

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Heller, Birgit
Title: „»Beste Freunde«? Religionen, Politik und Geschlechterordnung“
Published in: Religion und Politik: Analysen, Kontroversen, Fragen.
Frankfurt am Main: Campus-Verlag
Year: 2015
Pages: 303 – 316
ISBN: 978-3-593-50319-6

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

»Beste Freunde«? Religionen, Politik und Geschlechterordnung

Birgit Heller

»Männerreligionen«

Der Religionshistoriker Friedrich Heiler hat in den 1950er Jahren – als die Frage nach Geschlecht/Gender für die Forschung noch irrelevant war –, die großen Religionen der Gegenwart als »Männerreligionen« bezeichnet (Heiler: 1977, 47). Damit hat er nicht gemeint, dass Frauen in diesen Religionen keine Rolle spielen würden. Ohne die Schar der weiblichen Gläubigen und ihre Dienste, wären die meisten Religionen nicht überlebensfähig. Das gilt für die Vergangenheit genauso wie für die Gegenwart. Heiler weist jedoch darauf hin, dass Männer die entscheidende Initiative, Schöpferkraft und Leitung der religiösen Organisationen für sich beanspruchen. Darüber hinaus entdeckt er in den sogenannten »Hochreligionen« eine Unterdrückung und Geringschätzung der Frau, die teilweise geradezu in Frauenfeindlichkeit ausartet.

Heilers Feststellungen sind zunächst ohne Resonanz geblieben. Erst in den letzten dreißig Jahren ist langsam die Erkenntnis gewachsen, dass die großen Religionen der Gegenwart weitgehend androzentrisch geprägt sind und darüber hinaus die männliche Dominanz in der Gesellschaft religiös legitimiert haben (Heller: 2003, King: 2005, Franke, Maske: 2012). Die traditionellen religiös-kulturellen Auffassungen über Rechte und Pflichten der Geschlechter basieren dabei weitgehend auf dem Modell der polaren Geschlechterrollen einer heterosexuell orientierten Gesellschaftsordnung. Diese Religionen sind allesamt im Kontext patriarchal organisierter Gesellschaften entstanden und haben die männlich dominierten Sozialstrukturen ideologisch untermauert. Es gibt viele Gemeinsamkeiten, aber auch einige Unterschiede zwischen den einzelnen Religionen, bezogen auf das Ausmaß und die Formen der Legitimation und Ausübung männlicher Dominanz. Die Argumentationslinien sind einander jedoch sehr ähnlich.

Religionen und Geschlecht sind eng miteinander verflochten. Die Traditionen, Symbole, Anschauungen und Praktiken gerade jener Religionen, die universale Gültigkeit beanspruchen und sich für das Heil des Menschen zuständig machen, sind alles andere als geschlechtsneutral. Meist wird der Mann als Maßstab des Menschen betrachtet. 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 (Brahmanen bilden die oberste Gesellschaftsschicht, zu ihnen zählen die religiösen Gelehrten und Ritualexperthen) die heiligen Schriften nicht studieren dürfen und eine Wiedergeburt als Frau grundsätzlich als Ergebnis schlechter Handlungen (Karma) gilt, warum Männer laut dem Koran über den Frauen stehen (Sure 4, 34), warum sich selbst die spirituell höchststehende buddhistische Nonne dem geringsten Mönch unterordnen muss und im Paradies des Amida-Buddha (ein besonders in Ostasien verehrter transzendenter Buddha) nur männliche Menschen existieren oder warum Frauen in den meisten Religionen der Gegenwart vom Priestertum beziehungsweise religiösen Leitungsfunktionen ausgeschlossen sind, wird deutlich, wie stark die Religionen zwischen den Geschlechtern differenzieren und dabei meistens eine Diskriminierung, Marginalisierung oder Unterordnung von Frauen begründen.

Religionen und die Kontrolle weiblicher Sexualität

Die wichtige Rolle der Mutter für die Bewahrung der väterlichen Linie führt zu starker männlicher Kontrolle der Frau, die religiös legitimiert wird. Frauen werden zur Treue und zum Gehorsam gegenüber dem Ehemann angehalten. Der Ehemann kann in diesem Zusammenhang göttlichen Status erhalten – so soll die Hindu-Frau den Dienst an ihrem Gatten als ihren persönlichen Gottesdienst betrachten. Nach klassisch-brahmanischer Lehre ist die Natur der Frau vor allem durch sexuelle Triebhaftigkeit charakterisiert. Frauen müssen daher zeitlebens kontrolliert werden:

»By a girl, by a young woman, or even by an aged one, nothing must be done independently, even in her own house. In childhood a female must be subject to her father, in youth to her husband, when her Lord is dead to her sons; a woman must never be independent.« (Manu 5, 147 f., zit. nach Bühler: 1988, 195)

Judentum, Christentum und Islam untermauern die männliche Vormacht und Verfügungsgewalt über die weibliche Sexualität mit verschiedenen Mitteln wie dem Mythologem von der Erst-Erschaffung des Mannes, dem wirksamen Stereotyp der sündigen Eva oder der angeblich stärkeren weiblichen Triebhaftigkeit. 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 milder geahndet oder sogar toleriert. 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.

Die religiöse Bedeutung der Frau basiert zu einem großen Teil auf ihrer Rolle als Mutter (von Söhnen). Als Mutter wird sie 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 – auch mit der Verehrung einer göttlichen Muttergestalt zusammen. Buddhismus, Christentum und Islam weisen als prinzipiell universale Religionen Ähnlichkeiten auf. Universale Religionen beziehen sich auf alle Menschen. Sie betonen die Gleichheit der Menschen im Hinblick auf ihre Heilsfähigkeit und die persönliche Erfahrung. Die Herkunftsfamilie 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 Leben.

Das Christentum nimmt in gewisser Weise eine Mittelstellung ein. Seit frühchristlicher Zeit haben religiöse Autoritäten die jungfräuliche Lebensweise für Frauen prinzipiell höher bewertet als die Mutterrolle. Im Marienkult wird das Ideal der Jungfräulichkeit mit der Verehrung der Gottesmutter verknüpft. Zweifellos stehen hier alte Göttinnen-Traditionen – wie etwa die altägyptische Göttin Isis, die bis weit in die nachchristliche Zeit hinein in Süd- und Mitteleuropa verehrt worden ist – im Hintergrund. Viele berühmte Marienheiligtümer befinden sich an alten Kultplätzen, die

zuvor verschiedensten Göttinnen geweiht waren. Nicht umsonst ist Maria als die geheime Göttin im Christentum bezeichnet worden (Mulack: 1986). Allerdings stellt die Ikone der Muttergottes ein unerreichbares Ideal für sterbliche Frauen dar. Das Modell der jungfräulichen Mutter entzieht sich grundsätzlich der Möglichkeit zur Nachahmung.

Religiöse Ämter für Frauen?

In der Entstehungsphase der universalen Religionen sind Frauen aktiv beteiligt und können verschiedene Rollen einnehmen. Beispielsweise folgen viele Frauen dem Ruf Buddhas 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 die Nachfolge Buddhas führt. Die Lieder der erleuchteten Nonnen (*Therīgāthās*), die aus der Frühzeit des Buddhismus stammen, zählen zu den ältesten Frauenzeugnissen der Religionsgeschichte. Zum Jüngerkreis von Jesus Christus gehören zwar keine Frauen, sie bilden jedoch einen wesentlichen Teil seiner Gefolgschaft. Viele von ihnen – wie Maria Magdalena, Johanna, die Frau des Chuzas, Susanna, Marta und Maria – sind namentlich bekannt. Frauen sind die ersten Zeugen der Auferstehung und in frühchristlicher Zeit können sie sowohl religiöse Ämter ausüben (wie etwa die Apostolin Thekla) oder auch durch das Martyrium zu hohen Ehren gelangen. Die Frauen Mohammeds üben nicht nur großen Einfluss auf ihn aus, sondern spielten darüber hinaus eine wichtige Rolle in der Überlieferung. Nach der Gründungsphase werden Frauen jedoch in all diesen Religionen in untergeordnete Rollen zurückgedrängt.

Die verschiedenen religiösen Traditionen weisen starke Ähnlichkeiten, aber auch Besonderheiten hinsichtlich der Stellung und Rollenzuweisung von Frauen auf. Die wichtigen Ämter und Leitungsfunktionen werden traditionellerweise von den männlichen Anhängern beansprucht. Die Geschlechterhierarchie ist in den religiösen Organisationsstrukturen verankert. Hier spiegelt sich die herrschende soziale Gesellschaftsordnung, zugleich wird sie aber auch legitimiert. So dient beispielsweise der biblische Mythos von der Erschaffung der ersten Frau Eva aus Adam zur Begründung der weiblichen Nachrangigkeit und Unterordnung in der Gesellschaft. Als Ausdruck des unveränderlichen göttlichen Schöpfungswillens

wird die herrschende Ordnung sakrosankt und jeder Kritik entzogen. Der Ausschluss von Frauen von religiösen Rollen und Ämtern wird teilweise auf die weiblichen biologischen Funktionen der Menstruation und Geburt zurückgeführt, die als unrein gelten. Noch schwerwiegender hat sich die generelle Gleichsetzung von Frau und Sexualität ausgewirkt.

Der wirkmächtige Stereotyp von der Frau als Verführerin

Die Frau gilt in vielen religiösen Traditionen als Verkörperung der Sinnlichkeit und wird besonders in der asketisch orientierten Spiritualität verschiedener Religionen negativ bewertet. In einer Mahnschrift fordert der christliche Kirchenvater Tertullian die Frauen auf sich bescheiden und sittsam zu kleiden. Jede Frau ist eine Eva, die Sünde und Tod in die Welt bringt. Tertullian beschuldigt daher die Frau:

»Du bist es, die dem Teufel Eingang verschafft hat, du hast zuerst das göttliche Gesetz im Stich gelassen, du bist es auch, die denjenigen betört hat, dem der Teufel nicht zu nahen vermochte. So leicht hast du den Mann, das Ebenbild Gottes, zu Boden geworfen.« (zit. nach Jensen: 2002, 11)

Der Stereotyp der Frau als Verführerin ist nicht auf die christliche Tradition beschränkt, sondern quer durch die Religionen verbreitet. Besonders im asketischen Milieu taucht er immer wieder in Kombination mit frauenfeindlichen Äußerungen auf.

In der asketisch geprägten Spiritualität des Hinduismus, Buddhismus und Christentums werden sexuelle Geschlechterbeziehungen als Heilshindernis – aus der Perspektive des nach Heil suchenden Mannes – abgelehnt. In einem buddhistischen Text heißt es, dass Frauen wie Fischer sind, die die Männer mit ihrem Netz fangen – das Messer der Frauen sei daher mehr zu fürchten als das der Mörder (Paul: 1979, 27 ff.). Äußerungen dieser Art werfen tatsächlich mehr Licht auf die Ängste und Triebgebundenheit ihrer männlichen Autoren als auf die weibliche »Natur«.

Allerdings zeigen sich auch in säkularen Vergewaltigungsdebatten durchaus ähnliche Projektionsmuster: Wenn etwa Stimmen laut werden, die männliche Gewaltanwendung ursächlich mit der aufreizenden Kleidung von Mädchen/Frauen in Zusammenhang bringen, so werden die Täter entlastet und die Opfer zu den eigentlich Schuldigen erklärt. Ideologische Verschränkungen zwischen religiösen Vorstellungen und politischen Interessen sind in der

Legitimierung von Gewalt gegen Frauen auch heute noch wirksam. In besonders drastischer Weise offenbaren sich diese Zusammenhänge beispielsweise im modernen Indien. In der aktuellen Debatte von Vergewaltigung, die ja an sich kein neues Phänomen darstellt, sondern in diesem Land lediglich erstmals mediale Aufmerksamkeit erhält, taucht auch die Argumentation auf, dass sich moderne Mädchen und junge Frauen eben entsprechend unmoralisch verhalten und die Grenzen der traditionellen (religiös legitimierten) Geschlechterrolle überschreiten würden.¹

Ausschluss vom religiösen Wissen

Frauenfeindliche Stereotype, die die Frau als triebhaftes Wesen mit charakterlichen Defiziten wie Wankelmütigkeit, Leichtsinn, Untreue oder Genussucht darstellen, rechtfertigen den Ausschluss von Frauen vom religiösen Wissen. Weibliche Sexualität und weiblicher Körper sind der Welt des Geistes diametral entgegengesetzt. Da Frauen quer durch viele Kulturen mit ihren Körperfunktionen identifiziert werden, gelten Geburt, Kinder und Küche als ihre Domäne. Um sie nicht von den Aufgaben in diesen weiblich definierten Tätigkeitsfeldern abzuhalten, sind sie im Erwerb religiösen Wissens in den patriarchalen religiösen Traditionen eingeschränkt oder ganz davon ausgeschlossen (Heller: 1999a, 289–300; Heller: 2008, 111–124).

Obwohl das Studium der Tora, der Heiligen Schrift, nach der Zerstörung des Tempels ins Zentrum jüdischen Lebens rückt und als das wichtigste aller Gebote eingestuft wird, werden Frauen davon »befreit«. Nach alter Gelehrtentradition sind Frauen von bestimmten religiösen Verpflichtungen entbunden, um ihre spezifischen häuslichen Pflichten erfüllen zu können. Bald setzt sich das faktische Verbot des Frauenstudiums durch, das in weiterer Folge die kultische Vollberechtigung von Frauen verhindert. Frauen zählen im traditionellen Judentum beispielsweise grundsätzlich nicht zum *Minjan*, der Mindestzahl von zehn Betern, die notwendig ist, um einen Gemeindegottesdienst in der Synagoge abhalten zu können. In analoger Weise werden Hindu-Frauen vom Studium der Heiligen Schriften ausgeschlossen. Für Hindu-Frauen stellt der Erwerb religiösen Wissens

¹ Im Rahmen einer kürzlich durchgeführten Indienreise konnte ich diese Meinung oft hören.

nach der klassisch-brahmanischen Tradition kein religiöses Verdienst dar, weil ihre Religion im Dienst am Ehemann besteht. An die Stelle der Initiation, die zum Schriftstudium berechtigt und als zweite, wahrhafte Geburt erachtet wird, tritt für Frauen das Hochzeitsritual. Diese Tatsache wird gerne mit der extensiven Ausdehnung der Studienzeit gerechtfertigt, insofern diese die kostbare Phase der weiblichen Gebärfähigkeit verkürzt hätte (Heller 2008: 293).

Buddhismus und Christentum ermöglichen asketisch lebenden Frauen zwar einen Zugang zu Bildung, allerdings mit deutlichen Einschränkungen. Christliche Frauen sollen sich still verhalten und nicht lehren, so will es die neutestamentliche Überlieferung (1 Tim 2, 11–14). Selbst prominente gebildete Ordensfrauen wie Hildegard von Bingen mussten mit dem traditionellen weiblichen Lehrverbot kämpfen. Hildegard entwickelte eine kluge Strategie, um ihr Wirken als Prophetin und Verfasserin visionärer Schriften zu rechtfertigen und die kirchliche Anerkennung dafür zu erhalten (Beuys: 2001, 170 ff.). Sie stellte sich selbst als eine völlig ungebildete und ungelehrte Frau dar, die als schwaches und passives Gefäß die Botschaften Gottes empfängt und ohne eigenes Zutun weitergibt. Mit dieser Selbststilisierung in Übereinstimmung mit dem vorherrschenden Frauenbild und der Unterordnung unter die göttliche Autorität konnte Hildegard von Bingen ihre unerhörte Tätigkeit als Theologin und Prophetin im Rahmen der traditionell christlichen Geschlechterhierarchie absichern. In den traditionellen acht Hauptregeln (*garudhammā*) des buddhistischen Nonnenordens ist die strenge Unterordnung der Nonnen unter die Mönche festgelegt (Horner: 1997, 354 f.; Hüskens: 1997, 345–360). Damit ist auch ausgeschlossen, dass ein Mönch durch eine Nonne belehrt wird, obwohl das umgekehrt selbstverständlich möglich ist. Buddhistische Nonnen konnten sich überdies dem Studium des überlieferten Wissens kaum widmen, da ihnen – im Gegensatz zu den von der Laienbevölkerung geachteten und unterstützten Mönchen – die finanziellen Mittel nicht im gleichen Maß zur Verfügung standen. In den meisten buddhistischen Ländern hat sich bis heute nichts daran geändert.

Das männliche Monopol auf Wissen hat in vielen Religionen zu einem geringen religiösen Status von Frauen geführt und einen Teufelskreis der Ohnmacht in Gang gesetzt. Aus dem faktischen Bildungsverbot resultiert ein geringer Bildungsstand, der Frauen in weiterer Folge den Makel der Unwissenheit und Minderwertigkeit einträgt. Unwissenheit wird letztendlich zu einer weiblichen Charakterschwäche, die wiederum den Ausschluss vom religiösen Wissen und andere Diskriminierungen rechtfertigt. Rollen

mit religiöser Autorität und Leitungsfunktionen, aber auch die Vollberechtigung im Kult sind damit automatisch Männern vorbehalten. Verbote oder Einschränkungen für den Erwerb religiösen Wissens haben die Stimmen der Frauen zum Schweigen gebracht und wesentlich zu ihrer Marginalisierung beigetragen. Selbst in den säkularen westlichen Gesellschaften waren die Verflechtungen von soziopolitischen und religiösen Geschlechterordnungen lange wirksam und bildeten ein starkes Bollwerk gegen die Öffnung der universitären Bildung für Frauen.

Impulse für die Gleichheit der Geschlechter

In allen großen Religionen der Gegenwart finden sich auch mehr oder weniger starke Impulse für die Gleichstellung der Geschlechter im *religiösen* Bereich, vor allem im Sinn der Zuerkennung der gleichen Heilsfähigkeit. Beschränkt auf den Bereich der religiösen Heilslehre können die vorherrschenden Geschlechterbeziehungen außer Kraft gesetzt werden. Anstoß dafür gibt das hinduistische Axiom von der Geschlechtslosigkeit des spirituellen Grundprinzips *ātman*, des »Selbst«, ebenso wie die buddhistische Vorstellung von der Leerheit/Substanzlosigkeit der Geschlechtlichkeit oder die grundsätzlich gleiche Heilsfähigkeit von Männern und Frauen im Judentum, Christentum und Islam. So heißt es etwa im christlichen Neuen Testament:

»Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklave und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid »einer« in Christus Jesus.« (Gal 3, 28)

Ein hinduistischer Text, der wahrscheinlich aus dem 10. Jahrhundert unserer Zeitrechnung stammt, weist die Geschlechtsunterschiede der äußeren, letztlich irrelevanten Wirklichkeit zu:

»If they see:
breasts and long hair coming
they call it woman,
if beard and whiskers
they call it man:
but, look, the self that hovers
in between
is neither man
nor woman.«

(Dēvara Dāsīmāyā 133, zit. nach Ramanujan: 1973, 110).

Bis auf wenige Ausnahmen² haben diese Vorstellungen vor der Moderne jedoch nicht zu einer politisch-rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter beigetragen. Die Einheit von Frauen und Männern »in Christus« wurde nicht als Infragestellung der herrschenden Gesellschaftsordnung interpretiert. Weder das hinduistische Axiom von der Geschlechtslosigkeit des spirituellen Grundprinzips in jedem Menschen noch die buddhistische Überzeugung von der Leerheit der Geschlechtlichkeit entfaltete ein nachhaltiges sozial-emanzipatorisches Potenzial zur Veränderung der Geschlechterhierarchie. In der Regel knüpfen erst seit dem 19. Jahrhundert Reformbewegungen in den traditionell patriarchalen Religionen an die geschlechtsegalitären Elemente der jeweiligen Tradition an. Unter dem Einfluss der Moderne und den gesellschaftlich veränderten Geschlechterrollen haben sie mehr oder weniger erfolgreiche Veränderungen im Status von Frauen in Gang gesetzt. Ambivalente Einstellungen zur Forderung nach Gleichstellung/Gleichberechtigung von Frauen sind jedoch nach wie vor in allen religiösen Traditionen zu beobachten. Moderne Stellungnahmen argumentieren häufig mit der Gleichwertigkeit, aber Andersartigkeit der Frau – es wird zwar betont, dass Frauen prinzipiell dieselbe Würde wie Männern zukommt, aber eben im Rahmen ihrer spezifischen Fähigkeiten und gesellschaftlichen Rollen.³ In diesem Zusammenhang werden traditionell weiblich konnotierte Eigenschaften wie Opferbereitschaft, Selbsthingabe, Hilfs- und Dienstbereitschaft, Fürsorglichkeit und die Bedeutung der Mutterrolle hervorgehoben. Vielfach bleibt es daher bei konservativen Harmonisierungsversuchen mit mehr oder weniger großen Zugeständnissen an moderne Entwicklungen.

Mittlerweile haben allerdings Frauen in allen großen Gegenwartsreligionen selbst die Initiative ergriffen um ihre Rechte einzufordern. Es sind feministische Theologien entstanden und Frauennetzwerke, die sich aktiv an der Interpretation und Gestaltung ihrer Religion beteiligen und eine Transformation herbeiführen wollen. Frauen beziehen sich in ihren jeweiligen religiösen Herkunftstraditionen auf den Impuls zur Gleichstellung,

² Eine dieser Ausnahmen stellt die hinduistische Religionsgemeinschaft der Lingāyats dar, die bereits im 12. Jahrhundert das religiöse Gleichheitsideal auf die Sozialbeziehungen ausgedehnt hat. Sowohl Kastenschranken als auch etliche Diskriminierungen gegenüber Frauen wurden außer Kraft gesetzt, vgl. dazu Heller: 1999b.

³ Vgl. etwa das komplementäre Rollenverständnis von Mann und Frau im Apostolischen Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die Würde und Berufung der Frau aus dem Jahr 1988 oder in den Schriften der modernen hinduistischen Rāmākrishna-Bewegung (dazu Heller: 1999b, 146 f.).

der als die übergeordnete Grundintention interpretiert wird, die in der Geschichte von partikularen männlichen Interessen überlagert worden sei. Frauen haben sich den Zugang zu religiösen Rollen wie die der Theologin, Lehrerin oder Rabbinerin erkämpft, die mit Autorität und Interpretationsmacht ausgestattet sind. Innerhalb des Judentums und des Christentums haben sich in den letzten Jahrzehnten facettenreiche feministische Theologien entwickelt und auch im Islam reflektieren Frauen ihre Rolle, das geschichtliche Erbe und ihr religiöses Selbstverständnis (u.a. Haddad: 2001).

Nicht zuletzt durch die wachsende Zahl westlicher Buddhistinnen ist die Rolle von Frauen in den buddhistischen Traditionen zu einem wichtigen Thema geworden (Tsomo: 1991 und Tsomo: 2004). Im modernen Hinduismus hat zwar bis jetzt nur ansatzweise eine kritisch-feministische Auseinandersetzung mit der Tradition stattgefunden, es finden sich aber verschiedene Modelle weiblicher Emanzipation bezogen auf die traditionell für Frauen vorgesehenen Rollen und Normen (Heller: 1999b). Dabei zeigt sich, dass Frauen seit dem frühen 20. Jahrhundert jene Rollen religiöser Autorität, die in der klassisch-brahmanischen Tradition Männern vorbehalten waren, für sich reklamieren. Es ist dies vor allem die Rolle der Asketin, aber auch die Rolle der *Gurvi*, der Lehrerin.

Diesen Aufbruch der Frauen belegt auch eine aktuelle interreligiöse Studie zu Leitungsfunktionen von Frauen, die sich auf die Religionsgemeinschaften Judentum, Christentum und Islam beschränkt, aber in den Kernaussagen durchaus auch auf Entwicklungen im Hinduismus und Buddhismus übertragbar ist. Die Studie, die in der Schweiz durchgeführt und im April 2011 abgeschlossen wurde, endet mit den Worten:

»Trotz unterschiedlicher Schwerpunkte und Anliegen: Immer mehr jüdische, christliche und muslimische Frauen brechen das Interpretationsmonopol der Männer in ihren Religionsgemeinschaften auf und legen die religiösen Quellen selber aus; sie wollen ihre Religionsgemeinschaften aktiv mitgestalten, ihre religiösen Erfahrungen und ihre fachlichen Kompetenzen einbringen und die Entwicklungen mitbestimmen. Mit den Frauen wird (auch) in Zukunft zu rechnen sein.« (Girau Pieck: 2011, 95)

Die Gender-Blindheit der Säkularisierungsdebatte

Die gängigen Paradigmen vom Verschwinden, von der Privatisierung und der Wiederkehr von Religion wandeln sich im Licht einer Gender-

Perspektive radikal. Erst in den letzten Jahren haben einige religionssoziologische Forscherinnen den Finger auf den blinden Fleck der Säkularisierungsdebatte gelegt (Woodhead: 2003, 75; Vincett, Sharma, Aune: 2008). Den Denkanstoß für die Erkenntnis der Gender-Blindheit des breit vertretenen Theorems der Säkularisierung lieferten soziologische und psychologische Untersuchungen (vermehrt seit den 1990er Jahren), die viele signifikante Unterschiede in der Religiosität von Frauen und Männern in modernen westlichen Gesellschaften aufweisen (Francis: 1997, Walter, Davie: 1998). Frauen sind nicht nur in den christlichen Kirchen, sondern auch im Feld der (post)modernen Spiritualität weitaus präsenter und aktiver als Männer. Diese Tatsache hat zu der plakativen These geführt, dass Frauen prinzipiell religiöser als Männer seien (Klein: 2013). Obwohl die Einwände gegen die unterstellte Universalität des festgestellten Geschlechtsunterschieds überzeugend sind,⁴ hat sich die Säkularisierungsthese bezogen auf den weiblichen Anteil der Bevölkerung in modernen westlichen Gesellschaften als unzulänglich entpuppt.

An dieser Diskussion wird einmal mehr deutlich, dass die Verflechtungen von Geschlecht und Religion von zentraler Bedeutung für die Frage nach der Präsenz der Dialektik von Religion und Politik in öffentlichen Räumen und in der öffentlichen Wahrnehmung sind. Einerseits ist davon auszugehen, dass die öffentliche Seite von Religion von der sozialen Konstruktion bestimmter Geschlechterrollen und ihren politischen Auswirkungen geprägt ist. Andererseits beeinflusst Religion jeweils vorherrschende Geschlechterkonzepte durch Rückkoppelungseffekte, Religionen stellen die Ideologie für soziopolitische Geschlechterordnungen bereit.

Wenn die soziopolitische Geschlechterordnung eine Trennung von männlich repräsentierter Öffentlichkeit und weiblich codierter Privatheit vorsieht, dann spielt sich die öffentlich sichtbare Interaktion von Religion und Politik vorwiegend auf der Ebene männlicher Akteure ab. Insofern kann die Säkularisierungsthese eine gewisse Plausibilität beanspruchen, wenn für das 19. Jahrhundert der Bedeutungsverlust von Religion konstatiert wird. Bezogen auf den weiblichen Teil der Bevölkerung stellt sich die Sache jedoch anders dar. Von einem Schwinden der Religion kann nicht in gleichem Maß die Rede sein, das Gegenteil ist der Fall: Es kommt zu einer

4 In Lehrbüchern und Überblicksartikeln zur empirischen Religionsforschung überwiegen zwar die Behauptungen, dass Frauen grundsätzlich religiöser als Männer seien, aber es finden sich auch kritische Stimmen, Hinweise dazu gibt Klein (2013: 59 Anmerkung 6), der selbst plausible Argumente gegen die verbreitete These anführt.

Feminisierung von Religion (Ziemann: 2009, 117 ff.). Die These der zunehmenden Privatisierung von Religion, dem Rückzug aus dem öffentlichen Raum, bezieht sich de facto auf die Abnahme männlich dominierter öffentlicher Religiosität. Mit dem Phänomen der Feminisierung von Religion in den modernen christlich geprägten Gesellschaften geht scheinbar der Rückzug von Religion in den privaten Raum einher. Das stimmt allerdings nur bedingt, weil sich an den christlichen Rändern und darüber hinaus neue Spielarten von Spiritualität mit einer Vielfalt von öffentlichen Organisationsformen entwickelt haben. Auch diese sind dominant weiblich geprägt (Woodhead: 2007, Houtman, Aupers: 2008, Höllinger, Tripold: 2012, 129).

Die Dialektik von Religion und Politik ist auch in modernen Gesellschaften geschlechtsspezifisch geprägt: Unterschiede in der Religiosität, aber auch religiös-kulturelle Rollenzuschreibungen wirken sich im öffentlichen Raum und in den verschiedenen Lebenswelten auf das Verhältnis von Religion und Politik aus. Das gilt für die Sinnsuche und die »Religionsmärkte« genauso wie für die Bandbreite der fundamentalistischen Ansätze oder die unheiligen Allianzen von Religion und Geschlechterpolitik. Die Dialektik von Religion und Politik wird angereichert durch querlaufende dialektische Prozesse der Geschlechterdynamik, die das Deutungsspektrum vieler Phänomene verbreitern. Am Beispiel der »Kopftuch-beziehungsweise Schleierdebatte« lassen sich diese Zusammenhänge kurz illustrieren. Die Argumentationslinien speisen sich hier aus so unterschiedlichen Hintergründen wie einer säkular-aufgeklärten Emanzipationstradition, der Instrumentalisierung des weiblichen Körpers im Rahmen einer (fundamentalistischen) religiösen Abgrenzungspolitik oder aber der Erweiterung von Freiheitsräumen im Rahmen sich wandelnder weiblicher Identitätsprozesse – Frauen tragen einerseits ihre muslimische Identität demonstrativ in den öffentlichen Raum und erweitern andererseits mit Hilfe des »Kopftuchs« traditionelle Handlungsräume (Klinkhammer: 2000). Im Verhältnis von Religion, Geschlecht und Politik zeigen sich komplexe Wechselbeziehungen, die in der Polyvalenz von umstrittenen Symbolen einen besonders deutlichen Ausdruck finden.

Literatur

- Aune, Kristin, Sharma, Sonya, Vincett, Giselle (2008), »Introduction: Women, Religion and Secularization: One size does not fit all«, in: Kristin Aune u.a. (Hrsg.): *Women and Religion in the West. Challenging Secularization*. Aldershot, S. 1–19.
- Beuys, Barbara (2001), *Denn ich bin krank vor Liebe. Das Leben der Hildegard von Bingen*. München-Wien.
- Bühler, Georg (Übers.) (1988), *The Laws of Manu*. Delhi Neudr. (The Sacred Books of the East 25).
- Francis, Leslie J. (1997), »The Psychology of Gender Differences in Religion: A Review of Empirical Research«, in: *Religion* 27, S. 68–96.
- Franke, Edith, Maske, Verena (2012): »Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender«, in: Michael Stausberg (Hrsg.): *Religionswissenschaft*. Berlin, S. 125–139.
- Gierau Pieck, Gabrielle, Strahm, Doris (2011), *Rabbinerinnen, Kantorinnen, Imaminnen, Muftis, Pfarrerinnen, Bischöfinnen, Kirchenrätinnen: Leitungsfunktionen von Frauen, im Judentum, im Christentum und im Islam. Eine Studie des Interreligiösen Think-Tank*, 29.05.2014, http://interrelthinktank.ch/news_list.php?mastertable=category_news_page&masterkey1=1 [1–96].
- Haddad, Yvonne Yazbeck (Hrsg.) (2001), *Daughters of Abraham. Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*. Gainesville, Fla.
- Heiler, Friedrich (1977), *Die Frau in den Religionen der Menschheit*. Berlin.
- Heller, Birgit (1999a), »Der Frauen Weisheit ist nur bei der Spindel. Zur Geschichte weiblicher Interpretationskompetenz im Hinduismus und Judentum«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 51, S. 289–300 (1999a).
- (1999b): *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus*. Wien.
- (2003), »Gender und Religion«, in: Johann Figl (Hrsg.): *Handbuch Religionswissenschaft*. Innsbruck, 758–769.
- (2008), »Wissen, Weisheit und Geschlecht. Ambivalente Geschlechterkonstruktionen in Hindu-Traditionen«, in: Anna-Katharina Höpflinger u.a. (Hrsg.): *Handbuch Gender und Religion*. Göttingen, S. 111–124.
- Höllinger, Franz, Tripold, Thomas (2012), *Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*, Bielefeld.
- Horner, Isaline B. (Übers.) (1997), *The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka)*, Vol. V (Cullavagga), 6. Aufl. Oxford, (Sacred Books of the Buddhists XX).
- Houtman, Dick, Aupers, Steve (2008), »The Spiritual Revolution and the New Age Gender Puzzle: The Sacralization of the Self in Late Modernity, 1980–2000«, in: Kristin Aune u.a. (Hrsg.): *Women and Religion in the West. Challenging Secularization*. Aldershot, S. 99–118.

- Hüsken, Ute (1997), *Die Vorschriften für die buddhistische Nonnengemeinde im Vinaya-Pitaka der Theravādin*. Berlin (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, 11).
- Jensen, Anne (2002), *Frauen im frühen Christentum*. Bern.
- Johannes Paul II. (1988), *Mulieris dignitatem. Über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres*, hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz. Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 86).
- King, Ursula (2005), »Gender and Religion: An Overview«, in: *Encyclopedia of Religion* 5, hg. v. Lindsay Jones. Detroit, 2. Aufl., S. 3295–3310.
- Klinkhammer, Grit M. (2000), »Zur Bedeutung des Kopftuchs für das Selbstverständnis von Musliminnen im innerislamischen Geschlechterverhältnis«, in: Ingrid Lukatis u.a. (Hrsg.): *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen, S. 271–278.
- Klein, Constantin (2013), »Sind Frauen grundsätzlich religiöser als Männer? Zur Konstruktion eines universellen Geschlechtsunterschieds«, in: Ina Wunn, Ina Selçuk (Hrsg.): *Islam, Frauen und Europa. Islamischer Feminismus und Gender Jihad – neue Wege für Musliminnen in Europa?* Stuttgart, S. 58–84.
- Mulack, Christa (1986), *Maria. Die geheime Göttin im Christentum*. 2. Aufl. Stuttgart.
- Paul, Diane Y. (1979), *Women in Buddhism. Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition*. Berkeley, Calif.
- Ramanujan, A.K. (Übers.) (1973), *Speaking of Śiva*. Harmondsworth.
- Tsomo, Karma L. (Hrsg.) (1991), *Töchter des Buddha. Leben und Alltag spiritueller Frauen im Buddhismus heute* (= Sakyadhītā–Daughters of the Buddha), München.
- Karma Lekshe Tsomo (Hrsg.) (2004), *Buddhist Women and Social Justice. Ideals, Challenges, and Achievements*, Albany, New York.
- Walter, Tony, Davie, Grace (1998), »The Religiosity of Women in the Modern West«, in: *British Journal of Sociology* 49, S. 640–669.
- Woodhead, Linda (2003), »Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-Blindness to Gendered Difference«, in: Richard K. Fenn (Hrsg.): *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford, S. 67–84.
- (2007), »Why So Many Women in Holistic Spirituality?«, in: Kieran Flanagan, Peter C. Jupp (Hrsg.): *The Sociology of Spirituality*. Farnham, S. 115–125.