GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Intersektionalität, Theologie und Religion : Eine Sichtung

Bienert, Maren; Thomaier, Sonja

2025

https://doi.org/10.25595/4389

Veröffentlichungsversion / published version
Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bienert, Maren; Thomaier, Sonja: *Intersektionalität, Theologie und Religion : Eine Sichtung*, in: Rein, Franziska; Lienau, Anna; Wilkening, Jan-Christian (Hrsg.): Intersektionalität interdisziplinär. Bestandsaufnahme aus Bildung und Wissenschaft (Kiel: Universitätsverlag Kiel | Kiel University Publishing, 2025), 63-82. DOI: https://doi.org/10.25595/4389.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.38072/2703-0784/p69

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY SA 4.0 Lizenz (Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY SA 4.0 License (Attribution - ShareAlike). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Maren Bienert, Sonja Thomaier

Intersektionalität, Theologie und Religion

Eine Sichtung

Einleitung

Ein intersektionales Denken lässt sich in den Anfängen auf die politische Bewegung der 1970er des *Black Feminism* zurückführen.[1] Namentlich sei hier das 1977 erschienene Statement des *Combahee River Collective* genannt,[2] in welchem das Kollektiv Schwarzer, lesbischer und sozialistischer Frauen Auskunft gibt über die dezidiert nicht separatistische, sondern solidarisch ausgerichtete politische Arbeit. So heißt es in dem Statement:

> Although we are feminists and Lesbians, we feel solidarity with progressive Black men and do not advocate the fractionalization that white women who are separatists demand. Our situation as Black people necessitates that we have solidarity around the fact of race, which white women of course do not need to have with white men, unless it is their negative solidarity as racial oppressors. We struggle together with Black men against racism, while we also struggle with Black men about sexism.[3]

Der Begriff ›Intersektionalität‹ selbst wurde von der Juristin Kimberlé Crenshaw in ihrer 1989 im Chicago Legal Forum erschienen Analyse[4] arbeitsrechtlicher Antidiskriminierungsfälle geprägt. Crenshaw trug in diesem Zusammenhang wesentlich zur Akademisierung des Begriffs bei.[5] Im Zentrum ihrer Auseinandersetzung stand die Sammelklage fünf Schwarzer Frauen gegen ihren ehemaligen Arbeitgeber General Motors: Dieser hatte 1970 Entlassung auf der Grundlage der Dienstzeit veranlasst. Allerdings wurden vor dem Civil Rights Act (1964) nur Weiße Frauen bei General Motors beschäftigt. Das Gericht wies die Argumentation einer Diskriminierung aufgrund der Schnittstelle der systemischen Ungleichheitsfaktoren von Race oder

1 Darstellungen bei Ott 2025, 30–31; Jacobs 2025, 149–150.

2 Eine ausführliche Darstellung der Geschichte des Combahee River Collective von den Anfängen 1974 bis zur Auflösung 1980 findet sich unter: Combahee River Collective, o.J., https://combaheerivercollective.weebly.com/history.html (letzter Zugriff: 25.4.2025).

3 Combahee River Collective, o.J., https://combaheerivercollective.weebly.com/the-combahee-river-collective-statement.html (letzter Zugriff: 25.4.2025).

4 Crenshaw 1989, 139–167.

5 Ott 2025, 30–31; Jacobs 2025, 149–150.

Sex der Klägerinnern zurück, da im Betrieb weiterhin Weiße Frauen und Schwarze Männer angestellt seien. Crenshaw schlussfolgerte,

> dass ›Schwarze‹ Frauen einer kombinierten Diskriminierung aufgrund ihrer *race* und ihres Geschlechts ausgesetzt sind, [die nicht-Anerkennung durch das Gericht] impliziert, dass die Grenzen der Diskriminierung aufgrund des Geschlechts und *race* durch die Erfahrungen ›weißer‹ Frauen bzw. ›Schwarzer‹ Männer definiert werden.[6]

Um die eindimensionale Auslegung der arbeitsrechtlichen Antidiskriminierungsdoktrin zu entlarven und das Zusammenwirken und den Verstärkungseffekt dieser mehrfachen Ungleichheitsfaktoren in der Erfahrung Schwarzer Frauen sichtbar zu machen, führte Crenshaw die Metapher der *Intersection* (dt. Straßenkreuzung) bzw. den Begriff *intersectionality* ein.

Das Paradigma wurde in der Folgezeit vielfach aufgenommen und zu einer kritischen Analysekategorie weiterentwickelt. Intersectionality bzw. Intersektionalität beschreibt die Verflechtungen von diversen Unterdrückungs- bzw. Exklusionsmechanismen durch unterschiedliche Strukturelemente wie beispielsweise das mittlerweile klassische Triplet Race, Class and Gender. Eine intersektionale Perspektive summiert diese nicht einfach auf, sondern beschreibt sie als interdependente, wechselwirkende und sich gegenseitig verstärkende Phänomene. Dabei ist noch ungeklärt, ob eine intersektionale Perspektive ein Theorie-Paradigma, ein Analyseinstrument oder sogar eine eigene Forschungsperspektive darstellt.[7] Darüber hinaus wird immer wieder diskutiert, welche und wie viele Kategorien eine intersektionale Perspektive inkludiert, ohne dabei implizit Kategorien zu gewichten oder neue Exklusionsmechanismen zu kreieren. Eine Herausforderung intersektionaler Perspektivierung besteht also darin, das Geflecht gesellschaftlicher Machtverhältnisse präzise und kritisch zu analysieren, ohne die Kategorien wiederum zu essentialisieren.[8]

Zudem zeigen unterschiedliche lebensweltliche Beispiele, dass eine kritische Intersektionalität, die den Anspruch erhebt, »das Gewebe von Diskriminierungspraktiken sichtbar zu machen«[9] und diese zu überwinden, auch vereinnahmt werden kann und somit zahnlos gemacht wird. So etwa 2013, als »eine Sammelklage von US-amerikanischen *Walmart*-Arbeiterinnen, die ihrem Arbeitgeber Diskriminierung bei Arbeitsbedingungen und Lohn vorwarfen, mit der Begründung abgewiesen [wurde], dass sie aufgrund ihrer Diversität als Frauen keine eindeutige Gruppe bildeten«.[10] Trotz dieser berechtigten Anfragen ist Intersektionalität als kritische Analysekategorie mittlerweile in viele Fächern und Disziplinen nicht mehr wegzudenken. Auch in der Theologie ist die intersektionale Perspektive kein Novum mehr, sondern findet – in den unterschiedlichen Fächern unterschiedlich intensiv – immer mehr Anwendung.

---

6 Crenshaw 1989, 143 [Übersetzung ST/MB].

7 Knauth 2020; Eisen et al. 2013, 4–7. Zur Gefahr einer sekundären Essentialisierung der Analysekategorien siehe auch: Auga 2013, 37–67.

8 Knauth 2020, 4.

9 Eisen et al. 2013, 28.

10 Jacobs 2025, 149.

Intersektionalität als Perspektive theologischer Forschung

Der vorliegende Beitrag gibt einen Überblick über Intersektionalität als Betrachtungsweise innerhalb der theologischen Forschung. Dies geschieht als Sichtung exemplarischer Beiträge, als Systematisierung dienen dabei die unterschiedlichen theologischen Teilfächer (d.h. die biblischen Wissenschaften des Neuen und Alten Testamentes, die Religionspädagogik als Vertreterin einer Praktischen Theologie, die Kirchengeschichte sowie die Systematische Theologie mit ihren Teilbereichen Dogmatik und Ethik). Dabei ist zum einen von Interesse, wie intersektionale Arbeit, insbesondere das klassische Triplet Race, Class und Gender, in der Theologie aufgegriffen wird (vgl. Intersektionalität als Forschungsperspektive in den theologischen Disziplinen). Zum anderen stellt der Beitrag die Frage, wie Religion als intersektionales Moment in der Theologie verhandelt wird, d.h. wie Religion selbst als intersektionale Kategorie wahrgenommen und diskutiert wird. Hierzu geraten erste Problembestände und gedankliche Linien in den Blick, die mit der Frage nach Religion als Kategorie einer intersektionalen Reflexion auftauchen (vgl. Religion als dezidierte Perspektive von Intersektionalität).

Innerhalb der Theologie lassen sich mit Tabea Ott die bisherigen Gebräuche von Intersektionalität folgendermaßen typologisieren: Erstens als »religions- und theologieinterne Kritikfolie, bspw. zur Reflexion der eigenen Voreingenommenheit (bias) und der eigenen religionstraditionsinternen Unterdrückungsmechanismen«, zweitens »im Zusammenhang von religiöser Diskriminierung und der Analyse von Religion als einer intersektionalen Achse (besonders im Hinblick auf Islamophobie)«, drittens »als Hinweis auf differenzsensibles Unterrichten in der Religionspädagogik«, viertens »in der historischen und exegetischen Wissenschaft bspw. bei der Analyse biblischer Geschichten auf ihre Intersektionalität hin«.[11] Man wird hinzufügen dürfen, dass diese Perspektiven auch in Verschränkung vorkommen, besonders bei solchen Ansätzen, die auf die Transformation wissenschaftlicher/gesellschaftlicher Praktiken zielen.

Intersektionalität als Forschungsperspektive in den theologischen Disziplinen

Bibelwissenschaften

Folgt man den Spuren intersektionalen Arbeitens in der Theologie, wird man zunächst auf die feministische Exegese stoßen,[12] die in ihren Ursprüngen einen gerechtigkeitsorientierten Ansatz verfolgt. Daher überrascht es nicht, dass gerade die feministische Exegese von der Sache her bereits in den 1980er Jahren in ihrer Arbeit die komplexen Zusammenspiele von diversen Herrschaftsstrukturen kritisch analysiert hat. Ein Beispiel hierfür ist der von Elisabeth Schüssler-

11 Ott 2025, 40.

12 Dieser Abschnitt basiert auf der Analyse von: Janssen 2022, 107–121.

Fiorenza geprägte Begriff des *Kyriarchiats*, der die antike Herrschaft von freien, besitzenden Herren (gr. Kyros) über Frauen, Versklavte, Eroberte (d.h. als barbarisch markierte Bevölkerungsgruppen) und die Natur beschreibt. Das Konzept Kyriarchiat verweist also auf die verwobenen Zusammenhänge von Geschlecht, sozialen Status und Herkunft.[13] Auch wenn die feministische Exegese von Beginn an die Mehrdimensionalität von Unterdrückungs- und Herrschaftsstrukturen im Blick hat, wandert im deutschsprachigen Raum das Paradigma der Intersektionalität erst später über die feministische Theoriebildung in die theologische Geschlechterforschung ein und zwar mit einer doppelten Funktion und Zielsetzung – einerseits als kritische Analysemethode und andererseits als Transformationsparadigma:[14]

> Die Instrumentarien, die eine intersektionale Hermeneutik bereitstellt, können helfen, Marginalisierungen, Privilegierungen und Hierarchisierungen und die sie hervorbringenden Diskurse aufzuzeigen, zum anderen aber auch, das ›Doing‹ derselben in ein ›Undoing‹ zu überführen. Denn intersektionale Analyse deckt nicht nur komplexe Diskriminierungspraktiken auf, sondern zielt auch auf Auswege daraus.[15]

Für die gegenwärtige Fachkultur der theologisch-exegetisch arbeitenden Disziplinen beobachtet Aliyah El Mansy eine Spannung: Einerseits arbeitet eine historisch-kritische Methode ganz selbstverständlich auf eine Weise intersektional, wenn sie Texte in dem Zusammenspiel von Umwelt, Rezeption und Wirkungsgeschichte zu verstehen sucht.[16] Andererseits sind exegetische Ansätze, die bewusst und explizit mit weiteren intersektionalen Differenzkategorien arbeiten, wie etwa eine postkoloniale oder (queer-)feministische Exegese, innerhalb der Fachkultur randständig.[17] Wie gewinnbringend aber gerade eine bewusst intersektionale Analyse für die Bibelwissenschaft ist, zeigt El Mansy selbst an einer neutestamentlichen Erzählung (Apg 8,26–39).[18] In dieser Erzählung geht es um eine Figur, die als Mann, als Eunuch und als Beamter der Königin von Äthiopien eingeführt wird. In dieser Figur kreuzen sich die Intersektionen von Gender, Herkunft, sozialer Klasse, Bildung und Religion.[19] Die Nuancierungen dieses mehrdimensionalen Charakters – sowie die Frage nach Privilegierung und Unterdrückung – arbeitet El Mansy heraus und hält mit Blick auf die biblische Wissenschaft ein starkes Plädoyer für eine intersektional informierte Analyse:

> Eine intersektionale Analyse, die die Wechselwirkungen der verschiedenen Aspekte in den Blick nimmt, arbeitet die Komplexität einer Figur wie die des Eunuchen heraus. Sie lenkt unsere Aufmerksamkeit auf Details, die leicht übersehen

13 Vgl. Janssen 2022, 110–111.
14 Janssen 2022, 111.
15 Janssen 2022, 112.
16 El Mansy 2025, 135.
17 El Mansy 2025, 135.
18 El Mansy 2025, 137–150.
19 El Mansy 2025, 137.

werden können. Sie hilft dabei auszudifferenzieren, wie der äthiopische Eunuch in verschiedenen kulturellen Kontexten wahrgenommen werden konnte und welche Konnotationen sich mit ihm verbinden konnten.[20]

Religionspädagogik

Die zweite theologische Disziplin, die sich vergleichsweise früh einer intersektionalen Perspektive geöffnet hat, ist die Religionspädagogik. Das Konzept Intersektionalität wird bereits 2009 im religionspädagogischen Diskurs aufgenommen[21] und zwar in dem Sammelband *Gender Religion Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt*,[22] der den »konzeptionellen Anspruch [erhebt], Gender im Kontext von Vielfalt und Heterogenität zu reflektieren und im Zusammenhang mit anderen Differenzkategorien wahrzunehmen«.[23] Die Vermutung liegt nahe, dass die Religionspädagogik diese Vorreiterinnenposition aufgrund der inhärenten interdisziplinären Perspektive bzw. starken Rezeption sozialwissenschaftlicher und pädagogischer Bezugswissenschaften hat. Es entfaltet sich hier ein Fachdiskurs, der Intersektionalität als Konzept fokussiert, um einerseits die »Multidimensionalität von Ungleichheitslagen«[24] adressierbar zu machen und um andererseits die vorhandenen Differenzdiskurse in der Religionspädagogik, die sich vor allem zu den Differenzkategorien Geschlecht, Dis/Ability, soziale Benachteiligung und Religion entwickelt haben, miteinander zu verknüpfen.[25]

Aus diesem Zusammenhang einer intersektional arbeitenden, integrativ ausgerichteten und differenzsensiblen Religionspädagogik entwickelte sich u.a. ein verstetigtes religionspädagogisches Kooperationsprojekt evangelischer Bildungseinrichtungen mit dem Namen ›Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt‹ (kurz: inrev).[26] Zwei wesentliche Meilensteine sollen hier genannt werden: Erstens die 2019 online gestellte Internetplattform www.inrev.de, die als Vehikel eines kritischen (Grundlagen-)Diskurses einerseits und als Plattform für (Fort)Bildungsangebote andererseits dient, um zur Sensibilisierung von religionspädagogisch arbeitenden Personen aus diversen Kontexten und in unterschiedlichen Wirkungsorten beizutragen.[27] Und zweitens das 2020 erschienene und grundlagenschaffende Werk *Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt*[28]. Diese beiden diskursiven Knotenpunkte zeigen gut, wie etabliert eine intersektionale Forschungsperspektive innerhalb der Religionspädagogik mittlerweile ist.

---

20 El Mansy 2025, 153.
21 Der Abschnitt legt zugrunde: Knauth 2020, 1–12; Arzt 2021, 121–123.
22 Pithan et al. 2009.
23 Knauth 2020, 5.
24 Knauth 2020, 5.
25 Knauth 2020, 5.
26 https://comenius.de/project/inrev-inklusive-religionspaedagogik-der-vielfalt/ (letzter Zugriff: 18.4.2025).
27 Uppenkamp 2019.
28 Knauth et al. 2020.

Kirchengeschichte

Mit Blick auf das theologische Fach Kirchengeschichte[29] lässt sich nun einerseits die Beobachtung festhalten, dass eine intersektionale Perspektive – ohne als solche explizit zu sein oder reflektiert zu werden – dem Methodenrepertoire historischer Forschung und Quellenkunde gleichsam von Hause aus nahesteht, ähnlich wie dies oben bereits für die exegetische Forschung geltend gemacht wurde. So schlussfolgert Benedikt Bauer: »die Betrachtung unterschiedlicher, interdependenter Faktoren […] ist in einer religionshistorischen Untersuchung mindestens in der äußeren Quellenkritik immer inhärent. Der intersektionale Ansatz besitzt somit eine gewisse Natürlichkeit.«[30] Historische Quellen werden in ihrer kritischen Analyse eingeordnet und dazu gehört auch die Frage nach Stand oder Status, Geschlecht, Milieu, Profession, Lebenskontext usw. der*des Autor*in, sofern diese Informationen vorliegen.[31] Diese Natürlichkeit ist jedoch, was eine explizite intersektionale Forschung angeht, mindestens ambivalent: Bauer folgert aus dem Umstand der ›Natürlichkeit‹ des Perspektivenrepertoires, dass das volle kritische Potential einer intersektionalen Analyse bislang eher versperrt bleibt. Er fordert daher ein bewusstes Wahrnehmen der verschiedenen Kategorien aus einer intersektionalen Reflexion heraus, um so die Perspektive(n) historischer Forschung zu verunselbstverständlichen, damit »ihr diskriminierendes oder begünstigendes Potential und ihrer untereinander entstehenden Interdependenzen klar« werden.[32] Nimmt man diese Forschungsperspektive ernst, gilt dies – so Bauer – nicht nur für das Material historischer Forschung, sondern auch für das »forschende Subjekt«[33] mit seiner spezifischen Positionalität und die darin gebundene Perspektive.

Neben dieser Auffordung zu einem bewussten und reflektierten Umgang mit einer intersektionalen Perspektive in religionshistorischer Forschung formuliert die Kirchenhistorikerin Uta Heil andererseits drei grundsätzliche Probleme für eine intersektionale kirchengeschichtliche Arbeit: Neben der Schwierigkeit, Kategorien, wie Race und Class, die in ihrer Entstehung und Bedeutungsdimension eng mit der Epoche der Industrialisierung verknüpft sind, auf vergangene Zeiten und Gesellschaftsformen zu übertragen,[34] fehlten erstens soziale Daten, gerade für Texte aus der biblischen Umwelt und der Spätantike, die oft vereinzelt überliefert wurden und – wenn überhaupt – durch archäologische Forschung flankiert werden können.[35] Zweitens fehle mit Blick auf die historische Forschung eine politische Agenda. Damit bezieht sich Heil auf die transformative Stoßrichtung einer intersektionalen Perspektive für die Gegenwart mit dem Anspruch, Ungleichheiten und Diskriminierungsformen nicht nur frei zu legen, sondern damit eine Basis für deren Überwindung zu schaffen. Heil fragt daher berechtigterweise: »Mit welchem Ziel und nach welchen Kriterien wird Intersektionalität

---

29 Diesem Abschnitt liegen folgende Arbeiten zugrunde: Bauer 2021, 139–146; Heil 2022, 113–126.

30 Bauer 2021, 140.

31 Bauer 2021, 140.

32 Bauer 2021, 140–141.

33 Bauer 2021, 141.

34 Heil 2022, 115–116.

35 Heil 2022, 116.

auf vormoderne, vorkapitalistische Gesellschaften übertragen? Welches Homogenitäts- oder Diversitätsideal dient anachronistisch als Maßstab?«[36] Sie kann jedoch zugleich dieses Problem mit der christentumsinhärenten protologischen und eschatologischen ›divers-egalitären Perspektive‹ einholen bzw. ›entschärfen‹ und der intersektionalen Analyse von dorther eine grundständige Funktion für kirchengeschichtliches Arbeiten zukommen lassen.[37] Als drittes Problem markiert Heil die Frage, wie »*Religion* im Allgemeinen oder das Christentum im Speziellen überhaupt in das Modell der Intersektionalität eingebunden werden kann.«[38] Diese kurze Zusammenschau zeigt, wie vielschichtig die Frage der Intersektionalität innerhalb einer historischen Forschungsperspektive ist, besonders dann, wenn epochenübergreifend geforscht wird. Der Zusammenhang unterstreicht die Dringlichkeit einer angemessenen Reflexion dieses Analyseansatzes.

Systematische Theologie

Für die theologische Sozialethik diskutieren in einem jüngst erschienenen Band *Solidarität. Intersektionale Dimensionen feministisch-theologischer Ethik* mehrere theologische Wissenschaftler*innen Potentiale intersektionaler Forschung für die theologische Ethik. Zurecht wird markiert, dass die deutschsprachige theologische Ethik intersektionale Perspektiven bislang wenig diskutiert und implementiert hat.[39] Tabea Ott geht beispielsweise in dem Band grundlegend der Frage nach, wie von der Intersektionalität Impulse für das Nachdenken über soziale Gerechtigkeit ausgehen können und welche Faktoren für einen solchen Theorieimport zu bedenken sind.[40] Vor dem Reflexionshorizont, Intersektionalität als »wanderndes Konzept«[41] zu begreifen, wird dabei der gebotenen Sensibilität für den Herkunftskontext der intersektionalen Praxis und Theorie Rechnung getragen.

Ott selbst konkretisiert ihre Überlegungen materialethisch am Problem algorithmischer Klassifizierung. Wir fokussieren hier jedoch stärker ihre Überlegungen bezüglich intersektionaler Theorie in der theologischen Ethik im Allgemeinen. Als grundlegend für das Verständnis intersektionaler Theorien hält Ott drei Aspekte fest, um gängige Missverständnisse von Intersektionalität nicht mitzutransportieren in ihr Fachgebiet der theologischen Sozialethik. Erstens betont Ott, dass in der »Analyse der Intersektion«[42] eine ›bleibende‹ Aufgabe jeder intersektionalen Theoriebildung stecke, die so zum »knowledge project«[43] und zur »analytischen Sensibilisierung«[44] würde. Dies gilt umso mehr, weil »potentiell alle Menschen an

---

36 Heil 2022, 116.
37 Heil 2022, 116.
38 Heil 2022, 117.
39 Ott 2025, 30.
40 Ott 2025, 29–48.
41 Ott 2025, 32, mit Cho et al.
42 Ott 2025, 33.
43 Ott 2025, 35, mit Hill Collins/Bilge.
44 Ott 2025, 35, mit Cho et al.

Intersektionen stehen«[45]. Allerdings fokussiere intersektionale Theorie dabei »das Phänomen der marginalisierten Intersektion, die sich durch eine intersektionale Diskriminierungserfahrung auszeichnet«, es gehe also fundamental um »gesellschaftliche Machtdispositive«[46], deren Analyse es erlauben, »ein individuelles Widerfahrnis nicht als Einzelfall, sondern als strukturelles Problem zu identifizieren«[47]. Dabei mache es die Chance intersektionaler Perspektive aus, »die Konsistenz bekannter, vermeintlich homogener Gruppen zu hinterfragen und deren internen Machtgefüge aufzudecken sowie zum anderen, den eigentlichen Fokus, nämlich die Kritik der diskriminierenden Strukturen, anzugehen.«[48]

Zweitens erinnert Ott daran, intersektionales Denken nicht mit statisch-additivem zu verwechseln, auch und gerade nicht, weil ein solches Denken dem Mehrwert des Komplexitätszuwachs entgegenstehe, den eine Analyse durch intersektionales Denken erhalten kann. Ins Zentrum stellt Ott demgegenüber eine hohe Kontextsensibilität, denn »nicht nur situativ und zeitlich variiert Intersektionalität, sondern auch regional und geografisch«[49], ergo:

> Missverstanden wäre Intersektionalität dann, wenn eine Häufung der intersektional relevanten Achsen dazu führen würde, dass die Vulnerabilität der Betroffenen automatisch gesteigert würde. […] Nicht nur das Ausmaß, auch die Art der intersektionalen Diskriminierung (in den verschiedenen Verschränkungen von Rassismus, Sexismus, Ageismus) unterscheidet sich auf familiärer-, alltags- und institutioneller Ebene.[50]

Drittens möchte Ott Intersektionalität dezidiert nicht als »identitätspolitisches Instrument«[51] begreifen. Es gehe intersektionalen Ansätzen im Kern gerade nicht darum, »neue Gruppen zu klassifizieren«[52]. Auch »der Vorwurf, […] durch die Auflistung von Differenzen lediglich Vorurteile und Stereotype [zu] verstärken«[53], laufe durch das dekonstruktive nicht-essentialistische Anliegen der Intersektionalität ins Leere: »Durch die produktive Bearbeitung von Machtverhältnissen, sei es durch analytische Dekonstruktion oder aktive Bearbeitung, werden eine Versteifung oder Festschreibung der Achsen verhindert.«[54] Identität wird so aufgefasst »als dynamisch, nicht als konstant oder kontextunabhängig«[55]. Statt auf die Gegebenheit von Identität zu setzen, wird vielmehr ihr – auch sozial und gesellschaftlich verstandener – Gestaltungs-

---

45 Ott 2025, 34.
46 Ott 2025, 35.
47 Ott 2025, 35.
48 Ott 2025, 45–46.
49 Ott 2025, 36.
50 Ott 2025, 36 mit Adusei-Poku.
51 Ott 2025, 37.
52 Ott 2025, 38.
53 Ott 2025, 39.
54 Ott 2025, 40.
55 Ott 2025, 39.

bedarf betrachtet.[56] Eine weitere – hiermit zusammenhänge Chance – liegt darin, Intersektionalität als ›Mittlerin‹ in Anspruch zu nehmen, »wenn es darum geht, Spannungen zwischen multiplen Identitäten (*difference*) und Gruppenzugehörigkeiten (*sameness*) abzubilden«.[57] Ott verknüpft ihre eigene sozialethisch-theologische Arbeit daher mit »dem Ziel der sozialen Gerechtigkeit jenseits von essentialistischen Identitätsdebatten«.[58]

Für den weithin noch ausstehenden (und für Ott attraktiven) Theorieimport in die theologische Ethik betont sie mehrere Perspektivanreicherungen und -präzisierungen. Dabei greift sie das Gut sozialer Gerechtigkeit besonders exponiert heraus und benennt als intersektionales Potential eine genaue »Adressierung der hermeneutischen Herausforderung sozialer Gerechtigkeit: Dabei gelingt es ihnen [d.i. intersektionalen Theorien] in besonderer Weise, die identitätsrelevanten Dynamiken von Differenz und Gleichheit zu adressieren, ohne das eine im anderen aufzulösen.«[59] Angelehnt an fähigkeitsorientierte Gerechtigkeitstheorie sieht Ott das Potential intersektionaler Theorien folglich in dem

> Beitrag, dass sie die Kompromittierung basaler menschlicher Fähigkeiten, insbesondere derjenigen, für sich selbst zu sprechen, offenlegen und eine an menschlicher und kultureller Diversität ausgerichtete Interpretation der Menschenrechte zulassen. Zugleich erlauben sie es, die verhinderte Handlungsfähigkeit von Individuen im Horizont umfassender Strukturen und Institutionen wahrzunehmen, die diese Handlungsfähigkeit bestimmen.[60]

Doch auch für die forschende Person bewirkt Intersektionalität mitunter einen Unterschied auf dem Feld der »selbstkritischen Reflexion des eigenen theologisch-ethischen Handwerks und der eigenen Machtposition«[61]. Theologische Ethik als Ethik, »die auf soziale Gerechtigkeit reflektiert«,[62] verknüpft Ott in einem intersektionalen Reflexionshorizont mit drei Anliegen:

> (1) das Verhältnis von Differenz und Gleichheit in der Schwebe zu halten, sodass Ingroup-Unterschiede nicht übersehen bzw. eingehegt werden, (2) aufmerksam zu werden für neue intersektionale Achsen, die Grundlage für Benachteiligung werden […] sowie (3) den Fokus auf den koalitionären Einsatz für gemeinsame regulatorische und machtkritische Anliegen, statt auf die Konsolidierung einer Basis der Gleichen zu richten.[63]

---

56 Ott 2025, 39.
57 Ott 2025, 39, mit Crenshaw.
58 Ott 2025, 41.
59 Ott 2025, 41.
60 Ott 2025, 41.
61 Ott 2025, 41, mit Wustmans.
62 Ott 2025, 43.
63 Ott 2025, 43.

Im Effekt kann Intersektionalität als Bestandteil theologischer Ethik dann u.a. dazu beitragen, berühmte Schlagworte, wie beispielsweise »der ›vorrangigen Option für die Armen‹ […] differenziert zu füllen«[64].

Innerhalb dieses Sammelbandes zur Solidarität verfolgt besonders Sarah Jäger aus ethischer Perspektive einen stärker auf Praxis-Transformation abzielenden Ansatz, und zwar mit Blick auf das praxistheoretische Gefüge diakonischer und kirchlicher Solidarität, die »immer wieder Gefahr laufe, paternalistisch zu werden«[65]. Intersektionalität wird hier als Möglichkeit einer Verringerung dieses Risikos begriffen und entfaltet. Intersektionales Denken wird von Jäger fruchtbar gemacht sowohl zur teilhabe- und marginalisierungssensiblen Präzision des Zielbegriffs der Solidarität, wie auch als (selbst-)kritischer Reflexions- und Transformationshorizont diverser kirchlicher und diakonischer Praktiken vom ›reden über‹ zum ›reden mit‹ Menschen[66], obgleich ersteres durchaus in bester Absicht geschehen mag, das Repräsentationsproblem so aber nicht hinreichend löse. Die »anwaltschaftliche Dimension«[67] als Solidaritätspraktik diskutiert Jäger mithilfe von Intersektionalität als besonders spannungsvollen Bereich »in den zahlreichen Handlungsfeldern von Diakonie, in denen intersektionale Verflechtungen vorliegen, in denen die Klient:innen diakonischer Angebote Mehrfachbenachteiligungen ausgesetzt sind.«[68]

Zudem gibt es innerhalb der systematisch-theologischen Debatte auch kritische Anfragen an den Ansatz der Intersektionalität. Dies trifft auf den Beitrag von Charlotte Jacobs zu[69]: Sie nimmt die Kritik von Holly Lewis[70] auf, die festhält, dass der intersektional ausgerichtete Feminismus ein unverzichtbares Korrektiv zum Feminismus der universellen Weiblichkeit gewesen sei, der vor allem den Weißen gut situierten Frauen als Schalltrichter ihrer Kritik gedient habe.[71] Intersektionalität sei in dieser Hinsicht – so Lewis – eine wichtige Verbesserung feministischer Kritik gewesen, allerdings – und das sei das wesentliche Problem –

> verdinglicht [dieses Modell] jedoch ›Rasse‹ [sic] und die Beschränkungen auf das ›soziale Geschlecht‹, anstatt diese Begriffe als Ergebnis von Prozess namens Rassismus und Sexismus zu verstehen, Prozesse die sich gegenseitig bedingen […]. Es handelt sich um soziale Prozesse, die sich innerhalb einer *materiellen Matrix* herausgebildet haben.[72]

---

64 Ott 2025, 43–44.

65 Jäger 2025, 206.

66 Jäger 2025, 206.

67 Jäger 2025, 206.

68 Jäger 2025, 213.

69 Jacobs 2025, 147–163.

70 Lewis formuliert in ihrem Werk *The Politics of Everybody. Feminism, Queer Theory, and Marxism at the Intersection* zehn Leitsätze zu Kritik und Rekonfiguration intersektional arbeitender (queer)feministischer Perspektiven und materialistischer Analyse.

71 Die Leitsätze (vgl. FN70) finden sich in übersetzter Form abgedruckt in dem feministischen Quellenband, den Friederike Beier herausgegeben hat, Lewis 2023, 193–2026 (Zitat: 196). 2023, 193–206 (Zitat: 196).

72 Lewis 2023, 197 [Hervorhebung MB/ST].

Es wird aus materialistischer Perspektive hinterfragt, ob es Race, Class and Gender bzw. die sozialen Prozesse der Unterdrückung auch losgelöst voneinander gäbe als »Böswilligkeiten und schlechte Ideen«[73], wie Lewis festhält. Im Gegenteil bilde sich jedoch geschlechtliche Unterteilung und die Rassifizierung von Menschen wesentlich aufgrund der ›materiellen Matrix‹ heraus und hänge also grundständig mit Interesse an und der gesellschaftlichen Organisation von Arbeit zusammen. Damit erklärt sich auch die Kritik an der oft reklamierten Gleichgewichtigkeit der intersektionalen Kategorien: In diesem Gleichklang werde Class oft als soziale Schicht oder Milieu (miss)verstanden. Zudem bekomme man so die Frage nach der gesellschaftlichen Organisation von Arbeit nicht angemessen in den Blick. Außerdem würden in einer intersektionalen Theoriebildung die Mechanismen Unterdrückung, Diskriminierung und Ausbeutung analytisch unsauber gleichgesetzt.[74] Die theologische Ethikerin Jacobs führt nun in Aufnahme dieser Kritik den Intersektionalitätsgedanken auf seine Ursprünge einer Gesellschaftsanalyse mit dezidierter *class position* zurück und beschreibt gesellschaftliche Verhältnisse als ›Beziehungsweisen‹[75] innerhalb kapitalistischer Logiken.[76] Jacobs greift sodann als kritische Rekonfiguration eines Intersektionalitätsgedanken im Sinne einer (klassenbewussten) Solidarität auf den nordamerikanischen Theologen Jörg Rieger zurück.[77] Rieger entwickelte gemeinsam mit seinen Co-Autor*innen Kwok Pui-lan[78] und Rosemarie Henkel-Rieger[79] das Konzept der *deep solidarity* als kritische Relektüre eines »intersektional grundierten und diversitätssensiblen Solidaritätsbegriffs«,[80] der die Anliegen und Kritik einer intersektionalen Analyse und materialistischen Machtkritik in ein produktives Gesamtkonzept überführt: »Dieses [Konzept ›tiefer Solidarität‹] ist als klassenbewusster und diversitätssensibler Gegenentwurf zur homogenisierenden Loyalität politischer (und religiöser) Rechten gemeint.«[81] In dieser Perspektive wird die materialistische Analyse zur Intersektion der Intersektionen und zwar als kritischer Ausgangspunkt sozialer Transformationsanliegen: »Dass im Arbeitsverhältnis die meisten Intersektionen zusammenkommen, sei die Grundlage für die Bildung von Solidarität.«[82]

In der theologischen Ethik finden sich also Hinwendungen zur Intersektionalität – wenn auch noch deutlich weniger etabliert als in den anderen theologischen Disziplinen. Als instruktives Beispiel für eine intersektionale Perspektivierung theologischer Dogmatik ist der Beitrag von Barbara Engelmann[83]. Als exponiert intersektionalitätsbedürftiges Forschungsfeld identifiziert Barbara Engelmann die theologische Anthropologie. Diese Fokussierung begründet sie mit dem Umstand, dass Theologie und Kirche mit Blick auf Sexismus und Rassismus einerseits Anteil

73 Lewis 2023, 197.

74 So etwa die Kritik von Elenora Roldan Mendivil und Bafta Sarbo, in: Roldan Mendivil/Sarbo 2023, 112–113.

75 Dieser Begriff wurde pointiert von Bini Adamczak (2023) geprägt.

76 Jacobs 2025, 150–154.

77 Jacobs 2025, 160–162.

78 Pui-lan/Rieger 2012.

79 Henkel-Rieger/Rieger 2016.

80 Jacobs 2025, 161.

81 Jacobs 2025, 160.

82 Jacobs 2025, 160.

83 Engelmann 2024.

an der »Entstehung, Reproduktion und Festigung solcher Konstruktionen«[84] haben: »In äußerst prekärer Weise kulminieren solche Vorstellungen des Menschseins in der historisch als falsch zurückzuweisenden Imagination Jesu Christi als ›weißem‹ Mann sowie der damit einhergehenden Übertragung der Attribute männlich und ›weiß‹ auf die Gottesvorstellung selbst«[85]. Andererseits liegt in den z.B. durch Rassismus oder Sexismus geprägten Bewertungs-, Bevorzugungs- und Marginalisierungssystemen von Menschen ein »Angriff auf das christliche Postulat der Gottebenbildlichkeit aller Menschen sowie ihrer daraus resultierenden Gleichwertigkeit«[86] vor. Beides begründe in Bezug auf Kirche und Theologie zusammengenommen zu einem dringlichen und hohen Bedarf, »die exklusivistische Gefahr ihrer anthropologischen Theorien einer selbstkritischen Reflexion«[87] zuzuführen. Obgleich durch feministische und postkoloniale Theologien bereits das Bewusstsein für (theologischen, religiösen und kirchlichen) Sexismus bzw. Rassismus geschaffen sei, stehe ein angemessenes Erfassen intersektionaler Horizonte noch aus, die sichtbar machen würden, »dass solche exklusivistische Tendenzen nicht ausschließlich isoliert voneinander auftreten, sondern sich in ihrem Verwobensein sowohl gegenseitig verstärken als auch marginalisieren können oder darüber hinaus auch völlig neue Formen der Diskriminierung entstehen lassen«[88]. Engelmann geht es in ihrem Beitrag darum, die Notwendigkeit selbstkritischer Sensibilisierung theologischer Anthropologie für die durch sie verursachten und kultivierten Marginalisierungen und Diskriminierungen in Theorie und Praxis anzuzeigen. So markiert sie die »Herausforderung eines intersektionalen Ansatzes« dezidiert auch für die Reflexion theologischer Inhaltlichkeit, genauer: »innerhalb theologischer Anthropologien, da sie die Vielfalt und Diversität von Diskriminierungserfahrungen unterstreicht, denen Menschen auch im kirchlichen und theologischen Kontext immer noch ausgesetzt sind.«[89] Um einen solchen intersektionalen Bezug aussichtsreich implementieren zu können, markiert sie inhaltliche wie methodische klare Anforderungen, aber auch Fragen an das Intersektionalitätsparadigma. Diese fasst sie ähnlich wie Ott, aber nicht deckungsgleich, und folgert aus ihnen auch etwas andere Pointierungen. Zu klären sei einerseits, welche Vorteile aber auch Risiken mit einer Kategorienerweiterung über Race, Class und Gender hinaus verbunden sind:

> Eine bleibende Herausforderung besteht dabei in der Frage, wie die tatsächliche Pluralität unterschiedlicher menschlicher Existenzweisen innerhalb theoretischer Überlegungen angemessen berücksichtigt und abgebildet werden kann, ohne diese, wie Butler bereits angemahnt hat, durch bloße Verweise auf ein ›etc.‹ erneut der Exklusionsgefahr preiszugeben.[90]

---

84 Engelmann 2024, 1.
85 Engelmann 2024, 1.
86 Engelmann 2024, 2.
87 Engelmann 2024, 2.
88 Engelmann 2024, 2–3.
89 Engelmann 2024, 16.
90 Engelmann 2024, 17.

Diese Frage wird im späteren Teil dieses Aufsatzes aufzugreifen sein, wenn verhandelt werden soll, ob und wie Religion als Merkmal intersektionaler Perspektivierung zu stehen kommen kann. Engelmann merkt zudem andererseits an, dass immer wieder und durch interdisziplinäre Verknüpfungen abgesichert dafür Sorge zu tragen ist, dass Intersektionalität nicht unter der Hand in die bloße Additivität rutsche. An dieser methodischen Aufgabe solle sich die Theologie nicht nur beteiligen, sondern im Rahmen dieser Beteiligung »lernen, eben jene Menschen zu berücksichtigen und ins Speaking Center vordringen zu lassen, die selber von (intersektionaler) Diskriminierung betroffen sind.«[91]

Religion als dezidierte Perspektive von Intersektionalität

Marcella Althaus-Reids Theologie als unabgegoltenes Potential theologischer Intersektionalität

Als wegbereitende Protagonistin solcher intersektionaler theologischer Arbeit, wie sie sich z. B. bei Barbara Engelmann findet, sei die Theologin Marcella Althaus-Reid genannt.[92] Althaus-Reid wurde 1952 in Rosario/Argentinien geboren und wuchs in Zeiten politischer Unruhe und Instabilität auf, während der damaligen Militärdiktatur in den späten 1970er/frühen 1980er Jahren. Althaus-Reid wusste aus eigener Erfahrung, wie religiöse Motive in einem faschistoiden System verwendet werden können, um eine politische Herrschaftsordnung zu stabilisieren. Sie studierte bis 1986 am *Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos* (ISEDET) in Buenos Aires und war von dort her nicht nur befreiungstheologisch[93] ausgebildet, sondern arbeitete auch in den *Barrios* (d.h. den armutsbetroffenen Vierteln) der Stadt mit dem befreiungspädagogischen Ansatz von Paulo Freire. Eine Arbeit, die sie später in Schottland fortsetzte, während sie parallel an ihrer Dissertation arbeitete. Althaus-Reid wurde 1994 an der Universität von St. Andrews promoviert und lehrte fortan an der Divinity School in Edinburgh, wo sie 2006 als erste Frau zur Professorin für Kontextuelle Theologie berufen wurde, und wirkte dort bis zu ihrem frühzeitigen Tod im Februar 2009.[94]

Im Jahr 2000 erschien Althaus-Reids – für die queer-feministische Theologie bahnbrechendes – Erstlingswerk *Indecent Theology*[95] (dt. Unanständige Theologie). Hier vollzieht sie einen Paradigmenwechsel von einer klassischen (oder in ihren Worten »anständigen«) Theologie hin zu einer *indecent theology*, einer unanständigen Theologie:

---

91 Engelmann 2024, 17.

92 Eine umfassende Einführung in die Arbeit von Marcella Althaus-Reid gibt es derzeit nur in englischer Sprache: Cooper 2021. Für einen Einblick in ihre Arbeit und Biografie seien zwei prägnante und auf deutsch erschienene Nachrufe genannt: Isherwood 2009 u. Walz 2010. Die folgende biografische Darstellung basiert auf allen o.g. Arbeiten.

93 Einen Überblick über Geschichte und Schwerpunkte dieser theologischen Strömung gibt: Collinet 2024.

94 Ihre theologische Arbeit umfasst drei wegweisende Monografien innerhalb queer-feministischer Theologie und ca. 50 Aufsätze. Ihr Erstlingswerk *Anstößige Theologie* liegt mittlerweile in deutscher Sprache vor, sowie eine Auswahl an Aufsätzen, die in der Zeitschrift *Concilium* erschienen sind.

95 Althaus-Reid 2000.

> Indecent Theology is a theology which problematises and undresses the mythical layers of multiple oppression in Latin America, a theology which, finding its point of depature at the crossroads if Liberation Theology and Queer Thinking, will reflect on economic and theological oppression with passion and impurdence.[96]

Die intersektionale Grundierung dieses Paradigmenwechsels tritt hier offenkundig hervor. Zugrunde liegt ihm eine doppelte Kritik: sowohl an der lateinamerikanischen Befreiungstheologie als auch der feministischen Theologie. Ersterer wirft sie vor, trotz des von ihr gewürdigten Ansatzes einer Theologie der Unterdrückten und Verarmten, die heteronormative und konservative Sexualmoral übernommen zu haben, die mit den *Conquistadores* und deren Glaubenssystem(e) auf dem südamerikanischen Kontinent Einzug hielten. Von dort her kritisiert sie die Befreiungstheologie als anständige Theologie, die die Armen nur als heteronormativ gefasste und asexuelle Personen in den Blick bekämen.[97] Zweiterer wirft sie ebenfalls eine idealistische Verkürzung vor. Zwar vermag es die feministische Theologie, das Subjekt Frau in den Blick zu nehmen, aber auch hier in den zahmen heterosexuellen, patriarchalen und anständigen Grenzen, die Frauen-Körpern in Begehren und Leben gesetzt sind.[98] So perpetuiere sich – selbst in den kritischen Theologien – eine anständige Theologie:

> Based on sexual categories and heterosexual binary systems, obsessed with sexual behaviour and orders, every theological discourse is implicitly a sexual discourse, a decent one, an accepted one.[99]

Aus dieser Kritik entwickelt Althaus-Reid ihren Paradigmenwechsel einer *indecent theology*. In diesem Neuansatz bringt sie diverse Theorieansätze so miteinander ins Gespräch, dass ihr eigenes theologisches Wirken an dieser Schnittstelle zu resonieren beginnt:

> Indecent Theology is a book on Sexual Political Theology intended as a critical continuation of Feminist Liberation Theology using a multidisciplinary approach and drawaing on Sexual Theory […], Postcolonial Critism […], Queer studies and theologies […], Marxist studies […], Continental Philosophy […] and Systematic Theology.[100]

Dabei entsteht – und das ist wesentlich für Althaus-Reids Denken – keine neue abstrakte Theologie, sondern ein theologisches Denken, das im konstanten ›Dialog mit‹ und der ›Verwurzlung in‹ der eigenen Lebenswelt und Erfahrung konkreter menschlicher Geschichten, sich vollzieht. Das mittlerweile fast proverbielle Beispiel sind die Zitronenverkäuferinnen in

96 Althaus-Reid 2000, 2.
97 Althaus-Reid 2000, 19–21, 33–37.
98 Althaus-Reid 2000, 37–39.
99 Althaus-Reid 2000, 22.
100 Althaus-Reid 2000, 7.

den Straßen von Buenos Aires, an denen die intersektionale grundierte Theologie Althaus-Reids prägnant greifbar wird.[101] In ihren Leben spiegeln sich die ›Beziehungsweisen‹[102] ihrer Gesellschaft – der Verlust der indigenen Kultur, die Marienfrömmigkeit samt ihrer europäisch-mittelalterlichen Prägung und die offenkundigen ökonomischen Abhängigkeiten samt ihrer vergeschlechtlichen Fürsorge-Arbeit. All dies fasst Althaus-Reid virtuos in wenigen gedanklichen Strichen in einem Bild, einer Geschichte, zusammen und geht von hier aus den kritischen Weg der feministischen Befreiungstheologie weiter oder wie sie es sagt »the *Caminata* continues«.[103] Das Potential selbstkritischer Analyse in intersektionaler Perspektive, das für die Theologien im Anschluss an Althaus-Reid zu heben wäre, ist längst nicht abgegolten. Die Frage, was die Intersektion von Sex, Class und Race für Kirchen und Theologien bedeutet, wird von ihr durch den machtreflexiven Aspekt ergänzt, wie Religion/religiöse Zugehörigkeit als weitere Reflexionshorizont eingezeichnet werden könnte. Denkt man diesen Ansatz weiter, stellt er nicht nur vor die Aufgabe, bestimmte religiöse Symbolgehalte und Praktiken hin zu reflektieren und transformieren, die Marginalisierungen von Menschen entlang des klassischen Triplets Sex, Class und Race perpetuieren, sondern auch die damit einher gehenden ›Bevorzugungen‹ intersektional unter expliziter Berücksichtigung religiöser Inklusionen sowie Exklusionen auf ihre *›theologischen‹* Unzulänglichkeiten hin zu perspektivieren.

Gegen die Religionisierung und für einen präzisen intersektionalen Blick auf Religion: Vera Uppenkamps religionspädagogische Analyse des ›Arme-Jungen-Diskures‹

Für die Religionspädagogik hat jüngst Vera Uppenkamp den ›Arme-Jungen-Diskurs‹ intersektional analysiert und Folgerungen für die Religionslehrkräftebildung gezogen. Was auf den ersten Blick wie ein geglückter Fall intersektionaler Perspektivierung auf dem Feld der Bildungs(un-)gerechtigkeit aussieht (»der *arme Junge mit Migrationshintergrund*«[104]), wird von Uppenkamp in ihrem Beitrag differenziert und relativiert – nicht als Absage an intersektionale Theorie, sondern vielmehr als Plädoyer für die Genauigkeit ihrer Anwendung. Dabei werden mehrere Problemebenen des Bildes des armen Jungen sowie des religionspädagogischen Diskurses über dieses Bild thematisiert. Empirisch wird das – auch in der Religionspädagogik – hartnäckige Narrativ des armen Jungen mit Migrationshintergrund jedenfalls vornehmlich auf der Ebene des (Auto-)Biographischen gestützt.[105] Diese »Erfahrungs- und Praxiswissensbestände«[106] stehen in einer Spannung zu quantitativ-empirischen Daten: Die einschlägigen PISA-Untersuchungen zu Bildungserfolgen lassen folgern: »Der *arme Junge* ist demnach rein statistisch nicht haltbar, bildungsbenachteiligt ist vielmehr *der*die arme*

101 Althaus-Reid 2000, 2–4.
102 Adamczak 2023.
103 Althaus-Reid 2000, 6.
104 Uppenkamp 2026, 1.
105 Uppenkamp 2026, 8.
106 Uppenkamp 2026, 8.

*Schüler*in*.«[107] Die »Wissensmacht der eigenen Erfahrung«[108] möchte Uppenkamp durchaus gestärkt wissen, allerdings weniger als verselbständigte »Reifizierungen«, sondern vielmehr als (auch forschende) Stärkung »biografischer Zugänge zu Erfahrungen struktureller Benachteiligung«. Religion werde durch das Bild und den Diskurs des armen Jungen mit Migrationshintergrund (und das Bild geht dabei von muslimischer Religionszugehörigkeit und türkischer bzw. arabischer Migrationsgeschichte aus) zudem »dramatisiert«, was im Effekt keine wünschenswerte Perspektiverweiterung, sondern eine eher problematische Perspektivverschiebung bedeute:

> Mit der Dramatisierung von Religion geht […] eine Entdramatisierung des sozialen Status einher, die parallele Nennung ist kaum zu finden. […] Der *arme Junge* wird zum *muslimischen Jungen* gemacht und im Diskurs gefestigt.[109]

Uppenkamp wirbt in ihrem Beitrag für eine intersektionale Perspektive, die natürlich offen ist für Religion als Kategorie von Theoriebildung, jedoch nicht so, wie es im ›Arme-Jungen-Diskurs‹ geschehe, z. B. dadurch, dass von Religiosität sehr ungenau gesprochen wird (z.B. durch die »synonyme Verwendung von *mit Migrationshintergrund, türkisch* und *muslimisch*«). Diese Synonymsetzung könne »zur Problematisierung religiöser Diversität beitragen, wenn es eigentlich um viel komplexere Strukturen der Benachteiligung geht.«[110] Durch Vergeschlechtlichung bzw. der hier fokussierten Religionisierung oder auch Ethnisierung wird das eigentliche Problem – Armut – verschleiert.[111] Zudem sei die pauschale Problematisierung religiöser Diversität an sich keineswegs zwingend, der Arme-Jungen-Diskurs arbeite einer solchen Vorstellung allerdings zu.[112] Mit Blick auf die Religionslehrkräftebildung folgert Uppenkamp schließlich drei Bildungsbedarfe: Erstens müsse der »reflektierte Umgang mit starken Bildern« eingeübt werden[113], zweitens das Vertrautmachen mit Intersektionalität als Analysetool, »um die Reproduktion reduzierter Bilder zu vermeiden« und sich mit »symbolischen Repräsentationen« kritisch auseinander setzen zu können, sowie drittens die Vermittlung von Problematisierungskompetenz, was die »Zusammenhänge von und Unterschiede zwischen Strukturkategorien wie Religion, Migration und Geschlecht« anbelangt.[114] Dabei gelte es u.a. Übergeneralisierungen entgegenzuarbeiten und zugleich »Privilegisierungs- und Benachteiligungsformen«[115] präzise in den Blick zu nehmen. Für die unterschiedlichen Phasen der Lehrkräftebildung resümiert Uppenkamp folglich durchaus komplexitätsaffin den

---

107 Uppenkamp 2026, 6.
108 Uppenkamp 2026, 9.
109 Uppenkamp 2026, 7.
110 Uppenkamp 2026, 7–8.
111 Uppenkamp 2026, 7.
112 Uppenkamp 2026, 9.
113 Uppenkamp 2026, 10.
114 Uppenkamp 2026, 10.
115 Uppenkamp 2026, 10.

Bedarf, »mit den Spannungen umzugehen, die sich aus der Notwendigkeit der Benennung von lernrelevanten, strukturellen Unterschieden und der damit einhergehenden Festigung von Vorstellungen und Bildern ergibt.«[116]

Fazit und Ausblick

Theologie kann von intersektionalen Perspektiven, die sie selbst auf ihre eigenen Symbolbestände, ihre Geschichte, religiöse wie kirchliche Praktiken anlegt, profitieren, indem z.B. kritisch der Blick auf Macht und Ex-/Inklusionstechniken gerichtet wird. Da es Religion ›an sich‹ nicht gibt, sondern nur konkret, d.h. dass sie stets an bestimmte Personen und Gruppen gebunden ist, eröffnet intersektionale Forschung immer auch einen präziseren Blick auf diese Konkretionen und damit auf die religiösen Lebenswirklichkeiten als solche.

Allein für theologische Begriffsgebräuche und deren Reflexion etwa im Kontext unserer multireligiösen Gesellschaft heißt eine selbstkritische Anwendung von Intersektionalität, mit Heidemarie Winkel gesprochen:

> Auf Religion übertragen bedeutet dies, das Verständnis als universellen Gattungsbegriff daraufhin zu befragen, inwiefern er Hegemonien in interreligiösen Beziehungen verdeckt. Dies schließt eine kritische Auseinandersetzung mit Exklusivitätsvorstellungen christlicher Wissensproduktion ein; etwa blinde Flecken gegenüber dem essentialistischen und selbstbezüglichen Gehalt des Religionsbegriffs, der aus seiner Verortung in europäischer Ideen- und Kulturgeschichte resultiert.[117]

Die These Winkels ist, dass der konkrete Kontext und die konkrete Gewordenheit heutiger Religiosität in Deutschland trotz breit verankerter gesellschaftlicher Säkularität durch eine Hegemoniestellung des Christentums gegenüber Judentum und Islam gekennzeichnet ist, was u.a. mit der »Kulturalisierung jüdischer und muslimischer Zugehörigkeit«[118] zu tun habe: »Christ*innen kommen selten als Repräsentant*innen ihrer Religion in den Blick, während Angehörige jüdischer oder muslimischer Religion tendenziell immer mit homogenisierenden Zuschreibungen und Kategorisierungen rechnen müssen.«[119] Eine theologische Einbettung solcher intersektionaler Beobachtungen, die religiöse Zugehörigkeiten explizit in den Fokus rückt, kann wiederum kirchliche Akteur*innen zu erhöhter ›analytischer Sensibilität‹ (Winkel mit Crenshaw) anleiten, z.B. im Kontext interreligiöser Dialogformate. Winkel fordert beispielsweise mit Blick auf vorherrschende Essentialisierungen und Kollektivsubjektivierungen, denen Jüdinnen*Juden und Muslim*innen ausgesetzt sind: »Die Kir-

116 Uppenkamp 2026, 10.
117 Winkel 2024, 45–46.
118 Winkel 2024, 46.
119 Winkel 2024, 54.

chen müssen sich nun fragen, in welchem Verhältnis sie zu dieser strukturellen Schieflage, aber auch zur symbolischen Repräsentation ›religiöser Anderer‹ in der Gegenwart qua ihrer eigenen sozialen Positionierung und Wissensproduktion in der postsäkularen Konstellation stehen.«[120] Die besondere Problem- und Gewaltgeschichte, die das Christentum in Bezug auf das Judentum kennzeichnet, ist und bleibt dabei ein nicht delegierbarer Bestandteil theologischer Forschung.[121]

Grundsätzlich ist es zugleich wünschenswert, wenn sich zukünftig eine noch stärkere Verschränkung theologischer/religionsbezogener Wissenschaften mit anderen Disziplinen im Rahmen transdisziplinärer intersektionaler Forschung ergibt, um präziseres historisches und hermeneutisches Wissen in Bezug auf das beizusteuern, was mit der Kategorie Religion verknüpft ist – und was nicht. Theologische Forschung kann – so dimensioniert – grundsätzlich mit einem dezidierten Sichtbarmachen der (pluralen) Kategorie Religion im intersektionalen Geflecht einen hilfreichen Beitrag leisten, z. B., wenn es um (unterschiedliche) religiöse Prägungen und Ressourcen geht, die für Theorie- und Praxisfelder relevant sind, die intersektionale Herkunftssensibilität zur Aufgabe haben und die zugleich ein besonderer Anspruch auf Teilhabe und Gerechtigkeit auszeichnet, wie z.B. Schwangerschaftskonfliktberatung oder andere Bereiche reproduktiver Freiheit.

Literatur

Adamczak 2023 = Bini Adamczak, Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende. Berlin 2023.

Althaus-Reid 2000 = Marcella Althaus-Reid, Indecent Theology. Theological Perversisions in Sex, Gender and Politics. London 2000.

Arzt 2021 = Silvia Arzt, Gender in der Religionspädagogik: Feministische Theologien – Geschlechterforschung – Intersektionalität, in: Zeitschrift für Religionspädagogik 20/2, 2021, 121–123.

Auga 2013 = Ulrike Auga, Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens. Intersektionalitätsdebatte, Dekonstruktuion, Diskursanalyse und die Kritik antiker Texte, in: Ute E. Eisen/Christine Gerber/Angela Standhartinger (Hrsg.), Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam. Tübingen 2013, 37–64.

Bauer 2021 = Benedikt Bauer, »Where heaven und hell collide«. Intersektionen, Religion und Diskriminierungen und Potenziale, in: Anna-Katharina Höpflinger/Ann Jeffers/Daria Pezzoli-Olgiati (Hrsg.), Handbuch Gender und Religion. Göttingen ²2021, 139–140.

Collinet 2024 = Benedikt J. Collinet, Befreiungstheologie, https://bibelwissenschaft.de/stichwort/49968/ (letzter Zugriff: 24.11.2025).

Combahee River Collective, History, o.J., https://combaheerivercollective.weebly.com/history.html (letzter Zugriff 25.04.2025).

120 Winkel 2024, 52.

121 Eine intersektionale Beforschung von Antisemitismus/-judaismus zeigt Chancen und Grenzen des Intersektionalitäts-Paradigmas besonders deutlich auf, wie beispielsweise an der Debatte darum abzulesen ist, ob und inwiefern Antisemitismus angemessen als Rassismus aufgefasst ist und was daraus für die (Un-)Möglichkeiten intersektionaler Perspektive auf den Antisemitismus zu folgern ist. Vgl. hierzu Stögner 2020, die dazu anregt, im Rahmen intersektionaler Theorien selbstkritisch in Bezug auf Antisemitismus über die »Intersektionalität von Ideologien« nachzudenken: »Der hier vorgeschlagene Ansatz der Intersektionalität von Ideologien ist daher kritisch gegenüber intersektionalen Ansätzen, die einen identitären und kulturrelativistischen Diskurs unterstützen und unter dem Deckmantel des Antirassismus in Richtung Antisemitismus kippen können.« (Stögner 2020, 13) Vgl. dazu instruktiv auch Mayrl 2020 zum Thema: *Antisemitismus – ein blinder Fleck der intersektionalen Geschlechterforschung?*

Combahee River Collective, Statement, o.J., https://combaheerivercollective.weebly.com/the-combahee-river-collective-statement.html (letzter Zugriff: 25.4.2025).

Cooper 2021 = Thia Cooper, Queer and Indecent. An Introduction to Marcella Althaus-Reid. London 2021.

Crenshaw 1989 = Kimberle Crenshaw, Dermaginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscirimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, in: University Chicago Legal Forum 1, 1989, 139–167.

Eisen et al. 2013 = Ute E. Eisen/Christine Gerber/Angela Standhartinger, Doing Gender – Doing Religion, in: dies. (Hrsg.), Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam. Tübingen 2013, 1–30, https://doi.org/10.1628/978-3-16-152368-7.

El Mansy 2025 = Aliyah El Mansy, Intersektionalität in den Bibelwissenschaften, eine Standortbestimmung, in: Hannah Mehring/Olaf Rölver/Thomas Schuhmacher (Hrsg.), Intersektionalität und die Pluralisierung von Identitäten. Zum Verhältnis von Judentum und Christentum in der Antike und Gegenwart, Judentum und Christentum. Stuttgart 2025, 135–150, https://doi.org/10.17433/978-3-17-044931-2.

Engelmann 2024 = Barbara Engelmann, ›Schwarzer Feminismus‹ – zur Notwendigkeit und Herausforderung einer intersektionalen Perspektiverweiterung theologischer Anthropologien, Ethik und Gesellschaft, in: Geteilte Wirklichkeiten 1, 2024, 1–22.

Heil 2022 = Ute Heil, Intersektionalität in der Kirchengeschichte, in: Verkündigung und Forschung 67/2, 2022, 113–126, https://doi.org/10.14315/vf-2022-670205.

Henkel-Rieger/Rieger 2016 = Rosemarie Henkel-Rieger/Joerg Rieger, Unified We Are A Force. How Faith and Labor Can Overcome America's Inequalities. Danvers 2016.

Isherwood 2009 = Lisa Isherwood, Lieben, richtig lieben. Zum Tode von Professorin Marcella María Althaus-Reid, in: Concilium 45/5, 2009, 629–634.

Jacobs 2025 = Charlotte Jacobs, Solidarität aus Klassenperspektive, in: Tabea Ott/Hannah Bleher/Charlotte Jacobs/Sarah Jäger/Nicole Kunkel (Hrsg.), Solidarität. Intersektionale Dimensionen feministisch-theologischer Ethik. Göttingen 2025, 147–163, https://doi.org/10.13109/9783666502033.147.

Janssen 2022 = Claudia Janssen, Hermeneutik und Vermittlung. Intersektionale Bibelanalyse und Gegenwart, in: ZNT 25/49, 2022, 107–121, https://doi.org/10.24053/ZNT-2022-0008.

Knauth 2020 = Thorsten Knauth, Intersektionalität, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet (WiReLex), 31.01.2020, https://doi.org/10.23768/wirelex.Intersektionalitt.100233.

Knauth et al. 2020 = Thorsten Knauth/Rainer Möller/Annabelle Pithan (Hrsg.), Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konstruktionen. Münster/New York 2020.

Lewis 2023 = Zehn Leitsätze für eine queer-marxistische Zukunft, in: Friederike Beier (Hrsg.), Materialistischer Queerfeminismus. Theorien zu Geschlecht und Sexualität im Kapitalismus. Münster 2023, 193–206.

Mayrl 2020 = Manuel Mayrl, Antisemitismus – ein blinder Fleck der intersektionalen Geschlechterforschung?, in: Nikolaus Hagen/Tobias Neuburger (Hrsg.), Antisemitismus in der Migrationsgesellschaft. Theoretische Überlegungen, empirische Fallbeispiele, pädagogische Praxis. Innsbruck 2020, 51–64, https://doi.org/10.15203/99106-015-4-06.

Ott 2025 = Tabea Ott, Von dynamischen Grenzen und unsichtbaren Machtachsen. Intersektionale Theoriebildung und ihre Impulse für eine theologische Sozialethik angesichts algorithmischer Klassifizierung, in: Tabea Ott/Hannah Bleher/Charlotte Jacobs/Sarah Jäger/Nicole Kunkel (Hrsg.), Solidarität. Intersektionale Dimensionen feministisch-theologischer Ethik. Göttingen 2025, 29–48, https://doi.org/10.13109/9783666502033.29.

Pithan et al. 2009 = Annabelle Pithan/Silvia Arzt/Monika Jacobs/Thorsten Knauth (Hrsg.), Gender. Religion. Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt. Gütersloh 2009.

Pui-lan/Rieger 2012 = Kwok Pui-lan/Joerg Rieger, Occupy Religion. Theology of the Multitude. Lanham/Boulder/NY/Toronto/Plymouth (UK) 2012.

Roldan Mendívil/Sarbo 2023 = Elenora Roldan Mendívil/Bafta Sarbo, Intersektionalität, Identiät und Marxismus, in: dies. (Hrsg.), Diversität der Ausbeutung. Zur Kritik des herrschenden Antirassismus. Berlin 2023, 102–120.

Stögner 2020 = Karin Stögner, Antisemitismus und Intersektionalität. Plädoyer für einen neuen Zugang, in: Astrid Biele Mefebue/Andrea Bührmann/Sabine Grenz (Hrsg.), Handbuch Intersektionalitätsforschung. Wiesbaden 2020, https://doi.org/10.1007/978-3-65 8-26613-4.

Uppenkamp 2019 = Vera Uppenkamp, Inklusive Religionspädagogik, 2019, https://blogs.uni-paderborn.de/evth/2019/10/11/inrev-de-inklusive-religions-paedagogik/ (letzter Zugriff: 18.4.2025).

Uppenkamp 2026 = Vera Uppenkamp, Der Arme-Jungen-Diskurs in der Religionspädagogik. Eine intersektionale Analyse, in: Naciye Kamcili-Yildiz/Britta Konz/Joachim Willems (Hrsg.), Religiöse Diversität intersektional. Herausforderungen für die Lehrkräftebildung. Berlin [im Erscheinen].

Walz 2010 = Heike Walz, Armut und Sexualität von Zitronenverkäuferinnen. Die argentinische feministi-

sche Befreiungstheologin Marcella Althaus-Reid, in: Neue Wege 104/4, 2010, 113–115.

Winkel 2024 = Heidemarie Winkel, Religion als intersektionale Kategorie. Eine machttheoretische Annäherung an das christlich-jüdische Verhältnis in der multireligiösen Gesellschaft, in: Hanna Mehring/Olaf Rölver/Thomas Schumacher (Hrsg.), Intersektionalität und die Pluralisierung von Identitäten. Zum Verhältnis von Judentum und Christentum in Antike und Gegenwart. Stuttgart 2024, 31–56.

Autor*innen

Maren Bienert

Professorin für Systematische Theologie an der Universität Hildesheim. Forschungsschwerpunkte: Neuere Theologiegeschichte, Dogmatik der Moderne, Religion und Kunst in der Moderne, Liberale Theologie, Familien- und Sexualethik.

Sonja Thomaier

Wissenschaftliche*r Mitarbeiter*in Systematische Theologie an der Universität Hildesheim. Forschungsschwerpunkte: Queer Theology, Queersensible Seelsorge, Politische Theologien des 20. Jahrhunderts.

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.