

Religiöse Weiblichkeitskonstruktionen – von Márcia Moser

Ich widme mich im Folgenden religiösen Weiblichkeitskonstruktionen in Judentum, Christentum und Islam und frage in einem weiteren Schritt beispielhaft nach deren Bedeutung für das gesellschaftspolitische Handeln religiöser Institutionen in Deutschland.

- Bevor ich inhaltlich in das Thema einsteige möchte ich anmerken, dass ich im Folgenden von *Weiblichkeitskonzeptionen* und nicht *Weiblichkeitskonstruktionen* sprechen werde, da ich vielmehr die Verständnisse von Weiblichkeit und ‚Frausein‘ in ihren Inhalten, und weniger in ihren Herstellungsprozessen in den Blick nehmen möchte. –

1. ‚Geschlecht‘ ist eine wichtige religionsimmanente Ordnungskategorie, über welche sich zentrale Bereiche und Aufgaben des religiösen Lebens strukturieren. Dies gilt auch für die drei so genannten Religionen des Buches – Judentum, Christentum und Islam.¹ An diese Ordnungskategorie ist meist eine Hierarchisierung gebunden, welche ‚Weiblichkeit‘ und ‚Frausein‘ als untergeordnet setzt und das diesseitige soziale und religiöse Leben von jüdischen, christlichen und muslimischen Männern und Frauen durch klare Strukturen der Geschlechterdifferenz prägt:

Die soziale und religiöse Rolle der Frau konzentriert sich ‚traditionellerweise‘ in allen dreien der Buchreligionen auf ihre Aufgaben als Ehefrau und Mutter. Nur im frühen bzw. später katholischen Christentum stellt die asketische Lebensform der Enthaltsamkeit für Frauen eine wirkliche Alternative zur Ehe dar. In Judentum und Islam lässt sich von einer ‚Ehepflicht‘ sprechen; welche im Gegensatz zum christlichen Eheverständnis keinen unauflösbaren Charakter hat.

Religiöse Pflichten konzentrieren sich auf Kindererziehung und auf den häuslichen Bereich, im Judentum z.B. besonders wichtig: die religiöse Verantwortung der Frauen zur Einhaltung der jüdischen Speisegebote - kashrut. Der Zugang zu Synagogen und Moscheen ist Frauen nur unter der Bedingung ihrer räumlichen Absonderung gegeben; zudem gelten im Judentum und z. T. auch im Islam Restriktionen bei ritueller Unreinheit, welche z.B. während der Menstruation gegeben ist. In keiner der drei Buchreligionen haben Frauen gleichberechtigten Zugang zu religiösen Ämtern. Im Christentum ist die Ordinierung von Frauen seit Beginn des 20. Jahrhunderts in protestantischen und altkatholischen Gemeinden eingeführt worden; die Ordinierung weiblicher Rabbis ist seit Anfang des 20. Jahrhunderts in liberalen, progressiven und konservativen Gemeinden möglich; im Islam können Frauen als Vorbeterinnen für Frauen fungieren, ob Frauen das Amt als Imam übernehmen dürfen wird gegenwärtig unter Muslimen diskutiert bzw. z.T. bei progressiven Muslimen bereits praktiziert.² Wie leitet sich diese grob skizzierte, soziale Unterordnung der Frau her, ist sie religiös begründet?

Die feministische Religionskritik seit den 1960er Jahren hat die soziale und religiöse Unterordnung der Frau immer wieder auf männliche Gotteskonzeptionen der monotheistischen Religionen zurückgeführt. Diese würden die diesseitige männliche Auto-

¹ Der folgende überblickende Abschnitt ist eine Zusammenführung, welche über die Titel der Literaturliste nachzuvollziehen ist. Lediglich zu einzelnen, konkreten Beispielen, welche nicht über die angegebene, allgemeine Literatur nachvollziehbar sind, sind Fußnoten angegeben.

² Judentum: Vgl. Navè Levinson, Pnina; Eva und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie. Gütersloh, 1992. S. 168-173. Islam vgl.: Zum Freitagsgebet von Amina Wadud: http://www.muslimwakeup.com/events/archives/2005/03/friday_prayer_1.php. Zugriff: 08.01.2008. Zur Debatte: Azam, Hina; A critique of the argument for woman-led Friday prayers. http://www.altmuslim.com/a/a/a/a_critique_of_the_argument_for_woman_led_friday_prayers/. Zugriff: 08.01.2008.

rität legitimieren und ‚Mannsein‘ selbst divinisieren.³ Diese These ist mit Vorsicht zu genießen, denn - davon abgesehen, dass viele jüdische und muslimische Männer und Frauen sich gegen eine vergeschlechtlichte Gotteskonzeption verwehren- auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Verehrung einer männlich oder weiblich konnotierten Gottheit und der sozialen Rolle der Frau gibt es –aus religionswissenschaftlicher Sicht - keine generalisierbare Antwort. Folgendes lässt sich hier dennoch feststellen:

In verschiedener Weise wird ‚Weiblichkeit‘ in symbolische Reflexionen des Gott-Mensch-Verhältnisses integriert: so wird die Gemeinde Israel an verschiedenen Stellen im Tanach als Braut oder Ehefrau Gottes repräsentiert; in der islamischen Mystik formulierte sich eine Gleichung, nach welcher besondere Frömmigkeit als ‚männlich‘, Weltzugewandtheit als ‚weiblich‘ charakterisiert wurden; Paulus setzt im ersten Korintherbrief religiös-weltliche Hierarchien mit der Geschlechterordnung gleich, indem er sagt: *Das Haupt jedes Mannes sei Christus, das Haupt der Frau aber sei der Mann, das Haupt Christi aber sei Gott.* Bei allen Unterschieden der genannten Beispiele lässt sich folgendes jedoch feststellen: indem das Weibliche jeweils das Weltliche und auch die Differenz zu Gott, die Gottesferne, repräsentiert, fungiert ‚Weiblichkeit‘ als religiöse Wertungs- und Hierarchisierungskategorie. Dem entgegen finden sich einerseits u. a. in jüdischer und islamischer Mystik Beispiele, in welchen die Gottesgegenwart bzw. Manifestationen der Gottheit weiblich konnotiert sind.

Zum anderen formulierten sich mit feministischen Gotteskonzeptionen alternative Theologien, welche weibliche Charakteristika der Gottheit stärker herausstellten und männliche oder patriarchale Konzeptionen destabilisierten.⁴

Die Frauenfiguren der heiligen Schriften, wie z.B. Judit und Ester im Tanach oder Maria und Magdalena im Neuen Testament (der Koran erwähnt Maria als einzige Frau namentlich) erscheinen, gerade auch in ihren späteren kulturgeschichtlichen Adaptionen, als idealisierte oder dämonisierte Typologien von Weiblichkeit. An Eva und Lilit – als die Figuren, welche Adam als erste Frauen an die Seite gestellt wurden – entbrannten sich in besonderem Maße theologische Deutungskämpfe um die Repräsentation von Frauen bzw. des Weiblichen in heiligen Schriften, an welche z.B. die Frage geknüpft war (und ist), ob die Nachrangigkeit der Frau bereits in der Schöpfungserzählung angelegt ist.⁵ Normative Aussagen über ‚die Frau‘ als religiöses und soziales Subjekt finden sich an einigen Stellen in jüdischen, christlichen und islamischen Schriften. In ihnen formuliert sich der Status von Frauen abhängig vom jeweiligen Referenzrahmen: wird an einigen Stellen die Gleichheit von Mann und Frau vor Gott verkündet, so begründen andere die Unterordnung der Frau unter den Mann oder auch ihren Ausschluss von religiösen Ämtern, Räumen und Wissen. Positive oder vielmehr idealisierte Aussagen über Frauen formulieren sich meist im Zusammenhang mit ihrer Rolle als Ehefrau und Mutter.

Diese Rolle der Frau als Ehefrau und Mutter erscheint also in allen drei Buchreligionen als zentrales Moment traditioneller, religiöser Weiblichkeitskonzeptionen. Es wird deutlich, dass sich die geschlechtliche, untergeordnete Rolle von Frauen unmittelbar in Anknüpfung an ihre sexuelle Rolle begründet. Es ließe sich auch sagen, die duale

³ Vgl. z.B. Daly, Mary; *Jenseits von Gottvater*, Sohn & Co. München, 1986.

⁴ Vgl. z.B. Mollenkott, Virginia R.; *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel*. München, 1985.

⁵ Vgl. zu der geschlechterpolitischen Auslegung der Schöpfungserzählung aus christlicher Perspektive: Karle, Isolde; ‚Da ist nicht Mann noch Frau...‘ *Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*. Gütersloh, 2006. S. 201-227. Zudem aus jüdischer Perspektive: Navè Levinson, S. 13-17, 62-72. Aus islamischer Perspektive: Wadud, Amina; *Qur`an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York, 1999. S. 15-29.

Geschlechterordnung formiert sich in einer heteronormativen Gemeinschaft insbesondere zur Sicherung der Reproduktion. Dass diese ‚Sicherung der Reproduktion‘ in ungleich umfassenderer Weise an die Rolle und den Status von Frauen geknüpft ist vermittelt sich u. a. in religiösen Körperverständnissen. Im Christentum sind diese gebunden an den platonischen Dualismus von Geist und Materie, welcher die negative Einstellung zu Körperlichkeit, Sexualität und Weiblichkeit begründet. Das Judentum und der Islam kennen in dieser Form keine negativen Verständnisse von ‚Materie‘ und Sexualität zwischen Mann und Frau. Hier werden vielmehr Konzepte kultureller Unreinheit relevant, welche an körperliche Anzeichen z. B. Sperma, Menstruationsblut von Sexualität gebunden sind. Auch wenn diese auch für den männlichen Körper Gültigkeit haben, die Frau gilt in weit umfassenderer Weise in den reproduktiven Prozess eingebunden.

Die Markierung des Körpers in seiner geschlechtlichen und sexuellen Differenz über Kleidung trifft in Judentum und Islam für Männer und Frauen in ähnlich umfassender Weise zu, wobei hier stark nach kulturellen Räumen und Epochen unterschieden werden muss. Im Judentum war die Kopfbedeckung für Frauen seit der Antike und erst im Mittelalter auch für Männer üblich. Die Verschleierung der Frau im Islam geht auf eine Koranstelle zurück, welche sich für Männer und Frauen im gleichen Wortlaut formuliert, Männer also in der gleichen Weise einbezieht. Das Christentum kennt z.B. eine paulinische Aussage zur Bedeckung des Hauptes der Frau aus Gründen der Ehrfurcht vor dem Mann.

Diese skizzierten Weiblichkeitskonzeptionen orientierten sich an traditionellen Verständnissen wie sie sich v. a. aus normativen Schriften herleiten und z.B. für konservative bis ‚fundamentalistische‘ Positionen konstitutiv sind; auf die Vielfalt an feministischen, schwul-lesbisch-queeren oder auch liberalen Interventionen⁶ in diese Felder kann ich an dieser Stelle nur hinweisen. Die Frage nach der Aktualität dieser Weiblichkeitskonzeptionen beantwortet sich letztlich also nur unter Berücksichtigung innerreligiöser Differenzen und den religiösen Selbstverständnissen, den Religionsverständnissen der religiösen Subjekte.

2. Der Frage nach der Bedeutung religiöser Weiblichkeitskonzeptionen in Hinsicht auf gesellschaftspolitische Positionierungen religiöser Institutionen möchte ich im Folgenden anhand konkreter Beispiele, nämlich den Debatten um rechtliche Regelungen von Schwangerschaftsabbrüchen und dem Tragen des Kopftuchs im öffentlichen Raum, nachgehen. Anhand dieser lassen sich Versuche gesellschaftlicher und politischer Einflussnahme durch religiöse Institutionen von geschlechterpolitischer oder auch frauenrechtlicher Relevanz veranschaulichen.

a) Die katholische und evangelische Kirche in Deutschland verstehen sich beide als ‚Fürsprecher des Lebens‘.⁷ Ihre Haltungen zu Schwangerschaftsabbrüchen unterscheiden sich jedoch in theologischer und praktischer Hinsicht. In ihrer religiösen Argumentation beruft sich die EKD in ihren Stellungnahmen zum Schwangerschaftsabbruch in erster Linie auf das Fünfte Gebot: Du sollst nicht töten. Dieser Argumentation liegt die Überzeugung zugrunde, dass mit der Verschmelzung von Eizelle und Samen individuelles, menschliches Leben entsteht, welches den gleichen Schutz wie

⁶ Vgl. neben den genannten Autorinnen (Daly, Karle, Mollenkott, Navè Levinson, Wadud) zudem z.B. Arbeiten von Kerstin Söderblom, Michael Brinkschröder, Rebecca Alpert und Daniel Boyarin.

⁷ Vgl. die gemeinsame Stellungnahme der evangelischen und katholischen Kirche Deutschland von 1989: Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Unter: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/44678.html>. Zugriff: 08.01.2008.

geborenes Leben genießt. Die Schwangerenkonfliktberatung ist v. a. auf eine Hilfestellung bei der Entscheidungsfindung unter Berücksichtigung der Situation der Frau ausgerichtet. Auch wenn hier eine Entscheidung für das Kind angestrebt wird; gilt der Leitsatz, 'das ungeborene Leben kann nur mit der schwangeren Frau und nicht gegen sie geschützt werden'.⁸

Die Katholische Kirche beruft sich in ihrer Positionen gegen Schwangerschaftsabbrüche vornehmlich auf naturrechtliche Argumentationen, welche den reproduktiven Charakter von Sexualität hervorheben, über welchen sich Sexualität selbst überhaupt erst legitimiert. Die Papstencyklika ‚*Humanae Vitae*‘ von 1968 verbietet Abtreibung, auch wenn sie aus gesundheitlichen Gründen vorgenommen werden soll. Im Jahr 2000 ist die katholische Kirche als Trägerin der Schwangerenkonfliktberatung ausgestiegen, da mit der Ausstellung eines Beratungsscheins faktisch der Frau ein strafreier Abbruch ermöglicht wird. Fortgesetzt wird die Beratungsarbeit durch Vereine wie *Donum Vitae*; klare Ausrichtung der Beratung ist der Schutz des ungeborenen Lebens, es werden jedoch Beratungsscheine ausgestellt.⁹

Die Positionen der Kirchen zu Empfängnisverhütung vermitteln nochmals die divergierenden religiösen Argumentationen hinsichtlich der Haltung gegenüber Schwangerschaftsabbrüchen und Sexualität selbst: während die EKD künstliche Verhütung befürwortet und auch die Bedeutung von Sexualität unabhängig ihres reproduktiven Charakters betont, unterscheidet die katholische Kirche zwischen erlaubten, ‚natürlichen‘ Formen der Verhütung und verbotenen, unnatürliche Formen und begründet dies wieder mit dem naturrechtlich-reproduktiven Charakter von Sexualität.¹⁰

b) Im folgenden Beispiel beziehe ich mich auf Stellungnahmen des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) und der Alevitischen Föderation zum sog. Kopftuchurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 24. September 2003.

Der ZMD formuliert in seinem Grundsatzpapier zur Kopftuchdebatte eine Grundposition, welche er über drei zu unterscheidende Argumente herleitet: in dieser Grundposition plädiert der Zentralrat für einen freiheitlichen Umgang mit dem Kopftuch, d.h. hier vor allem für eine Freiheit *zum* Kopftuch. Dabei nimmt er der Stellungnahme klärend vorweg, dass diese sich zum einen auf die Situation von Musliminnen in Deutschland beschränkt und die Freiwilligkeit des Kopftuchtragens voraussetzt. Den Zwang zum Kopftuch z.B. durch Eltern kritisiert der ZMD ausdrücklich, da dieser Zwang die direkte Bindung einer jeden Gläubigen zu Gott missachte. Begründet wird die Grundposition des Papiers über drei Argumentationsebenen: 1. politisch, indem der ZMD an das Neutralitätsgebot (im Sinne einer freien Ausübung des Glaubens) des Staates appelliert; 2. gesellschaftlich-kulturell; hier geht es um zweierlei: die öffentliche Debatte um das Kopftuch wird einerseits als kultureller Konflikt zwischen nicht-muslimischer, meist deutscher Mehrheit und muslimischer Minderheit mit zumeist nicht-deutscher Herkunft problematisiert; zum anderen als ein Konflikt zwischen säkularen/antiklerikalen und religiösen Positionen aufgefasst. 3. religiös: das Kopftuchtragen wird weniger als ein islamisches Symbol mit Bekenntnischarakter

⁸ Barth, Hermann; Fürsprecher des Lebens sein. Referat bei der Kirchenjuristentagung 2001 in Eisenach, 13. Juni 2001. Unter: <http://www.ekd.de/vortraege/barth/6470.html>. Zugriff: 08.01.2008.

⁹ Enzyklika Papst Pauls VI. über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens "Humanae vitae" 25. Juli 1968. Unter: http://stjosef.at/dokumente/humanae_vitae.htm. Zugriff 08.01.2008; Lehmann, Karl; Pro: Lebensschutz. In: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 27/1999. Unter: <http://www.sonntagsblatt.de/artikel/1999/27/27-s1.htm>. Zugriff: 08.01.2008.

¹⁰ Zur EKD Position siehe unter: <http://www.ekd.de/bevollmaechtigter/stellungnahmen/52400.html>; Zugriff 08.01.2008. Zur katholischen Position siehe Quelle Fn 20.

verstanden, sondern als wichtiger Teil individueller religiöser Pflichten von Musliminnen. Dieses Argument der individuellen, religiösen Pflicht steht hier im Vordergrund; damit sei es auch kein Ausdruck der Unterwerfung der Frau unter ihren Ehemann, es wird vielmehr unabhängig vom Familienstand getragen. Das Tragen des Kopftuchs wird –trotz einiger Verweise auf (respektierte) Ausnahmen- als religiöses Gebot von dies- und jenseitiger Bedeutung verstanden, welche von einer muslimischen Mehrheit wie auch den vier Rechtsschulen geteilt wird.¹¹

Für die Aleviten stellt das Kopftuch nach eigener Aussage kein religiöses Thema dar. Sie unterstützen in ihrer Stellungnahme ein Verbot des Kopftuchs in öffentlichen Räumen. Ihre Argumentation verläuft über zwei Wege: 1. religiös: Das Kopftuch stellt laut der alevitischen Stellungnahme keine muslimische Glaubenssubstanz, keine islamisch-allgemein gültige Anwendung dar. Vielmehr stünde die Mehrheit *sunnitischer* Frauen dem Kopftuch ablehnend gegenüber. Mit Verweis auf die islamische Rechtslehre (Vertreter Buhari), die Scharia, deren Autorität die Aleviten nicht anerkennen, wird weiterhin ein religiöses Frauenbild problematisiert, nach welchem die unverschleierte Frau sich potentiell der Verführung schuldig mache.

2. Politisch stellen die Aleviten die klare Forderung, das Tragen von Kopftüchern in öffentlichen Räumen zu verbieten. Sie fürchten um eine Einflussnahme auf ihre Kinder. Darüber hinaus erscheint das Kopftuch als Symbol für innerislamische Konflikte um wahrhaftiges Muslimsein und – in einer anderen Weise als für den ZMD – geht es hier auch um eine freie Religionsausübung, die den Aleviten nicht immer gewährt war und deren Sicherung sie nun von der deutschen Politik erwarten.¹²

Wie die Beispiele veranschaulichen, lässt sich nur bedingt eine unmittelbaren Wirkweise traditioneller, religiöser Weiblichkeitskonzeptionen auf gesellschafts- und geschlechterpolitisches Engagement religiöser Institutionen nachvollziehen. Lediglich die Positionen der katholischen Kirche zu Schwangerschaftsabbrüchen sind unmittelbar auf deren dezidiert religiöses Verständnis von Sexualität zurückzuführen, welches in besonderer Weise die Lebensrealitäten von Frauen betrifft. Die EKD teilt zwar die ablehnende Grundposition zu Schwangerschaftsabbrüchen, leitet diese jedoch anders her und bezieht die spezifische Position von Frauen im Reproduktionsprozess mit ein – zudem werden ausdrücklich auch Männer in ihrer Verantwortung angesprochen. Direkte Verweise auf die lutherische Ehelehre, welche die Bedürfnisse von Frauen restriktiv negiert, fanden sich nicht – dies lässt sich wohl zu einem großen Teil auf Interventionen feministischer Theologien zurückführen. Die Positionen des Zentralrats der Muslime wie der alevitischen Föderation verweisen auf die Bedeutung des Adressaten, auf welchen die Argumentationen abgestimmt werden. Religiöse Argumente spielten bei beiden eine untergeordnete Rolle, u. a. vielleicht, weil diese als mit Nicht-Muslimen undiskutierbar gelten. Das für muslimische ‚Befürworter‘ des Kopftuchs bedeutsame Moment der Scham wird von dem ZMD äußerst randständig angeführt. Auch werden hier weitere Dimensionen der Debatte deutlich: der ‚Kopftuchstreit‘ verhandelte nicht einfach Fragen z.B. der Geschlechtergerechtig-

¹¹ Grundsatzpapier des Zentralrates der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Kopftuchdebatte vom 23.10.2003. Unter: <http://www.islam.de/2652.php>; Zugriff 08.01.2008.

¹² Brief des Bildungsbeauftragten der Alevitischen Gemeinde Deutschland, Ismail Kaplan, an Ole Schmidt, Vorsitzender des Bildungsausschusses des Schleswig-Holsteinischen Landtags, vom 21.04.2004. Private Quelle. Kaplan, Ismail; 2. Juli: Name eines Massakers auf Aleviten. Provokationslüge statt Verantwortungsübernahme. In: Stimme der Aleviten, Nr. 85, 2005.

keit, sondern war zugleich geprägt von Konflikten um kulturelle Hegemonie und der Rolle von Religion in einer ‚säkularen‘ Gesellschaft.

Interessanter Weise bin ich auf kein vergleichbares Beispiel gestoßen, welches einen Konflikt oder eine Debatte zwischen jüdischen Verbänden und nicht-religiösen Institutionen um ein geschlechterpolitisches Thema veranschaulicht. In den Pressemitteilungen des Zentralrats der Juden der letzten 5 Jahre fand ich lediglich einen knappen Kommentar zur Debatte um die Äußerungen Eva Hermans.¹³ Bei der ungleich kleineren *Union progressiver Juden in Deutschland* gehören geschlechterpolitische Positionierungen dagegen zum Grundsatzprogramm; sie beziehen sich jedoch auf innerjüdische Debatten, wie die Ordinierung von Frauen und die gleichberechtigte Einbindung von Frauen in den Gottesdienst. ‚Geschlecht‘ mag ein Thema religiöser Auseinandersetzungen unter Juden in Deutschland sein, jedoch kaum zwischen jüdischen Verbänden und z.B. staatlichen Institutionen, wie es bei den beiden anderen Beispielen der Fall war. Diesen Umstand kann ich hier sicherlich nicht abschließend erklären und für korrigierende Hinweise bin ich dankbar. Feststellen lässt sich an dieser Stelle jedoch, dass sich die jüdischen Verbände in Deutschland nicht in der gleichen Weise genötigt fühlen, sich in geschlechterpolitischen Fragen deutlich zu positionieren, wie dies bei den christlichen Kirchen oder muslimischen Verbänden der Fall ist.

¹³ Siehe hierzu: <http://www.zentralratjuden.de/de/article/1442.html>; Zugriff 08.01.2008.

Zitierte Quellen und Literatur

- ‚Armutszeugnis: Tosender Beifall für Eva Herman‘, Pressemitteilung des Zentralrats der Juden in Deutschland vom 09.10.2007. <http://www.zentralratdjuden.de/de/article/1442.html>.
- Azam, Hina; A critique of the argument for woman-led Friday prayers. http://www.altmuslim.com/a/a/a/a_critique_of_the_argument_for_woman_led_friday_prayers/.
- Barth, Hermann; Fürsprecher des Lebens sein. Referat bei der Kirchenjuristentagung 2001 in Eisenach, 13. Juni 2001. Unter: <http://www.ekd.de/vortraege/barth/6470.html>.
- Brief des Bildungsbeauftragten der Alevitischen Gemeinde Deutschland, Ismail Kaplan, an Ole Schmidt, Vorsitzender des Bildungsausschusses des Schleswig-Holsteinischen Landtags, vom 21.04.2004. Private Quelle.
- Daly, Mary; Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. München, 1986.
- Enzyklika Papst Pauls VI. über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens "Humanae vitae" 25. Juli 1968. http://stjosef.at/dokumente/humanae_vitae.htm.
- Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Unter: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/44678.html>.
- Grundsatzpapier des Zentralrates der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Kopftuchdebatte vom 23.10.2003. Unter: <http://www.islam.de/2652.php>.
- Kaplan, Ismail; 2. Juli: Name eines Massakers auf Aleviten. Provokationslüge statt Verantwortungsübernahme. In: Stimme der Aleviten, Nr. 85, 2005.
- Karle, Isolde; ‚Da ist nicht Mann noch Frau...‘ Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz. Gütersloh, 2006.
- Lehmann, Karl; Pro: Lebensschutz. In: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 27/1999. <http://www.sonntagsblatt.de/artikel/1999/27/27-s1.htm>.
- Mollenkott, Virginia R.; Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel. München, 1985.
- Navè Levinson, Pnina; Eva und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie. Gütersloh, 1992.
- Wadud, Amina; Qur`an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman´s Perspective. New York, 1999.

Weitere Literatur

- Artikel ‚Frau‘. In: Religion in Geschichte und Gesellschaft 4 (RGG), Bd. 3. Tübingen, 2000. Spalten 268-280.
- Mayer, Johann; Artikel ‚Frau‘. In: Ders.; Judentum von A-Z. Glauben, Geschichte, Kultur. Freiburg, 2001. S. 147-149.
- Ders.; Artikel ‚Sexualsymbolik‘. In: Ders.; Judentum von A-Z. Glauben, Geschichte, Kultur. Freiburg, 2001. S. 378-379.
- Navé Levinson, Pnina; Artikel ‚Die Frau im Judentum‘. In: Schoeps, Julius (Hrsg.); Neues Lexikon des Judentums. Gütersloh, 2000. S. 266-269.

- Parrinder, Geoffrey; Sexualität in den Religionen der Welt. Düsseldorf, 2004.
- Schimmel, Annemarie; Meine seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam. München, 1995.
- Wadud, Amina; Inside the Gender Jhihad. Women´s Reform in Islam. Oxford, 2006.