

Birgit Heller

## III.6 Geschlechtsspezifische Unterschiede in der Religiosität

Die verschiedenen *Europäischen Wertestudien (EVS)*,<sup>1</sup> der *Religionsmonitor 2008* und andere Umfragen der letzten Jahrzehnte zeigen, dass in der Religiosität<sup>2</sup> hinsichtlich Selbsteinschätzung, Glaubensinhalten, religiöser Erfahrung oder religiöser Praxis geschlechtsspezifische Unterschiede existieren.<sup>3</sup> In allen Ländern Europas stufen sich mehr Frauen als Männer selbst als religiöse Person ein, teilweise klaffen die Werte ziemlich weit auseinander (*EVS 1990–2017, F034*).<sup>4</sup> In den meisten europäischen Ländern weichen die Geschlechter auch im Großteil der detaillierten Fragestellungen voneinander ab. Bis auf wenige Ausnahmen mit annäherndem Zahlengleichstand geben wesentlich mehr Frauen als Männer an, dass Religion in ihrem Leben „sehr wichtig“ ist, teilweise sind die Zahlen bei Frauen sogar doppelt so hoch (*EVS 1990–2017, A006*). Der Prozentsatz derjenigen, die an Gott glauben, ist bei Frauen teilweise leicht, meist aber deutlich erhöht (*EVS 1990–2017, F050*). Auch der Glaube an ein Leben nach dem Tod ist bei Frauen in fast allen Ländern stärker ausgeprägt als bei Männern (*EVS 1990–2017, F051*). Besonders gravierend zeigen sich 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 30 %, teilweise sogar um rund 45–50 % über dem Anteil der Männer.<sup>5</sup>

---

1 Für sämtliche Datensätze siehe *European Values Study (EVS). EVS Trend File 1981–2017*.

Alle Datensätze der Wertestudien sind abrufbar und können selbst ausgewertet werden (<https://europeanvaluesstudy.eu>). Für die Datenauswertung, die in diesem Beitrag verwendet wird, danke ich Herrn Universitätsassistent Mag. Patrick Rohs BSc (Institut für Praktische Theologie, Universität Wien), der im Forschungsverbund Interdisziplinäre Werteforschung tätig ist.

2 In diesem Beitrag werden die Begriffe *Religiosität* und *Spiritualität* weitgehend synonym verwendet. Im Hinblick auf die modernen Formen alternativer Religiosität, die sich selbst von institutionalisierten Religionen abgrenzen, wird teilweise nur von Spiritualität gesprochen.

3 Im Unterschied zu der sprachlichen Gepflogenheit in diesem Band differenzieren die referierten Studien nur zwischen „Frau“ und „Mann“.

4 Dies gilt generell für alle vier bisher durchgeführten Befragungswellen, obwohl sich das prozentuelle Zahlenverhältnis zwischen Männern und Frauen in einzelnen Ländern durchaus etwas unterschiedlich entwickelt: teilweise nähert es sich in der jüngsten Welle stärker an, geschlechtsspezifische Effekte bleiben aber dennoch deutlich sichtbar.

5 Die Werte differieren beispielsweise in Portugal, Spanien, Österreich, Ungarn, Slowenien, Russland, in der Ukraine um rund 45–50 %. Da diese Frage im Jahr 2017 gestrichen wurde, beziehen sich die Angaben zu diesem Item auf die Befragungswelle im Jahr 2008, siehe *EVS 1981–2017, F065*.

Ebenso weisen länderspezifische Untersuchungen die Geschlechtszugehörigkeit als wichtigen differenziellen Faktor aus. Aus den Erhebungen einer Langzeitstudie (1970–2010) zur Religion im Leben der Österreicher\*innen geht beispielsweise hervor, dass Frauen weitaus häufiger als Männer außergewöhnliche religiöse Erfahrungen machen (Steinmair-Pösel und Zulehner 2011, 117). Der empirische Blick auf die moderne alternativ-religiöse/spirituelle Landschaft bzw. das holistische Milieu zeigt, dass Frauen dort die ganz große Mehrheit bilden.<sup>6</sup> Diese vielfältigen Befunde haben die sowohl in der religionssoziologischen als auch in der religionspsychologischen Fachliteratur vertretene These genährt, dass Frauen grundsätzlich – weltweit in allen Religionen und Kulturen der Vergangenheit und Gegenwart – religiöser als Männer sind.<sup>7</sup>

## 1 Sind Frauen religiöser als Männer? Eine neue/alte These

Der Blick in die ältere Religionsforschung zeigt, dass diese These an sich nicht neu ist. Es finden sich immer wieder Bemerkungen über eine stärkere Affinität von Frauen zu Religiosität und Transzendenz. So hat beispielsweise der Religionswissenschaftler Friedrich Heiler (1977, 9) in den 1930er Jahren die Entstehung und Verbreitung des weiblichen Priestertums in den alten Hochkulturen mit besonderen Kräften und Eigenschaften der Frau begründet. Die Frau sei besonders zum religiösen Dienst befähigt, weil sie in enger Beziehung zu geheimnisvollen und zugleich gefährlichen Mächten stehe, deren Wirken der „primitive Mensch“ in den besonderen weiblichen Funktionen der Menstruation, Empfängnis und Geburt erkenne. Darüber hinaus würden sie ihre starke Sensibilität und Suggestibilität für das ekstatisch-visionäre Erleben angeblich noch geeigneter als den Mann machen. Die Frau werde als „erfüllt von übersinnlichen Kräften“ verehrt und habe als Trägerin der göttlichen Kräfte mannigfaltige Funktionen wie „Medizinfrau“, „Zauberin“, „Seherin“, „Weissagerin“, „Schamanin“ und „Kultpriesterin“ inne (Heiler 1977, 9–46).

Anders als in den von Heiler genannten Beispielen sind in den großen Religionen der Gegenwart die Rollen religiöser Autorität selten mit Frauen besetzt, aber als weiblich konnotierte Eigenschaften wie Sensibilität, Begeisterungsfähigkeit und Suggestibilität gelten nach wie vor verbreitet als Voraussetzungen für eine stärker

---

<sup>6</sup> Siehe dazu Kap. II. 31.

<sup>7</sup> Zur Behauptung eines generellen Geschlechtsunterschieds hinsichtlich der Religiosität siehe die Literaturhinweise bei Klein, Keller und Traummüller 2017, 99.

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.<sup>8</sup> 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 (Steinmair-Pösel und Zulehner 2011, 117f.). Eine weitere religionssoziologische Untersuchung stellt bei Frauen eine „stärkere religiöse Empfänglichkeit“ als bei Männern fest, die auf Grund ihres rationaleren Zugangs zur Welt weniger empfänglich seien „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“ (Höllinger und Tripold 2011, 129f.). Die hier herangezogene Erklärung für eine „stärkere religiöse Empfänglichkeit“ von Frauen beruht allerdings nicht auf Studienergebnissen, sondern entspricht dem klassischen Geschlechterstereotyp weiblicher Irrationalität. Inwieweit sich diese geschlechtsspezifischen Tendenzen verändern, wenn sich binäre Geschlechterordnungen auch in religiösen Kontexten aufweichen, ist eine spannende Frage für die zukünftige Entwicklung.

## 2 Wie lässt sich der behauptete Geschlechtsunterschied in der Religiosität erklären?

In den letzten Jahrzehnten sind verschiedene psychologische und soziologische Theorien entwickelt worden, die einen vermeintlich universalen Geschlechtsunterschied in der Religiosität erklären sollen.<sup>9</sup> Meist wird er entweder an bestimmten als weiblich oder männlich konnotierten Persönlichkeitsmerkmalen festgemacht (psychologisch argumentierende Theorien) oder mit gesellschaftlich festgelegten Geschlechterrollen bzw. unterschiedlichen Sozialisationsbedingungen für Frauen und Männer verknüpft (religionssoziologische Erklärungsansätze).

---

<sup>8</sup> Siehe dazu Haywood 1983, 160–162; Schmidt 2006, 101f. oder Pokorny zum koreanischen Mediumismus in diesem Band.

<sup>9</sup> Siehe dazu den Forschungsüberblick von Klein, Keller und Traunmüller 2017, 99–105.

Davon unterscheidet sich der in mancher Hinsicht vielversprechende Ansatz der *Gender Role Orientation*<sup>10</sup> insofern, als er keine allgemeinen biologischen Persönlichkeitsunterschiede zwischen Frauen und Männern postuliert, sondern die Geschlechterrollenorientierung unabhängig vom biologischen Geschlecht untersucht. Religiosität wird in diesem Rahmen als eine Funktion weiblicher Geschlechterrollenorientierung interpretiert. Damit verbunden ist die Annahme, dass die meisten Frauen den gesellschaftlichen Erwartungen an eine weibliche Geschlechterrolle entsprechen und die meisten Männer einer männlichen Geschlechterrolle. Woraus wiederum eine größere Affinität von Frauen, – aber auch einer gewissen Anzahl von Männern –, gegenüber Religion resultieren würde. Somit können mit dieser Theorie auch Unterschiede hinsichtlich der Religiosität innerhalb desselben Geschlechts erklärt werden. Insgesamt steht dieser Ansatz allerdings innerhalb eines Gedankengebäudes, das von einem dualistischen Konzept von Geschlecht und entsprechend spezifischen Zuordnungen ausgeht.

In der einschlägigen religionspsychologischen Literatur werden die Begriffe *feminin* und *maskulin* für Gender-Orientierungen verwendet, die sich deutlich von den biologischen Geschlechtszuschreibungen abheben sollen. Im Prinzip wird damit die englischsprachige Unterscheidung zwischen *female/male* (für biologische Geschlechtszuschreibungen) und *feminine/masculine* (für die Gender-Orientierung) im Deutschen imitiert. Obwohl diese Unterscheidung im Deutschen nicht schlüssig ist, weil der Begriff *feminin* sowohl für Aussagen über die Gender-Orientierung als auch für biologische Geschlechtszugehörigkeit verwendet wird, greift dieser Beitrag die fachliche Begrifflichkeit religionspsychologischer Forschung auf.

### 3 Kontextspezifische Geschlechtseffekte anstelle eines universalen Geschlechtsunterschieds

Die Kritik an der These eines universalen Geschlechtsunterschieds in der Religiosität besteht in zwei Einwänden (Klein, Keller und Traummüller 2017, 105–107). Zum einen stützen sich die bisher vorliegenden Forschungsergebnisse überwiegend auf Studien, die im westlichen, christlich geprägten Kulturraum durchgeführt wurden. Zum anderen sind die Befragungen hinsichtlich der verwendeten Indikatoren für Religiosität zu wenig aussagekräftig. Meist wird Religiosität in den Untersuchungen auf wenige sehr allgemeine Items wie religiöse Selbsteinstufung oder die Häufigkeit von Kirchgang und Gebet bezogen, während religiöse Gefühle und die existenzielle Bedeutung von Religiosität wenig erfragt werden. Um die Frage auszuloten, ob und,

---

<sup>10</sup> Diese psychologische Theorie entsteht Anfang der 1990er Jahre, siehe Francis 1997, 87–96.

wenn ja, warum Frauen religiöser als Männer sind, ist es nötig, die hinsichtlich Zeit- und Kulturraum stark verengten psychologischen und sozialwissenschaftlichen Erhebungen kulturell, religiös und historisch zu kontextualisieren.

Es liegt nahe, davon auszugehen, dass ein Geschlechtsunterschied bezüglich der Religiosität von bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen und einer spezifischen religiösen Kultur abhängt (Klein, Keller und Traummüller 2017, 107). Nur der Blick in die Vielfalt der Kulturen und in die Religionsgeschichte kann hier ein differenzierteres Bild entstehen lassen. Diese Vorgangsweise wird allerdings dadurch erschwert, dass die historische und empirische Erforschung individueller, gelebter Religiosität einen eher neuen Forschungsansatz darstellt. Eine pauschale Antwort, die für alle Religionen und Kulturen gleichermaßen gültig wäre, ist angesichts innerreligiöser Vielfalt sowie regionaler, sozialer und historischer Diversität aber nicht zu erwarten. Der Versuch von Constantin Klein, Barbara Keller und Richard Traummüller, die verschiedenen Erklärungsansätze für einen universalen Geschlechtsunterschied in der Religiosität anhand von Daten des weltweiten Religionsmonitor-Survey der Bertelsmann-Stiftung (erhoben im Jahr 2008)<sup>11</sup> zu überprüfen, hat im Fazit ergeben, dass die These eines *universellen* Geschlechtsunterschieds nicht zu halten ist.<sup>12</sup> Die verschiedenen geschlechtsspezifischen Befunde des Religionsmonitors, der verglichen mit anderen Untersuchungen viel komplexer angelegt ist und auch religiöse Gefühle, Ausdrucksformen und Einstellungen abfragt, bedürfen jedoch nach Auffassung von Klein, Keller und Traummüller durchaus weiterführender, differenzierter und multikausaler Erklärungsansätze.

Obwohl sich keine der existierenden Thesen über Länder, Religionsgemeinschaften und Indikatoren hinweg einheitlich bestätigen ließ, konnten in christlich geprägten Ländern der westlichen Welt jedoch deutliche Geschlechtseffekte festgestellt werden. Diese Affinität zwischen weiblicher Geschlechterrolle und Religiosität wird mittlerweile verbreitet auf kulturspezifische Faktoren (beginnend in der bürgerlichen Epoche) wie die geschlechterspezifische Aufgabenteilung zwischen öffentlicher Erwerbsarbeit und privater Hausarbeit sowie die Annahme und

---

**11** Der Religionsmonitor umfasst 21 Länder und Angehörige verschiedener Religionsgemeinschaften, wobei sich allerdings etwas mehr als die Hälfte der Befragten dem Christentum zurechnen, gefolgt von Islam (nicht ganz 20 %) und Judentum, Hinduismus, Buddhismus jeweils mit einstelligen Prozentsätzen.

**12** Allerdings konnte die Theorie der *Gender Role Orientation* nicht überprüft werden, weil der Religionsmonitor keine Fragen zur Geschlechterrollenorientierung enthält (Klein, Keller und Traummüller 2017, 109). Da dieser Ansatz aber nicht erklären könne, warum eine weibliche Geschlechterrollenorientierung mit höherer Religiosität verknüpft sein sollte und letztlich auf psychologische und sozialisatorische Effekte zurückverweise, halten Klein, Keller und Traummüller das für verschmerzbar.

Betonung von Wesensunterschieden zwischen den Geschlechtern zurückgeführt. Die Aufteilung von Rationalität versus Gefühl auf die beiden Geschlechter und die gleichzeitige Koppelung von Religion und Gefühl im Zuge der europäischen Aufklärung erkläre, „wie Religiosität zu einem eminenten Bestandteil der weiblichen Geschlechterrolle in der westlichen Welt werden konnte“ (Klein 2012, 17). Das Geschlechterrollenverständnis, das sich im Gefolge der Aufklärung entwickelte, gilt als maßgebliche Ursache dafür, dass die rational orientierten Männer das ‚gefühlso-dominierte‘, ‚irrationale‘ Feld der Religion (näherhin des Christentums) den Frauen und ihrer privaten Welt überlassen haben. Folglich trägt der Säkularisierungsprozess als Emanzipation von religiöser Bindung ein vorwiegend männliches Gesicht und schafft die Voraussetzung für die sogenannte „Feminisierung der Religion“ – vor allem des Christentums und bis zu einem gewissen Grad des Judentums – im 19. Jahrhundert (Ziemann 2009, 117–126).<sup>13</sup> Die Feminisierungsthese lässt sich im Sinn der stärkeren kirchlichen Präsenz und des steigenden Frömmigkeitsengagements von Frauen sowie der Bedeutung gefühlsbetonter und als feminin kategorisierten Kultformen belegen, allerdings darf sie nicht pauschal behauptet – die Hierarchie bleibt beispielsweise klar männlich – und als genereller Auszug der Männer aus der Kirche missverstanden werden (Ziemann 2009, 126–128).<sup>14</sup>

Zugleich muss darauf hingewiesen werden, dass der Säkularisierungsprozess zunächst zwar zu einer stärkeren Beteiligung von Frauen in den christlichen Kirchen geführt hat, aber in der Folge eine neue Gestalt angenommen hat. Seit etwa zwei Jahrzehnten verlassen auch Frauen – sogar in einem größeren Tempo als Männer – die Kirchen. Viele von ihnen wenden sich allerdings nicht prinzipiell von Religion ab, sondern engagieren sich in verschiedensten modernen Formen von alternativer Spiritualität (Aune, Sharma und Vincett 2008, 99–161). Die Religionssoziologin Linda Woodhead (2008) erblickt darin die Suche von Frauen nach Unterstützung und Bestätigung angesichts neuer sozialer Herausforderungen.<sup>15</sup> Es ginge vor allem um den Aufbau einer neuen Identität, die die traditionellen weiblichen Rollen in Haus- und Sorgearbeit mit dem autonomen Selbstanspruch der

---

**13** Einschränkung muss ergänzt werden, dass es zwar auch Belege für eine ‚Feminisierung‘ der Religion in den USA gibt, die massive Säkularisierung, die in Europa stattgefunden hat, sich aber nicht in gleicher Weise in den USA feststellen lässt.

**14** In diesem Zusammenhang wurde jüngst die Feminisierungsthese als Marginalisierung männlicher Religiosität im Christentum kritisiert. Im Gegenzug werden sogenannte Re-Maskulinisierungs-Prozesse im 19. und 20. Jahrhundert betont (z. B. Werner 2011).

**15** Diese Form der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung ist allerdings das Ergebnis einer bestimmten historischen Entwicklung in Europa und ist nicht universal verbreitet, wohingegen das dieser Aufgabenteilung zugrundeliegende Frauenbild der Selbsthingabe, Abhängigkeit und Unterwürfigkeit in vielen Kulturen verbreitet ist.

traditionell männlichen Arbeitswelt verbinde und die Spannung zwischen dem „Leben für andere“ und dem „Leben für sich selbst“ löse.

Ein weiterer deutlicher Geschlechtseffekt lässt sich nach den vorliegenden Studien für positive religiöse Emotionen beobachten. Nach dem Religionsmonitor weisen Frauen in allen untersuchten Religionsgemeinschaften mit Ausnahme der Hindu-Traditionen signifikant höhere Werte bei positiven Gefühlen Gott (oder etwas Göttlichem) gegenüber auf als Männer (Klein, Keller und Traunmüller 2017, 120–123). Frauen gaben häufiger als Männer an, Gefühle wie Freude, Liebe, Hoffnung oder Geborgenheit in Bezug auf Gott oder etwas Göttlichem zu empfinden. Nach Klein (2013, 84) weisen die vorgenommenen Analysen auf gewisse Gemeinsamkeiten in der Religiosität der drei abrahamitischen Religionen hin, die sie von Hinduismus und Buddhismus unterscheiden und zu einer tendenziell größeren Häufigkeit von Geschlechtsunterschieden innerhalb von Judentum, Christentum und Islam beitragen. Klein vermutet, dass die Verwandtschaft der drei Religionen und ihr ähnlich monotheistisch ausgerichtetes Gottesbild als ursächlich dafür anzusehen ist. Da die konsistentesten Befunde zu geschlechtsspezifischer Religiosität innerhalb von Judentum, Christentum und Islam für den Bereich der religiösen Gefühle vorliegen, hält er es für denkbar, „dass das Gottesbild der abrahamitischen Religionen – bei allen im Detail bestehenden Differenzen – eine emotionale Qualität besitzt, die Frauen womöglich in stärkerem Umfang anspricht als Männer“ (Klein 2013, 84).

Die Religionsgeschichte liefert reichlich Belege dafür, dass die Dinge weitaus komplexer sind als diese beiden Argumentationsstränge hinsichtlich der feststellbaren Geschlechtseffekte für das Christentum und positive religiöse Emotionen erkennen lassen. Die Aufteilung von Rationalität und Gefühl auf die beiden Geschlechter ist nicht nur ein Produkt der europäischen Aufklärung – vor allem dann nicht, wenn die Kategorie Gefühl erweitert wird um Sinnlichkeit und Körperlichkeit. In den Traditionen der großen Religionen der Gegenwart wird Mann tendenziell mit Geist/Vernunft/Herrschaft und Frau mit Körper/Sinnlichkeit/Triebhaftigkeit/Unterordnung identifiziert. Von Emotionalität wird zwar in diesem Zusammenhang nicht explizit gesprochen, es ist aber evident, dass Gefühl stärker mit Sinnlichkeit als mit Rationalität gekoppelt ist. Es ist davon auszugehen, dass diese weit verbreiteten Geschlechterstereotype quer durch die Kulturen hindurch zur Ausformung von Religiositätsstilen beigetragen haben, die als feminin oder maskulin aufgefasst werden.

Was die emotionale Qualität des abrahamitischen Gottesbildes betrifft, so haben etwa die Hindu-Religionen mit den einflussreichen *Bhakti*-Traditionen durchaus Analoges zu bieten. *Bhakti* bedeutet so viel wie Teilhabe, Hingabe des Menschen an/zu einer bestimmten Gottheit. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch ist nach dem Modell zwischenmenschlicher Beziehungen, vor allem aber der Liebesbezie-

hung zwischen Mann und Frau entworfen (Heller 2007). Alle Gläubigen nehmen gegenüber Gott die weibliche Geschlechterrolle ein. Gegenüber der verehrten Gottheit ist also jeder Mensch wie eine Frau und *beide* Geschlechter praktizieren eine hingebungsvolle, gefühlsbetonte Verehrung. Es ist daher wenig verwunderlich, dass die Ergebnisse des Religionsmonitors bei Hindus keinen signifikanten Geschlechtsunterschied in der Religiosität im Hinblick auf positive religiöse Gefühle in Bezug auf Gott/das Göttliche feststellen können.

## 4 Konzepte femininer und maskuliner Religiosität

Die These, dass Frauen religiöser als Männer sind, ist selbst dort, wo sie sich empirisch zu bestätigen scheint, plakativ, weil sie immer nur für einen bestimmten Prozentsatz von Frauen bzw. Männern gilt. Tatsächlich steht aber für viele Frauen – und auch für etliche Männer – das körperlich-geistig-seelische Wohlbefinden all jener Menschen, mit denen sie im alltäglichen Kontakt stehen, im Vordergrund ihrer religiösen Orientierung. Im Fokus des Glaubens, Denkens und Handelns dominiert nicht das weltferne, transzendente Heilige, sondern das alltägliche Leben mit seinen guten und schwierigen Seiten, die Heilung von Krankheit und Leid sowie die Beziehungen zu anderen Menschen und Lebewesen. Die Beziehung zum Göttlichen und das religiöse Handeln sind damit untrennbar verbunden. Insbesondere regional begrenzte religiöse Traditionen, die in unterschiedlichen kulturellen Kontexten von Frauen dominiert werden (Sered 1994), lassen eine stärkere Tendenz zur interpersonalen als zur individualistischen Ausrichtung erkennen. Frauenrituale reflektieren in diesen Traditionen, – aber auch innerhalb von männlich dominierten Religionen – in einem hohen Maß die interpersonale Orientierung der profanen Tätigkeiten von Frauen, die in vielen Gesellschaften in der Sorge für Kinder, alte Menschen, Sterbende, Tote und Trauernde besteht. Dahinter steht die Auffassung, dass alle Lebewesen miteinander verbunden sind. Typisch seien daher Riten der Solidarität, die die Bindungen zwischen Menschen stärken. Untypisch seien hingegen die klassischen Übergangsriten (van Gennep 1999), die mit der starken Betonung der Trennung eher maskuline spirituelle Muster als feminine spiegeln würden (Sered 1994, 138–141).

Auch Studien zur Religiosität in modernen westlichen Gesellschaften kommen vor dem Hintergrund der Annahme geschlechtsspezifischer Unterschiede – und zwar bezogen auf ein binäres Geschlechtermodell – zu dem Schluss, dass feminine Religion/Spiritualität beziehungsorientiert und alltagsbezogen sei, zentral sei dabei die Sorge füreinander (Woodhead 2003, 77–79). Maskuline Religiosität/Spiritualität hingegen gehe einher mit groß dimensionierten gesellschaftlich-politischen Visionen und Strategien der Machtentfaltung und das Idealbild des heiligen Menschen



sei unabhängig, autonom und bindingslos. Beide Formen sind quer durch die Kulturen hindurch anzutreffen. Sie sind allerdings unterschiedlich gewichtet und auf die Geschlechter verteilt und werden in der Öffentlichkeit verschieden wahrgenommen, was mit den jeweiligen Bewertungen zu tun hat, die mit Gender-Orientierungen verknüpft sind. Wird der feminin kategorisierte, gefühlsbetonte Religionsstil – wie in den hinduistischen *Bhakti*-Traditionen – eindeutig als Ideal für alle Gläubigen bevorzugt, treten geschlechtsspezifische Unterschiede ganz in den Hintergrund, weil (gegenüber der Gottheit) eben alle die Frauenrolle einnehmen. *Bhakti*, Gottesliebe, wird von Frauen und Männern gleichermaßen praktiziert und Frauen erscheinen nicht als religiöser. Liegt maskuline Religiosität hoch im Kurs – was sich besonders bei expandierenden und politisch agierenden Religionen beobachten lässt – stehen die meisten Frauen fast unsichtbar am Rand, ihre Religiosität erregt keine Aufmerksamkeit. Wendet sich das öffentlich-männliche Interesse von Religion ab – beobachtbar im westlichen Kulturraum seit der Aufklärung –, werden Frauen für grundsätzlich religiöser als Männer gehalten.

Frauen sind also nicht religiöser als Männer, aber die hingebungsvolle, beziehungsorientierte, gefühlsbetonte Religiosität ist in der Regel weiblich konnotiert. Daraus ist allerdings nicht abzuleiten, dass Religion grundsätzlich eine weibliche Domäne ist. Religiosität kann feminin oder maskulin geprägt sein und auch die ‚feminine‘ religiöse Orientierung kann von beiden Geschlechtern eingenommen werden. Die religiösen Unterschiede zwischen Frauen und Männern beziehen sich auf verschiedene Gender-Orientierungen, die aber prinzipiell beiden Geschlechtern möglich sind. In diese Richtung denkt bereits Edward Thompson (1991), allerdings verknüpft er Religiosität einseitig mit der femininen Geschlechterrolle. Der Grund, warum Religiosität teils stärker mit Femininität und teils stärker mit Maskulinität korrelieren, muss in den jeweiligen religiös-kulturellen Kontexten gesucht werden. Unterschiede zwischen den Geschlechtern treten nicht deshalb weltweit auf, weil Frauen grundsätzlich religiöser sind. Die Frage ist eher, wie sich feminine und maskuline Religiosität in den einzelnen Religionen/Kulturen zueinander verhalten, wie sie gewichtet und bewertet sind und öffentlich wahrgenommen werden. Ganz grundsätzlich ist jedoch festzuhalten, dass diese Aufteilung einer essentiell weiblich oder männlich konzipierten Religiosität vor allem als Folge eines polarisierten Verständnisses von Geschlecht und einer heteronormativen Geschlechterordnung gesehen werden muss.

## 5 Geschlechtsspezifische religiöse Unterschiede

Auch wenn kein universal gültiger Geschlechtsunterschied in der Religiosität im Sinn einer unterschiedlich starken Ausprägung von Religiosität festzustellen ist,

lassen sich durchaus geschlechtsspezifische Unterschiede in den einzelnen religiösen Traditionen beobachten, etwa in den bevorzugten religiösen Ausdrucksformen, im Hinblick auf bedeutsame religiöse Überzeugungen, in der Beschreibung von religiösen Erfahrungen und in der Ausübung religiöser Autorität. Wie in anderen Teilbereichen von Kultur basieren diese geschlechtsspezifischen Unterschiede in den Religionen auf einem Gemisch aus Geschlechterrollenorientierungen, rollenspezifischen Lebensbedingungen und soziokulturellen Erwartungen, die mit körperbezogenen Erfahrungsdimensionen verknüpft sind, aber auch aus religionsimmanenten Faktoren. Zusammenhänge zwischen soziokulturellen bzw. religiösen Vorstellungen, psychischen Mustern und physiologischen Voraussetzungen lassen sich am Beispiel der christlichen Mystik gut erkennen. Im christlich geprägten europäischen Spätmittelalter erhielt der Körper, der prinzipiell mit Frau gleichgesetzt wurde, eine außerordentliche religiöse Bedeutung (Bynum 1996, 148–225). Obwohl Körperlichkeit für Männer und Frauen (deutlich etwa im verbreiteten Reliquienkult) wichtig war, erlangte der weibliche Körper eine besondere religiöse Qualität. Mittelalterliche christliche Denker assoziierten Frau, Körper, Wollust, Schwäche und Irrationalität und im Gegenzug Mann, Geist, Vernunft, Stärke. Allerdings diente die Gleichsetzung von Frau und Körper nicht nur der Unterordnung des weiblichen Geschlechts und war nicht nur Inbegriff von Sünde und Verfall, sondern eröffnete auch einen besonderen Zugang zum Göttlichen. Mystikerinnen sahen zwischen dem Frauenkörper und dem inkarnierten, „Fleisch gewordenen“ Gott einen Zusammenhang, insofern sich für sie in den weiblich-körperlichen Erfahrungen des Blutens, Nährens, Lebenspendens das Heilshandeln Jesu Christi spiegelte. Wie die mystischen Schriften dokumentieren, erlebten Mystikerinnen ihren Körper als Instrument der Gottesbegegnung. Frauen-Mystik zeigt sich als affektiv, sinnlich, unmittelbar und visionär, während die Beschreibungen männlicher Mystiker unpersönlicher, formalisierter und stärker an Erkenntnis als an Erlebnis orientiert sind. Zwar stehen Mystik von Frauen und Männern in keinem absoluten Gegensatz zueinander, aber auch jene Männer, die als besonders visionär und erlebnisorientiert gelten, verwendeten weiblich-körperliche Metaphern (Bynum 1996, 157).

Abgesehen von Geschlechtsunterschieden in bestimmten historischen Kontexten einzelner religiöser Traditionen lassen sich aber auch geschlechtsspezifische Besonderheiten traditionsübergreifend im Bereich der religiösen Praxis und der Rituale feststellen. Weltweit sind Lebensanfang und Lebensende – bezogen auf die Sorge für die Schwangeren, die Gebärenden und die Säuglinge sowie die Sterbenden

und die Toten – meist in Frauenhänden.<sup>16</sup> Die Zuständigkeit von Frauen für Geburt und Tod knüpft an das biologische Faktum der Gebärfähigkeit an, die in die dominant weibliche soziale Rolle der Sorge- und Pflegearbeit ausgedehnt wird. Frauen sind für die Geburt zuständig, aber auch für den Tod, insofern sie in den meisten traditionellen Kulturen die tragenden Rollen im Umgang mit Sterbenden, dem Leichnam und in den Trauerriten innehaben. Forschungsergebnisse aus der Kultur- und Sozialanthropologie zeigen, dass diese Bereiche durch sogenannte „*mothering rituals*“, Bemutterungs-Rituale, gekennzeichnet sind. In traditionellen Kulturen werden häufig Analogien zwischen Geburtszeremonien und Totenritualen hergestellt: Der mütterliche Umgang mit dem sterbenden Menschen umfasst Geborgenheit, Trost, Fürsorge und Hilfestellung wie im Fall der Geburt und wird als universale Konstante betrachtet (Thomas 1997, 452 f.). Über den Tod hinaus bleibt das mütterliche Verhalten aufrecht: Der Leichnam wird wie ein Neugeborenes gewaschen, teilweise gesalbt und neu gekleidet.

Frauen spielen vor allem in jenen Teilen des Totenrituals eine Rolle, in denen die Verbindung zwischen den Lebenden und den Toten und die Riten der Solidarität im Vordergrund stehen. Es geht um die Versorgung des sterbenden und toten Menschen, um die Unterstützung der Überlebenden und die Bewahrung der Beziehung zu den Toten. Einen speziellen Platz im Rahmen der Totensorge nehmen die Trauerriten ein. Die Trauernden halten die Beziehung zu den Verstorbenen aufrecht, indem sie sich symbolisch mit ihnen identifizieren, sie in der kritischen Übergangsphase unterstützen und darüber hinaus mit ihnen in Kontakt bleiben. In einer der wenigen älteren Studien, die sich mit Trauersitten beschäftigen, wird behauptet, „dass die Frau allgemein in höherem Masse zur Trauer geeignet und verpflichtet ist als der Mann“ (Meuli 1975a, 366 f.). Tatsächlich ist die Trauer von Frauen in vielen religiös-kulturellen Kontexten intensiver und mit mehr Tabus und Abstinenzen belegt als die Trauer von Männern. Die Verpflichtung zur Trauer kommt häufig in Geboten und Verboten zum Ausdruck, die sich speziell auf Frauen beziehen. Bezeichnend für die Kultur der Nyakyusa in Tanzania ist die Aussage: „The women wail and the men dance.“ (Huntington und Metcalf 1991, 36). Dieses Phänomen ist jedoch kein Einzelfall, sondern gilt auch für andere afrikanische Kulturen. Weit verbreitet ist das Phänomen eines speziellen Klagepersonals, das zumeist aus Klagefrauen – viel seltener auch aus Klagemännern – besteht (Stubbe 1985, 111 f.). Das Klagen der Frauen ist als professionelle Einrichtung besonders aus den Kulturen des Alten Orients, aus Ägypten, Babylonien und Israel bekannt. Die Tradition der Klagefrauen war aber auch in ganz Europa verbreitet und hat sich in

---

16 Davon ausgenommen ist beispielsweise die Waschung von Verstorbenen im Judentum und im Islam, die jeweils von Angehörigen desselben Geschlechts vollzogen werden muss.

entlegenen, ländlichen Gebieten teilweise bis zur Gegenwart erhalten. Gut dokumentiert sind beispielsweise die rituellen Klagertraditionen der balto-finnischen Völker, die fast zur Gänze in Frauenhand liegen und bis heute praktiziert werden (Utriainen 1998). Trauer ist weitgehend die Aufgabe der Frauen.

Ist nun aus der Tatsache, dass Frauen in vielen Kulturen zur Trauer verpflichtet sind, der Schluss zu ziehen, dass Frauen – anders als Männer – zur Trauer prädestiniert sind? Die Frage, ob es eine natürliche weibliche Trauerfähigkeit gibt, lässt sich nicht beantworten, weil die menschliche ‚Natur‘ immer schon soziokulturell geprägt ist. Was sich belegen lässt, ist eine lange, ambivalente Geschichte weiblicher Trauerzuständigkeit. Gerade im Fall der Trauer zeigt sich die Mixtur zwischen sozialer Aufgabe, kulturell entwickeltem Talent<sup>17</sup> und ideologischer Diskriminierung. Trauer wurde einerseits als Frauensache festgeschrieben und andererseits als Charakterschwäche abgewertet und ausgegrenzt. Frauen wurden nicht nur stärker zur Trauer verpflichtet, sondern teilweise wurden die als spezifisch weiblich festgeschriebenen Umgangsformen mit dem Tod streng begrenzt und als dysfunktional oder pathologisch eingestuft. Am Beispiel der griechischen Totenklage lassen sich allerdings auch typisch patriarchale Muster im Umgang mit Frauentrauer erkennen. Bereits seit dem 6. Jahrhundert v. chr. Z. gab es in Griechenland Versuche der Beschränkung weiblicher Trauer vonseiten des Staates (Holst-Warhaft 1995, 3f.; 98f.; 115). Das Trauerverhalten wurde durch männliche Protagonisten der herrschenden Kultur abgewertet und galt als etwas Weibliches, Schwaches und Würdeloses.

Versuche der Einschränkung oder Verhinderung der weiblichen Totenklage sind auch aus Christentum und Islam bekannt. Aus moralisch-theologischer Sicht erscheint die Totenklage als Ausdruck unangemessener Hoffnungslosigkeit und wird daher als Glaubensschwäche oder auch als ein ungebührliches Auflehnen gegen den Willen Gottes abgelehnt. Die expressiven Äußerungen der Trauer wurden bereits im frühen Islam zurückgewiesen (Paszehr 2018, 35–38). In der arabischen Welt wurde die Totenklage dennoch über die Jahrhunderte hinweg weiterhin praktiziert. Eine aktuelle Untersuchung in Jordanien hat ergeben, dass sich die negative Haltung zur Totenklage erst in jüngster Zeit durchgesetzt hat und die Praxis im Aussterben begriffen ist.

Das volkstümliche Märchen vom Tränenkrüglein oder Totenhemdchen, in dem ein totes Kind entweder einen Tränenkrug zu schleppen hat oder ein tränennasses Hemdchen tragen muss, repräsentiert im Kontext christlich geprägter Kultur einen Versuch, die weibliche Totenklage zu begrenzen (Meuli 1975b). Als älteste Fassung

---

17 Die rituellen Klagelieder und die Trauerlyrik bilden einen herausragenden Bereich dominant weiblicher Kulturtätigkeit (Ecker 1999).

hat Jacob Grimm eine Erzählung nachgewiesen, die im 13. Jahrhundert von einem belgischen Dominikaner aufgezeichnet wurde und wiederum auf ältere Quellen zurückgeht. Dieses Märchen war Bestandteil sogenannter Exempel-Sammlungen für Predigt und Seelsorge und wurde durch mittelalterliche Leichen-Predigten über das ganze Gebiet des lateinischen Christentums verbreitet. In den Erzählvorlagen gilt die nutzlos weinende Mutter als eine Verrückte, die durch ihr unchristliches Verhalten den elenden Zustand ihres Kindes verschuldet. Das tote Kind ermahnt die Mutter, anstelle des Weinens Almosen zu geben und Messopfer für ihr Kind darbringen zu lassen.

## 6 Fazit

Untersuchungen, die sich mit dem ‚Rätsel‘ einer stärkeren Religiosität von Frauen im modernen christlich geprägten Europa bzw. in modernen westlichen Gesellschaften befassen, kommen zu dem Schluss, dass es dafür keine einfache Lösung gibt (Voas, McAndrew und Storm 2013, 281) und die Geschlechtsunterschiede als kumulativer Effekt vieler kleiner Unterschiede zu betrachten sind (Trzebiatowska und Bruce 2012, 176). Die Feminisierungsthese von Religion ist prinzipiell problematisch, wenn die Aufmerksamkeit ausschließlich auf Befunde für eine höhere Religiosität von Frauen gelenkt wird. Um verzerrte Wahrnehmungen zu vermeiden, müssten einerseits die Existenz religionsferner oder dezidiert areligiöser Frauen und andererseits Verschiebungen in der Religiosität von Männern dazu in Relation gesetzt werden.

Geschlechtsspezifische Unterschiede in den Religionen beruhen auf komplexen Hintergründen und lassen sich nicht mit einem einzigen theoretischen Ansatz erklären. Auch wenn die generalisierende Behauptung, dass Frauen religiöser als Männer sind, unhaltbar ist, deuten die vorliegenden Befunde auf das Vorhandensein von Geschlechtsunterschieden in verschiedenen religiösen Kontexten hin, die aus einem komplexen Zusammenspiel von Körpererfahrungen, psychischen Mustern und sozialen Geschlechterrollen entstehen. Erkennbare Unterschiede sind jedoch weder universal, noch statisch festgeschrieben, sondern unterliegen dynamischen Veränderungsprozessen. Selbst wenn sich signifikante Geschlechtseffekte zeigen, muss deutlich gemacht werden, dass der behauptete Unterschied nur jeweils für einen gewissen Prozentsatz von Frauen oder Männern zutrifft, der gemessen an der Gesamtbevölkerung sehr klein sein kann und insofern relativ unerheblich ist. Darüber hinaus muss betont werden, dass empirische Erhebungen von Geschlechtsunterschieden, die die Geschlechtervielfalt nicht berücksichtigen, auf einem überholten Theoriekonzept basieren.

## Literatur

- Aune, Kristin, Sonya Sharma und Giselle Vincett, Hg. 2008. *Women and Religion in the West. Challenging Secularization*. Aldershot u. a.: Ashgate Publishing.
- Blaschke, Olaf. 2017. „Religion ist weiblich. Religion ist männlich. Geschlechtsumwandlungen des Religiösen in historischer Perspektive.“ In *Religion und Geschlechterordnungen*, hg. v. Kornelia Sammet, Friederike Benthaus-Apel und Christel Gärtner, 79–97. Wiesbaden: Springer.
- Bynum, Caroline Walker. 1996. *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters* (= *Fragmentation and Redemption*, 1991). Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- European Values Study (EVS)*. *EVS Trend File 1981–2017*. 2022, hg. v. GESIS, Köln. ZA7503 Datenfile Version 3.0.0. <https://doi.org/10.4232/1.14021> [08. 04. 2023].
- Ecker, Gisela, Hg. 1999. *Trauer tragen – Trauer zeigen: Inszenierungen der Geschlechter*. München: Fink.
- Francis, Leslie J. 1997. „The Psychology of Gender Differences in Religion: A Review of Empirical Research.“ In *Religion* 27, 81–96.
- Gennep, Arnold van. 1999 [1909]. *Übergangsriten* [= *Les rites de passage*]. Frankfurt/M.: Campus-Verlag.
- Haywood, Carol Lois. 1983. „The Authority and Empowerment of Women among Spiritualist Groups.“ In *Journal of Scientific Study of Religion* 22, 157–166.
- Heiler, Friedrich. 1977. *Die Frau in den Religionen der Menschheit*. Theologische Bibliothek Töpelmann 33. Berlin; New York/NY: De Gruyter.
- Heller, Birgit. 2007. „The ‚Bride of God‘ as Religious Role in the Contexts of Hinduism and Christianity.“ In *Donne tra saperi e poteri nelle storia delle religioni*, hg. v. Sofia Boesch Gajano und Enzo Pace, 99–110. Brescia: Morcelliana.
- Höllinger, Franz und Thomas Tripold. 2012. *Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Holst-Warhaft, Gail. 1995. *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*. London; New York/NY: Routledge.
- Richard Huntington und Peter Metcalf. 1991 [1979]. *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. 2. überarb. Aufl. Cambridge/MA: Cambridge University Press.
- Klein, Constantin. 2012. „Fromme Frau, agnostischer Mann – sind Frauen grundsätzlich religiöser/spiritueller als Männer?“ In *Spiritual Care* 2, 6–22.
- Klein, Constantin. 2013. „Sind Frauen grundsätzlich religiöser als Männer? Zur Konstruktion eines universellen Geschlechtsunterschieds.“ In *Islam, Frauen und Europa. Islamischer Feminismus und Gender Jihad – neue Wege für Musliminnen in Europa*, hg. v. Ina Wunn und Mualla Selçuk, 58–84. Stuttgart: Kohlhammer.
- Klein, Constantin, Barbara Keller und Richard Traunmüller. 2017. „Sind Frauen tatsächlich grundsätzlich religiöser als Männer? Internationale und interreligiöse Befunde auf Basis des Religionsmonitors 2008.“ In *Religion und Geschlechterordnungen*, hg. v. Kornelia Sammet, Friederike Benthaus-Apel und Christel Gärtner, 99–131. Wiesbaden: Springer.
- Meuli, Karl. 1975a. „Das Weinen als Sitte.“ In Karl Meuli, *Gesammelte Schriften* 1, hg. v. Thomas Gelzer, 353–385. Basel: Schwabe & Co.
- Meuli, Karl. 1975b. „Vom Tränenkrüglein, von Predigerbrüdern und vom Trösten.“ In Karl Meuli, *Gesammelte Schriften* 1, hg. v. Thomas Gelzer, 387–435. Basel: Schwabe & Co.
- Paszehr, Ursula. 2018. *Die Totenklage in Jordanien. Dimensionen und Funktionen*. Baden-Baden: Ergon-Verlag.

- Schmidt, Bettina E. 2006. „Geschlechterdifferenzen bei karibischen Religionen. Zur Relevanz von Priesterinnen bei der religiösen Heilung.“ In *Krankheit und Heilung. Gender – Religion – Medizin*, hg. v. Bernhard Heiningner und Ruth Lindner, 87–109. Berlin: LIT Verlag.
- Sered, Susan Starr. 1994. *Priestess, Mother, Sacred Sister. Religions Dominated by Women*. New York/NY; Oxford: Oxford University Press.
- Steinmair-Pösel, Petra und Paul M. Zulehner. 2011. *Typisch Frau? Wie Frauen leben und glauben*. Linz: Welt der Frau Verlag.
- Stubbe, Hannes. 1985. *Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung*. Berlin: Reimer.
- Thomas, Louis-Vincent. 2005. [1987]. „Funeral Rites. An Overview.“ In *Encyclopedia of Religion 5*, hg. v. Lindsay Jones, 3233–3241. 2. Aufl. Detroit/MI: Macmillan Reference USA. An Imprint of Thomson Gale.
- Thompson, Edward H. 1991. „Beneath the Status Characteristic: Gender Variations in Religiousness.“ In *Journal for the Scientific Study of Religion 30*, 381–394.
- Trzebiatowska, Marta und Steven Bruce. 2012. *Why Are Women More Religious Than Men?* Oxford: Oxford University Press.
- Utriainen, Terhi. 1998. „Feminine and Masculine in the Study of Balto-Finnic Laments.“ In *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Studia Fennica: Folkloristica 4, hg. v. Satu Apo, Aili Nenola und Laura Stark-Arola, 175–200. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Voas, David, Siobhan McAndrew und Ingrid Storm. 2013. „Modernization and the Gender Gap in Religiosity: Evidence From Cross-National European Surveys.“ In *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 65*, 259–283.
- Werner, Yvonne Maria, Hg. 2011. *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*. Leuven: Leuven University Press.
- Woodhead, Linda. 2003. „Feminism and the Sociology of Religion. From Gender-Blindness to Gendered Difference.“ In *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, hg. v. Richard K. Fenn, 67–84. Oxford u. a.: Blackwell.
- Woodhead, Linda. 2008. „‘Because I’m Worth It’. Religion and Women’s Changing Lives in the West.“ In *Women and Religion in the West. Challenging Secularization*, hg. v. Kristin Aune, Sonya Sharma und Giselle Vincett, 147–161. Aldershot u. a.: Ashgate Publishing.
- Ziemann, Benjamin. 2009. *Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart*. Frankfurt/M.; New York/NY: Campus-Verlag.

## Weiterführende Literatur

- Keinänen, Marja-Liisa. 2016. „Feminist Reflections on the Study of the Feminization and Masculinization of Religion.“ In *Contemporary Encounters in Gender and Religion. European Perspectives*, hg. v. Lena Gemzöe, Marja-Liisa Keinänen und Avril Maddrell, 55–75. Cham: Palgrave Macmillan.
- Sohn-Kronthaler, Michaela, Hg. 2016. *Feminisierung oder (Re)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam*. Wien: Böhlau.

