auch der lateinische Begriff *revelatio* versteht die Offenbarung als einen symbolischen Akt der Entschleierung (*velum* = Schleier, Vorhang). Der Gedanke der Entschleierung besagt, die Wahrheit Christi, d. h. das Geheimnis Gottes, unverhüllt sehen und begreifen zu können. Im Gegensatz zu den beiden anderen Religionen des Buches ist die christliche Religion eine Religion der Enthüllung.

Dieser christliche Topos der *revelatio* – als Zugang zur Wahrheit und zum Geheimnis – sollte bestimmend werden für die westliche Wissenschaft: Auf der Suche nach der wissenschaftlichen „Wahrheit“ entwickelte das Abendland eine Fülle von Sehgeräten und Sehtechniken – Zentralperspektive, Fernrohr, Mikroskop, *camera obscura* und später die Photographie –, die neue „Entdeckungen“ ermöglichten und in der Wissenschaft das Paradigma des Sehens als Erkunden der Wahrheit in den Mittelpunkt rückten.

Dem Enthüllungsdrang der westlichen Wissensordnung eigneten sexuelle Aspekte, die zeigen, wie eng Geschlechterordnung, Religion und Wissensordnung zusammenhängen. Mit Tizian verwirklicht sich die Phantasie einer Penetration des weiblichen Körpers durch die Augen. Diese Vorstellung setzte sich fort in den Anatomiedarstellungen des 17. Jahrhunderts, die das Geheimnis der Geheimnisse für die Augen sichtbar machten und „dunkle Kontinente“ ans Licht brachten. Egal, ob es sich um den menschlichen Körper, die Natur oder um fremde Kontinente handelte, das Objekt des Wissens wurde immer als ein weiblicher Körper imaginiert, der durch die Wissenschaft „defloriert“ und enthüllt werden sollte.

Dieser Impetus sollte in den folgenden Jahrhunderten über die Wissensproduktion bestimmen und wurde, wie bei der Uhr, allmählich verinnerlicht. Um 1800 führte er zur Vorstellung einer freiwilligen „Entschleierung“ der Natur – oder der Frau – vor den Augen der Wissenschaft. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts – genauer: mit der Entstehung der Photographie, diesem Auge, das sehen kann, ohne gesehen zu werden – wird diese Enthüllung nicht mehr allegorisch gedacht, sondern führt zu einer realen Entblößung des weiblichen Körpers: Es beginnt die Entkleidung des weiblichen Körpers in der westlichen Gesellschaft, die seit etwa 1850 die Geschichte der Photographie begleitet hat. Mit der Erfindung des Bikinis erreichte sie ihren Höhepunkt. Er fand statt im Jahre 1946, wenige Tage nach den US-Atomversuchen auf dem Bikini-Atoll, und ist ein bezeichnendes Phänomen der westlichen Moderne, das in den Konflikten mit dem Islam eine erhebliche Rolle spielt. Erstaunlicherweise wird diese Entkleidung des weiblichen Körpers, die erst in den letzten hundert Jahren stattgefunden hat, im Zusammenhang mit der Kopftuchdebatte wenig thematisiert wird.

Oder wenn, so wird die Enthüllung des weiblichen Körpers als Zeichen weiblicher Emanzipation und Freiheit verstanden. In Wirklichkeit dient sie jedoch einer

Inszenierung der Macht des Blicks und seiner Fähigkeit, die „Wahrheit“ erkennen – ja sie sogar erzeugen zu können: am weiblichen Körper.

Die Rolle der Sehtechniken und die Vorstellung, dass es möglich sei, die „Wahrheit“ zu sehen, sind eine der Erklärungen für die westliche Erregung über verschleierte Frauen und die Gleichsetzung des verhüllten weiblichen Körpers mit Verweigerung von Fortschritt. Eigentlich müsste man sich jedoch die Frage stellen, warum im Westen der Topos der Ent-Kleidung zu einem Paradigma des Fortschritts, der Freiheit, der weiblichen Emanzipation geworden ist. Angesichts der Debatten über die Unterdrückung verschleierter Frauen ist es erstaunlich, wie wenig die Ent-schleierung und Ent-blößung des weiblichen Körpers reflektiert und als ein historisches Phänomen der christlichen Gesellschaft verstanden wird. Mit der Emanzipation der Frauen hat diese Ent-deckung wenig zu tun, wohl aber mit der Bewaffnung des Auges und einer Selbstermächtigung durch Sehtechniken.

Um zusammenzufassen: Was ich darzustellen versuchte, ist einerseits, dass symbolische Geschlechterordnung und religiöse Heilsbotschaft eng miteinander zusammenhängen. Das erklärt die hohe Emotionalität, die dieses Regelwerk betrifft. Auf der anderen Seite habe ich aber auch darzustellen versucht, dass sich viele der Phänomene der Moderne, die wir als Erscheinungen eines säkularen Zeitalters verstehen, direkt aus den religiösen Lehren ableiten, in denen sie entstanden sind. Der Säkularisierungsprozess ist ein Phänomen, das in der westlichen und damit auch christlichen Gesellschaft entstanden ist – eine Tatsache, die der Philosoph und praktizierende Christ Charles Taylor (2009) in seinem Buch *Ein säkulares Zeitalter* herausgearbeitet hat. Er vertritt sogar die Ansicht, dass in säkularisierten westlichen Gesellschaften bestimmte christliche Werte *stärker* verwirklicht sind als in den meisten christlichen Gesellschaften vor dem Zeitalter der Aufklärung. Diese Aussage bezieht Taylor vornehmlich auf den Sozialstaat. Noch viel deutlicher zeigt sie sich jedoch, wie ich meine, in den Wissenschaftsparadigmen. In jedem Fall durchzieht das moderne westliche Denken – unbewusst, ungewusst, unterschwellig – viele Inhalte, die im christlichen Denken ihren Ursprung haben. Eben dies wird auch so von anderen Kulturen wahrgenommen und führt dazu, dass die kulturellen Unterschiede, die sich auch in der Geschlechterfrage niederschlagen, auch im säkularen Kontext so hoch emotional besetzt sind.

Literatur

- Ahmed, Leila: *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, London 1988, S. 66.
- Ahmed, Leila: *A Border Passage. From Cairo to America – a Woman's Journey*. New York 1999.
- Ammann, Ludwig: Privatsphäre und Öffentlichkeit in der muslimischen Zivilisation. In: Nilüfer Göle/Ludwig Ammann (Hg.), *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld 2004.
- Biale, David: *Eros and the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America*. New York 1992.

- Bynum, Caroline Walker: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York 1991 (dt. Fragmentierung und Erlösung, Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Große. Frankfurt/M. 1995).
- Frymer-Kensky, Tikva: Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible. In: Jonathan Magonet (Hg.), *Jewish Explorations of Sexuality*. Providence, Oxford 1995, S. 3-16.
- Heschel, Susannah: Sind Juden Männer? Können Frauen jüdisch sein? Die gesellschaftliche Definition des männlich/weiblichen Körpers. In: Sander Gilman/Robert Jütte/Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.), „*Der schejne Jidd*“. *Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual*. Wien 1998, S. 86-96.
- Landes, David S.: *Revolution in Time. Clocks and the Making of the Modern World*. Cambridge, London 1983.
- Mumford, Lewis: *Technics and Civilization*. New York 1934.
- Rockman, Hannah: Sexual Behaviour Among Ultra-Orthodox Jews: A Review of Laws and Guidelines. In: Jonathan Magonet (Hg.), *Jewish Explorations of Sexuality*. Providence, Oxford 1995, S. 191-204.
- Sonbol, Amira: Women in Shari'ah Courts: A Historical and Methodological Discussion. In: *Fordham International Law Journal* 27, December, 2003, S. 225-253.
- Steinberg, Leo: *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*. New York 1983, 2., erw. Aufl. Chicago, London 1996.
- Taylor, Charles: *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt/M. 2009.