
Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

Edited by

Marc Breuer, Paderborn, Germany

Uta Karstein, Leipzig, Germany

Matthias Koenig, Göttingen, Germany

Kornelia Sammet, Leipzig, Germany

Heidemarie Winkel, Bielefeld, Germany

Alexander Yendell, Leipzig, Germany

Edited by

Marc Breuer

Paderborn, Germany

Matthias Koenig

Göttingen, Germany

Heidemarie Winkel

Bielefeld, Germany

Uta Karstein

Leipzig, Germany

Kornelia Sammet

Leipzig, Germany

Alexander Yendell

Leipzig, Germany

Kornelia Sammet

Friederike Benthaus-Apel · Christel Gärtner
(Hrsg.)

Religion und Geschlechterordnungen

Herausgeber

Dr. Kornelia Sammet
Leipzig, Deutschland

Prof. Dr. Christel Gärtner
Münster, Deutschland

Prof. Dr. Friederike Benthaus-Apel
Bochum, Deutschland

Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für
Soziologie

ISBN 978-3-658-17390-6

ISBN 978-3-658-17391-3 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-658-17391-3

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

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2017

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist Teil von Springer Nature

Die eingetragene Gesellschaft ist Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhalt

Friederike Benthaus-Apel, Christel Gärtner und Kornelia Sammet

Einleitung..... 7

I. Zum Verhältnis von Religion und Geschlecht

Linda Woodhead

Wie der Feminismus die Religionsforschung revolutioniert hat..... 37

Kornelia Sammet

Religion, Geschlechterordnungen und Generativität 49

Olaf Blaschke

Religion ist weiblich. Religion ist männlich. Geschlechtsumwandlungen
des Religiösen in historischer Perspektive..... 79

Constantin Klein, Barbara Keller, Richard Traunmüller

Sind Frauen tatsächlich grundsätzlich religiöser als Männer? Internationale
und interreligiöse Befunde auf Basis des Religionsmonitors 2008 99

II. Aneignung, Umdeutungen und Instrumentalisierungen von religiösen Geschlechterordnungen

Marian Burchardt

Die Grenzen der Toleranz: Wie Christen die gleichgeschlechtliche Ehe
bekämpfen 135

Giselle Vincett

Feminist Christian Women: Transgressing Gender Orders through
Embodied Practices 155

Malgorzata Rajtar

Religion und Geschlecht bei den Zeugen Jehovas in (Ost-) Deutschland 179

III. Transformationen von Geschlechterordnungen durch Modernisierungsprozesse

Kamal El Guennouni

Geschlechterverhältnisse und Säkularisierung im Islam: Das Beispiel Marokko..... 199

Daniel Bergelt

Geschlechternormen zur Erklärung des Gender Gap in der Religiosität: Überlegungen zu einer Erweiterung des Modells einer pfadabhängigen Entwicklung religiöser Unterschiede..... 217

Friederike Benthaus-Apel und Veronika Eufinger

Geschlechterrollenorientierung in Ost- und Westdeutschland und ihre Auswirkungen auf Religiosität und Weltsichten 237

IV. Transformationen von Geschlechterordnungen durch Migrationsprozesse

Brigit Allenbach und Monika Müller

Doing gender in religiösen Organisationen von Zugewanderten in der Schweiz: Inkorporation und Politik der Zugehörigkeit..... 273

Christel Gärtner und Zehra Ergi

Die Aneignung von Männlichkeit bei Adoleszenten türkischer Herkunft im komplexen Verhältnis von Migration, Herkunftskultur und gesellschaftlichem Kontext..... 293

Linda Hennig

Aushandlungsprozesse zwischen Beruf und Religion – Fallstudien der Biografien praktizierender Musliminnen in Deutschland und Frankreich 325

Autorinnen und Autoren 353

Abstracts 357

Religion, Geschlechterordnungen und Generativität

Kornelia Sammet

In aktuellen politischen und medialen Debatten über Religion nehmen Geschlechterverhältnisse und Sexualität einen zentralen Platz ein. Beispielsweise wird häufig ein problematisches, weil übergreifendes sexuelles Verhalten verallgemeinernd auf die Kultur und speziell auf die Religion der Täter zurückgeführt, wie dies nach den Ereignissen in der Kölner Silvesternacht 2015 oder den Missbrauchsskandalen in der katholischen Kirche der Fall war. Oder es wird die Unterdrückung von Frauen als Ausdruck (repressiver) religiöser Geschlechternormen interpretiert. Auffällig ist, dass diese Zusammenhänge in westlichen Gesellschaften vorrangig am Beispiel des Islam diskutiert werden.

In diesem Beitrag möchte ich dem Verhältnis von Religion und Geschlechterordnungen in religions- und geschlechtersoziologischen Perspektiven auf den Grund gehen. Meine Argumentation wird diese Fragestellung gewissermaßen umkreisen und in mehreren Anläufen von verschiedenen Seiten her beleuchten: mit Rückgriff auf quantitative Befunde, historische Entwicklungen, (religions-) soziologische Theorien, qualitative Studien und theologische Exegesen. Auf diesem Weg entfalte ich die These, dass religiöse Geschlechterordnungen die Frage der Generativität bearbeiten.

Unter Geschlechterordnungen verstehe ich einerseits soziale Strukturierungen, die oftmals mit Hierarchisierungen, Segregationen, Positionszuweisungen oder Ungleichverteilungen von Ressourcen, Zugangs- und Teilhabechancen verbunden sind, bei denen das Geschlecht als maßgebliches Strukturierungsprinzip identifiziert werden kann. Von dieser strukturellen Dimension von Geschlechterordnungen möchte ich andererseits eine Deutungsdimension unterscheiden, die sich in Legitimationen, Normierungen oder auch in Identitätsentwürfen äußert. Diese Dimension füllt das, was sich in geschlechtsbezogenen Strukturen niederschlägt, inhaltlich aus, indem generalisierend, idealisierend und stereotypisierend beschrieben wird, was Männer und Frauen kennzeichnet, und Begründungen dafür geliefert werden.

Geschlechterordnungen finden sich auf der Ebene der Gesellschaft, aber auch in gesellschaftlichen Teilbereichen, wie z.B. in der Religion und der Arbeitswelt, oder in Milieus. Gesellschaftliche und spezifische bzw. partikulare Geschlechterordnungen können einander stützen oder in Spannung zueinander stehen. So kann

– wie ich in diesem Aufsatz argumentieren werde – eine stärkere Religiosität von Frauen ein Ausdruck von sozialen Geschlechterkonstruktionen sein. Religionen können jedoch auch Gegenentwürfe zu gesellschaftlichen Geschlechterordnungen liefern. Im Folgenden werde ich die These entfalten, dass die Frage der Generativität und ihrer Regulierung ein zentrales Bezugsproblem von Religion ist. Dieses Problem wird u.a. durch Genealogien, die die Generationenfolge ordnen, und durch Geschlechterordnungen, die das Verhältnis der Geschlechter vor allem in Hinblick auf ihren Beitrag zur Generativität regulieren, bearbeitet. Einen religiösen Ausdruck finden sie u.a. in Ursprungsmythen und Prophetien.

Dem Verhältnis von Religion und Geschlechterordnungen möchte ich mich aus verschiedenen Perspektiven in sechs Schritten nähern. In einem ersten Abschnitt gehe ich von einem altbekannten Phänomen der religionssoziologischen Geschlechterforschung aus, dem „Gender Gap“, wonach in nahezu allen Dimensionen von Religion Frauen weltweit höhere Werte als Männer aufweisen. Diese Geschlechterunterschiede deute ich als Ausdruck von gesellschaftlichen Geschlechternormen. Zweitens rekapituliere ich in Anschluss an Woodheads Forderung, dass die Säkularisierungsthese geschlechtsspezifisch ausdifferenzieren sei, die Auswirkungen von Modernisierungsprozessen auf gesellschaftliche Geschlechterordnungen und auf die Geschlechterdifferenz in der Religiosität. In einem dritten Schritt diskutiere ich religionssoziologische Erklärungen der engen Verknüpfung von Religion und Geschlechterordnungen und entwickle die These, dass ein zentrales Bezugsproblem von Religion die Deutung, Strukturierung und Regulierung der Generativität ist. Religiöse Geschlechterordnungen sind eine Lösung dieses Problems, indem sie die Reproduktion vor allem durch die Kontrolle der weiblichen Sexualität regulieren und Begründungen für soziale Geschlechterordnungen liefern. Diese These beziehe ich im vierten Schritt auf einige biblische Texte, in denen Geschlechterordnungen entworfen und begründet werden. Im fünften Abschnitt analysiere ich die sozialen Kontexte der Entscheidung von Frauen, sich Religionen anzuschließen, die auf die Differenz der Geschlechter und die Unterordnung der Frau abhebende religiöse Geschlechterordnungen einsetzen. Es zeigt sich, dass in bestimmten sozialen Kontexten Frauen gute Gründe für diese Wahl haben. Sechstens analysiere ich soziale Kontexte, in denen Religionen egalitäre Geschlechterordnungen formulieren und umsetzen konnten. In einem Resümee beziehe ich die verschiedenen Analyseperspektiven aufeinander und diskutiere die Anpassungs- und Wandlungsfähigkeit von religiös begründeten Geschlechterordnungen.

1 Geschlechterunterschiede in Religiosität und religiöser Zugehörigkeit

Die Wechselwirkungen zwischen sozialen Geschlechterordnungen und ihren religiösen Normierungen sind vielschichtig. Ausgangspunkt meiner Überlegungen zum Verhältnis Religion und Geschlechterordnungen ist ein Phänomen, das in der Religionssoziologie zum Allgemeingut gehört, das aber noch nicht grundsätzlich geklärt werden konnte: Frauen sind demnach religiöser als Männer, und zwar Länder, Kulturen und Religionen übergreifend. Dieser Befund erscheint paradox angesichts der in aktuellen politischen Debatten kritisierten Rolle der Religion als Instrument zur Unterdrückung von Frauen. Doch die vorliegenden Daten erscheinen auf den ersten Blick als eindeutig.

In der quantitativen Religionssoziologie wird dieses Phänomen als „Gender Gap“ diskutiert (vgl. z.B. Trzebiatowska/Bruce 2012; Sammet/Bergelt 2012, Benthous-Apel/Eufinger, Bergelt sowie Klein/Keller/Traumüller in diesem Band). Wenn man sich die in internationalen Surveys erfragten Daten zur Religion anschaut, ergibt sich ein offensichtlich eindeutiges Bild. Gefragt wird in diesen Surveys – meistens allerdings mit nur wenigen Variablen¹ – nach der religiösen Praxis, dem religiösen Glauben und der subjektiven Einschätzung der eigenen Religiosität. Geschlechterunterschiede auf der Basis von Surveys lassen sich in nahezu allen Ländern – auf unterschiedlichem Niveau – bei der Konfessionszugehörigkeit und beim Glauben an Gott, der den religiösen Glauben misst, ebenso feststellen wie in den meisten Fällen bei der Kirchgangshäufigkeit, dem neben dem Gebet (auf christliche Kontexte bezogen) gängigen Item für religiöse Praxis.

Es fällt allerdings einiges auf: Die Religiosität – als Praxis und als Glaubensüberzeugung – ist im Durchschnitt in den untersuchten Ländern jeweils unterschiedlich hoch: Ist sie bei den Frauen in einem Land vergleichsweise niedrig, ist sie bei den Männern noch niedriger. Jedes Land zeichnet sich also durch ein jeweils spezifisches Niveau in Hinblick auf Religiosität und Kirchenbindung aus. Zum Beispiel sind – im innerdeutschen Vergleich – die ostdeutschen Frauen viel weniger religiös als die westdeutschen Männer.² Ob man sich zu einem religiösen Glauben oder einer religiösen Praxis bekennt, ist mehr noch als vom Geschlecht also in erster Linie von einer religiösen bzw. säkularen Kultur abhängig.

Im *interreligiösen* Vergleich ist eine auffällige Ausnahme zu konstatieren, und zwar in Hinblick auf das Item „Kirchgangshäufigkeit“ oder „*attendance*“, allge-

1 Eine Ausnahme stellt dabei der „Religions-Monitor“ dar, dessen Daten den Analysen von Klein/Keller/Traumüller in diesem Band zugrunde liegen.

2 So waren nach den Zahlen des ALLBUS 2008 in Ostdeutschland 77 % der Männer und 71 % der Frauen konfessionslos, im Westen Deutschlands dagegen nur 19 % der Männer und 14 % der Frauen (Sammet/Weißmann 2012: 105).

meiner formuliert: in Hinblick auf „öffentliche religiöse Praxis (Trzebiatowska/Bruce 2012; Klein/Keller/Trautmüller in diesem Band). In muslimisch dominierten Ländern wie z.B. der Türkei bezieht sich dieses Item natürlich (hauptsächlich) auf den Moscheebesuch, und hier kehrt sich der Geschlechterunterschied um: In diesen Kontexten haben die Männer beim Item „attendance“ einen höheren Durchschnittswert als die Frauen. Das verwundert jedoch nicht, denn die Moschee ist – anders als die christlichen Kirchen – nicht nur bei den Amtsträgern, sondern auch beim Publikum eine Männerdomäne. Moscheen sind im Islam Orte³ der Männer, wie jeder weiß, der einmal am Freitagnachmittag an einer Moschee vorbei gekommen ist.

Allgemeiner kann daher die folgende These formuliert werden: Wenn Religion vor allem in öffentlichen Räumen stattfindet und die Öffentlichkeit zugleich die Sphäre der Männer ist, ist der Anteil der Männer an der öffentlichen religiösen Praxis höher als der der Frauen. Dies gilt wie gezeigt vor allem für den Islam, während in vielen christlich geprägten Ländern Religion von einem Bedeutungsverlust in der Öffentlichkeit und einer stärkeren *Privatisierung* bzw. *Individualisierung* (Luckmann 1991) geprägt ist. Trzebiatowska und Bruce (2012: 10) weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Religionen für Geschlechter unterschiedliche religiöse Rollen vorsehen und damit Vorgaben dazu formulieren, wie die Religion jeweils auszuüben sei: öffentlich oder im Rahmen der Familie. Religiöse Normen sind also geschlechtsspezifisch differenziert, und das zeigt sich in den Surveys insbesondere bei *attendance*.

Das auf den ersten Blick eindeutige Bild der großen Surveys relativiert sich allerdings, wenn detaillierter und differenzierter nach Religion gefragt wird, wie Klein, Keller und Trautmüller in ihrem Beitrag (in diesem Band) auf der Basis einer umfangreichen Auswertung der Daten des „*Religionsmonitors*“ nachweisen können. Nach ihren Berechnungen gelte die Aussage, dass Frauen religiöser seien, uneingeschränkt nur für die westlichen Industrieländer und für die christliche Religion. Der „Gender Gap“ erweist sich demnach ebenso wie überhaupt das Ausmaß an Religiosität als kontext- bzw. kulturabhängig.⁴

Für ein Item haben Klein, Keller und Trautmüller in *allen* einbezogenen Ländern und religiösen Gruppen einen Geschlechterunterschied gefunden, nämlich bei der Frage nach der religiösen Selbsteinschätzung. Es liegt für Frauen also grundsätzlich näher als für Männer, sich als religiös zu beschreiben. Da dieser As-

3 Allerdings sind Moscheen keine rein religiösen Orte wie die Kirchen, sondern auch Kulturzentren, an denen unter Migrationsbedingungen auch Frauen partizipieren (vgl. den Beitrag von Allenbach und Müller in diesem Band).

4 Vgl. dazu auch die differenzierten Analysen von Bergelt sowie Benthous-Apel/Eufinger in diesem Band.

pekt auf die Identität und Selbstdarstellung zielt, ist der beobachtete Geschlechterunterschied – so meine These – im Kontext von Geschlechterordnungen zu interpretieren. Demnach sind Religiosität und Kirchennähe besser mit Konstruktionen von Weiblichkeit als von Männlichkeit vereinbar und fügen sich daher problemloser in weibliche Identitätsentwürfe ein.

2 Säkularisierung und Geschlecht

Bei der Analyse von Geschlechterunterschieden in religiösen Überzeugungen und religiöser Praxis sind – das zeigen die bisher diskutierten Daten – kulturelle und gesellschaftliche Kontexte sowie vor allem Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstruktionen zu berücksichtigen. Warum gehört es in bestimmten Kontexten zum Frausein, religiös und kirchennah zu sein – und warum in anderen Kontexten (z.B. in Ostdeutschland) nicht? Warum sind auf der anderen Seite Religiosität und Kirchenbindung offensichtlich weniger mit Männlichkeit vereinbar? Allgemeiner gefragt: Welche Geschlechterbilder und Geschlechternormen⁵ sind jeweils wirksam? Meine These ist, dass Geschlecht in Hinblick auf Religion als ein soziales Strukturierungs- und Ordnungsprinzip und als Identitätsmarker fungiert. Kollektiv geteilte kulturelle Konstruktionen in Form von Leitbildern, Stereotypen, Idealisierungen usw. schreiben Männern und Frauen – kulturspezifisch durchaus unterschiedlich ausgeprägt – jeweils bestimmte Verhaltensweisen zu, die sozialisatorisch eingeübt sind und mit denen die Geschlechtszugehörigkeit markiert werden kann. Ein Element dieser Geschlechterkonstruktionen ist in bestimmten Kontexten die Religion, d.h. das jeweilige Verhältnis zu Religiosität ermöglicht eine Selbstdarstellung und Identitätskonstruktion als Frau oder Mann. Daher muss eine an religiösen Geschlechterverhältnissen interessierte religionssoziologische Forschung soziale Geschlechterverhältnisse und mit ihnen verbundene geschlechtsspezifische Normierungen einerseits sowie religiöse Geschlechterordnungen andererseits und ihre Beziehung zueinander untersuchen.⁶

Da die Geschlechterunterschiede in Hinblick auf Religion wie gerade erwähnt in westlichen Industrieländern besonders ausgeprägt sind, drängt es sich geradezu

5 Unter Geschlechternormen verstehe ich, was Burkart und Koppetsch als „Geschlechternormen“ (2001: 442) bezeichnet haben: Regeln der Praxis und Erwartungen hinsichtlich der Ausprägung von Männlichkeit bzw. Weiblichkeit, die habitualisiert verkörpert werden.

6 Zu dieser Analyseperspektive gehört es auch, dass ein Augenmerk darauf gelegt wird, wo und in welchen Hinsichten Geschlechterdifferenzierungen keine Rolle spielen oder nachrangig werden. Mit dieser Offenheit des Blicks können Reifizierungen vermieden werden, d.h. es kann der Gefahr begegnet werden, dass der Blick verengt wird, indem die Wahrnehmung von Geschlechterdifferenzen ins Forschungsfeld hineingetragen wird (vgl. Gildemeister/Wetterer 1992).

auf, die Auswirkungen von Modernisierung, Industrialisierung und Urbanisierung auf Religiosität und Kirchenbindung ebenso wie auf die Geschlechterverhältnisse zu untersuchen. In einer solchen *historischen* Perspektive geraten Säkularisierungsprozesse und bürgerliche Geschlechterkonstruktionen im 19. Jahrhundert ins Zentrum des Interesses.

Damit genauer herausgearbeitet werden kann, wie Säkularisierung und Geschlechterverhältnisse miteinander zusammenhängen, hat Linda Woodhead gefordert, den mit der Industrialisierung und gesellschaftlichen Modernisierung einhergehenden Säkularisierungsprozess in Hinblick auf seine unterschiedlichen Auswirkungen für die Geschlechter neu zu analysieren, da die klassischen Säkularisierungstheorien fast durchgängig die Kategorie Geschlecht nicht berücksichtigten (Woodhead 2007: 580; 2008: 187). Sie gingen – so Woodhead – von den männlichen Erfahrungen mit der Industrialisierung und Modernisierung aus, die mit einer scharfen Trennung von produktiver und reproduktiver Arbeit zwischen einer Männern vorbehaltenen öffentlichen Sphäre (v.a. Erwerbsarbeit und Politik) und einer feminisierten häuslichen Sphäre verbunden waren (Hausen 1976). Religion sei im Zuge dieser Entwicklungen gesellschaftlich neu verortet worden: „Although still under the ultimate control of a male father God and male ‚religious professionals‘ (as they increasingly become), religion becomes women’s work, closely associated with the domestic sphere.“ (Woodhead 2007: 579).

Daraus resultiert die von Religionshistorikern beschriebene „Feminisierung des Christentums“ (Götz von Olenhusen 1995) im 19. Jahrhundert, nämlich das allmähliche Eindringen von Frauen in öffentliche Räume innerhalb der Kirchen, die Entwicklung einer spezifisch weiblichen Religiosität und Frömmigkeit sowie komplementär dazu den in erster Linie Männer betreffenden Säkularisierungsprozess.⁷ Für diese gegenläufigen Entwicklungen stehen z.B. katholische Kongregationen oder die Diakonissen. Die im 19. Jahrhundert entstehenden Diakonissenmutterhäuser vermittelten unverheirateten Frauen Möglichkeiten zur Ausbildung und zur Berufstätigkeit außerhalb der Familie. Sie brachten daher eine Modernisierung gesellschaftlicher Geschlechterverhältnisse mit sich, jedoch baute das Berufsbild der Diakonisse auf traditionellen Frauenbildern auf, die auf diese Weise reproduziert und mit religiösen Konzepten wie z.B. „Dienst“ und „Demut“ verbunden wurden (Berndt 1987). Die Aufgabe der Frauen blieb der Dienst, was sich später bei der Integration der evangelischen Theologinnen ins geistliche Amt wiederholte (Sammet 2010: 81–89, 2016: 279–283).

An Woodheads Forderung, dass die Säkularisierungsthese „gegendert“ werden müsse, wurde von vielen AutorInnen bestätigend angeschlossen, allerdings wurde

7 Vgl. dazu den Beitrag von Blaschke in diesem Band und Borutta, der schon die Beobachtungen von Säkularisierungsprozessen im 19. Jahrhundert durch Zeitgenossen als ein „gendinger“ deutet (2010: 375).

auch Kritik geäußert. Trzebiatowska und Bruce (2012) beispielsweise heben hervor, dass Säkularisierungsprozesse auch bei Frauen zu einem zunehmenden Bedeutungsverlust von Religion führten, allerdings mit einer zeitlichen Verschiebung: „That is, we do not have to explain different outcomes; we only have to explain different timings. What needs to be explained is why men fall away from religious observance before women“ (2012: 164). Als Resultat von Säkularisierung sei die Mehrheit der Männer *und* der Frauen in liberalen Demokratien heute nicht mehr religiös.

Ihre These begründen Trzebiatowska und Bruce im Wesentlichen mit zwei Argumenten. Säkularisierung finde zunächst in der öffentlichen Sphäre statt, da sich dort ökonomische und bürokratische Rationalität zunehmend durchgesetzt hätten und die Bedeutung religiöser Zugehörigkeit nachrangig geworden sei (2012:165). Die private Sphäre, nämlich Haus und Familie, seien dagegen von solchen Rationalisierungsprozessen ausgenommen gewesen, und sie stellte den Kontext dar, in dem Frauen ihr Leben führten:

Until relatively recently men had greater involvement than women in the public sphere. Women were less likely than men to work outside the home. If they did, they were less likely to work full-time or to work in large-scale enterprises outside the immediate neighbourhood. Men were also much more likely to occupy civic and public positions that required them to deal rationally and bureaucratically with people of diverse religious backgrounds (2012: 165).

Dieser privilegierte Zugang von Männern zur öffentlichen Sphäre sei in modernisierten Gesellschaften immer weniger gegeben. Mit der wachsenden Erwerbsarbeit von Frauen nehme – die Entwicklung bei den Männern nachholend – auch ihre Religiosität und Kirchenbindung ab. Dies lässt sich im 20. Jahrhundert, vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg, in westlichen Gesellschaften beobachten. Inglehart und Norris kommen beispielsweise zu dem Ergebnis,

that the transformation in women's lives in modern societies during the twentieth century, generated by widening opportunities in education, the workforce, and public affairs and changes in families, the home, and modern lifestyles, has contributed to this dramatic decline in religiosity (Inglehart/Norris 2003: 57).

Wolf diskutiert dementsprechende quantitative Studien, die für Deutschland belegen, dass Frauen zwar allgemein höhere Religiosität und Kirchlichkeit aufweisen, diese Werte allerdings mit zunehmender Integration ins Berufsleben abnehmen (Wolf 2000: 72f.). Nach Furseths Untersuchung in Norwegen hat die Berufstätigkeit neben der Generationenzugehörigkeit einen entscheidenden Einfluss auf die Religiosität von Frauen. Demnach weisen „working women“ geringere Werte bei starkem Gottesglauben und häufigen Gebeten – unter Kontrolle des Alters – auf (Furseth, 2005: 162).

Es weist also vieles darauf hin, dass mit der Integration von Frauen ins öffentliche Leben und insbesondere ins Erwerbssystem die Differenzen zwischen den Geschlechtern in Hinblick auf die Religion abnehmen. Allerdings – dies muss an dieser Stelle entgegen gehalten werden – können Studien nur den Rückgang der Religiosität nachweisen, der „Gender Gap“ bleibt dennoch, wenn auch auf niedrigerem Niveau, bestehen.

Das zweite Argument, das Trzebiatowska und Bruce für eine säkularisierende Wirkung von Modernisierung auch auf Frauen anführen, bezieht sich auf die private Sphäre, insbesondere die Familie. Auch wenn sich die Lebensbereiche unterscheiden, in denen Männer und Frauen sich jeweils hauptsächlich bewegen und Erfahrungen machen, folge daraus nicht, dass ihre religiösen Überzeugungen unterschiedlich wären. Im Kontext der Familie stünden Männer, Frauen und Kinder in einem beständigen Austausch miteinander und passten demnach ihre Weltansichten aneinander an: „... in most settings men and women live together in a web of ongoing conversation and interaction. In brief, it need not follow that, because some parts of life are gendered, men and women will possess gendered religious outlooks“ (2012: 164).⁸

Dieser These einer *Konformität* der Religiosität innerhalb von Familien und Partnerschaften möchte ich entgegenhalten, dass im Unterschied zur meist organisationsförmig strukturierten Erwerbssphäre gerade in *diffusen, auf die ganze Person bezogenen und körperbasierten Beziehungen* Geschlechternormen umso prägnanter zum Ausdruck gebracht werden. Mit systemtheoretischen Bezügen haben verschiedene Autorinnen, an deren Argumente ich mich an dieser Stelle anschließen möchte, die Bedeutung der Geschlechterdifferenz auf verschiedenen Systemebenen diskutiert. So haben Weinbach und Stichweh zwar generell konstatiert, dass die „Nivellierung und Aufhebung geschlechtlicher Ungleichheiten weit wahrscheinlicher ist als die Neuentstehung von Differenzen“. Zugleich betonen sie aber, „dass immer dann, wenn soziale Systeme ihre Mitglieder als Personen (...) auffassen, ein nach Geschlechtern differenzierendes Verständnis das System ‚infizieren‘ kann“ (2001: 49). Ähnlich formuliert Heintz den Zusammenhang von Personengebundenheit und Geschlechtsrelevanz: „Sobald soziale Systeme ihre Mitglieder als ‚Personen‘ begreifen (...) und damit bestimmte Verhaltenserwartun-

8 Diese These kann durch Studien von Hugh McLeod gestützt werden, der auf der Basis von Interviews über die 1950er und 1960er Jahre konstatiert, dass wenn Frauen Männer heirateten, die keine religiöse Bindung haben, sie ihre eigene Kirchenbindung auch aufgeben. McLeod sieht einen Grund darin, dass in den zunehmenden „companionate marriages“ die Ehepartner ihre freie Zeit miteinander verbringen wollten (2007: 171f.; 2010: 254f.). Für diesen Hinweis danke ich Christel Gärtner.

gen verbinden (und andere ausschließen), besteht die Möglichkeit, dass diese Erwartungen auch geschlechtlich konnotiert sind, d.h. für Männern und Frauen anders aussehen“ (2001: 13).

Das bedeutet zunächst, dass in *Organisationen* das Geschlecht leichter ausgeblendet und neutralisiert werden kann als in stärker personengebunden sozialen Systemen. Das Merkmal der Personengebundenheit trifft in der traditionellen systemtheoretischen Trias von Interaktion – Organisation – Gesellschaft auf die Systemebene der *Interaktion* zu. Wenn man mit Tyrell (1983a) die *Gruppe* als eine weitere Systemebene zwischen Interaktion und Organisation einführt und Familie (wie auch die Paarbeziehung) als Gruppe versteht (1983b), dann kann das Argument der *Personengebundenheit* auch auf familiäre Kontexte angewandt werden. Da Interaktion zusammen mit der Personengebundenheit ein wesentliches Merkmal von Familie ist, führt der Austausch innerhalb der Familie – so meine These – eben nicht zur Verminderung von Geschlechterdifferenzen (wie Trzebiatowska und Bruce behaupten), sondern zu ihrer Verstärkung.⁹

Wenn Religion nun durch Säkularisierungsprozesse zunehmend in die Privatsphäre verlagert wird, in der Geschlechternormen höhere Bedeutung haben, kann einerseits Religion in geschlechtliche Identitätsentwürfe eingebaut werden. Das heißt, dass Religion in Vorstellungen von Weiblichkeit integriert und Männlichkeit mit Distanz zu Religion gleichgesetzt wird. Andererseits eröffnet dies die Möglichkeit, dass das Geschlecht durch religiöse Praxis performativ zum Ausdruck gebracht wird.

Als *Fazit* der bisherigen Überlegungen möchte ich festhalten, dass Religion und Weiblichkeitskonstruktionen in vielen Kulturen eng miteinander verknüpft sind. Im Zuge von Modernisierungsprozessen wird Religion – auch oder gerade wenn Männer weiter die dominanten Positionen im religiösen Feld einnehmen – zu einer Sache der Frauen. Anders formuliert: Die Religion wird feminisiert.¹⁰ Dies erscheint paradox, da Religionen immer schon – und in der Gegenwart immer

9 Dieser Effekt konnte schon vor den Säkularisierungsprozessen des 19. Jahrhunderts beobachtet werden. Max Weber beschreibt ganz ähnliche Dynamiken als Folge von exklusiv männlichen Religionen am Beispiel der Mithras-Religion im Römischen Reich, deren Ausschluss der Frauen „seine Bekenner dazu [nötigte], für ihre Frauen einen Ersatz in anderen Mysterien, z.B. denen der Kybele, zu suchen und zerstörte so von vornherein die Einheitlichkeit und Universalität der Religionsgemeinschaft selbst innerhalb der einzelnen Familien, in starkem Kontrast gegen das Christentum. Im Prinzip nicht ganz so, aber im Effekt vielfach ähnlich stand es mit allen eigentlichen Intellektuellenkulten gnostischer, manichäischer und ähnlicher Art“ (1980: 298). In Anschluss an Weber (1980: 280) kann die Säkularisierung der Männer im Zuge der Modernisierung als eine Art von rationalisierender und *männlich geprägter Intellektuellen-Religiosität* gedeutet werden, die in Entsprechung zu den bürgerlichen Geschlechterkonstruktionen ihr Pendant in der stärker *affektiv geprägten Religiosität* der Frauen hatte.

10 Dass es kontextabhängig zu Remaskulinisierungen von Religion kommen kann, zeigen beispielsweise die Beiträge von Blaschke und Bergelt in diesem Band.

noch – Geschlechterordnungen formulieren. In diesen religiös begründeten normativen Vorgaben wird auch der Platz der Frau in Religion und Gesellschaft bestimmt, und zwar zumeist in einer den Männern untergeordneten Position.

3 Religion und Geschlechterordnungen: soziologische Erklärungen

Es stellt sich nun die Frage, warum Religion und Geschlechterordnungen so große Bedeutung füreinander haben, warum also Religionen so viel Wert darauf legen, die Geschlechterverhältnisse zu normieren. An dieser Stelle möchte ich einen Perspektivenwechsel vornehmen und mich der soziologischen Theoriebildung zuwenden. Es soll also in diesem Abschnitt um dezidiert theoretische Erklärungsversuche zum Zusammenhang von Religion und Geschlechterordnungen gehen.

Monika Wohlrab-Sahr und Julika Rosenstock (2000) sind dieser Frage nachgegangen und haben einige empirische Befunde und theoretische Erklärungen zusammengetragen. Sie rekurrieren in ihrer Argumentation unter anderem auf Niklas Luhmann, für den die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz den spezifischen Code des religiösen Systems darstellt. Er führt dazu aus:

Immanenz garantiert als Positivwert dem Code die Anschlussfähigkeit an Erfahrungen des täglichen Lebens. Transzendenz setzt diese Erfahrungen in ein anderes Licht, erlaubt die Reflexion, und die semantische Ausstattung des Code hat dann die Frage zu beantworten: wie? Es gibt demnach keine Transzendenz ohne Immanenz, aber auch keine Immanenz ohne Transzendenz. (Luhmann 1987: 239)

Die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz kann kulturell verschiedene Formen annehmen. Die naheliegende und häufigste Form ist – so Luhmann – die von profan und sakral. „Gott“ (als allmächtig bzw. allwissend vorgestellt) werde dabei in der Transzendenz verortet (239), von wo aus er auf die immanenten Ereignisse einwirke (240). Allerdings seien zur Sicherung der Anschlussfähigkeit Zweitcodierungen der Transzendenz durch Konkretisierungen erforderlich, „damit man sich vorstellen kann, was von was abhängt“ (240).

Die Zweitcodierung der Transzendenz operiere mit der Unterscheidung von Heil und Verdammnis, mit der das jenseitige Schicksal strukturiert werde. Jedoch stellt sich damit die Frage der Anschlussfähigkeit des Transzendenten, also danach, wie Immanenz und Transzendenz aufeinander bezogen werden können. Das bedeutet: In welcher Weise wirkt sich die Immanenz – konkret: das diesseitige Leben – auf das Jenseits mit der Unterscheidung von Heil und Verdammnis aus? Denn mit dieser Unterscheidung werde bedeutsam, in der Immanenz schon zu erkennen, wonach sich die jenseitige Zuordnung zu Heil oder Verdammnis entschei-

det, wie schon Weber (1988) am Beispiel der Prädestinationslehre anschaulich gemacht hat. Das habe wiederum die enge Bindung von Religion an Moral zur Folge (Luhmann 1987: 240f.).

An Luhmann anschließend folgern Wohlrab-Sahr und Rosenstock nun, dass auch in der Immanenz Unterscheidungen zur Anwendung kommen müssten, also auch in der Immanenz eine Zweitcodierung vorgenommen werde. Wo sich Religion mit Moral verbindet, sei die *Zweitcodierung rein – unrein* nahe liegend. Für diese Zweitcodierung sei jedoch meist die Geschlechterdifferenz von besonderer Bedeutung; sehr häufig werde den Frauen die Aufgabe zugeschrieben, Reinheit exemplarisch zu verkörpern und zu repräsentieren:

Sie [die Frauen, K.S.] symbolisieren die Ordnung des Geschlechterverhältnisses im Inneren ebenso wie sie als symbolische Verkörperung der ‚Reinheit der Gruppe‘ eine Differenz gegenüber der ‚ungläubigen‘ Umwelt markieren. (Wohlrab-Sahr/Rosenstock 2000: 296).

Die Autorinnen geben mit ihren theoretischen Überlegungen (die sie mit Forschungsergebnissen aus verschiedenen Kontexten belegen) einige Hinweise auf den Zusammenhang zwischen religiöser Ordnung, sozialer Ordnung und Geschlechterordnung. Daran anschließend möchte ich die These formulieren, dass Religion für Frauen in vielen kulturellen Kontexten dann sehr große Bedeutung im Leben hat, wenn Frauen durch die Religion die Aufgabe zugeschrieben bekommen, „Reinheit“ (bzw. allgemeiner: ein moralisches, „anständiges“ Leben) zu verkörpern. Daraus folgt, dass der soziale Druck auf Frauen höher ist, sich den religiösen Regeln und den Geschlechternormen entsprechend zu verhalten, als das bei Männern der Fall ist. Durch die *symbolische Verkörperung der Ehre* der Gruppe durch die Frauen entstehen für Männer größere Freiheiten¹¹, während für Frauen das Risiko sozialer Diskreditierung auch ohne religiöse Begründung erhalten bleibt. Das bedeutet: Frauen gewinnen durch Modernisierung und Säkularisierung zunächst nichts.

Es stellt sich allerdings die Frage, *wie* es zu dieser speziellen Zweitcodierung kommt und wieso die Geschlechterbeziehungen dafür eine so wichtige Rolle spielen. Wohlrab-Sahr und Rosenstock rekurren hier auf Max Weber und seine „*Zwischenbetrachtung*“ in der „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ (Weber 1988). Daran anschließend formulieren sie die These, dass religiöse und erotische Erfahrungen große Ähnlichkeiten hätten, da sie *Entdifferenzierung* und *Verschmelzung* erleben lassen und in der Regel außerhalb des Alltags stattfinden. Aufgrund dieser Ähnlichkeiten, die ein Konkurrenzverhältnis beider Sphären bzw. ein „Verhältnis wechselseitiger psychologischer und physiologischer Vertretbarkeit“

11 Diese persönliche Freiheit geht allerdings mit der Verpflichtung, die Ehre der Frauen und damit der Familie zu verteidigen, einher.

(Weber 1988: 561) bedingen, bestehe für die Religion ein großer Bedarf, die *erotische Sphäre* zu regulieren. Dies gelte insbesondere für Erlösungsreligionen, die für Weber in Spannung zu innerweltlichen Versuchen der Erlösung stehen, zu denen er auch erotische Erfahrungen zählt. Beide Erfahrungen stehen zudem, sofern sie außeralltäglich sind, in Spannung zu Alltagserfordernissen und müssen deshalb im Bereich des Alltags in soziale Ordnungen überführt werden, die dauerhaft organisiert sind: Sexualität in Ehe, religiöse Erfahrung in Kirche (Weber 1980: 363).

Mir erscheint ein anderer Aspekt in diesem Zusammenhang als noch entscheidender, und ich greife hier Überlegungen von Hilge Landweer (1993) auf. Sie argumentiert, dass die Kategorie Geschlecht kulturübergreifend wichtige Bedeutung habe, da sie auf die *Generativität* verweise:

Sterblichkeit, Geburtigkeit und damit *Generativität* [sind] für jede Kultur je spezifische Herausforderungen, auf die mit entsprechenden Unterscheidungen und Praktiken mit prinzipiell unendlich variierbaren Inhalten geantwortet wird (Landweer 1993: 36, Herv. i.O.)

Das, was Landweer in Anschluss an Hannah Arendt „Geburtigkeit“ und „Sterblichkeit“¹² nennt, bezieht sich auf das Wissen und die im Laufe des Lebens gemachte Erfahrung, dass das menschliche Leben dadurch geprägt ist, geboren zu werden, zu sterben und in die Generationenfolge eingebettet zu sein. Dieses Charakteristikum menschlicher Existenz wird von vielen religionssoziologischen Autoren als die wesentliche Herausforderung gesehen, für die Religionen Deutungen und Regulierungen anbieten müssen, wobei zumeist der Akzent auf das Problem der Sterblichkeit gelegt wird. Luhmann beispielsweise konstatiert, „dass der Sinn des Todes ein Problem ist, an dem sich die Religion zu bewähren hat“ (2000: 48). Religionen entwickeln deshalb Praktiken und Semantiken, auf die im Fall eines Todes zurückgegriffen werden könne. Auch bei Oevermann ist der Tod die zent-

12 Trzebiatowska und Bruce (2012: 95–112) untersuchen die Frage, warum Frauen religiöser seien, und kommen dabei auch darauf zu sprechen, dass Frauen in unterschiedlichsten gesellschaftlichen Kontexten stärker in *existentielle Erfahrungen* wie das *Gebären*, die *Aufzucht von Kindern*, die *Pflege von Kranken und Sterbenden* sowie die *Fürsorge für andere* involviert seien: „In deeply religious cultures, those consequences are deliberate: religions have much to say about birth, child-rearing, and death, and place on women ritual obligations that reinforce their commitment to the faith. But even in semi-secular cultures, so long as there is any religious culture, women’s greater involvement in key life stages will bring them into greater contact with religious beliefs, officials, and rituals and will give them more occasion to reflect on the religious or spiritual significance of those life stages” (112). Meine Argumentation ist eher umgekehrt: Die Erfahrungen von Geburt und Tod sind für Kollektive von zentraler Bedeutung, deshalb werden sie durch religiöse Mythen gedeutet und normativ reguliert. Da die Geschlechterdifferenz bei der Generativität eine wesentliche Rolle spielt, wird in patriarchalischen Gesellschaften die Geschlechterordnung hierarchisch strukturiert und religiös begründet. Im Zuge von Säkularisierungsprozessen haben Frauen ein größeres Interesse, diese religiöse Normierung zu erhalten, da sie auch die Männer bindet und ihnen selbst größere Sicherheit verschafft.

rale Herausforderung für Religion; er bezeichnet als eigentliche Funktion der Religionen, die „Krise des Todes“ (Oevermann 2001: 314–321) bzw. das „Skandalon des Todes“ (Oevermann/Franzmann 2006: 52) zu bewältigen.

Während die Tatsache, geboren zu werden und zu sterben, universelle Erfahrungen sind, die jeden Menschen unabhängig vom Geschlecht betreffen, gilt das nicht für das Gebären, und damit kommt die Geschlechterdifferenz ins Spiel: Menschen weiblichen und männlichen Geschlechts können zwar gleichermaßen zur biologischen Reproduktion beitragen, jedoch nur in spezifischer, jeweils unterschiedlicher Weise. Generativität und damit verbunden die geschlechtsspezifischen Beiträge fordern menschliche Gemeinschaften in doppelter Weise heraus: Zum einen geht es dabei um ihren Bestand, sowohl in Hinblick auf die Vergangenheit, die in Erzählungen zur Herkunft bzw. zu den Ursprüngen konstruiert wird, als auch in Hinblick auf die Zukunft in Gestalt von Prophezeiungen oder Utopien. Ein Indiz für dieses Problem, aber zugleich seine Lösung sind beispielsweise Genealogien, die auch an verschiedenen Stellen in der Bibel zu finden sind. Zum anderen folgt aus der Frage der Generativität, dass die Fortpflanzung – und damit in Zeiten ohne verlässliche Verhütungsmittel, also bis in die 1960er Jahre hinein, auch die Sexualität – reguliert und kontrolliert werden muss. Dies gilt insbesondere für die Sexualität von Frauen.

Diese Herausforderung – das ist meine an Landweer anschließende These – wird traditionell vor allem mit religiösen Symbolsystemen, Normierungen und Praktiken bearbeitet. Dazu dienen Mythen, vor allem Ursprungsmythen, die zugleich Geschlechterordnungen begründen:

Die Dramen, die die Geschlechterdifferenz inszenieren, sind primär mehr oder weniger phantastische und mythische Antworten auf gestalthafte Wahrnehmungen vom Typus der Geschlechterdifferenz. Sie werden, mit Beobachtungen von generativen Prozessen zusammengekommen, zu ‚Lebenssymbolen‘ (i.S. von Langer) verknüpft. Das mythische Theater der Geschlechterdifferenzen gibt der Fremdheit der beiden Seiten der generativen Differenz einen symbolischen Ausdruck, ohne sie durch diese Artikulation aufheben zu können. (Landweer 1993: 42).

In Mythen wird also das kollektive Wissen über die Geschlechterdifferenz zum Ausdruck gebracht. Damit verbunden sind Normierungen und Hierarchisierungen, die soziale Rangfolgen bestimmen und Plätze zuweisen. Geschlechtermythen sind daher immer auch Ausdruck und Resultat von Machtverhältnissen. Was Landweer als Sterblichkeit, Geburtigkeit und Generativität bezeichnet, wird in vielen religiösen Texten, die Geschlechterordnungen begründen, angesprochen. Auf einen dieser Texte, der für jüdische und christliche Traditionen zentrale Bedeutung hat, möchte ich im Weiteren näher eingehen.

4 Religiöse Geschlechterordnungen als Regulierung der Generativität

Religionen regulieren die sozialen Beziehungen zwischen den Geschlechtern, sie definieren – in gewissen Hinsichten unterschiedliche – Handlungsmöglichkeiten und -anforderungen an die Geschlechter, sie setzen Männern und Frauen unterschiedliche Grenzen und machen Aussagen zum Wesen, zu den Aufgaben und zur Bestimmung der Geschlechter. Verbunden ist damit meistens ein hierarchisches Verhältnis zwischen den Geschlechtern.

Religiöse Begründungen von Geschlechterordnungen finden sich in der gesamten Bibel. Einer der wichtigsten Bezugstexte steht schon ganz am Anfang, nämlich in der Genesis. Diese Passagen möchte ich im Folgenden in Hinblick auf die in ihnen gesetzte Geschlechterordnung analysieren, da sie der Anknüpfungspunkt für Auslegungen bis in die jüngste Vergangenheit sind. Ich gehe nicht bzw. nur am Rande auf quellen- und textkritische Exegesen ein, denn mein Argument zielt nicht auf die Entstehungsgeschichte im Sinne einer sozialgeschichtlichen Auslegung oder auf theologische Implikationen, sondern auf den ausgedrückten Bedeutungsgehalt und die dadurch ermöglichte Auslegung als normative, göttlich gestiftete Geschlechterordnung.

Die Genesis erzählt die *Urgeschichte* der Menschen und präsentiert an verschiedenen Stellen Genealogien. Für Schüle besteht ihre literarische und theologische Funktion darin, dass sie „die Darstellung der spezifisch israelitischen Traditionen – Väter- und Exodus-Erzählungen – durch die Reflexion auf die Schöpfung und das allgemein Menschliche“ (2009: 12) vorbereite. Die Akteure der ersten Geschichten – darunter Adam und Eva, Kain und Abel sowie Noah und seine Familie – seien nicht nur „die genealogisch vorgängigen, sondern die *exemplarisch ersten Menschen*“ (13; Herv. i.O.).

Generell beantwortet die Urgeschichte grundlegende Fragen menschlicher Existenz (vgl. Schüle 2009: 78): Warum ist das menschliche Leben so, wie es ist? Warum gehören Sterblichkeit, Arbeit und Schmerzen dazu? Da Gott als Akteur in diese Geschichte einbezogen ist, wird in ihr auch eine Lösung des Theodizee-Problems formuliert. Darin eingebunden ist die Errichtung und Begründung einer sozialen Ordnung, die durch Hierarchien geprägt ist. Denn über das Allgemein-Menschliche hinaus werden in den Texten die gegebenen sozialen Hierarchien legitimiert, indem die Frage beantwortet wird: Warum ist das Zusammenleben gerade so geordnet, wie es ist? Den sozialen Ordnungen wird auf diese Weise ihre Kontingenz genommen und Legitimation verliehen.

Die basale, in der Genesis gleich zu Beginn eingeführte soziale Rangordnung ist die der Geschlechter. Für die Ordnung der Geschlechter – genauer: ihre göttliche Einsetzung – ist die Eden-Erzählung die entscheidende Referenz. Ich möchte an dieser Stelle nicht auf die Geschehnisse im Garten Eden und insbesondere nicht

auf das Essen der verbotenen¹³ Frucht, eingehen, sondern nur auf die Strafen, die Gott an Adam und Eva in Person – im Text jedoch wörtlich: den Mann und die Frau, also generalisierte Gattungssubjekte – gerichtet ausspricht, nachdem sie vom Baum der Erkenntnis gegessen hatten. Gott wendet sich zuerst an die Schlange, dann an Eva und schließlich an Adam, der bei dem Geschehen den am wenigsten aktiven Part eingenommen und daher – so die gängige Interpretation – die geringste Schuld auf sich geladen hatte. An die hier noch namenlose Frau gerichtet spricht Gott:

Und zum Weibe sprach er: Ich will Dir viel Mühsal schaffen, wenn du schwanger wirst; unter Mühen sollst du Kinder gebären. Und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, aber er soll dein Herr sein. (Gen 3,16)

Der Frau wird von Gott das Gebären, d.h. die physische Reproduktion der Menschen als Gattung, zugewiesen, was mit „Mühsal“, also Anstrengung, Leiden und Schmerzen verbunden ist. Die Frau wird außerdem in Beziehung zum Mann gesetzt, und zwar in *asymmetrischer* Form: Ihr Begehren wird auf den Mann gerichtet, dem sie zugleich untergeordnet wird.¹⁴ Damit wird ein *Herrschaftsverhältnis* etabliert: „aber er soll dein Herr sein“. Die dem Mann auferlegte Strafe wird im Gegensatz zu der der Frau mit einer Begründung eingeleitet:

und zum Manne sprach er: Weil du gehorcht hast der Stimme deines Weibes und gegessen von dem Baum, von dem ich dir gebot und sprach: Du sollst nicht davon essen –, verflucht sei der Acker um deinetwillen! Mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang. Dornen und Disteln soll er dir tragen, und du sollst das Kraut auf dem Felde essen. Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden. (Gen 3, 17–19).

Die Strafe ist einerseits in der Übertretung des göttlichen Gebots begründet, die – wie es hier in der Luther-Übersetzung¹⁵ heißt – in *Gehorsam* gegenüber der Frau

13 Oevermann begreift das Verbot nicht als Voraussetzung des Sündenfalls, sondern des „Befreiungsfall(s)“, weil es „den Weg in die Autonomie und die Bewährungsdynamik öffnete“ (1995: 73). Für Schüle verhandelt das Verbot und der Umgang damit die Frage der Übernahme von Verantwortung, die im Verlauf der Urgeschichte weiter ausgearbeitet werde: „Verantwortung, verstanden als zentrale ethische Kategorie in der Urgeschichte, ist etwas, wozu der Mensch zwar befähigt ist, was er allerdings auch erst erlernen muss“ (2009: 24).

14 Diese Setzung steht in Widerspruch zur Adam bzw. dem „Menschen“ zugeschriebenen Beschreibung ihres Verhältnisses bei ihrer ersten Begegnung: „Da sprach der Mensch: Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; man wird sie Männin heißen, darum daß sie vom Manne genommen ist. Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hängen, und sie werden sein ein Fleisch.“ (Gen 2, 23–24).

15 Es ist anzumerken, dass die hier zitierten Texte Übersetzungen und damit auch schon Interpretationen sind. Ich habe mich hier auf die Übersetzung nach Luther bezogen, weil sie eine zentrale Grundlage für die Rezeption und das Weiterwirken der hier formulierten Geschlechterordnungen insbesondere in Deutschland waren.

erfolgte. Ein solches Handeln wird durch das zuvor eingesetzte Herrschaftsverhältnis mit der Unterordnung der Frau für die Zukunft ausgeschlossen. Während für die Frau der Mann zum Herrn gemacht wurde, wird dem Mann hier nur sein Fehler vorgehalten: dass er ihr widerspruchlos folgte und eben nicht über sie bestimmte.

Dem Mann wird als Aufgabe die Bebauung des Ackers zugewiesen; hier geht es also ebenso um Reproduktion, allerdings durch die Produktion der für den Lebensunterhalt notwendigen Güter. Auch hier ist wieder von „Mühsal“ die Rede, also von harter Arbeit, von Leiden und von Misserfolg. Schließlich wird dem Mann sein Tod angekündigt, es wird also seine Sterblichkeit mit seinem Menschsein unmittelbar verknüpft. Wenn man die für die Geschlechter ausgesprochenen Strafen einander gegenüberstellt, so wird dem Mann die *landwirtschaftliche Produktion* und die *Sterblichkeit*, der Frau die *Fortpflanzung* und die *Unterordnung unter den Mann*¹⁶ zugewiesen. Mit Rekurs auf Landweer kann formuliert werden, dass dem Mann seine Entstehung aus der Erde, also seine „Geburtigkeit“, und seine „Sterblichkeit“ als ein „zu Erde werden“ – anders formuliert: sein Werden und Vergehen – vor Augen geführt werden, der Frau dagegen mit der Hervorbringung der zukünftigen Generationen die Generativität zugeteilt wird.

Diese hier etablierte religiös begründete Geschlechterordnung wurde im Laufe der Geschichte immer wieder aufgegriffen und (bis in die Gegenwart¹⁷) neu interpretiert, indem bestimmte Aspekte ausgewählt und betont wurden.¹⁸ Ein Beispiel dafür ist eine Stelle aus den Apostelbriefen des Neuen Testaments, und zwar aus dem (wohl gegen Ende des ersten Jahrhunderts entstandenen und den Pastoralbriefen¹⁹ zugerechneten) Ersten Brief des Paulus an Timotheus:

16 Schüle stellt die Herrschaft des Mannes über die Frau in einen sozialgeschichtlichen Kontext: „Er hat für sie zu sorgen, was im Sozialsystem des antiken Israel auch rechtliche Vertretung einschloss. Nur Männer waren Rechtspersonen, was zur Folge hatte, dass Frauen tatsächlich ihrem Mann ‚anhaften‘ mussten, um juristisch geschützt zu sein.“ (2009: 80).

17 Für Schüle stellt die „Suggestion“, „dass Frauen männlicher Herrschaft bedürfen, um nicht ‚über die Stränge zu schlagen‘“ (2009: 80), eine interpretatorische Herausforderung dar: „Dass zumal an diesem Punkt eine kritische Hermeneutik einzuhaken hat, bedarf keiner eigenen Begründung. Auch die wohlwollendste Lektüre des Textes kommt nicht daran vorbei, hier eine Charakterbewertung von Frauen wahrzunehmen, die man gewiss nicht ungefiltert in eine theologische Anthropologie wird übernehmen wollen“ (81).

18 Zur entsprechenden Auslegungsgeschichte der Genesis vgl. die Bemerkung von Schüle zu 1Kor 11,7–12 (2009: 70). Sogenannte Schöpfungsordnungstheologien und die im Weiteren zitierte Stelle im Timotheus-Brief waren beispielsweise entscheidende Bezugspunkte in den Diskussionen um die Gleichberechtigung von Frauen im protestantischen Pfarramt, die sich bis teilweise in die 1970er Jahre hinzogen. Das heißt, religiöse Geschlechterordnungen können nicht nur als Legimitation sozialer Geschlechterordnungen dienen, sondern sie strukturieren auch religiöse Institutionen und Organisationen, indem sie den Zugang zu Ämtern und Positionen regulieren (vgl. dazu Sammet 2005: 84).

19 In den Pastoralbriefen, die aufgrund ihrer mutmaßlichen Entstehungszeit nicht von Paulus selbst geschrieben sein können, zeigt sich – neben einer Hierarchisierung der Ämter in den Gemeinden

Eine Frau lerne in der Stille mit aller Unterordnung. Einer Frau gestatte ich nicht, dass sie lehre, auch nicht, dass sie sich über den Mann erhebe, sondern sie sei stille. Denn Adam ist am ersten gemacht, danach Eva. Und Adam ward nicht verführt; das Weib aber ward verführt und ist der Übertretung verfallen. Sie wird aber selig werden dadurch, dass sie Kinder zur Welt bringt, wenn sie bleiben im Glauben und in der Liebe und in der Heiligung samt der Zucht. (1 Tim. 2, 11–15)

Hier wird aus der – behaupteten²⁰ – Reihenfolge bei der Erschaffung von Mann und Frau eine Rangfolge und Hierarchie abgeleitet; d.h. diese Reihenfolge wird nicht als Willkür, sondern als einem Plan folgend und eine Ordnung herstellend betrachtet.²¹ Und auch hier wird der Frau als Aufgabe die Fortpflanzung zugeschrieben.

Die Erschaffung der Frau aus der Rippe des schlafenden Mannes, wie es die (nicht-priesterliche²²) Eden-Erzählung schildert, ist nur eine Version der Entstehung des Menschen in Gestalt von zwei Geschlechtern. Auf die andere – im Text der Urgeschichte trotz ihrer späteren Entstehung als erste platzierte – Version möchte ich an dieser Stelle noch kurz hinweisen. Denn im ersten Kapitel der Genesis wird die Erschaffung der Menschen folgendermaßen erzählt:

Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht.
Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib.
Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und macht sie euch untertan und herrscht über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier, das auf Erden kriecht. (Gen 1, 26–28).

In diesem Zitat werden Mann und Frau als gleichzeitig erschaffen dargestellt, und zwar als *zwei Kategorien der Gattung Mensch*. Damit wird mit der Schöpfung des Menschen als Ebenbild²³ Gottes zugleich die Geschlechterdifferenz eingeführt.

– eine Hierarchisierung des Geschlechterverhältnisses (Appel 1986: 250), und zwar sowohl auf die Ehe als auch auf Gesellschaft und Gemeinde bezogen: Die Ehe soll dort das Verhältnis der Kirche zu Christus darstellen (Thraede 1977: 119).

20 Zudem ist markant, dass Eva hier nicht als Verführerin ist, sondern als Verführte bezeichnet wird – der Text geht sogar so weit zu behaupten, dass Adam das Verbot überhaupt nicht übertreten habe und nur Eva bestraft worden sei.

21 Dass man diese Reihenfolge – wenn man sie denn als Tatsache unterstellen möchte – auch anders interpretieren und andere Schlüsse daraus ziehen könnte, wird in der ironischen Gegenrede von Feministinnen zum Ausdruck gebracht: „Als Gott den Mann schuf, übte sie nur“.

22 Die zwei Schöpfungsberichte (damit verbunden auch unterschiedliche Gottesbezeichnungen) in der Genesis werden auf unterschiedliche Traditionen der Komposition des Pentateuch zurückgeführt, wobei die *priesterlichen* von *nicht-priesterlichen* Traditionen unterschieden werden. Zum Forschungsstand zur Entstehung und Komposition der „Urgeschichte“ vgl. Schüle (2009: 15–18).

23 Die Gottesebenbildlichkeit begreift Schüle als „das distinkt Menschliche am Menschen“ (2009: 44), im Unterschied zu den Tieren.

Die Differenz von genau zwei Geschlechtern ist damit als fundamentales Merkmal menschlicher Existenz gesetzt; sie ist hier jedoch nicht hierarchisch strukturiert. Im Zuge der Textexegese kann in diesen Schöpfungsakt – gerade auch weil die distinkten Geschlechterkategorien nicht weiter ausgestaltet werden – nachträglich eine Rangfolge hineingelesen werden. Jedoch bietet er sich ebenso als Anknüpfungspunkt für die *Egalität* von Mann und Frau aufgrund ihrer Gottesebenbildlichkeit an. Ein anderes Zitat, das eine egalitäre Geschlechterordnung begründen kann, stammt aus dem Neuen Testament, und zwar aus dem Brief des Paulus an die Galater:

Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christus Jesus. (Gal 3,28)

In dieser Bibelstelle, in der nicht nur die Geschlechterunterschiede, sondern auch noch andere soziale Unterschiede aufgehoben werden, geht es um die religiöse Gleichheit aller Gemeindemitglieder. Dementsprechend wurde das Zitat später interpretiert: Außerhalb der Gemeinde sollten diese sozialen Unterschiede nicht angetastet werden, d.h. im Alltag blieb man als Frau oder Knecht untergeordnet, und ethnische Grenzziehungen behielten Relevanz. Zu den soziale Gleichheit betonenden Texten ist auch das sogenannte Pfingstwunder²⁴ zu zählen, das schildert, wie der Heilige Geist auf Männer und Frauen ausgegossen wurde.

Das Beispiel der Genesis und die Quellen aus dem Neuen Testament zeigen, dass in der jüdisch-christlichen Tradition religiöse Geschlechterordnungen sowohl auf Ungleichheit – und das ist gleichbedeutend mit der Unterordnung der Frau – als auch auf die Gleichheit der Geschlechter ausgerichtet sein können. Welche Aspekte nun betont und in den Vordergrund gerückt oder als nachrangig und arbiträr behandelt werden, hängt historisch und kulturell entscheidend von den sozialen Ordnungen und ihren Ungleichheitsstrukturen ab. Religiöse Texte können sowohl als Legitimationsbasis der gesellschaftlichen Ordnung als auch als ein Gegenentwurf dazu herangezogen werden. Im nächsten Abschnitt möchte ich anhand von Beispielen auf das Verhältnis von religiöser und sozialer Geschlechterordnung eingehen und dabei zunächst auf das eingangs skizzierte Problem des „Gender Gaps“ in der Religiosität zurückkommen.

24 Das Pfingstwunder wird in der Apostelgeschichte berichtet; dort erklärt Petrus mit Rekurs auf den Propheten Joel: „Und es soll geschehen in den letzten Tagen, spricht Gott, ich will ausgießen von meinem Geist auf alles Fleisch; und eure Söhne und eure Töchter sollen weissagen, und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen, und eure Ältesten sollen Träume haben; und auf meine Knechte und auf meine Mägde will ich in denselben Tagen von meinem Geist ausgießen, und sie sollen weissagen.“ (Apg 2, 17–18).

5 Religiöse Geschlechterordnungen als Legitimation von Ungleichheit

Wenn Religionen Ordnungen formulieren, die die Unterordnung der Frau fordern und ihre Sexualität kontrollieren, warum sind Frauen trotzdem religiöser? Zu dieser Frage möchte ich drei Thesen formulieren. Die *erste* These besagt ganz knapp: Frauen sind religiöser, weil sie – wie in Abschnitt 3 erläutert – von den religiösen Geschlechterordnungen stärker tangiert sind. Den Frauen kommt es zu, die Ehre der Gemeinschaft durch ein der Moral und den religiösen Vorschriften entsprechendes Verhalten zu repräsentieren; eine Abweichung davon macht sie als Person angreifbar. Insofern ist ihre Position durch eine hohe Verletzlichkeit gekennzeichnet. Männer dagegen haben Herrschaftspositionen in traditionellen wie in modernen Gesellschaften auch ohne religiöse Begründung. Und Männer halten, obwohl sie weniger religiös sind, auch in modernen säkularisierten Gesellschaften *stärker* als Frauen an traditionellen Geschlechternormen fest, wie Auswertungen von Daten beispielsweise des ISSP zeigen können (Sammet/Bergelt 2012, vgl. auch Benthaus-Apel/Eufinger in diesem Band). Das bedeutet: Männer benötigen keine religiöse Begründung für hierarchisierte Geschlechterordnungen.

Dies ist als Begründung allerdings nicht ausreichend. Daher gehen meine beiden anderen Thesen davon aus, dass Frauen von hierarchischen religiösen Geschlechterordnungen auch profitieren können: Diese können ihnen – das ist die zweite These – *Sicherheit* garantieren und drittens trotz des Unterordnungsgebots *Gestaltungsspielräume* eröffnen. Macht und Freiheit von Männern werden in vielen Kontexten durch die Religion reguliert; sie werden dadurch oft eingeschränkt oder abgemildert.

Zur Erläuterung möchte ich einige Beispiele anführen, die allerdings alle aus der christlichen Religionsgeschichte bzw. westlichen Gesellschaften stammen. Bei den skizzierten Fällen spielt eine wichtige Rolle, dass es sich um Situationen handelt, in denen die Religion gewissermaßen gewählt werden konnte. Diese Möglichkeit einer Wahl der religiösen Zugehörigkeit gilt für das *frühe Christentum*. In dieser Zeit standen die christlichen Gemeinden im Mittelmeerraum in Konkurrenz zu anderen Kulturen. Damals erlebte auch der aus Kleinasien stammende *Mithras-Kult* seine Blüte und fand schließlich im ganzen Römischen Reich Verbreitung. Die Anhänger dieses Kultes waren vor allem römische Legionäre, aber auch Beamte und Kaufleute. Frauen dagegen waren strikt ausgeschlossen.²⁵

Dies verhielt sich anders im Christentum, das für Frauen offenstand; seine an marginalisierte Gruppen gerichtete Botschaft fand bei Frauen Resonanz. Zudem

25 Schon Max Weber klassifizierte die „Gemeindereligion des Mithras“ als „die Konkurrentin des Christentums“ und als „wesentlich ritualistische Reinheitsreligion, exklusiv männlich – die Frauen sind ausgeschlossen – in scharfem Gegensatz zum Christentum, überhaupt eine der maskulinsten Erlösungslehren“ (Weber 1980: 290).

hatten Frauen in christlichen Gemeinden einen höheren sozialen Status als allgemein in der hellenisch-römischen Kultur (Stark 1997: 111). In den frühen christlichen Gemeinden spielten Frauen eine zentrale Rolle und sie konnten, bevor sich daraus eine Kirche mit Strukturen und Ämtern entwickelte, wichtige charismatisch begründete Positionen einnehmen (Stark 1997: 125–129; vgl. Sammet 2005: 57–60). Zudem genossen Witwen hohes Ansehen und Schutz in den Gemeinden.

Die Regulierung der Generativität in den christlichen Gemeinden unterschied sich deutlich von den Praktiken der römischen Gesellschaft, was entscheidend zu ihrer Attraktivität bei Frauen und zum Aufstieg des Christentums beitrug. Für Christen waren Abtreibung und Kindstötung, die im Römischen Reich sehr verbreitet waren, verboten. Stark geht davon aus, „dass die christliche Bevölkerung in der Zeit des Aufstiegs des Christentums nicht nur durch Bekehrungen, sondern auch durch ihre eigene Fruchtbarkeit wuchs“ (1997: 148). Das Christentum wies infolgedessen einen Überhang an Frauen auf: Sie waren die Mehrheit nicht nur unter den Konvertiten, sondern auch unter den christlichen Kindern, weil weibliche Säuglinge nicht getötet wurden. In der nicht-christlichen Bevölkerung gab es dagegen einen männlichen Überhang, was – so Stark – „zu einer großen Anzahl exogamer Heiraten [führte], die wiederum der Kirche einen steten Zustrom an Sekundärkonvertiten sicherten“ (Stark 1997: 149). Auch die christliche Sexualmoral war – da sie egalitärer ausgerichtet war – für Frauen im Kontext der griechisch-römischen Welt attraktiv:

Die Frühchristen legten, wie die Heiden, großen Wert auf die weibliche Jungfräulichkeit, verwarfen jedoch die Doppelmoral der Heiden, die den heidnischen Männern so große sexuelle Freiheiten einräumte. Jeder christliche Mann hatte bis zur [sic!] seiner Heirat enthaltsam zu leben, außerehelicher Sex wurde als Ehebruch verdammt (Stark 1997: 121).

Ehe bedeutete wechselseitige Pflichten für beide Beteiligte, im Unterschied zur hohen Promiskuität und sexuellen Freiheit der nicht-christlichen Männer. Die christlichen Vorstellungen zur Sexualmoral waren „sehr familien- und fortpflanzungsorientiert“ (Stark 1997: 144) und regulierten die Generativität, indem sie Männer in der Familie in die Pflicht nahmen.

Dass die Attraktivität einer Religion für Frauen zu ihrer Verbreitung und zu ihrem Aufstieg beitragen kann, erweist sich in den letzten Jahren am Erfolg der *Pfingstkirchen in Lateinamerika*.²⁶ Laut der Studie von Bernice Martin sind drei Viertel aller erwachsenen aktiven Pfingstler Frauen (2001: 56). Gestaltungsmöglichkeiten für Frauen eröffnen sich dadurch, dass in den Pfingstkirchen die religiöse Autorität

26 Für Hinweise auf thematisch interessante Literatur zu den Pfingstkirchen danke ich herzlich Jens Köhrsen.

zwei verschiedene Grundlagen haben kann: ein Amt oder das Wirken des „Heiligen Geistes“; in den Begriffen von Robbins, der die Forschungsliteratur zusammenfasst: „institutional“ oder „inspirational“. Er erläutert:

Whereas men monopolize formal institutional positions such as pastor or missionary, women are routinely seen as receiving more gifts of the Spirit, and these gifts underwrite their work as lay preachers, healers, evangelists, and prophets whose voices are often heard in church and other public settings (Robbins 2004:132).

Wie die frühen christlichen Gemeinden bieten die Pfingstgemeinden daher mehr Partizipations- und Gestaltungsmöglichkeiten für Frauen als die umgebende Gesellschaft (vgl. auch Chesnut 1997: 130ff., 2003: 144f.). Gleichzeitig regulieren die Pfingstkirchen die Generativität, indem sie sexuelle und soziale Normen formulieren, was jedoch vor allem auf männliche Verhaltensweisen zielt:

Many of the behaviors P/c [Pentecostal, KS] asceticism prohibits (e.g., adultery, gambling, drinking, and fighting) were valued primarily by men in preconversion culture (...). In prohibiting these behaviors, converts demonize traditional patriarchy and the public sphere of male prestige competition. (...) At the same time, P/c dualism enjoins respect for the marital bond and the household, realms defined as female in many preconversion cultures. (...) By promoting the household while condemning traditional male activities, P/c dualism 'domesticates' men by turning their attention and resources to traditionally female concerns (Robbins 2004: 132f.).

Insofern stellen die Pfingst-Gemeinden für Frauen eine attraktive Alternative zum lateinamerikanischen Machismo dar.²⁷ Ähnliche Folgen von Konversionen beschreibt auch Wohlrab-Sahar in ihrer Studie über die Konversion zum Islam in den USA; auch hier trägt der Islam der Konvertiten mit einer starken Betonung der Rolle des „Versorgers“ mit der Zuweisung eines „heiligen Status“ (1999: 178) zu einer Disziplinierung der Männer und zu ihrer Familiarisierung bei, was zu einer Wiederherstellung der Familien führe. In diesem Arrangement haben die Männer die Aufgabe, „Hüter der Frauen“ (209) zu sein, die Frauen dagegen fungieren als „Wächterinnen männlicher Sexualität“ (210), denen es obliegt, „potentiell verführerische Situationen im öffentlichen Kontext rechtzeitig zu bemerken und auszuschalten“ (211).

In manchen Kontexten „nutzen“ Frauen Religion zur Kontrolle ihrer eigenen Sexualität, indem sie den Zugang zu ihrem Körper beschränken oder durch die Institution Ehe regulieren. Auch das in den letzten Jahren viel und kontrovers diskutierte *Kopftuch* muslimischer Frauen ist in diesem Kontext zu interpretieren (vgl. Sammet 2016: 287–291). In der westdeutschen Gesellschaft entwickelte sich das

27 Ähnlich fassen Trzebiatowska/Bruce (2012: 84–87) Studien zum lateinamerikanischen Pfingstler-tum zusammen. Vgl. auch Chesnut (2003: 135f.).

Kopftuch seit den 1980er Jahren zum Kernelement des Stereotyps der rückständigen, traditionsorientierten und nicht integrationswilligen muslimischen Zuwanderin, die in der patriarchal strukturierten Familie von ihrem Mann bzw. Vater unterdrückt wird. In politischen Debatten werden Frauen mit Kopftuch einerseits als Opfer ihrer Religion dargestellt; andererseits repräsentieren sie mit ihrem (verhüllten) Körper den Islam, da sie die in der liberalen und pluralisierten deutschen Gesellschaft gegebene Möglichkeit, das Kopftuch abzulegen, nicht wahrnehmen würden.

Der Umgang muslimischer Frauen mit dem Kopftuch gestaltet sich gegenwärtig allerdings sehr unterschiedlich. Auch wenn die typische Kopftuchträgerin immer noch eher älter, weniger gebildet und nicht erwerbstätig ist und der ersten Zuwanderungsgeneration angehört (Haug/Müssig/Stichs 2009: 193–206), steht seit den 1990er Jahren eine andere Gruppe im Zentrum des Interesses der sozial- und religionswissenschaftlichen (Geschlechter-)Forschung, nämlich junge gebildete und auf Erwerbsarbeit orientierte Musliminnen der zweiten Generation (Klinkhammer 2003: 268) und der von ihnen praktizierte „neo-islamische Lebensstil“ (Nökel 2000: 264). Die spezifische Aneignung des Islam durch diese kopftuchtragenden Musliminnen analysiert Klinkhammer als eine „eigenständige und eigenwillige Antwort gegenüber den Chancen und Zumutungen von Individualisierung und Säkularisierung“ (2003: 259). Ihre Lebensführung zeichne sich durch hohe *Selbstkontrolle* und *Selbstdisziplinierung*²⁸ aus und werde durch das Kopftuch symbolisiert. Damit beanspruchen die Frauen zugleich die Anerkennung als *selbstbestimmtes* und *moralisches* Subjekt, „das sich ins Spiel der Definitionen und Rangordnungen einklinkt“ (Nökel 2000: 266).

Das Kopftuch dient auf diese Weise der Vergewisserung und dem Ausdruck der eigenen Religiosität, wenn beispielsweise die Perfektion der Verhüllung genau kontrolliert wird (vgl. Nökel 2003: 296). Darüber hinaus symbolisiert das Kopftuch – das zeigen die Analysen Klinkhammers ebenso wie Nökels – Ansprüche auf Selbstbehauptung gegenüber patriarchalen Elternhäusern und eine Abgrenzung vom Islam der Eltern. Dies bezieht sich einerseits auf die Ablehnung einer Kontrolle durch die Eltern, die durch eine Selbstkontrolle ersetzt wird (Nökel 2000: 267); andererseits vollziehen die Zuwanderertöchter damit eine „Distinguierung vom Gastarbeiter-Milieu“ (265) und dem traditionellen Islam der Eltern, dem sie eine individualisierte, reflektierte und rationalisierte religiöse Lebensführung entgegenstellen. Zudem zeichne sich die neo-muslimische Lebensführung durch eine hohe Bildungs- und Erwerbsorientierung sowie die „Absage an das Hausfrauenmodell und die damit einhergehende Geschlechterasymmetrie“ (268) aus. Im öffentlichen Raum werde durch das Kopftuch *Respekt* eingefordert; dort fungiert

28 Nökel spricht von „einer Selbsttechnologie, die unmittelbar am Körper ansetzt“, sowie einer „Ästhetisierung des Leibes und der Aristokratisierung des Verhaltens“ (2000: 264).

es als „ein an muslimische Männer gerichtetes, rechtgläubiges Zeichen ihrer Unantastbarkeit“ (Klinkhammer 2003: 263).

Die *Aneignung des Islam als eine methodisierte, religiös begründete Lebensführung* basiert auf einem Studium des Koran und anderer islamischer Quellen. Anleitungen dazu finden die Neo-Mulisma im Internet und im Austausch mit anderen Musliminnen (Rumpf 2003: 207; Klinkhammer 2003: 260f.). Dies führe zu einer „Demokratisierung theologischen Wissens“ und zur „Aushöhlung des männlichen Machtmonopols“ in der Wissensproduktion (Rumpf 2003: 207; vgl. auch Jonker 2003). Die jungen Neo-Muslima eignen sich auf diesem Weg religiöses und theologisches Wissen an und entwickeln ein eigenes, individuelles und reflektiertes patriarchatskritisches Islamverständnis (Rumpf 2003: 209f.).²⁹ Eine solche Version eines islamischen Feminismus mit Kopftuch ist allerdings durch das Paradox herausgefordert, dass eine Praxis, die in einigen muslimisch dominierten Ländern Frauen aufgezwungen wird, in westlichen Gesellschaften von jungen Frauen als Akt der Freiheit und Selbstbestimmung behauptet wird.³⁰

Zusammengefasst kann festgehalten werden, dass Frauen auf unterschiedliche Weise von *Ungleichheit postulierenden Geschlechterordnungen profitieren* können. Erstens integrieren solche Geschlechterordnungen Männer in Ehe und Familie und fordern sie auf, *gute Ehemänner und Väter* zu sein. Dadurch werden die Männer zumindest ansatzweise der häuslichen Kontrolle unterworfen, und außer-eheliche sexuelle Aktivitäten werden moralisch missbilligt. Die Familie zieht zudem den Nutzen daraus, dass finanzielle Ressourcen nicht in außerhäusliche Vergnügungen des Mannes, sondern in den Unterhalt und den Wohlstand der Familie fließen. Zweitens können religiöse Frauen durch die Orientierung an religiösen Geschlechterordnungen *moralische Unangreifbarkeit* behaupten, was beispielsweise durch das Tragen des Kopftuchs symbolisiert wird. Drittens können religiöse Geschlechterordnungen *religiöse oder soziale Rollen für ledige und verheiratete Frauen* vorsehen, die ihnen persönlichen Schutz (beispielsweise durch den

29 In den gesellschaftlichen Diskursen um das Kopftuch in den 1990er Jahren in Deutschland spielten allerdings die Motive und Selbstdeutungen der Musliminnen, die ein Kopftuch tragen (oder auch nicht tragen), eine nachrangige Rolle (vgl. Wohlrab-Sahar 2003: 366f.).

30 Die Kopftuch-Kritik in der deutschen Öffentlichkeit führt dagegen – insbesondere wenn der Zugang zu Berufen im öffentlichen Dienst oder in der Privatwirtschaft verschlossen wird – zu dem Paradox, dass bildungs- und erwerbsorientierten Musliminnen mit dem Hinweis, dass das Kopftuch die patriarchale Unterdrückung von Frauen im Islam und die Ablehnung der Gleichberechtigung der Frau symbolisiere, die Ausübung ihres Berufs und damit die ökonomische Selbständigkeit verweigert wird. Aktuell zeigt sich dieses Paradox in der französischen Auseinandersetzung um den *Burkini*, in der im Namen der Freiheit von Frauen und gegen eine „ostentative“ religiöse Kleidung gerichtet Frauen der Zugang zu Stränden verweigert wird, wenn sie nicht genug von ihrem Körper zeigen.

Status als Witwe) gewährleisten oder auch – wenngleich in untergeordneter Position – einen Zugang zur Öffentlichkeit ermöglichen.

6 Egalitäre religiöse Geschlechterordnungen: Bedingungen und Kontexte

Bisher war von hierarchisch strukturierten Geschlechterordnungen die Rede, die Frauen qua Geschlecht den Männern unterordnen. In diesem Abschnitt möchte ich zumindest kurz auf egalitäre Geschlechterordnungen, auf ihre Voraussetzungen und ihr Verhältnis zu sozialen Geschlechterordnungen eingehen.

Religiös begründete Geschlechterordnungen müssen eine gewisse Flexibilität aufweisen, damit sie sich an verändernde gesellschaftliche Verhältnisse anpassen können. Das heißt, sie müssen modernisiert und immer wieder neu interpretiert werden können. Bei den biblischen Texten ist diese Anpassungsfähigkeit in gewissem Maß gegeben, weil sie in sich widersprüchlich und (auch in wörtlichem Sinn) vielschichtig sind, sodass unterschiedliche Deutungen an sie anschließen können und unterschiedliche Geschlechterordnungen mit ihnen begründet werden können. Ein Beispiel dafür ist die Genesis, wie meine Analysen oben deutlich machen sollten. Vielschichtig sind die Texte, weil sie nicht von einem Autor einmal und damit abschließend verfasst wurden, sondern weil sie in Jahrhunderten entstanden sind, vielfältigen Überarbeitungen unterzogen und aus Fragmenten unterschiedlicher Herkunft zusammengefügt wurden.

Wenn religiöse Lehren *Geschlechtergleichheit* postuliert haben, haben sie dies meist auf *religiöse* Gleichheit beschränkt, d.h. sie haben auf die Gestaltung sozialer Geschlechterverhältnisse keinen Anspruch erhoben. Dennoch haben sie in verschiedenen Kontexten Auswirkungen gehabt. Solche Ideen wurden vor allem in Umbruchzeiten aktuell, wenn religiöse Organisationen an Bedeutung verloren, sich auflösten oder sich noch nicht entwickelt hatten und *pneumatische Qualitäten* in den Vordergrund traten (vgl. Weber 1980: 297f.).

Im Bereich des Christentums stellt sich daher die Frage, in welchen Kontexten bzw. unter welchen Bedingungen die in Abschnitt 4 erwähnten Texte in der christlichen Religionsgeschichte Wirkung entfalten und egalitäre Geschlechterordnungen etablieren konnten. Zunächst kann konstatiert werden, dass religiöse Geschlechterordnungen dann nicht-hierarchisch strukturiert sein können, wenn die Regulierung der Generativität für die Religion kein Problem darstellt. Dies ist dann der Fall, wenn man in der Fortpflanzung keinen Sinn sieht, weil das Ende der (diesseitigen) Welt als unmittelbar bevorstehend angenommen wird. Dann kann die religiöse Ordnung zu einem Gegenentwurf zur Gesellschaft werden oder das Jenseits vorwegnehmen. Dies trifft auf das frühe Christentum zu, das von einer unmittelbar bevorstehenden „Parusie“ ausging. Die ersten Christen nahmen an,

dass noch zu ihren Lebzeiten Jesus wiederkehren werde, damit die Heilsgeschichte vollendet und das Reich Gottes beginnen würde. Mit der Einsicht in die *Parusieverzögerung*³¹ bekamen die Bewältigung des Alltags, die Sicherung des Lebensunterhalts und damit soziale Ungleichheiten wieder größeres Gewicht. Die Auf-Dauer-Stellung durch Organisation und Veralltäglichen der Religion bringt fast zwangsläufig eine Re-Etablierung hierarchischer Geschlechterordnungen und eine Traditionalisierung der Geschlechterdifferenz mit sich.

Im Laufe der Religionsgeschichte sind immer wieder sogenannte millenaristische Gruppen in Erscheinung getreten, die vom nahen Weltuntergang ausgingen und die – allerdings häufig auf einen charismatischen Führer bzw. eine charismatische Führerin bezogen – egalitär strukturiert waren. Trzebiatowska und Bruce stellen eine Reihe millenaristischer Bewegungen und anderer religiöser Neugründungen im angelsächsischen Raum vom 18. bis 20. Jahrhundert vor, in denen Frauen eine herausgehobene Position, beispielsweise als Gründerin oder Prophetin, hatten – von Ann Lee (1736–1784) von der Gemeinschaft der Shaker über Joanna Southcott (1750–1814) zu Ellen White (1827–1915), eine der GründerInnen der Siebenten-Tages-Adventisten, und Annie Besant (1847–1933), eine bedeutende Theosophin. Die AutorInnen resümieren diese Übersicht unter anderem mit dem Hinweis auf den sexuellen Puritanismus der von Frauen geführten religiösen Neugründungen:

In most cases religious enthusiasm was associated with (we cannot say ‚caused by‘) a desire to avoid sexual intercourse and its consequences in frequent pregnancy. In addition to directly prohibiting or restricting sexual intercourse, most movements promoted diets intended to reduce sexual desire (Trzebiatowska/Bruce 2012: 37).

Schließlich können egalitäre religiöse Geschlechterordnungen Bedeutung gewinnen, wenn sich die gesellschaftlichen Geschlechterverhältnisse in Richtung einer Gleichberechtigung der Geschlechter verändern. Im 20. Jahrhundert war dies in vielen westlichen Industriegesellschaften der Fall. Mit der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft und dementsprechend sachlicher bzw. meritokratischer Zuweisung von Positionen wandeln sich auch die gesellschaftlichen Geschlechterverhältnisse fundamental. Frauen eröffnen sich Bildungsmöglichkeiten, und sie erhalten Zugang zum Arbeitsmarkt. Durch diesen gesellschaftlichen Wandel geraten traditionelle, hierarchisch strukturierte und religiös fundierte Geschlechterordnungen unter Legitimationsdruck. Die christlichen Kirchen reagieren darauf sehr unterschiedlich. Im Protestantismus kam es zu einer Anpassung an veränderte

31 Zu den religionssoziologischen Implikationen der Verzögerung der Parusie vgl. auch Weber (1980: 320).

gesellschaftliche Geschlechterordnungen mit einer Neuinterpretation und Neubewertung der religiösen Überlieferungen, was schließlich zu einer Öffnung von Pfarr- und Bischofsämtern für Frauen führte. Der Katholizismus dagegen reagiert mit einer Beharrung auf der Tradition mit einer Verehrung der jungfräulichen Maria und dem fortgesetzten Ausschluss von Frauen aus geistlichen Ämtern.

7 Resümee

In diesem Beitrag bin ich in mehreren Anläufen und aus verschiedenen Perspektiven zwei Fragen nachgegangen: Zunächst diskutierte ich Erklärungen für das Rätsel des „Gender Gap“, nämlich dass in quantitativen Befragungen Frauen fast durchgängig höhere Werte in Hinblick auf Religiosität und Kirchlichkeit als Männer aufweisen. Die zweite Frage behandelte die enge Verknüpfung von Religion und Geschlechterordnungen in Gestalt von religiösen Normierungen sozialer Hierarchien, die Frauen zumeist eine untergeordnete Position zuweisen. Diese beiden Argumentationsstränge laufen auf eine dritte Frage hinaus: Warum schließen sich Frauen freiwillig Religionen an, von denen sie sozial abgewertet und den Männern untergeordnet werden? Diese Frage habe ich mit der These beantwortet, dass Religionen die Generativität regulieren und darauf aufbauend Geschlechternormen formulieren, aus denen Frauen in bestimmten Konstellationen auch (relative) Vorteile ziehen können.

Generativität – die von mir als ein wesentliches Bezugsproblem von Religion identifiziert wurde – betrifft Frauen in besonderem Maße. Nahezu während der gesamten Geschichte der Menschheit stellten *Schwangerschaften* eines der größten Lebensrisiken für Frauen dar. Dies ist zum einen auf die Sterblichkeit von Frauen während Schwangerschaft und Kindbett zurückzuführen. Zum anderen besteht die Gefahr, dass Frauen die Folgen einer Schwangerschaft alleine tragen, d.h. alleine für das Kind sorgen müssen, wenn der Vater seine Verantwortung nicht im Rahmen einer Ehe oder wenigstens in Form von Unterhalt wahrnimmt. Daraus resultiert eine besondere *körperliche und soziale Verletzlichkeit von Müttern*. Religion kann diese Verletzlichkeit verstärken, indem etwa ledige Mutterschaft moralisch verworfen wird, oder abmildern, indem die Unterstützung von Witwen und Waisen moralisch gefordert und honoriert wird.

Für Frauen gibt es im Prinzip zwei Möglichkeiten des Umgangs mit diesem Risiko. Sie können erstens versuchen, die Männer in die Familie zu integrieren und auf die Aufgaben als Vater und Ehemann verpflichten. Der Preis für diese

Familiarisierung des Mannes ist zumeist die Ein- und Unterordnung unter patriarchale Strukturen.³² Die zweite Möglichkeit, das Risiko von Schwangerschaften zu vermeiden, ist Askese, also der Verzicht auf sexuelle Begegnungen mit Männern. Beide Lösungen – *patriarchale Familie* und *weibliche Askese* – haben historisch religiöse Legitimation erlangt. Das traditionale patriarchale Familienmodell kann auf Gen 3 verweisen; weibliche Askese wurde beispielsweise in religiösen Bewegungen propagiert und in Nonnenklöstern institutionalisiert.

Eine neue Situation ist seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch die Verfügbarkeit sicherer Verhütungsmittel gegeben. Diese Revolution mit dem Resultat der *sexuellen und reproduktiven Selbstbestimmung* der Frauen kann die Geschlechterverhältnisse ähnlich einschneidend verändern wie der Zugang zu Bildung mit der Öffnung der Universitäten für Frauen.

Religionen reagieren auf gesellschaftlichen Veränderungen mit Anpassungen, die sich als *Retraditionalisierungen* mit einer Betonung des Überkommenen oder als *Neuformulierungen* von religiösen Geschlechterordnungen äußern können. Religionen haben insofern immer – und das gilt auch für die Deutung von Geschlechterordnungen – sowohl traditionalisierendes als auch revolutionierendes Potential. Letztlich jedoch müssen sich religiöse Lehren bewähren, indem sie bei der Bewältigung des Alltags helfen und gesellschaftliche Krisen lösen können. Im Anschluss an das Bestehende kann der Wandel latent gehalten werden, weil Veränderungen auch auf Kontinuität angewiesen sind.

Ein wesentliches Kontinuum sind die religiösen Überlieferungen, also z.T. über Jahrtausende tradierte Texte, die beständig neu interpretiert werden und so als Legitimationsgrundlage sowohl für den Fortbestand als auch für die Veränderung religiöser Geschlechterordnungen herangezogen werden können. Der Verweis auf heilige Texte ist ein deutender Zugriff, der in spezifischen sozialen und kulturellen Kontexten bzw. gesellschaftlichen Konstellationen stattfindet. Dabei werden religiöse Schriften einerseits vor dem Hintergrund von aktuellen gesellschaftlichen Problemen und von Bedürfnis- und Interessenlagen des Alltags gelesen und gedeutet, andererseits wird die konkrete soziale Realität mit Rückgriff auf religiöse Texte, Ideen und Semantiken wahrgenommen und verstanden. Mit anderen Worten: Wenn mit religiösen Bezügen gesellschaftliche Wirklichkeiten – wie

32 Denkbar, aber selten umgesetzt sind auch matriarchal strukturierte Familienzusammenhänge mit einer wechselseitigen Solidarität der Frauen, während Männer als Gäste am Rand oder außerhalb der Familie situiert sind. Züge dieses Familienmodells haben von Machismo geprägte Kulturen, in denen Männer eigene Vergemeinschaftungsformen außerhalb der Familie pflegen und die Mütter letztlich auf sich selbst gestellt sind. Zum Phänomen Machismo vgl. auch die sehr aufschlussreiche sequentielle Analyse eines kurzen Dialogs durch Schneider (2009: 179–193).

z.B. soziale Geschlechterordnungen – interpretiert werden, normieren und regulieren Religionen soziale Praxis; zugleich prägen die sich wandelnden gesellschaftlichen Geschlechterordnungen die Auslegung religiöser Texte.

Literatur

- Appel, Andrea (1986): Möglichkeiten und Grenzen für ein Amt der Frau in frühchristlichen Gemeinden am Beispiel der Pastoralbriefe und der Thekla-Akten. In: Affeldt, Werner/Kuhn, Annette (Hrsg.) (1986): *Frauen in der Geschichte*. Bd. 7. Düsseldorf: Schwann: 244–256.
- Berndt, Heide (1987): Die Frau als Trösterin. Christliche Ursprünge moderner weiblicher Sozialberufe. In: Anselm, Sigrun/Beck, Barbara (Hrsg.): *Triumph und Scheitern in der Metropole. Zur Rolle der Weiblichkeit in der Geschichte Berlins*. Berlin: Reimer: 29–55.
- Borutta, Manuel (2010): Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne. In: *Geschichte und Gesellschaft* 36(3): 347–376.
- Burkart, Günter/Koppetsch, Cornelia (2001): Geschlecht und Liebe. In: Heintz, Bettina (Hrsg.) *Geschlechtersoziologie. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41. Opladen: Westdeutscher Verlag: 431–453.
- Chesnut, R. Andrew (1997): *Born again in Brazil. The Pentecostal boom and the pathogens of poverty*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Chesnut, R. Andrew (2003): *Competitive spirits. Latin America's new religious economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Furseth, Inger (2005): From 'Everything Has a Meaning' to 'I Want to Believe in Something'. Religious Change Between Two Generations of Women in Norway. In: *Social Compass* 52(2): 157–68.
- Gildemeister, Regine/Wetterer, Angelika (1992): Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung. In: Knapp, Gudrun-Axeli/Wetterer, Angelika (Hrsg.): *TraditionenBrüche*. Freiburg i.Br.: Kore: 201–254.
- Götz von Olenhusen, Irmtraud (1995): Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert: Forschungsstand und Forschungsperspektiven (Einleitung). In: *Frauen unter dem Patriarchat der Kirche. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*. Mit Beiträgen von Irmtraud Götz von Olenhusen et al. Stuttgart: Kohlhammer: 9–21.
- Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (2009): *Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Nürnberg. [http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/ Publikationen/Forschungsberichte/fb06-muslimisches-leben.pdf?__blob=publicationFile](http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Forschungsberichte/fb06-muslimisches-leben.pdf?__blob=publicationFile) (Zugriff 28.10.2015).
- Hausen, Karin (1976): Die Polarisierung der ‚Geschlechtscharaktere‘. Eine Spiegelung der Dissoziation von erwerbs- und Familienleben. In: Conze, Werner (Hrsg.): *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Neue Forschungen. Stuttgart: Klett: 363–393.
- Heintz, Bettina (2001): Geschlecht als (Un-)Ordnungsprinzip. Entwicklungen und Perspektiven der Geschlechtersoziologie. In: dies. (Hrsg.): *Geschlechtersoziologie. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41. Opladen: Westdeutscher Verlag: 9–29.
- Inglehart, Ronald/Norris, Pippa (2003): *Rising Tide. Gender Equality and Cultural Change around the world*. New York: Cambridge University Press.
- Jonker, Gardien (2003): Vor den Toren. Bildung, Macht und Glauben aus der Sicht religiöser muslimischer Frauen. In: Rumpf, Mechthild/Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild M. (Hrsg.): *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte*. Bielefeld: transcript: 219–241.

- Klinkhammer, Gritt (2003): Moderne Formen islamischer Lebensführung. Musliminnen der zweiten Generation in Deutschland. In: Rumpf, Mechthild/Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild M. (Hrsg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte. Bielefeld: transcript: 257–271.
- Landweer, Hilge (1993): Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur sex/gender-Unterscheidung. In: Feministische Studien 11(2): 34–43.
- Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1987): Die Unterscheidung Gottes. In: ders.: Soziologische Aufklärung 4. Konstruktivistische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag: 236–253.
- Luhmann, Niklas (2000): Die Religion der Gesellschaft. Hrsg. von André Kieserling. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Martin, Bernice (2001): The Pentecostal gender paradox. A cautionary tale for the sociology of religion. In: Fenn, Richard K. (Hrsg.): The Blackwell Companion to Sociology of Religion. Oxford: Blackwell.: 52–66.
- McLeod, Hugh (2007): The Religious Crisis of the 1960s. Oxford: Oxford University Press.
- McLeod, Hugh (2010): Religious Socialisation in Post-War Britain. In: Tenfelde, Klaus (Hrsg.): Religiöse Sozialisation im 20. Jahrhundert. Historische und vergleichende Perspektiven. Essen: Klartext: 249–263.
- Nökel, Sigrid (2000): Migration, Islamisierung und Identitätspolitik. Zur Bedeutung der Religiosität junger Frauen in Deutschland. In: Lukatis, Ingrid/Sommer, Regina/Wolf, Christof (Hrsg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen: Leske + Budrich: 261–270.
- Nökel, Sigrid (2003): Islam, Interkulturalität und Bio-Politik. Überlegungen zur Integration des Islams im europäischen Kontext. In: Rumpf, Mechthild/Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild M. (Hrsg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte. Bielefeld: transcript: 290–312.
- Oevermann, Ulrich (1995): Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit. In: Wohlrab-Sahar, Monika (Hrsg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt a.M./New York: Campus: 27–102.
- Oevermann, Ulrich (2001): Bewährungsdynamik und Jenseitskonzepte. Konstitutionsbedingungen von Lebenspraxis. In: Schweidler, Walter (Hrsg.): Wiedergeburt und kulturelles Erbe. Reincarnation and Cultural Heritage. Sankt Augustin: Academia Verlag: 289–338.
- Oevermann, Ulrich/Franzmann, Manuel (2006): Strukturelle Religiosität auf dem Wege zur religiösen Indifferenz. In: Franzmann, Manuel/Gärtner, Christel/Köck, Nicole (Hrsg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. Wiesbaden: VS Verlag: 49–81.
- Robbins, Joel (2004): The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. In: Annual Review of Anthropology 33: 117–143.
- Rumpf, Mechthild (2003): Einführung: Positionierungen im islamischen Diskursfeld. Religiöses Selbstverständnis junger Musliminnen im Spannungsfeld von Identitätspolitik und multiplen Identitätskonstruktionen. In: Rumpf, Mechthild/Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild M. (Hrsg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte. Bielefeld: transcript: 195–218.
- Sammet, Kornelia (2003): Sexualität im Beziehungsaufbau. Zum Wandel geschlechtsspezifischer Muster in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: Lenz, Karl (Hrsg.): Frauen und Männer. Zur Geschlechtstypik persönlicher Beziehungen. Weinheim/München: Juventa: 93–116.
- Sammet, Kornelia (2005): Frauen im Pfarramt. Berufliche Praxis und Geschlechterkonstruktion. Würzburg: Ergon.
- Sammet, Kornelia (2010): Die Bedeutung des Geschlechts im evangelischen Pfarramt. In: GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft 1: 81–99.

- Sammet, Kornelia (2016): Geschlechter. In: Hölscher, Lucian/Krech, Volkhard (Hrsg.): Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Band 6/2: 20. Jahrhundert – Religiöse Positionen und soziale Formationen. Paderborn: Ferdinand Schöningh: 267–292.
- Sammet, Kornelia/Bergelt, Daniel (2012): The Modernisation of Gender Relations and Religion. Comparative Analysis of Secularization Processes. In: Pickel, Gert/Sammet, Kornelia (Hrsg.): Transformations of Religiosity. Religion and Religiosity in Eastern Europe 1989–2010. Wiesbaden: Springer VS: 51–68.
- Sammet, Kornelia/Weißmann, Marliese (2012): Femmes précaires et religion en Allemagne de l'Est. In: Social Compass 59(1): 102–119.
- Schneider, Wolfgang Ludwig (2009): Grundlagen der soziologischen Theorie. Band 3: Sinnverstehen und Intersubjektivität – Hermeneutik, funktionale Analyse, Konversationsanalyse und Systemtheorie. Wiesbaden: Springer VS.
- Schüle, Andreas (2009): Die Urgeschichte (Gen 1–11). Zürcher Bibelkommentare. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Stark, Rodney (1997): Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht. Weinheim: Beltz.
- Thraede, Klaus (1977): Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche. In: Scharffenorth, Gerta/Thraede, Klaus: „Freunde in Christus werden ...“. Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche. Gelnhausen/Berlin u.a.: Burckhardt-Verlag: 31–182.
- Trzebiatowska, Marta/Bruce, Steve (2012): Why Are Women More Religious than Men? Oxford: Oxford University Press.
- Tyrell, Hartmann (1983a): Zwischen Interaktion und Organisation I. Gruppe als Systemtyp. In: Neidhardt, Friedhelm (Hrsg.): Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien. Sonderheft 25 der KZfSS. Opladen: Westdeutscher Verlag: 75–87.
- Tyrell, Hartmann (1983b): Zwischen Interaktion und Organisation II. Die Familie als Gruppe. In: Neidhardt, Friedhelm (Hrsg.): Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien. Sonderheft 25 der KZfSS. Opladen: Westdeutscher Verlag: 362–390.
- Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5., rev. Aufl., besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max (1988): Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weinbach, Christine/Stichweh, Rudolf (2001): Die Geschlechterdifferenz in der funktional differenzierten Gesellschaft. In: Heintz, Bettina (Hrsg.): Geschlechtersoziologie. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 41. Opladen: Westdeutscher Verlag: 30–52.
- Wohlrab-Sahr, Monika (1999): Konversion zum Islam in Deutschland und den USA. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Wohlrab-Sahr, Monika (2003): „Diskretes“ Kulturchristentum als Fluchtpunkt europäischer Gegenbewegungen gegen einen „ostentativen“ Islam. In: Nassehi, Armin/Schroer, Markus (Hrsg.): Der Begriff des Politischen. Soziale Welt, Sonderband 14. Baden-Baden: Nomos: 357–380.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Rosenstock, Julika (2000): Religion – soziale Ordnung – Geschlechterordnung. Zur Bedeutung der Unterscheidung von Reinheit und Unreinheit im religiösen Kontext. In: Lukatis, Ingrid/Sommer, Regina/Wolf, Christof (Hrsg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen: Leske + Budrich: 279–298.
- Wolf, Christof (2000): Zur Entwicklung der Kirchlichkeit von Männern und Frauen 1953 bis 1992. In: Lukatis, Ingrid/Sommer, Regina/Wolf, Christof (Hrsg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen: Leske + Budrich: 69–83.
- Woodhead, Linda (2007): Gender Differences in Religious Practice and Significance. In: Beckford, James/Demerath, N.J. (Hrsg.): The Sage Handbook of the Sociology of Religion. Los Angeles/LA [u.a.]: SAGE: 550–70.
- Woodhead, Linda (2008): Gendering Secularization Theory. In: Social Compass 55(2): 187–93.