

Christine Büchner / Nathalie Giele (Hg.)

Theologie von Frauen im Horizont des Genderdiskurses

Matthias Grünewald Verlag

VERLAGSGRUPPE PATMOS

**PATMOS
ESCHBACH
GRÜNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN
VER SACRUM**

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben



Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2020 Matthias Grünewald Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: © borysevych.com / shutterstock.com

Druck: CPI books GmbH, Leck

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3239-6

Inhalt

Vorwort	9
---------------	---

Zur Einführung: Religionswissenschaftliche und interreligiöse Perspektiven

Birgit Heller

Religionen und Geschlecht

Präliminarien aus religionswissenschaftlicher Perspektive	17
---	----

Haruko K. Okano

Weiblichkeitssymbolik und Sexismus in den japanischen Religionen	37
--	----

Katajun Amirpur

Islamischer Feminismus – zwei Beispiele	55
---	----

Biblische Perspektiven

Helen Schüngel-Straumann

Feministische Re-lecture der Schöpfungserzählungen in der

Hebräischen Bibel	75
-------------------------	----

Silke Petersen

Genderdiskurse und neuere Bibelübersetzungen	97
--	----

Historische Perspektiven

Barbara Müller

Die monastische Gründung von Fontevraud (1101): Eine Oase der

Geschlechtergerechtigkeit?	127
----------------------------------	-----

Hildegard König und Lena Steinjan

Würde nur im Konjunktiv?

Diskursanalytische Beobachtungen zur Würde der Frau in ausgewählten lehramtlichen Dokumenten im Licht von Macht und Marginalisierung	143
---	-----

Systematisch-theologische Perspektiven

Christine Büchner

Gott, Mensch und Welt aus der Sicht von Theologinnen in Tradition und Gegenwart

Exemplarische Ansätze zu einer relational-dialogischen Theologie 173

Aurica Jax

Einfaltungen und Ausfaltungen

Theorien des New Materialism und ihre geschlechtertheologische

Rezeption im Denken Catherine Kellers 191

Sr. Mary John Mananzan, OSB

Asian Feminist Theology of Liberation 207

Margit Eckholt

Eine „Frauensynode“ einberufen?

Ein Vorschlag der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika 223

Praktisch-theologische Perspektiven

Judith Hahn

Recht – und Geschlecht?

Die Genderfrage in Kirchenrecht und Kanonistik 247

Angelika Walser

Egg Freezing und Co-Parenting

Maßnahmen zukünftiger Familienplanung aus theologisch-ethischer

Sicht 273

Regina Polak

„Leben und Lernen von und mit Geflüchteten“

Ein praktisch-theologisches Forschungsprojekt – unter besonderer

Berücksichtigung der Frauenperspektive 287

Angela Kaupp

„Zwischen Superman und bester Freundin“

Religiöse Sozialisation unter der Perspektive von Geschlechtersensibilität 303

Renate Wieser	
Religionsdidaktik unter Genderperspektive	
Facetten einer Begegnung	321
Herausgeberinnen und Autorinnen	347

Vorwort

Im Jahr 2015 hat die Deutsche Bischofskonferenz einen Flyer mit dem Titel „Geschlechtersensibel: gender – katholisch gelesen“¹ herausgebracht, der durchaus kontrovers diskutiert wurde. Philosophie und Sozialwissenschaften unterscheiden mittlerweile mit großer Selbstverständlichkeit zwischen *Sex* als Bezeichnung für das biologische Geschlecht eines Menschen und *Gender* als Bezeichnung für das sog. soziale Geschlecht, also für die gesellschaftlich und kulturell geprägten Geschlechterrollen. Der von den Arbeitsstellen für Frauen- und für Männerseelsorge erarbeitete und von den Bischöfen herausgegebene Flyer greift diese Unterscheidung auf, beleuchtet sie – in aller Kürze – aus katholischer Sicht und kommt zu dem Ergebnis, dass sie ausgesprochen hilfreich und notwendig ist, um festgefügte gesellschaftliche und kirchliche Rollenbilder zu überdenken. Das war ein wichtiger Schritt in Richtung eines Aufbruchs zu mehr Gendergerechtigkeit in der katholischen Kirche!

Einen ganz anderen Ton schlägt dagegen das Pfingsten 2019 veröffentlichte Dokument der Bildungskongregation² an, in dem Gendertheorien nicht nur unzureichend und zum Teil falsch wiedergegeben und scharf kritisiert werden,³ sondern das mit etlichen selbstreferenziellen Verweisen auf ältere Lehramtliche Texte hinter seinen eigenen Anspruch, in einen offenen Dialog mit dem Genderdiskurs zu treten, zurückfällt.⁴ Während der DBK-Flyer bspw. Intersexualität als (zumindest biologische) Realität zwischen binärer Eindeutigkeit festhält, wird sie im Dokument der Bildungskongregation zur medizinisch zu korrigierenden Fehlbildung; und während ersterer Geschlechtersensibilität als ein (auch innerkirchliches) Aufräumen mit stereotypen Geschlechterrollen und damit verbundenen (Chancen-) Ungleichheiten und Machtpotentialen versteht, werden ebenjene Rollenbilder und Machtpotentiale in letzterem durch das Beharren auf einer

¹ Abrufbar unter: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2015/2015-187a-Flyer-Gender.pdf [Zugriff: 22. 6. 2019].

² Vgl. „Male and female he created them“ – Towards a path of dialogue on the question of gender theory in education; abrufbar unter: <https://www.newwaysministry.org/wp-content/uploads/2019/06/Male-and-Female-Document-June-10-2019.pdf> [Zugriff: 22. 6. 2019].

³ Vgl. hierzu Maren Behrens, Ex falso quodlibet: Das Genderdokument der Bildungskongregation; abrufbar unter: <https://www.feinschwarz.net/ex-falso-quodlibet-gender/> [Zugriff: 22. 6. 2019]; James Martin, SJ, Listen to the L.G.B.T. person: a response to the Vatican's gender theory document; abrufbar unter: <https://www.americamagazine.org/faith/2019/06/11/listen-lgbt-person-response-vaticans-gender-theory-document> [Zugriff: 22. 6. 2019].

⁴ Vgl. hierzu auch die Einschätzung von Prof. Dr. Margit Eckholt zum Dokument, zu der katholisch.de am 12. 6. 2019 berichtete; abrufbar unter: <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/gender-dokument-theologin-wirft-vatikan-unkenntnis-vor> [Zugriff: 22. 6. 2019].

komplementären, heteronormativen Geschlechterordnung erneut perpetuiert und verhärtet.⁵

Dass die Begriffe *Sex* und *Gender* aber so umstritten diskutiert wurden und werden, erstaunt, wenn man in die jüngere Theologiegeschichte blickt. Denn es waren Katholische Theologinnen, die im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils ganz erheblich zur Schärfung der Begriffe (die sich seit den 60er-Jahren entwickelt hatten) beigetragen haben. Es waren die ersten Universitäts-Theologinnen überhaupt – so etwa die kürzlich verstorbene Elisabeth Gössmann, welcher, ebenfalls in diesen Jahren, noch die Habilitation verweigert wurde. Bereits 1962 hatte sie ein Buch mit dem Titel „Das Bild der Frau heute“ publiziert.⁶ Darin beschreibt sie das veränderte Bewusstsein von Frauen* ihrer Zeit, welches eine stärkere Rolle in der Öffentlichkeit der Gesellschaft und auch der Kirche erfordere und alte Vorstellungen vom „weiblichen Wesen“ in die Schublade patriarchaler Konstruktion verweist. Nebenbei forschte sie an den Beiträgen von Frauen* in der Geschichte der Theologie seit dem Mittelalter und vermochte zu zeigen und in die Öffentlichkeit zu bringen, dass Frauen* sich an den theologischen Diskussionen ihrer Zeit immer schon beteiligt haben und – zuweilen – sogar gehört wurden.

Nun sind wir heute gewiss einige Schritte weiter, vor allem in der theologischen Forschung. Mittlerweile gibt es eine ganze Reihe von Frauen* in allen theologischen Disziplinen, und in diesen allen führt der Fokus auf die Genderperspektive allenthalben zu neuen Einsichten: in die Quellen unseres Glaubens, in seine Geschichte, seine Interpretation und seine Praxis.

Es hat sich also einerseits einiges getan. Andererseits ist das Thema alles andere als selbstverständlich. Papst Franziskus hat seit seiner Amtszeit einiges für die Erneuerung der Kirche und, was hoch zu schätzen ist, für eine situationsbezogene Flexibilisierung von normativen kirchlichen Aussagen getan. Aber das Thema der Beteiligung der Frauen* am kirchlichen Amt z. B. blieb stets außen vor. Auch in seiner Sicht überwiegt das – bereits von der erwähnten Elisabeth Gössmann theologisch begründet zurückgewiesene –

⁵ Vgl. Male and female he created them, etwa Abschnitt 18, wo in Rückgriff auf Papst Johannes Paul II. besonders die affektive, mütterliche Qualität von Frauen betont und sie damit auf ihre genderstereotype Rolle im Bildungswesen festgeschrieben wird: „Women have a unique understanding of reality. They possess a capacity to endure adversity and ‘to keep life going even in extreme situations’ and hold on ‘tenaciously to the future’. This helps explain why ‘wherever the work of education is called for, we can note that women are ever ready and willing to give themselves generously to others, especially in serving the weakest and most defenceless. In this work they exhibit a kind of affective, cultural and spiritual *motherhood* which has inestimable value for the development of individuals and the future of society. (...)“

⁶ Vgl. Elisabeth Gössmann, *Das Bild der Frau heute*, Düsseldorf 1962 (2., völlig neu gestaltete und erweiterte Aufl. 1967).

Bild der *Frau als Frau* (ausformuliert bedeutet das: ein Bild der Frau nicht als Mensch, sondern als Abweichung davon). Das mit Spannung erwartete und dann in dieser Frage so enttäuschende nachsynodale Schreiben zur Amazonassynode aus diesem Jahr bestätigt dies nur einmal mehr.⁷ Eine tendenzielle Abwertung und Exklusion aller Lebensformen, die von den tradierten patriarchalen Rollenverständnissen abweichen und sie infrage stellen, folgt auf dem Fuß.

Theologisch stellt sich aber die Frage: Wie passen eine solche Exklusion und Orientierung an durch Macht geprägten Normen zum Gott der Bibel, der das Vielfältige und Verschiedene gutheißt und in derselben Weise achtet, jede, jeden und jedes, so wie es ist? Und wie passt es zum Gott Jesu Christi, der das Reich Gottes verkündet als Wirklichkeit *unbedingter* Liebe? Wir haben hier also ein theologisches Feld, auf dem noch viel zu tun ist. Und das geschieht momentan auch in auffälliger Dichte.

In der Hamburger Ringvorlesung „Theologie von Frauen – im Horizont der Genderdebatten“ des Wintersemesters 2017/2018, aus deren Vorträgen sich dieser Sammelband überwiegend speist, haben auch wir die Thematik aufgegriffen und Frauen*-Theologinnen⁸ aus ganz Europa sowie aus Japan und den Philippinen eingeladen, um von ihnen über ihre Forschung zu diesem Thema zu hören und mit ihnen darüber zu sprechen. Es ging ganz im Sinne feministischer und gendersensibler Theologie darum, den Beitrag von Frauen* zur theologischen Auseinandersetzung mit der Kategorie „Geschlecht“ sichtbar zu machen – und das auch in ganz konkretem Sinn. Daher wurden zu dieser Reihe tatsächlich ausschließlich Frauen* als Referent*innen eingeladen sowie für das Buchprojekt ausschließlich Frauen* als Autor*innen gewonnen. Es sollte damit nicht verschwiegen werden, dass sich auch zahlreiche Männer* – etwa im Rahmen einer pro-feministischen *kritischen Männlichkeit* bzw. kritischen Männerforschung – um eine neue, patriarchale Strukturen kritisierende Auseinandersetzung mit Geschlechtlichkeit und Gender verdient gemacht haben und machen. Dennoch scheint es – gerade innerhalb der Theologie, in der Frauen* in mehrfacher Hinsicht und statistisch nachweislich noch immer marginalisiert sind⁹ –

⁷ Die katholische Religionswissenschaftlerin Theresia Heimerl hat auf die Hartnäckigkeit dieser Sicht bereits pointiert hingewiesen mit ihrem Buch: *Andere Wesen – Frauen in der Kirche*, Graz 2015.

⁸ Das hier verwendete „Gendersternchen“ soll die Begriffe „Frau“ und „Mann“ für all jene Personen öffnen, die aufgrund äußerer Merkmale als „Frau“ oder „Mann“ gelesen werden, sich selbst aber nicht damit identifizieren (können).

⁹ Vgl. etwa den kirchenrechtlichen Artikel von Judith Hahn in diesem Band, sowie bspw. zur Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der Theologie die „empirische[n] Ergebnisse unter besonderer Berücksichtigung der Daten zu Theologinnen“ des Oswald von Nell-Bre-

auch weiterhin der Schutz- und Sprechräume für Frauen* zu bedürfen, so dass uns nicht zuletzt ein Anliegen war, mit der Wahl der Referent*innen und Autor*innen zu zeigen: Es gibt diese Frauen*.

Einer binnentheologischen Auseinandersetzung mit Gender hinführend vorangestellt, sind *religionswissenschaftliche und interreligiöse* Perspektiven. Birgit Heller skizziert zunächst „Präliminarien“ für das Verhältnis Religion und Gender und bietet der Theologie damit einen religionswissenschaftlichen Blick von außen auf dessen Problemgeschichte. Die daran anschließenden Beiträge stellen die Thematik von Anfang an in einen globalen Kontext, der zeigt, dass die Frauenperspektive die Theologien verschiedener Kulturen und Religionen verbindet. Haruko Okano gibt einen kritischen Einblick in das von japanischen Religionen und ihrer Symbolik geprägte, sexistische Menschen- und Frauenbild Japans und Katajun Amirpur stellt mit Amina Wadud und Asma Barlas zwei signifikante Beispiele für iranisch-islamischen Feminismus vor.

Zwei *exegetische* Aufsätze starten sodann in den theologischen Diskurs und untersuchen problematische Fälle geschlechtsspezifischer biblischer Sprache: Während Helen Schüngel-Straumann die alttestamentlichen Schöpfungserzählungen sowie die Wirkungsgeschichte von „Adam“ und „Eva“ einer kritisch-feministischen „Re-lecture“ unterzieht, widmet sich Silke Petersen aus neutestamentlicher Perspektive einer sorgfältigen Synopse neuerer Bibelübersetzungen und ihrem (un)genutzten gendersensiblen Potential.

Es folgen drei *historische Perspektiven*: Barbara Müller stellt mit dem 1101 gegründeten Kloster Fontevraud ein aus Genderperspektive außergewöhnliches mittelalterliches Konzept monastischen Lebens vor, dessen intentionale und effektive Geschlechtergerechtigkeit jedoch ambivalent bleibt. Ebenfalls ambivalent scheint aus Sicht der neueren Kirchengeschichte die Verwendung des Begriffs „Würde“ in lehramtlichen Dokumenten seit 1976, der – so macht der diskursanalytische Artikel von Hildegard König und Lena Steinjan deutlich – für Männer* und Frauen* ungleich verwendet wird und Machtstrukturen sowie Marginalisierungen verstetigt.

Systematisch-theologisch schließen vier Beiträge an: Christine Büchner rezipiert exemplarisch das Denken von Frauen* der Theologiegeschichte für die Gegenwart in der Absicht, die ungebrochen selbstverständliche Bezugnahme auf eine dogmatische Tradition, die rein männlich bestimmt ist, aufzubrechen. In Auseinandersetzung mit dem *New Materialism* bietet

ning Instituts vom 26.1.2017; abrufbar unter: https://nbi.sankt-georgen.de/assets/typo3/redakteure/Dokumente/2017/Praesentation_Nachwuchsstudie_2016.pdf [Zugriff: 22.6.2019].

Aurica Jax ferner eine kritische Auseinandersetzung mit der theologischen Hypothek des Anthropozentrismus und somit eine – nicht nur aus Genderperspektive spannende – neue, Macht dekonstruierende Perspektive auf (Schöpfungs-)Theologie. Sr. Mary John Mananzan bietet mit ihrem Artikel einen Einblick in die Entstehung und Etablierung einer asiatisch-feministischen Befreiungstheologie (Asian Feminist Theology of Liberation), die sich kulturspezifisch an Frauen* marginalisierenden und diskriminierenden Rezeptionen der dogmatischen Traktate abarbeitet, um zu einer feministischen, die Frauen* bestärkenden Lesart zu kommen. Und schließlich bringt Margit Eckholt eine lateinamerikanische Perspektive ins Spiel, indem sie das Abschlussdokument der „Frauensynode“ der päpstlichen Kommission für Lateinamerika einer kritischen Analyse unterzieht und deren scheinbar frauenförderndes Anliegen als Geschlechterstereotype verhärtend entlarvt.

Fünf weitere Artikel bringen verschiedene *praktisch-theologische Perspektiven* ein: Auf das problematische Verhältnis von (Kirchen-)Recht und Geschlecht und die Distinktion zwischen Gleichheit und Gleichberechtigung verweist Judith Hahn in ihrem Artikel aus kanonistischer Perspektive und stellt zugleich Strategien des Umgangs damit in Aussicht. Angelika Walser wirft aus moraltheologischer Warte einen gendersensiblen, kritischen Blick auf aktuelle Entwicklungen der Familienplanung und Reproduktionsmedizin. Das ebenso aktuelle Themenfeld von Flucht und Migration wird von Regina Polak in den Blick genommen, die in ihrem pastoraltheologischen Artikel insbesondere die Rolle von Frauen* – sowohl auf Seiten der Geflüchteten als auch auf Seiten der Helfenden – in einem empirischen Forschungsprojekt in den Fokus rückt. Aus Sicht der Religionspädagogik setzt sich Angela Kaupp mit der Rolle der Frau* in den verschiedensten Kontexten religiöser Erziehung und Bildung auseinander. Und schließlich bietet Renate Wieser eine religionsdidaktische Perspektive, indem sie die Geschlechterkonstruktionen der religionsunterrichtlichen Trias, Lernende, Lehrende und Lerngegenstand, beleuchtet und strategisch sowie habituell eine die Genderperspektive berücksichtigende „Religionspädagogik der Vielfalt“ zu profilieren sucht.

Bei der Redaktion dieses Bandes wurde auf geschlechtersensible Sprache geachtet, wobei Freiraum gelassen wurde, in welcher Weise diese jeweils ihren Ausdruck finden kann. Dass hier unterschiedliche Varianten gewählt werden können, ist zugleich Ausdruck der (nicht immer spannungsfreien) Überkreuzung von feministischen und gendertheoretischen Interessen dieses Bandes, die nicht unterschlagen werden soll.

Die verwendeten Abkürzungen richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis des Registerbandes (Bd. 11) der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (LThK³).

* * *

Abschließend möchten wir den Autor*innen dieses Bandes herzlich dafür danken, dass sie mit ihren facettenreichen Artikeln deutlich machen, auf wie vielen unterschiedlichen Ebenen des theologischen Diskurses eine Auseinandersetzung mit Gender gewinnbringend ist und Not tut.

Wir danken ferner all jenen, die zum Zustandekommen der Ringvorlesung und dieses Bandes durch ihre Unterstützung beigetragen haben: allen voran dem Frauenförderfonds der Universität Hamburg sowie dem Erzbistum Hamburg, welche die Veranstaltung und ihre Publikation finanziell mitgetragen haben, sowie AGENDA, dem Forum Katholischer Theologinnen e.V., für die Veranstaltungskooperation.

Schließlich gilt unser herzlicher Dank den Kolleg*innen und Mitarbeiter*innen am Institut für Katholische Theologie der Universität Hamburg, Gerrit Spallek, Adrian Giele und Rahel Wagner, sowie Dr. Florian Klug, Wissenschaftlicher Assistent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg, welche die Redaktion durch ihr sorgfältiges Lesen unterstützt haben. Ebenso danken wir Herrn Volker Sühs, Lektor im Matthias Grünewald Verlag, für die so hilfreiche und freundliche Zusammenarbeit.

Hamburg, im Mai 2020

Christine Büchner und Nathalie Giele

Zur Einführung:
Religionswissenschaftliche und
interreligiöse Perspektiven

Religionen und Geschlecht

Präliminarien aus religionswissenschaftlicher Perspektive

Birgit Heller

1 Hat Religion ein Geschlecht?¹

Im Zentrum der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Religion steht der Mensch als Subjekt religiöser Erfahrungen, als Individuum und Teil einer Gemeinschaft, in der Vielfalt religiöser Rollen und Ausdrucksformen. Obwohl sämtliche Diversitätskategorien wie Schicht, Alter oder Ethnie für die Konzepte des religiösen Menschen wichtig sind, kommt der Kategorie Geschlecht eine herausragende Bedeutung zu. Geschlecht und Religion sind eng miteinander verflochten²: Einerseits sind religiöse Traditionen, Anschauungen, Symbole und Praktiken geschlechtsspezifisch geprägt, andererseits werden die kulturellen Geschlechterrollen, die geschlechtsspezifischen Stereotype und Ideale religiös untermauert und sanktioniert. Religion spielt im Rahmen von Gesellschaft eine Schlüsselrolle für die Legitimation von Ordnung und – insofern Geschlecht das fundamentale Organisationsprinzip sozialer Ordnung bildet – besonders von Geschlechterordnungen.

Mit der Einführung der Kategorie Geschlecht/Gender in die Religionswissenschaft ist eine Forschungsperspektive gewonnen, die als bedeutungsvoller Wendepunkt zu betrachten ist.³ Dadurch wurde zunächst der verbreitete Androzentrismus in den Religionen, aber auch ihrer wissen-

¹ Der deutsche Begriff „Geschlecht“ besitzt gegenüber der englischsprachigen Terminologie den Vorteil, dass er die beiden Dimensionen „sex“ und „gender“ umfasst. Die Unterscheidung von „sex“ und „gender“ in der Bedeutungszuweisung von biologischem Geschlecht und sozialem Geschlecht hat in den 1970er Jahren zur wichtigen Einsicht sozial geprägter Geschlechterrollen geführt. Allerdings wird die dichotome Trennung von sex und gender seit den 1990er Jahren stark kritisiert, weil sie auf einer unangemessenen Trennung von Biologie und Kultur beruht. Seither sind Gender Studies zwischen radikalem Konstruktivismus (alles gender) und dem „body-turn“ (alles sex), der die Kulturwissenschaften derzeit insgesamt ergriffen hat, hin und hergerissen.

² Ursula King (Hg.), *Religion and Gender*, Oxford – Cambridge/Mass 1995; Birgit Heller, *Gender und Religion*, in: Johann Figl (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft*, Innsbruck – Wien – Göttingen 2003, 758–769; Ursula King, *Gender and Religion. An Overview*, in: Lindsay Jones (Hg.), *Encyclopedia of Religion* 5, Detroit u.a., 2005, 3296–3310; Edith Franke – Verena Maske, *Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender*, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin – Boston 2012, 125–139.

³ Ursula King, *Religion and Gender*, in: Ursula King (Hg.), *Turning Points in Religious Studies. Essays in Honour of Geoffrey Parrinder*, Edinburgh 1990, 275.

schaftlichen Erforschung aufgedeckt. Insbesondere die Texttraditionen der großen Religionen der Gegenwart liefern anschauliche Beispiele für die Auffassung, dass der Mann den Maßstab des Menschen bildet. Insofern das Männliche und das Menschliche identifiziert werden, gelten Frauen als im generischen männlichen Denken und Sprechen eingeschlossen (ob sich das jeweils verwendete generische Maskulinum nur auf Männer bezieht oder auch Frauen einschließt, lässt sich nur von Fall zu Fall klären). Werden Frauen explizit erwähnt, so werden sie als Objekte diskutiert, die der „Menschheit“ gegenüberstehen. Daher existieren zwar Abhandlungen über „die“ Frauen (beispielsweise der Talmud-Traktat Nashim), nicht aber äquivalente Abhandlungen über „die“ Männer.

Androzentrismus prägt nicht nur die Fakten und Daten der Religionsgeschichte, sondern auch die Datensammlung, -darstellung und Theoriebildung des Faches Religionswissenschaft. In den Anfängen der Religionswissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde der sogenannte *homo religiosus*, der religiöse Mensch, als vermeintlich geschlechtsneutrale Kategorie entworfen. Auswahl und Interpretationen religionsgeschichtlicher Fakten, die in der traditionellen Religionsforschung zu allgemeinen Aussagen über den religiösen Menschen führten, sind jedoch als Resultate androzentrischer Standpunkte erkennbar.⁴ So hat beispielsweise der einflussreiche Religionshistoriker Mircea Eliade ausschließlich Material über männliche Initiationsriten für grundlegende Aussagen über das Wesen und die Bedeutung der Initiation für den religiösen Menschen verwendet.⁵ Obwohl er aus den zahlenmäßig geringeren Beschreibungen weiblicher Initiationen eine spezifische weibliche Sakralität ableitet, widerspricht er sich selbst, wenn er die weibliche Welt im Unterschied zur männlichen Welt als profan charakterisiert. Eliade verallgemeinert das ihm vorliegende Material über männliche Initiation zu grundlegenden Aussagen über das Wesen und die Bedeutung *menschlicher* Initiation.⁶ Auf diese Weise wird der religiöse Mensch nach Eliade zum asketischen Heroen auf der Suche nach Transzendenz und Unsterblichkeit.

⁴ Rita M. Gross, Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions, in: Rita Gross (Hg.), *Beyond Androcentrism*, Missoula/Mt. 1977, 7–12; Randi R. Warne, Making the Gender-Critical Turn, in: Tim Jensen – Mikael Rothstein (Hg.), *Secular Theories on Religion. Current Perspectives*, Copenhagen 2000, 255–257; Birgit Heller, Dekonstruktion von Objektivität, Wertfreiheit und kritischer Distanz: Impulse der Frauenforschung/Gender Studies für die Religionswissenschaft, in: Susanne Lanwerd – Márcia E. Moser (Hg.), *Frau Gender Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*, Würzburg 2010, 137–140.

⁵ Vgl. Mircea Eliade, *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York 1965.

⁶ Vgl. dazu Valerie Saiving, *Androcentrism in Religious Studies*, in: *The Journal of Religion* 56 (1976), 183–186.

In den wenigen frühen Studien, die sich explizit dem Thema „Frau“ widmeten, wurden Frauen weitgehend als Forschungsobjekte behandelt, vergleichbar mit besonderen Phänomenen wie heiligen Bäumen oder Totentieren.⁷ Als religiöse Subjekte kamen Frauen erst im Rahmen der religionswissenschaftlichen Frauenforschung zur Sprache. Seit den 1990er Jahren entwickelt sich auch eine religionswissenschaftliche Männerforschung, die sich mit der Analyse und Kritik von normativen Männlichkeitsmodellen und Formen männlicher Spiritualität befasst;⁸ verglichen mit der Frauenforschung hält sich die Zahl der Studien jedoch bis heute in engen Grenzen. Die Einsicht in die unzulässige Universalisierung der Kategorie „Frau“, die sich wesentlich der postkolonialen Theoriebildung verdankt, hat dazu geführt, dass seit den 2000er Jahren auch „nicht-westliche“ Perspektiven⁹ in die europäisch-nordamerikanisch dominierte Religionsforschung einbezogen werden und die Intersektionalität der Kategorien Gender, Ethnizität, Schichtzugehörigkeit und Alter berücksichtigt wird.

Als erstes Fazit muss festgehalten werden: Religion hat ein Geschlecht. Diese Aussage ist allerdings komplexer als sie auf den ersten Blick wirkt, insofern sich die Wahrnehmung von zwei Geschlechtern, Mann und Frau, mittlerweile auf eine Geschlechtervielfalt erweitert hat. Die wissenschaftliche Problematisierung der binären Geschlechterperspektive ist eine relativ junge Entwicklung in den Gender Studies. Obwohl seit alten Zeiten viele Kulturen existieren, die mehr als zwei Geschlechter unterscheiden, wurde dem Phänomen eines sogenannten dritten Geschlechts oder multipler Geschlechter bis vor kurzem kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Ansätze der Queer bzw. LGBTIQ+ Studies, die seit den 2000er Jahren in der Religionswissenschaft rezipiert werden,¹⁰ können an die in vielen Religionen verbreiteten Phänomene der Androgynie (etwa auf der Ebene göttlicher

⁷ U. a. Johann Jakob Meyer, *Das Weib im altindischen Epos. Ein Beitrag zur indischen und vergleichenden Kulturgeschichte*, Leipzig 1915; Moriz Winternitz, *Die Frau in den indischen Religionen*, in: *Archiv für Frauenkunde und Eugenetik* 2, 1915–1916, 27–51; 191–218.

⁸ Vgl. Birgit Heller, *Mann I. Religionswissenschaftlich*, in: Hans Dieter Betz – Don S. Browning – Bernd Janowski – Eberhard Jüngel (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen 2002, 744; Björn Krondorfer – Philip Culbertson, *Men’s Studies in Religion*, in: Lindsay Jones, (Hg.), *Encyclopedia of Religion* 9, Detroit u. a. ²2005, 5861–5866.

⁹ Ursula King – Tina Beattie (Hg.), *Religion, Gender and Diversity. Cross-Cultural Perspectives*, London – New York 2005.

¹⁰ Melissa Wilcox, *Outlaws or In-Laws? Queer Theory, LGBT Studies, and Religious Studies*, in: *Journal of Homosexuality* 52 (2006) 73–100; Kent L. Brintnall, *Queer studies and religion*, in: *Critical Research on Religion* 1 (2013) 51–61; Birgit Heller, *Symbols of Emancipation? Images of God/dess, Devotees and Trans-sex/gender in Hindu Traditions*, in: *Journal of Religion and Transformation* 5 (2017) 235–257.

Symbolik)¹¹ oder des Geschlechtswechsels (von Gottheiten oder Menschen in religiösen Rollen;¹² in Form von Cross-Dressing¹³) anknüpfen. Bei aller religiös-kultureller Unterschiedlichkeit in der Bewertung und im Umgang mit Transgender-Menschen¹⁴ fällt auf, dass auch für sie die Kategorien von Männlichkeit und Weiblichkeit den fundamentalen Bezugsrahmen für die Beschreibungen und Definitionen bilden. Meistens wird der Mann als die Norm betrachtet, von der alle anderen abweichen (etwa als sogenannter „weibischer Mann“), wofür sie oft genug verachtet und marginalisiert werden.

2 Religionen und Patriarchat

2.1 „Männerreligionen“

Frauen nehmen in der Religionsgeschichte vielfältige Rollen religiöser Autorität ein. Sie fungieren als Schamaninnen, Priesterinnen, Seherinnen, Prophetinnen, Lehrerinnen, Leiterinnen, Heilerinnen oder Medien in den Religionen des Alten Orients und anderen Religionen der Vergangenheit (wie der griechischen, römischen, keltischen oder germanischen Religion), aber auch bis heute in zahlreichen indigenen Religionen, lokalen und alltagsreligiösen Randtraditionen¹⁵ sowie in neuen religiösen Bewegungen¹⁶ und im Kontext moderner Spiritualität.¹⁷ Überraschend einheitlich im Rollenangebot für Frauen präsentieren sich hingegen Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus, die hinsichtlich

¹¹ Wendy Doniger O'Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago – London 1990.

¹² Vgl. Sabrina Petra Ramet, (Hg.), *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and Historical Perspectives*, London – New York 1996.

¹³ Vgl. Charlotte Suthrell, *Unzipping Gender. Sex, Cross-Dressing and Culture*, Oxford u. a. 2004.

¹⁴ Für die Geschlechtervariationen existiert eine Vielfalt von kulturspezifischen Bezeichnungen und Fachbegriffen wie Intergender, Fluid Gender, Cisgender, third/multiple Gender, Queer usw. Der Begriff Transgender eignet sich insofern als Dachbegriff, als damit zum Ausdruck kommt, dass jedenfalls ein bestimmtes Ausgangsgeschlecht überschritten wird. Der Begriff lässt offen, ob ein Geschlechtswechsel vollzogen wird, ob männliches und weibliches Geschlecht kombiniert werden oder ob die Geschlechterdualität im Sinne fixer Kategorien transzendiert wird.

¹⁵ Susan Starr Sered, *Priestess, Mother, Sacred Sister. Religions Dominated by Women*, New York; Oxford 1994.

¹⁶ Susan Jean Palmer, *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers. Women's Roles in New Religions*, Syracuse/NY 1994; Laura Vance, *Women in New Religions*, New York 2015.

¹⁷ Linda Woodhead, *Why so many women in holistic spirituality?. A puzzle revisited*, in: Kieran Flanagan – Peter Jupp (Hg.), *A Sociology of Spirituality*, Basingstoke/UK 2007, 115–125.

Einfluss, Anspruch und/oder Verbreitung die großen Religionen der Gegenwart bilden.

Friedrich Heiler hat die sogenannten „Hochreligionen“ als „Männerreligionen“ bezeichnet, weil nicht nur „die entscheidende Initiative und Schöpferkraft, sondern auch die Leitung der religiösen Organisation in den Händen der Männer liegt.“¹⁸ Damit hat Heiler – vielleicht als erster Religionsforscher – die Tatsache klar ausgesprochen, dass die großen religiösen Traditionen der Gegenwart durch männliche Dominanz gekennzeichnet sind. Den gesellschaftlichen und kulturgeschichtlichen Bezugsrahmen für diese männliche Dominanz und ihre Auswirkungen auf die Religionen hat er jedoch nicht reflektiert. Dazu bedurfte es erst der Perspektiven der feministischen Theoriebildung, die mit den Schlüsselkonzepten Androzentrismus, Sexismus und Patriarchat eine zentrale Rolle für die Entwicklung der Frauenforschung, der Männerforschung und der Gender-Forschung spielt. Der Begriff Patriarchat verweist hauptsächlich auf die Sozialstruktur einer Gesellschaft, angefangen mit dem patrilinearen Familiensystem bis hin zu männlich dominierten sozialen und religiösen Institutionen. Die großen Religionen der Gegenwart sind allesamt im Kontext patriarchal organisierter Gesellschaften entstanden und haben die männlich dominierten Sozialstrukturen legitimiert. Deshalb sind sie als patriarchale Religionen zu bezeichnen. Unterschiede zwischen den einzelnen Religionen beziehen sich vor allem auf das Ausmaß, inhaltliche Abwandlungen und kulturelle Spezifika in den Argumentationen, die die männliche Dominanz in der jeweiligen Gesellschaft begründen oder verstärken.

Die Erkenntnis, dass die zeitgenössischen großen Religionen patriarchal geprägt sind und die männliche Dominanz in der Gesellschaft spiegeln und unterstützen, ist noch nicht alt. Erst feministische Theoriebildung und Gender-Diskurse ermöglichten die Einsicht, dass gerade die Traditionen, Symbole, Anschauungen und Praktiken jener Religionen, die universale Gültigkeit beanspruchen und sich für das Heil des Menschen zuständig machen, alles andere als geschlechtsneutral sind. Wenn die Fragen gestellt werden, warum Gott im Judentum, Christentum und Islam – trotz behaupteter Geschlechtstranszendenz – in der männlichen Form angesprochen wird, warum Frauen im brahmanischen Hinduismus die heiligen Schriften nicht studieren dürfen und eine Wiedergeburt als Frau als Ergebnis schlechter Handlungen gilt, warum im Jinismus (einer asketisch geprägten Religion, die in Indien etwas früher als der Buddhismus entstanden ist) männliche Gelehrte über Jahrhunderte eine extensive Debatte

¹⁸ Friedrich Heiler, *Die Frau in den Religionen der Menschheit* (Theologische Bibliothek Töpelmann 33), Berlin – New York 1977, 47.

über die Erlösungsfähigkeit der Frau geführt haben, warum Männer laut dem Koran über den Frauen stehen (vgl. Sure 4, 34), warum sich selbst die spirituell höchststehende buddhistische Nonne dem geringsten Mönch unterordnen muss und im Paradies des Amida-Buddha nur männliche Menschen existieren oder warum Frauen in den meisten Religionen der Gegenwart vom Priestertum bzw. religiösen Leitungsfunktionen ausgeschlossen sind – wird deutlich, wie stark die Religionen zwischen den Geschlechtern differenzieren und dabei meistens eine Diskriminierung, Marginalisierung oder Unterordnung von Frauen implizieren.

2.2 Die Frau: Mutter und/oder Jungfrau?

Die traditionellen, normativen Auffassungen über Rechte und Pflichten der Geschlechter basieren weitgehend auf dem Modell der polaren Geschlechterrollen einer heterosexuell und hierarchisch orientierten Gesellschaftsordnung. Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Judentum, Christentum und Islam legitimieren eindeutig die männliche Dominanz außerhalb des Hauses. Insbesondere die wichtige Rolle der Mutter für die Bewahrung der Patrilinie führt zu starker männlicher Kontrolle der Frau, welche religiös legitimiert wird. Frauen werden zu Treue, Gehorsam und Unterordnung unter den Ehemann angehalten. Der Ehemann kann in diesem Zusammenhang einen göttlichen Status erhalten: So soll die treue Hindu-Frau ihren Gatten wie einen Gott verehren.¹⁹ Judentum, Christentum und Islam untermauern die männliche Vormacht mit der Schöpfungsordnung, mit dem Mythologem von der Erst-Erschaffung des Mannes bzw. seiner besonderen Auszeichnung (vgl. Gen 2, 18–22 und Sure 4, 34). Durch die strikte Kontrolle der Frau in jeder Lebensphase durch Vater, Ehemann, Sohn oder Bruder wird die Reinheit der Abstammungslinie gewährleistet. In diesem Zusammenhang stehen auch die zahlreichen Sonderregeln für Frauen in der Form besonderer Kleidungsvorschriften oder der gezielten Einschränkung der Bewegungsfreiheit. Damit verbunden ist der hohe Stellenwert der Jungfräulichkeit und die strenge Bestrafung des Ehebruchs – vor allem von Seiten der Ehefrau. Der Ehebruch von Seiten des Mannes mit einer unverheirateten Frau oder einer Prostituierten wird teilweise milder geahndet oder sogar toleriert. Die religiöse Bedeutung der Frau

¹⁹ Vgl. Manusmṛti 5, 154. Manusmṛti. Manus Gesetzbuch, aus dem Sanskrit übersetzt und hg. von Axel Michaels unter Mitarbeit von Anand Mishra, Berlin 2010. Diese Schrift ist vor mehr als 2000 Jahren entstanden und bildet den wichtigsten normativen Verhaltenskodex der brahmanisch-hinduistischen Tradition.

basiert zu einem großen Teil auf ihrer Rolle als Mutter (von Söhnen). Als Mutter wird die Frau teilweise überschwänglich verehrt, sowohl nach hinduistischer als auch nach muslimischer Überlieferung übertrifft die Verehrung der Mutter die des Vaters um ein Vielfaches. Allerdings hängt die hinduistische Mutterverehrung – anders als im Islam – mit der Verehrung einer göttlichen Muttergestalt zusammen.

Buddhismus, Christentum und Islam weisen als prinzipiell universale Religionen Ähnlichkeiten auf. Universale Religionen betonen die Gleichheit der Menschen im Hinblick auf ihre Heilsfähigkeit und die persönliche Erfahrung. Die Familie besitzt angesichts der neu entstehenden Gruppe nur sekundäre Bedeutung. Daher wird auch die Rolle der Frau als Mutter unterschiedlich akzentuiert. Während im Islam das Muster der patriarchal geprägten Mutterverehrung weitgehend vorherrscht, kommt der Mutterrolle der Frau im Buddhismus so gut wie keine Bedeutung zu. Geschlechtsverkehr und Geburt sind die zentralen Symbole für die Verhaftung im Geburtenkreislauf, für den Durst nach Dasein. Insofern die Befreiung aus dem Geburtenkreislauf im Zentrum des buddhistischen Weges steht, kann Mutterschaft nicht positiv besetzt sein. Aus der Einsicht in die Vergänglichkeit und Leidverstrickung menschlicher Existenz resultiert eine monastische oder zumindest sexuell enthaltensame Lebensweise. Fortpflanzung kann lediglich als Möglichkeit für die Unterstützung von Lebewesen, die die befreiende Einsicht noch nicht erlangt haben, positiv erscheinen. Die Legenden, die über die Geburt des Siddhārta Gautama, des späteren Buddha, berichten, setzen einen Maßstab für die ideale Empfängnis und Geburt. Demnach empfängt die Königin Māyāvātī den künftigen Buddha nicht mittels Geschlechtsverkehr, sondern in einer Vision. Sie träumt, dass er in der Form eines kleinen weißen Elefanten in ihren Schoß eingeht. Auch die Geburt vollzieht sich nicht auf dem üblichen Weg, da das Kind aus der Seite seiner jungfräulichen Mutter heraustritt. Auch wenn die Mutterrolle in ihrer Bedeutung für die Patriline in den monastisch geprägten buddhistischen Traditionen nicht betont wird, muss weibliche Sexualität dennoch kontrolliert werden, daher wird die Geschlechterhierarchie beispielsweise in den Zusatzregeln für den Nonnenorden (*garudhammā*) deutlich festgeschrieben: Selbst die höchststehende buddhistische Nonne muss sich dem rangniedrigsten Mönch unterordnen.²⁰

Das Christentum nimmt in gewisser Weise eine Mittelstellung zwischen der Akzentuierung der Mutterrolle und ihrer Relativierung ein. Seit früh-

²⁰ Ute Hüsken, Die Vorschriften für die buddhistische Nongemeinde im Vinaya-Piṭaka der Theravādin (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie 11), Berlin 1997, 345–360.

christlicher Zeit haben religiöse Autoritäten die jungfräuliche Lebensweise für Frauen prinzipiell höher bewertet als die Mutterrolle. Im Marienkult wurde das Ideal der Jungfräulichkeit mit der Verehrung der Gottesmutter verknüpft. Zweifellos stehen hier alte Göttinnen-Traditionen – wie etwa die ägyptische Göttin Isis, die bis weit in die nachchristliche Zeit hinein in Süd- und Mitteleuropa verehrt wurde – im Hintergrund. Es ist bekannt, dass sich viele berühmte Marienheiligtümer an Kultplätzen befinden, die zuvor verschiedenen Göttinnen geweiht waren. Nicht umsonst ist Maria als „die geheime Göttin im Christentum“ bezeichnet worden.²¹ Allerdings stellt die Ikone der Muttergottes ein unerreichbares Ideal für sterbliche Frauen dar, denn das Modell der jungfräulichen Mutter entzieht sich der Möglichkeit zur Nachahmung. Urbild der Frau ist die sündige Eva, die nur durch das Ideal der sexuell enthaltsamen Jungfrau/Nonne bezwungen werden kann.

2.3 Religiöse Ämter für Frauen?

In den jeweiligen Entstehungsphasen der großen Religionen waren Frauen aktiv beteiligt und konnten verschiedene Rollen einnehmen.²² Das gilt beispielsweise für die frühe Zeit der altisraelitischen Religion, die Frauen als Prophetinnen und Richterinnen kennt, aber genauso für die vedisch-hinduistische Überlieferung, die die Namen von Seherinnen und gelehrten Frauen tradiert. Viele Frauen folgten dem Ruf des Buddha oder unterstützten ihn tatkräftig. Eine berühmte und oft zitierte Erzählung präsentiert eine Frau namens Kisā Gotamī als Modell für den typischen Weg eines Menschen, den die Erfahrung des Todes (in diesem Fall des Kindes) in die Nachfolge Buddhas führt. Die bewegende Geschichte ist in verschiedenen Versionen überliefert, unter anderem auch in den sogenannten Therīgāthās, den Liedern der erleuchteten Nonnen.²³ Diese Texte stammen aus der Frühzeit des Buddhismus und zählen zu den ältesten schriftlichen Fraueneugnissen der Religionsgeschichte. Zum Jüngerkreis von Jesus Christus gehörten zwar keine Frauen, sie bildeten jedoch einen wesentlichen Teil seiner Gefolgschaft. Viele von ihnen – wie Maria Magdalena, Johanna, Susanna, Marta und Maria – sind namentlich bekannt. Frauen waren die ersten Zeugen der Auferstehung und in frühchristlicher Zeit konnten sie

²¹ Christa Mulack, *Maria. Die geheime Göttin im Christentum*, Stuttgart ²1986.

²² Für einen religionshistorischen Überblick vgl. Arvind Sharma (Hg.), *Women in World Religions*, Albany/NY 1987; Jean Holm – John Bowker (Hg.), *Women in Religion*, Reprint London 1998.

²³ Therīgāthā. *Elders' Verses II*, translated with an introduction and notes by Kenneth R. Norman. 2nd rev. ed. Oxford 2007, 213–223.

sowohl religiöse Ämter ausüben (wie etwa die Apostelin Thekla) oder auch durch das Martyrium zu hohen Ehren gelangen. Die Ehefrauen Muhammads übten nicht nur großen Einfluss auf ihn aus, sondern spielten darüber hinaus eine wichtige Rolle in der Überlieferung. Nach der Gründungsphase wurden Frauen jedoch in all diesen Religionen in untergeordnete Rollen zurückgedrängt.

Einen Zugang zu gewissen religiösen Ämtern ermöglichen protestantische und buddhistische Richtungen. Obwohl die Hauptrichtungen des Protestantismus bis in die jüngste Zeit von männlicher Dominanz charakterisiert sind, gibt es in den Freikirchen viele Beispiele von Frauen in Leitungsrollen. So traten im 17. Jahrhundert verschiedene puritanische Gruppierungen in Nordamerika für die gleichen religiösen Rechte von Frauen in der Verkündigung und der Kirchenleitung ein. Ann Lee gründete im 18. Jahrhundert in Nordamerika die christliche Freikirche der Shaker. Obwohl die Schriften des Buddhismus von vielen erleuchteten Frauen berichten, spiegelt die Struktur der religiösen Organisation von Anfang an die soziale Nachrangigkeit von Frauen. Nach traditioneller Überlieferung entstand der buddhistische Nonnenorden erst nach dem anfänglichen Widerstand Buddhas. Mit der Einrichtung des Nonnenordens war für ihn der beschleunigte Verfall der buddhistischen Lehre besiegelt. In der Zeit der muslimischen Eroberungen und der Zerstörung der buddhistischen Klöster in Indien ist die Sukzessionslinie der Nonnenorden, die traditionelle Kette der Nachfolge, abgerissen. Daher akzeptierten die männlichen Autoritäten des Theravāda-Buddhismus – das ist jene Richtung, die sich selbst als ursprüngliche Form des Buddhismus versteht – die vollgültige Ordination buddhistischer Nonnen nicht mehr. Seit Jahrzehnten ringen Nonnen um ihren Status, aber bis heute gibt es keine einheitliche Haltung in den entscheidenden Institutionen. In Thailand beispielsweise verweigert der Höchste Buddhistische Rat noch immer die Anerkennung der Nonnenordination, obwohl Bhikkuni Dhammananda, vormals Chatsurman Kabilsingh, als erste vollgültig geweihte Nonne der Theravāda-Tradition seit 2003 das bislang einzige Frauenkloster in Bangkok leitet. In der Richtung des Mahāyāna-Buddhismus existieren bis heute anerkannte Nonnenorden. Da die Grundlage der empirischen Wirklichkeit als „leer“ betrachtet wird, gelten auch Geschlechtsunterschiede prinzipiell als leer und unwesentlich. Dennoch wurde die Auffassung vertreten, dass das männliche Geschlecht zu den Kennzeichen des religiös vollendeten Menschen gehöre. Erleuchtung ist demnach an das männliche Geschlecht gebunden. Für eine spirituell hoch entwickelte Frau bedeutet das, dass sie erst nach einer Geschlechtsumwandlung zum Mann – entweder spontan im aktuellen Leben

oder mittels einer Wiedergeburt – die höchste Stufe der Buddhaschaft erreichen kann.

Die Traditionen des Tantrismus (im Kontext des Hinduismus und des Buddhismus) und des chinesischen Daoismus sind sich ähnlich hinsichtlich der Bedeutung weiblicher Symbolik und darin, dass sie Frauen Rollen religiöser Autorität – wie Lehrerin, Ritualpartnerin, Schamanin – zuerkennen. Allerdings wurden Frauen im Rahmen des Tantrismus zumindest teilweise für die Belange der männlichen Befreiung instrumentalisiert. Auch wenn Ansätze für eine religiöse Geschlechtergleichheit bestehen, so führte diese nicht zu einer Neugestaltung der sozialen Struktur. Weder Tantrismus noch Daoismus sprengen den patriarchalen Rahmen und die ausgeprägte weibliche Symbolik fungiert als religiöse Kompensation für die reale männliche Dominanz in der Gesellschaft.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass trotz gradueller Unterschiede hinsichtlich des Zugangs von Frauen zu bestimmten religiösen Rollen (etwa Lehrerinnen und Ritualpartnerinnen im tibetischen Buddhismus oder Apostolat und Leitung in christlichen Freikirchen), die sowohl zwischen den einzelnen Religionen als auch innerhalb einer Religion bestehen können, die wichtigen Ämter und generell die Leitungsfunktionen überwiegend von den männlichen Anhängern beansprucht wurden und werden. In der Vergangenheit wurde der Ausschluss von Frauen von religiösen Rollen und Ämtern häufig mit den „unreinen“ biologischen Funktionen der Menstruation und Geburt begründet und/oder der spezifisch weiblichen Natur, vor allem gleichgesetzt mit Schwäche, Triebhaftigkeit und geringer Vernunft; in der Gegenwart wird meist mit der Tradition argumentiert.

2.4 Moderne Reformen und ihre Grenzen

Dieser Überblick über den Status von Frauen in den großen patriarchal geprägten Religionen der Gegenwart basiert auf traditionellen Positionen. Es werden grobe Linien sichtbar, die zu ergänzen und zu verfeinern sind. Ein komplexeres Bild entsteht, wenn jüngere Entwicklungen und Reformbewegungen berücksichtigt werden, die die männliche Dominanz hinterfragen und danach streben, den Status und die Rollen von Frauen zu verändern. In der Regel knüpfen Reformbewegungen erst unter dem Einfluss der Moderne und den gesellschaftlich veränderten Geschlechterrollen knüpfen in den traditionell patriarchalen Religionen an geschlechtsegalitäre Elemente der jeweiligen Tradition an und setzen mehr oder weniger erfolgreiche Veränderungen im Status von Frauen in Gang. Fundiert durch feministische

Theologien und Reflexionsprozesse,²⁴ haben sich Frauen (teilweise mit der Unterstützung männlicher Reformatoren) selbst den Zugang zu religiösen Rollen erkämpft, die mit Autorität und Interpretationsmacht im Umgang mit der normativen Überlieferung ausgestattet sind. Das sind Rollen wie die der Theologin, Lehrerin oder Rabbinerin, Imamin²⁵ und sogar des Mahājagadguru, des „großen Weltenlehrers“²⁶. Trotz dieser Entwicklungen können in allen religiösen Traditionen parallel ambivalente Einstellungen angesichts der Forderung nach Gleichstellung bzw. Gleichberechtigung von Frauen beobachtet werden.²⁷ Noch weitaus größer sind jedoch die Hindernisse, die einer Akzeptanz bzw. Wertschätzung der Geschlechtervielfalt entgegenstehen, nicht zuletzt deshalb, weil davon die Norm der heterosexuellen Geschlechterordnung tangiert ist.

3 Sind Frauen religiöser als Männer?

3.1 Eine neue/alte These

Die Tatsache, dass Religionen von Geschlechterunterschieden geprägt sind, ist mittlerweile durch eine Fülle von Forschungsergebnissen belegt. Eine Frage, die in jüngster Zeit vermehrt diskutiert wird, betrifft die Existenz von Geschlechterunterschieden hinsichtlich der Religiosität. Die verschiedenen Europäischen Wertestudien der letzten Jahrzehnte zeigen, dass starke geschlechtsspezifische Unterschiede in der Religiosität (etwa hinsichtlich Selbsteinschätzung, Glaubensinhalten, religiöser Erfahrung oder religiöser

²⁴ Paula M Cooley – William R. Eakin – Jay B. McDaniel (Hg.), *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*, Maryknoll/ NY 1994; Arvind Sharma – Katherine Young, (Hg.), *Feminism and World Religions*, Albany/NY 1999.

²⁵ Gabrielle Gierau Pieck – Doris Strahm, *Rabbinerinnen, Kantorinnen, Imaminnen, Muftis, Pfarrerrinnen, Bischöfinnen, Kirchenrätinnen: Leitungsfunktionen von Frauen, im Judentum, im Christentum und im Islam. Eine Studie des Interreligiösen Think-Tank*, 2011. Online verfügbar unter:

https://www.interrelthinktank.ch/index.php/texte/texte-des-interreligioesen-think-tank-2/item/download/35_06bae2cdba17028310e11461408fc1fd [Zugriff: 31.7.2019].

²⁶ Dieses Amt bekleidet das erste weibliche Oberhaupt einer hinduistischen Reformbewegung, die an eine 800 Jahre alte Tradition anknüpft, wobei der Titel in den Schriften der Bewegung als Äquivalent zu „Päpstin“ betrachtet wird. Zu den biographischen Eckdaten von „Her Holiness Mahājagadguru Māte Mahādevī“ vgl. Birgit Heller, *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus* (Reihe Frauenforschung 39), Wien 1999, 219–224.

²⁷ Zu Christentum, Islam und Hinduismus vgl. die aktuelle empirische Studie von Landon Schnabel, *Religion and Gender Equality Worldwide: A Country-Level Analysis*, in: *Social Indicators Research* (129) 2016, 893–907.

Praxis) existieren.²⁸ In allen Ländern Europas (ausgenommen Aserbaid-schan mit Zahlengleichstand) stufen sich mehr Frauen als Männer selbst als religiös ein, teilweise klaffen die Werte sogar weit auseinander.²⁹ In den meisten europäischen Ländern weichen die Geschlechter im Großteil der Fragestellungen erheblich voneinander ab. Mehr Frauen als Männer geben an, dass Religion in ihrem Leben „sehr wichtig“ ist, teilweise sind die Zahlen bei Frauen sogar doppelt so hoch.³⁰ Der Prozentsatz derjenigen, die an Gott glauben und sich für das „Heilige/Übernatürliche“ interessieren, ist bei Frauen deutlich erhöht.³¹ Auch der Glaube an ein Leben nach dem Tod ist bei Frauen generell stärker ausgeprägt ist als bei Männern.³² Besonders gravierend zeigen sich die Geschlechtsunterschiede in der Frage: „Nehmen Sie sich manchmal Zeit für ein Gebet, zur Meditation, zur inneren Einkehr?“ Der Anteil der Frauen, die diese Frage bejahen, liegt oft um 40 % und mehr über dem Anteil der Männer (z. B. in Österreich, Deutschland, Frankreich, Schweden, Italien, in der Schweiz u. a.)³³. Abgesehen von den Ergebnissen der Europäischen Wertestudien belegen empirische Untersuchungen der modernen alternativ-religiösen/spirituellen Landschaft, dass Frauen dort die ganz große Mehrheit bilden.³⁴ Diese vielfältigen Befunde haben die These genährt, dass Frauen grundsätzlich religiöser/spiritueller als Männer sind.³⁵

Der Blick in die ältere Religionsforschung zeigt, dass diese These an sich nicht neu ist. Es finden sich immer wieder Bemerkungen über eine besondere Religiosität von Frauen. So hat etwa der Religionswissenschaftler Friedrich Heiler³⁶ in den 1930er Jahren die Entstehung und Verbreitung des weiblichen Priestertums in den alten Hochkulturen mit den besonderen Kräften und Eigenschaften der Frau begründet. Die Frau sei besonders zum

²⁸ Die folgenden Angaben beziehen sich vor allem auf die Erhebungen 2008, die Daten der jüngsten Befragungswelle beginnend 2017 sind noch nicht zugänglich.

²⁹ Vgl. EVS. European Values Studies/Europäische Wertestudien (1990–2008): Tabellenband der Europadaten. URL: <https://werteforschung-pt-ktf.univie.ac.at/materialien-downloads/ressourcen/> [Zugriff: 15.1.2019], Q28.

³⁰ Vgl. EVS, Q1F.

³¹ Vgl. EVS, Q30 A und 34

³² Vgl. EVS, Q30B.

³³ Vgl. EVS Q38.

³⁴ Vgl. Woodhead, *Why so many women in holistic spirituality?*; Franz Höllinger – Thomas Tripold, *Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*, Bielefeld 2012, 129.

³⁵ Sowohl in der religionssoziologischen als auch in der religionspsychologischen Fachliteratur wird weithin ein genereller Geschlechtsunterschied hinsichtlich der Religiosität behauptet (vgl. dazu die Literaturhinweise bei Constantin Klein – Barbara Keller – Richard Traunmüller, *Sind Frauen tatsächlich grundsätzlich religiöser als Männer? Internationale und interreligiöse Befunde auf Basis des Religionsmonitors 2008*, in: Kornelia Sammet – Friederike Benthaus-Apel – Christel Gärtner (Hg.), *Religion und Geschlechterordnungen*. Wiesbaden 2017, 99.

³⁶ Heiler, *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, 9.

religiösen Dienst befähigt, weil sie in enger Beziehung zu geheimnisvollen und zugleich gefährlichen Mächten stehe, die sich in den besonderen weiblichen Funktionen der Menstruation, Empfängnis und Geburt zeigen würden. Ihre starke Sensibilität und Suggestibilität machen sie für die ekstatisch-visionäre Dimension von Religion angeblich noch geeigneter als den Mann. Obwohl die Rollen religiöser Autorität in den großen Religionen der Gegenwart selten mit Frauen besetzt sind, gelten Sensibilität, Begeisterungsfähigkeit und Suggestibilität nach wie vor verbreitet als weibliche Voraussetzungen für eine stärker ausgeprägte Religiosität. Obwohl diese Argumentation deutlich von Geschlechterstereotypen geleitet ist, zeigen viele Beispiele aus der Religionsgeschichte bis heute, dass Frauen häufig eine besondere Affinität zu Trance-Zuständen besitzen, die den Kontakt mit göttlichen Geistwesen bzw. bestimmten Gottheiten ermöglichen.³⁷ In eine ähnliche Richtung weisen jüngere, in Österreich durchgeführte Studien, die Frauen eine höhere Bereitschaft für berührende Ereignisse (vor allem Geburt und Tod) und außeralltägliche Erfahrungen sowie ein erheblich größeres Interesse an alternativen spirituellen Praktiken (wie Meditation, Yoga, I Ging, Tarot etc.) attestieren.³⁸ Frauen, so wird konstatiert, scheinen empfänglicher zu sein „für religiöse, magische und sonstige holistische Welterklärungen und Praktiken, die davon ausgehen, dass unser Leben von Kräften bestimmt ist, die wir nur zum Teil beeinflussen können“.³⁹

3.2 Wie lässt sich der Geschlechterunterschied in der Religiosität/Spiritualität erklären?

In den letzten Jahrzehnten sind verschiedene psychologische und soziologische Theorien entwickelt worden, die diesen Geschlechtsunterschied in der Religiosität/Spiritualität erklären sollen. Meist wird er entweder an bestimmten weiblichen und männlichen Persönlichkeitsmerkmalen festgemacht oder mit gesellschaftlich festgelegten Geschlechterrollen verknüpft.⁴⁰

³⁷ Vgl. Bettina E. Schmidt, Geschlechterdifferenzen bei karibischen Religionen. Zur Relevanz von Priesterinnen bei der religiösen Heilung, in: Bernhard Heininger – Ruth Lindner (Hg.), Krankheit und Heilung. Gender – Religion – Medizin, Berlin 2006, 101 f. oder Carol Lois Haywood, The authority and empowerment of women among Spiritualist groups, in: Journal of Scientific Study of Religion 22 (1983), 160–162.

³⁸ Petra Steinmair-Pösel – Paul M. Zulehner, Typisch Frau? Wie Frauen leben und glauben, Linz 2011, 117 f.

³⁹ Höllinger – Tripold, Ganzheitliches Leben, 129 f.

⁴⁰ Vgl. dazu den Forschungsüberblick von Constantin Klein, Fromme Frau, agnostischer Mann – sind Frauen grundsätzlich religiöser/spiritueller als Männer?, in: Spiritual Care 2 (2012), 8–