

# Frauen – Männer – Spiritualitäten

Ein Beitrag zur genderperspektivischen Betrachtung von Glaubenspraxis<sup>1</sup>

Christa Schnabl, Wien

Im Zuge des Aufbrechens feministisch-theologischer Fragestellungen kommt es von Anfang an auch zu einer eingehenden (kritischen) Auseinandersetzung mit spirituellen Traditionen des Christentums. Diese firmier(t)en häufig unter der Rubrik „weibliche Spiritualität“<sup>2</sup>. Im Rahmen dieses Textes soll allerdings weniger auf die spezifisch weiblichen Frömmigkeitstraditionen eingegangen, sondern vielmehr im Horizont einer modernen- und gesellschaftstheoretischen Perspektive dem Phänomen nachgegangen werden, warum sich die Glaubens- und Frömmigkeitspraxis in der Moderne speziell als eine Sache der Frauen erwiesen hat. Es handelt sich hier also weniger um ein „Ergänzen“ auch der „weiblichen“ spirituellen Traditionen im Christentum<sup>3</sup>, sondern eher um eine theoretische Problematisierung von Spiritualität als geistlicher Lebensform und alltäglicher Glaubenspraxis in der Moderne unter Gender-Perspektive. Die Gender-Perspektive besagt in diesem Zusammenhang, daß, obwohl zunächst die „Frauenseite“ unter die Lupe genommen wird, prinzipiell auch von Männerseite die Geschlechterkomponente verstärkt zu reflektieren wäre, um die Überwindung des asymmetrischen und hierarchischen Geschlechterverhältnisses effektiv voranzutreiben.

Aktuell wird diese Fragestellung gegenwärtig besonders im Blick auf die wachsende Zuwendung zu Religiosität und Spiritualität in ganz unterschiedlichen Kontexten. Hinzuweisen wäre auf diverse Strömungen, die in der/den Kirche/n, am Rand der Kirche/n oder auch außerhalb der Kirche/n anzutreffen sind, und die die Diagnose leitet, daß Spiritualität und Mystik im „Mainstream“ des kirchlich verfaßten Christentums einen schweren Stand haben – vielleicht sogar immer schon hatten –, weil kirchlich geprägte Frömmigkeit in der Gefahr stand und steht, durch rationale Theologie oder durch Disziplinierung seitens der Kirchenbürokratie gehemmt oder verzerrt zu werden. Aus einer durch Geschlechterfragen sensibilisierten Perspektive wird diese Diagnose durch den Hinweis ergänzt, daß dies wesentlich auch damit zu tun habe, daß

<sup>1</sup> Dieser Text stellt die überarbeitete Fassung eines Vortrages dar, den ich im Herbst 1998 im Rahmen der Österreichischen Exerzitienbegleiteretagung zum Thema „Geschlechtsspezifische Spiritualität?“ gehalten habe. Die Formulierung des Untertitels geht auf ein Gespräch mit Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel zurück.

<sup>2</sup> Z.B. U. Kratiger, *Die perlmutterne Mönchin. Reise in eine weibliche Spiritualität*. Zürich 1985. E. Sorge, *Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum*. Stuttgart 1988. *Weibliche Spiritualität im Christentum*. Hrsg. v. S. Spendl. Regensburg 1996.

die Kirche überwiegend von Männern geprägt und durch Männer repräsentiert wird. Der „Mainstream“ erweist sich häufig auch als „Malestream“. Disziplinierung und Domestizierung des unberechenbaren und frei waltenden mystischen Geistes hätten demnach in bestimmten Phasen überhand genommen und der Freiheit des Heiligen Geistes Grenzen gesetzt und Regeln auferlegt, die schließlich zu seiner rationalen und institutionellen Fixierung führten. Diese aber wird nicht selten besonders von Frauen als Einschränkung empfunden. Viele machen sich daher heute wieder auf den Weg, um im Alten Neues zu entdecken. Vermutlich hängt auch die (nicht nur in der Kirche anzutreffende) Aktualität einer Hildegard von Bingen gerade damit zusammen, daß sie das ganzheitliche Erleben des Glaubens in den Mittelpunkt stellt.

Motive einer solchen Spiritualität, die den Geist nicht isoliert, sondern Geist und Körper, Glaube und (Er-)Leben verbinden möchte, finden sich interessanterweise heute auch in jenen Ansätzen, die (oftmals schon außerhalb der Kirche/n) nach einer Frauen und Frauenleben integrierenden Spiritualität suchen (Christa Mulack, Heide Göttner-Abendrot, Elga Sorge, Ursa Krattiger, ...) Es geht dabei um religiöse Rituale und liturgische Handlungen für alltägliche oder außergewöhnliche Ereignisse, um sie in Zusammenhang mit dem „Göttlichen“ zu deuten und in Gemeinschaft zu begehen und zu feiern. Elga Sorge spricht in diesem Zusammenhang von einer lebenliebenden Spiritualität.<sup>4</sup> Dabei spielen kosmologische und ganzheitliche Deutungen eine große Rolle.

In diesem Text sollen nun zunächst Spuren der spezifischen Verbindung zwischen Spiritualität und Frauen nachgezeichnet werden. Leitend ist allerdings ein Verständnis von Spiritualität, das nicht in erster Linie das außergewöhnliche spirituell-mystische Erleben oder Schrifttum in den Blick nimmt, sondern die ganz alltägliche christliche Glaubenspraxis. Spiritualität wird hier als „gewöhnliche“ Lebensform des Glaubens verstanden. Zunächst werden nun die spezifischen Affinitäten zwischen Frauen und Glaubenspraxis in drei verschiedenen Anläufen beschrieben. Abschließend erfolgt eine Problematisierung der Verwendung der Kategorie „Geschlecht“ in diesem Zusammenhang, um zu einer kritischen Prüfung bestimmter, sich im Umlauf befindender Begriffe wie „weibliche Spiritualität“ oder „geschlechtsspezifische Spiritualität“ beizutragen. Ist es überhaupt sinnvoll, von einer geschlechtsspezifischen Spiritualität zu sprechen, wenn es andererseits darum geht, die Geschlechterstereotypen zu verflüssigen?

## 1. Zur Feminisierung der Glaubenspraxis in der Moderne

Gängig wird eine zunehmende Distanzierung der Frauen von Kirche und Glaube festgestellt und mit Hinweisen auf die Austrittsstatistik belegt.<sup>5</sup> Diese Entfremdungsthese verschleiert aber eine andere Tatsache, auf die hier auf-

<sup>3</sup> Dies müßte von Fachleuten z.B. der Theologie der Spiritualität bewerkstelligt werden.

<sup>4</sup> E. Sorge, *Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum*. Stuttgart 1988, 79ff.

<sup>5</sup> Vgl. A. Foitzik, *Nicht länger die stille Reserve. Allensbach-Studie zum Thema Frau und Kirche*, in: *Herderkorrespondenz* 6, 1993, 306–311.

merksam gemacht werden soll: TrägerInnen der *Glaubenspraxis* waren und sind v.a. Frauen. Es lässt sich eine große Nähe der Frauen zu Glaube und Spiritualität auf verschiedenen Ebenen nachweisen.

In einem Dreierschritt soll die These von der Feminisierung von Glauben und Religion in der Moderne entfaltet werden. Dabei bildet die Privatisierung von Religion und Glaube in der Moderne den ersten Schritt (1). Vielfach wird der Modernisierungsprozeß im Blick auf Religion mit dem Stichwort der Säkularisierung beschrieben. Demnach büßt Religion im Zuge des modernen Ausdifferenzierungsprozesses von Wirtschaft, Politik, Kultur, Wissenschaft, Moral, ... seine einheitsstiftende und umfassend sinngebende Bedeutung ein. Der Staat verzichtet auf die kirchliche Legitimierung seiner Herrschaft und Religion verliert ihre unmittelbar gesellschaftsgestaltende Funktion. Dies ist aber nur die eine Seite der Medaille. Betrachtet man diese Entwicklung nämlich aus der Perspektive des Privaten, so treten ganz andere Momente in den Vordergrund. Das religiöse Bekenntnis wird eine tief persönliche Frage des individuellen Gewissensentscheides, Religion und religiöse Praxis zur Frage des ganz persönlichen Privatbereichs. *Privatisierung* von Religion und *Glaubenspraxis* bedeutet in diesem Zusammenhang aber auch gestiegene Verinnerlichung und Intensivierung persönlicher Frömmigkeitsformen.<sup>6</sup>

Dieser Privatisierungsprozeß von Religion wird im 18. Jahrhundert von einem anderen Vorgang begleitet (2). Es kommt zu einer in dieser Form unbekannt strengen Trennung der bisher tendenziell verschmolzenen Bereiche des Öffentlichen und des Privaten, des Beruflchen und des Familiären, wobei diese Aufspaltungen geschlechtsspezifisch konnotiert werden. Bis in die frühe Neuzeit hinein war der Produktions- und der Reproduktionsprozeß überwiegend im „Haus“, in der Hausgemeinschaft angesiedelt. Dazu gehörten neben dem Kern der Familie von Vater, Mutter und Kindern auch das ganze Arbeitsumfeld. Ob im Handwerksbetrieb, bei Bauern oder beim Bäcker: Gesellen, Lehrlinge und anderes „Personal“ bildeten gemeinsam eine Arbeits-, Produktions- und Lebenseinheit. Im Haus arbeitete und wohnte man gemeinsam. Die Mahlzeiten wurden gemeinsam eingenommen, und die grundlegenden Lebensbedürfnisse wurden für die ganze Arbeitskörperschaft zur Verfügung gestellt. Der Haushalt war das Zentrum auch des Wirtschaftslebens. Eine strenge räumliche und personelle Trennung weiblicher und männlicher Tätigkeiten existierte daher nicht. Erst mit den aufkommenden Industrialisierungsschüben änderte sich diese Situation grundsätzlich. Männer arbeiteten zunehmend außerhalb des Hauses, in den Fabriken; Frauen des Bürgertums kultivierten ein Leben im Privaten. Wenngleich Frauen der Unterschicht zwecks Sicherung der Lebensgrundlagen auch in die Fabrik pilgern mußten, wurden sie dabei vom Traum begleitet, vielleicht auch einmal wie die bürgerliche Frau zu Hause bleiben zu können. Das 19. Jahrhundert führte also zu einer strengen Trennung der männlichen und der weiblichen Lebensbereiche; wenn nicht für alle real, so zumindest der Idee nach. Die Bereiche des Öffentlichen und des Privaten, des Beruflchen und des Familiären werden immer stärker voneinander abgegrenzt. Dabei fungierte die Frau als Repräsentantin der Sphäre des Privaten und Familiären und der Mann als Repräsentant des Öffentlichen und Beruflchen. Im Zuge dieses Prozesses kommt es also zu einer *Feminisierung des Privaten*.

Diese beiden Prozesse, die Privatisierung von Religion einerseits und die Feminisierung des Privaten andererseits bedingen nun in ihrer fusionierten Form eine *Feminisierung von Religion im Rahmen der Moderne* (3). Diese Beobachtung stellt nun keineswegs einen direkten Gegensatz

<sup>6</sup> Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Privatisierungsprozeß von Religion wäre zwar dringend, kann hier aber nicht geführt werden. Vgl. dazu z.B. C. Schnabl, *Religiöse Konjunktur in einer erkaltenen Moderne? Überlegungen zum Verhältnis von Religion – Geschlecht – Ökonomie in der späten Moderne*, in: *Ökonomie M(m)acht Angst. Zum Verhältnis von Ökonomie und Religion*. Hrsg. v. Ursula Ernst, u.a. Frankfurt 1997, 187–211.

zur vielzitierten „Männerkirche“ dar, zumal man nicht von einer Feminisierung der Kirche sprechen kann. Wenn man Kirche als die öffentliche Repräsentantin des christlichen Glaubens in den Strukturen von Geschichte und Gesellschaft versteht, dann zeigt sie sich strukturell gesehen dem Bereich der Öffentlichkeit zugehörig und wird als solche auch von Männern repräsentiert. Die Feminisierung von Religion bezieht sich stärker auf den existentiellen Vollzug des Glaubens in den verschiedenen Formen von familiärer und persönlicher Frömmigkeit. Frauen werden im Zuge dieser Entwicklung zu den Trägerinnen und „Überträgerinnen“ des Glaubens. Besonders die religiöse *Praxis* und die Weitergabe des Glaubens obliegen den Frauen. Außerhalb des öffentlichen Gottesdienstes gewähren sie seine Sichtbarkeit und rituelle Ausdrucksform v.a. bei religiösen Vollzügen und Feiern im Kreis der Familie: Abendgebet, Tischgebet, Familiengebet, Familieneiern im kirchlichen Jahreskreis (v.a. Advent, Weihnachtsfest, ...).

Das Schicksal des Glaubens in der Moderne hat so gesehen eine geschlechtsspezifische Komponente.<sup>7</sup> Religiöse Biographien und Autobiographien geben Aufschluß über die zentrale Rolle v.a. der Mütter für die Familienspiritualität. Zwei Zitate mögen dies illustrieren. Das erste spricht von einer streng traditionellen Prägung durch die betende Mutter: „Ich bin besonders meiner Mutter für die religiöse Erziehung sehr dankbar. Täglich kniete sie am Abend in einer kleinen Kammer und betete den Rosenkranz. So gab sie mir ein Beispiel.“<sup>8</sup> Das zweite Beispiel belegt die große Rolle des Gebetes der Mutter mit den Kindern selbst in Familien, die in Distanz zur kirchlich verfaßten Religiosität leben: „Meine Eltern waren nicht kirchengläubig, aber Mutter kam immer am Abend an mein Bett und betete das Schutzengerl mit mir. Diese Viertelstunde am Abend war ganz wundervoll – ich spielte mit ihren kleinen Nackenlöckchen, nannte sie meine Muffi und erzählte ihr meine kleinen Geheimnisse und Gedichtchen.“<sup>9</sup>

Das Christentum wird in seiner alltäglichen Frömmigkeit und Spiritualität in einem besonderen Maße von Frauen gelebt und matrilinear tradiert. Dieser Eindruck bestätigte sich auch in Gesprächen mit jungen Menschen in den baltischen Republiken (damals noch zur UdSSR gehörend), die ich während einer Reise 1989 führte. Danach befragt, wie sie mit dem Glauben in Berührung gekommen sind, sprachen sie in den meisten Fällen von den Großmüttern. Die „Katechese der Großmütter“ hat in ihnen einen Keim von Glauben gelegt.

<sup>7</sup> In bezug auf Amerika: Vgl. B. Welter, „*Frauenwille ist Gottes Wille*“. Die Feminisierung der Religion in Amerika, 1800–1860, in: *Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen*. Hrsg. v. C. Honegger, B. Heintz. Frankfurt 1981, 326–355.

<sup>8</sup> Zit. nach: A. Heller, „*Du kommst in die Hölle...*“. Katholizismus als Weltanschauung in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, in: *Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen*. Hrsg. v. A. Heller, u.a. Wien 1990, 28–45; 28.

<sup>9</sup> Zit. nach: M. Mitterauer, „*Nur diskret ein Kreuzzeichen*“. Zu Formen des individuellen und gemeinschaftlichen Gebets in der Familie, in: *Religion und Alltag*. a.a.O. 154–244; 178.

Darüber hinaus zeigt ein kleiner Blick in die Geschichte, daß etwa ab dem 12. Jahrhundert Frauen im Rahmen des geistlichen Lebens zunehmend an Bedeutung gewonnen haben.<sup>10</sup> Interessanterweise ist dies zugleich jener Zeitraum, in dem die Mystik besonders in der Form des *Erlebens* einer geistigen und emotionalen Einheit mit Christus Konturen angenommen hat. Mystik wird demnach zur Zwillingsschwester der Theologie, was sich z.B. in der Definition von Bonaventura, wonach Mystik Erkenntnis Gottes aus Erfahrung ist, niederschlägt.<sup>11</sup> Vor allem Nonnen werden ermutigt, ihre geistlichen Erfahrungen und Erlebnisse schriftlich niederzuschreiben. Da sie dies meist nicht mehr ausschließlich in lateinischer Sprache getan haben, sind diese Texte für das spirituelle Erleben auch anderer „Laien“ von großer Bedeutung gewesen. In diesen mystischen Texten von Frauen finden nun Symbole und Bilder aus der weiblichen Erfahrungswelt vermehrt Eingang.<sup>12</sup> In den Visionen einer Gertrud der Großen (Kloster Helfta, 13. Jhd) vergleicht Christus viele Male seine Liebe zu den Menschen mit der einer Mutter zu ihren Kindern.<sup>13</sup> Die mittelalterliche Spiritualität ist durchzogen von Visionen einer ganzheitlich, geradezu körperlich geprägten Mystik. Die mystische Erfahrung der Vereinigung mit Gott/Christus (auch im Leiden) hat eine unzerstörbare Gewißheit der Gegenwart Gottes zur Folge. Dieser mystische Strang des Mittelalters kann als der bevorzugte Ort der religiösen Präsenz von Frauen angesehen werden. Daß es sich dabei keineswegs um eine historische Zufälligkeit handelt, hat auch damit zu tun, daß hier ein besonderer Weg der Gottesbegegnung entstanden ist, der starke Erfahrungs- und Erlebniskomponenten aufweist. In der Mystik entsteht demnach ein Freiraum, der zu erkennen gibt, daß „es (...) neben dem ordentlichen Weg zu Gott, der durch die Institution der Kirche, der Lehrautorität des Amtes und der von ihm verwalteten Schrift geordnet ist, auch einen nicht-kanalisierten experimentellen Zugang zu Gott (gibt, C.S.), der am Rande der Institution geduldet wird.“<sup>14</sup> Die Mystikerinnen des Mittelalters sind die „Theo-

<sup>10</sup> Dies beweist auch ein kürzlich erschienenes Buch, das praktisch ausschließlich Mystikerinnen des Mittelalters behandelt: *Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock. Eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individualisationsentwicklung*. Hrsg. v. W. Beutin, T. Bülow. Frankfurt/Main 1998. Vgl. dazu auch: E. Gössmann, Artikel „Spiritualität“, in: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh 1991, 374–378.

<sup>11</sup> Vgl. D. Sölle, Artikel „Mystik“, in: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh 1991, 302–303, 302.

<sup>12</sup> Vgl. z.B. auch: B. Newman, *Die Mütterlichkeit Gottes – Sophia in der mittelalterlichen Mystik*, in: *Auf den Spuren der Weisheit. Sophia – Wegweiserin für ein neues Gottesbild*. Hrsg. v. V. Wodtke. Freiburg 1991, 82–101.

<sup>13</sup> Vgl. E. Gössmann, *Die Kontinuität der Frauentradition vom Mittelalter bis zur Frühen Neuzeit*, in: *Frauen Gestalten Geschichte. Im Spannungsfeld zwischen Religion und Geschlecht*. Hrsg. v. L. Siegela-Wenschkewitz, u.a. Hannover 1998, 55–86, 66.

<sup>14</sup> D. Sölle, Artikel „Mystik“, in: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Hrsg. v. E. Gössmann, u.a. Gütersloh 1991, 302.

loginnen“ dieser Zeit.<sup>15</sup> Besonders im Mittelalter wurde dieser Rand der bevorzugte Ort für Frauen. Hier erfahren sie Gott unmittelbar; diese Erfahrung übersteigt die Grenzen rationaler Erkenntnis, taucht aber auch die den Frauen zu meist bekannte Welt des Gefühls in ein neues, theologisches Licht.

Es ist also grundsätzlich festzuhalten, daß sich schon über eine längere Zeit hindurch diese Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern nachweisen läßt. Männer sind eher für die Explikation des Glaubens auf der theologischen Ebene des Wissens und auf der institutionellen Ebene des Amtes zuständig, während sich Frauen besonders auf der Ebene des praktisch vollzogenen und erlebnismäßig angereicherten Glaubens artikulieren. Durch die im 19. Jahrhundert programmaticisch vorgebrachte Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft verstärkt sich diese Aufteilung zwischen den Geschlechtern erheblich. Eine Folge davon ist eine bisher kaum bekannte Intensivierung und Erneuerung privater Formen von Frömmigkeit im 19. Jahrhundert: persönliches Gebet, häusliche Andachten, Dank und Bitte für private und persönliche Anliegen, Rosenkranz und eine besonders hohe Frequenz des Bußsakraments<sup>16</sup> bezeugen dies. All diese Frömmigkeitsformen werden besonders von Frauen ausgeübt. Das Stereotyp von der frommen Frau und vom areligiösen Mann findet in dieser Zeit zuweilen seine Bestätigung.<sup>17</sup>

## 2. Religion und Glaubenspraxis heute – Geschlechtsspezifisch betrachtet

Spuren dieser modernen Entwicklung der Feminisierung des Glaubens lassen sich allerdings auch heute nachweisen. Es handelt sich nicht bloß um eine historische und der grauen Vergangenheit angehörende Tendenz, welche längst überholt ist. Exemplarisch kann hier auf Ergebnisse der europäischen Werte-

<sup>15</sup> „Jedenfalls bot die Berufung auf Visionen, Träume und Gesichte den Frauen der damaligen Gesellschaft allererst die Möglichkeit, überhaupt in ihrer Rede von Gott und seinen heilschaffenden Taten wahr- und ernst genommen zu werden.“ (M. Gerwing, *Theologie im Mittelalter. Personen und Stationen theologisch-spiritueller Suchbewegung im mittelalterlichen Deutschland*. Paderborn 2000, 189.)

<sup>16</sup> Ariès und Duby belegen mit Statistiken des 19. Jahrhunderts aus der Diözese Orléans eine zunehmende Feminisierung des Bußsakramentes. Diese Tendenz mag auch beeinflußt sein durch eine, vor allem in gehobenen Schichten anzutreffende Praxis, wonach dem Priester eine umfassende Verantwortung für die Tugendhaftigkeit der ihnen anvertraulien Frauen zukommt. „Dem Priester fiel neben der Abnahme der Beichte die Aufgabe zu, über die Tugend des jungen Mädchens, die Treue der Gattin und die Ehrlichkeit des Dienstmädchens zu wachen.“ *Geschichte des Privaten Lebens*, Band 4: *Von der Revolution zum Großen Krieg*. Hrsg. v. P. Ariès, G. Duby, Frankfurt/Main 1992, 518f.

<sup>17</sup> Vgl. dazu: H. McLeod, *Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert*, in: *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*. Hrsg. v. U. Frevert. Göttingen 1988, 134–156.

studie 1990 hingewiesen werden, wenngleich man bereits jetzt auf etwaige Veränderungen bei der Folgeuntersuchung 2000, deren Ergebnisse demnächst greifbar sein werden, gespannt sein darf.<sup>18</sup>

- Ganz allgemein wurde die Bedeutung verschiedener Lebensbereiche (Arbeit, Familie, Freunde, Freizeit, Politik und Religion) erfragt. In den Bereichen Politik und Religion sind auch nach Geschlecht differierende Aussagen festzustellen.<sup>19</sup> Bezogen auf Österreich ist Religion für 30% der Frauen, aber nur für 17% der Männer ein sehr wichtiger Lebensbereich. Im internationalen Durchschnitt, wobei neben den europäischen Staaten auch die USA und Kanada berücksichtigt wurden, ist Religion für 27% der Frauen sehr wichtig (für 31% wichtig). Bei den Männern sind es ein Drittel weniger, nämlich gerade noch 18%, denen Religion ein sehr wichtiger Lebensbereich ist.
- Die religiöse Selbsteinschätzung betreffend, bezeichnen sich drei Viertel der Österreicherinnen als religiös; bei den Männern bekennen sich 60% dazu, ein religiöser Mensch zu sein.
- Mehr Frauen als Männer suchen eine religiöse Verankerung ihres Lebens. Mehr als 55% der Österreicherinnen, aber weniger als 40% der Männer suchen und finden im Glauben Trost und Kraft. Diese geschlechtsspezifische Differenz liegt im internationalen Durchschnitt. In den südeuropäischen Staaten ist der Unterschied allerdings größer: in Portugal 20%, in Italien und Spanien etwas mehr als 20%.
- Mehrere Indizien deuten auf eine ungebrochenere Gottesbeziehung bei Frauen. Auf einer 10stufigen Skala geben mehr als 25% der europäischen Frauen an, daß Gott in ihrem Leben eine sehr wichtige Rolle spielt (Zustimmung zu Wert 10). Bei den Männern sind es gerade noch 15%. Außerdem beten mehr als ein Drittel der Frauen oft zu Gott, aber nur halb so viele Männer. Einen Wunsch nach Augenblicken der Ruhe, des Gebetes, der inneren Einkehr verspüren zwei Drittel der Frauen, während es bei den Männern gerade die Hälfte ist.
- Frauen identifizieren sich mit traditionellen Glaubensinhalten stärker als Männer. Zwischen 10 und 15% häufiger glauben sie an ein Leben nach dem Tod (49%), an die Seele (66%), an den Himmel (45%), an die Sünde (63%) und an die Auferstehung der Toten (48%).
- Im Rahmen einer fünfteiligen religiösen Typologie (kirchlich, kultukirchlich, religiös, kulturreligiös, unreligiös) ergab die geschlechtsspezifische Aufschlüsselung, daß Frauen im kirchlichen Typ international gesehen etwa um 10% häufiger (nämlich zu 32%) vertreten sind als Männer. Damit korrikt die Tatsache, daß Frauen am anderen Ende des Spektrums, im unreligiösen Typ um 10% weniger häufig anzutreffen sind. Auf dieser Linie liegt auch, daß knapp 30% der Österreicherinnen, aber weniger als 20% der Männer sonntags den Gottesdienst besuchen. Wochentags gehen 5% der Frauen, und 2% der Männer mehrmals in die Kirche.
- Der Faktor Berufstätigkeit verändert das Bild der Religiosität von Frauen: Nichtberufstätige Frauen sind den traditionellen Glaubensvorstellungen näher, Berufstätige neigen etwas stärker zu esoterisch beeinflußtem Gedankengut. Als Beispiel sei auf die Verbreitung des Glaubens an die Wiedergeburt hingewiesen. Bei den berufstätigen Frauen stimmen 32% der Wiederge-

<sup>18</sup> Ich selbst hatte eine geschlechterspezifische Analyse der Daten der Europäischen Wertestudie 1990 vorgenommen (Vgl. Frauenemanzipation und Religion. Europäische Wertestudie 1990 – geschlechtsspezifisch betrachtet. Wien 1993. Unveröffentlichtes Manuskript). Diese wurde aufgegriffen und verarbeitet in: P.M. Zulehner, H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt*. Europäische Wertestudie. Düsseldorf 1993.

<sup>19</sup> Etwas überraschend weisen selbst die beiden klassischen Orte von Weiblichkeit und Männlichkeit – Familie und Arbeit – keine nennenswerten, nach Geschlecht unterschiedlichen Bedeutungseinschätzungen auf.

burtsvorstellung zu, bei den Nichtberufstätigen 23%. Bei Männern, egal welcher Gruppe sind es 19%.<sup>20</sup> Bei berufstätigen Frauen ist sowohl die Einschätzung ihrer eigenen Religiosität, als auch das konkrete Glaubensleben (Gottesdienstbesuch, Gebet,...) und die Verbundenheit mit der Kirche geringer, aber dennoch konstant über dem Wert der Männer.

Als Fazit kann festgehalten werden: Obwohl die Daten keineswegs dramatische geschlechtsspezifische Unterschiede offenlegen – weit entscheidender als der Faktor Geschlecht haben sich die Faktoren Land (im Sinn von Staat) und Region (im Sinne von Stadt-Land) erwiesen –, läßt sich dennoch quer durch Europa die Tendenz nachweisen, daß Frauen ein (noch?) ungebrocheneres Verhältnis zu Religion, Glaubenspraxis und Kirche haben.<sup>21</sup> Dabei soll in diesem Zusammenhang die empirische Basis keineswegs dazu dienen, die Behauptung zu untermauern, Frauen seien per se oder „von Natur aus“ religiöser als Männer.

Im Zuge dieser Datenlage stellt sich die Frage nach der Auswirkung von Berufstätigkeit auf die Religiosität der Frauen. Geht vielleicht der Prozeß der Säkularisierung ungleichzeitig vor sich, sodaß er bei Frauen tendenziell später ankommt? Damit verbunden wäre die Ansicht, daß der Prozeß der ökonomisierten Moderne unaufhaltsam voranschreitet, wobei die religiöse Verwurzelung von Frauen, sobald sie vom Fortschreiten der Moderne durch den Eintritt ins Berufsleben erfaßt worden sind, zwar verzögert, aber nicht grundsätzlich aufhaltbar abnimmt. In diesem Fall könnte von einem Verzögerungseffekt bei Frauen gesprochen werden. Im Blick auf die stärkere Identifikation mit einer traditionell christlich und kirchlich geprägten Form von Religiosität von Frauen über lange Zeit dürfte diese Einschätzung eher zutreffen. Untermauern ließe sich diese Sicht auch durch die Ergebnisse der Allensbach-Studie, wonach in der Kirchenbindung von Frauen in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren dramatische Erosionen zu beobachten sind. Diese eindimensionale Einschätzung, daß es sich bei Frauen bloß um eine Verzögerung in der an und für sich linear fortschreitenden Distanzierung von Religion handelt, wird aber in Frage gestellt, wenn man nicht nur kirchlich gebundene Formen der Religiosität berücksichtigt, sondern den neuerdings überbordenden Bereich freischwebender Religiosität und Spiritualität miteinbezieht. Gerade dort ist der Zulauf besonders von berufstätigen Frauen überaus groß. Die Tatsache, daß vermutlich gerade berufstätige Frauen vermehrt aus den traditionell christlich-

<sup>20</sup> Überraschende Kuriosität am Rande: In Polen, einem ganz und gar katholisch geprägten Land, ist der Glaube an die Wiedergeburt am verbreitetsten (31%).

<sup>21</sup> Die empirische Zugangsweise ergänzend wäre durch biographische Interviews der Bedeutung von Religion in den Lebensgeschichten von Frauen (und Männern) nachzugehen. Erste Ansätze dazu finden sich in: C. Mitscha-Eibl, *Religion in den Lebensgeschichten von Frauen*, in: *Funkenflug aus dem Elfenbeinturm*. Erfahrungen beim Glaubenlernen. Hrsg. v. M. Heizer, E. Anker. Thaur 1993, 182–219.

kirchlichen Orten in diese neuen Orte moderner, esoterisch geprägter Religiosität abwandern, unterstreicht die Sehnsucht vieler Frauen nach religiöser Sinndeutung. Zusätzlich wird der „Spiritualitätsmarkt“ neuerdings auch von Männern frequentiert, denen die rationalisierte Moderne allzu große Wunden und Verluste zu bescheren droht.

### 3. Weibliches Ethos des Christentums?

Abschließend sei auf ein weiteres Indiz für das Nahverhältnis von Glaubensvollzug und „Weiblichkeit“ eingegangen, wobei man sich hierbei zugegebenermaßen bereits im Bereich von Verallgemeinerungen, Klischees und Stereotypen bewegt, von denen es genaugenommen Abschied zu nehmen gilt. Wenn hier generalisierend von „Weiblichkeit“ und „Männlichkeit“ gesprochen wird, so geschieht dies auf der Ebene gesellschaftlich und religiös verbreiteter Stereotype. Es soll damit nicht behauptet werden, diese Merkmale würden individuell gesehen bei allen Männern oder bei allen Frauen auftreten oder gar auftreten sollen. In der Realität findet man immer ein recht individuelles Gemisch von Momenten vor, das zumeist in eine der beiden Richtungen stärker tendiert. Der Sinn dieser verallgemeinernden Redeweise ergibt sich bloß daraus, daß Frauen und Männer – trotz kritischer Auseinandersetzung mit diesen Stereotypen und Klischeebildungen – nach wie vor häufig mit einem geschlechtsspezifisch unterlegten Verhaltens- und Charakterprofil konfrontiert werden. Ohne alte Klischees aufzuwärmen, geht es hierbei vorläufig darum, für geschlechter-spezifisch geprägte Hintergründe zu sensibilisieren. Gerade in der Kirche beginnt man erst schrittweise, diese unterschiedlichen Zugehensweisen ernst zu nehmen. Dennoch darf dieser geschlechtssensible Zugang keineswegs normativ gedeutet werden. Die Sensibilisierung für geschlechtsspezifische Unterschiede dient immer auch dazu, sie auf ihre Klischeehaftigkeit zu überprüfen und letztlich ihre Verflüssigung einzuleiten.

Im Rahmen eines Vergleichs klassischer religiöser Tugenden und Werte<sup>22</sup> mit jenen, die dem gesellschaftlichen Symbolsystem entsprechend als weiblich oder als männlich angesehen werden, ergibt sich eine klare Konvergenz zwischen Religion und Weiblichkeit. Vor allem auf der Basis des religiösen Alltagsbewußtseins (Ethos-Ebene) gelten folgende ethische Imperative als klassisch christliche Haltungen: Nächstenliebe und Demut; Versöhnungsbereitschaft und Rücksichtnahme auf andere; wenn es sein muß, auch bereitwillig ein Opfer bringen; Entbehrungen auf sich nehmen und sich selbst nicht unbührlich in den Mittelpunkt stellen; Güte, Treue und Sanftmut walten lassen. Zusammenfassen läßt sich diese ethische Botschaft mit einem Zitat aus dem Galaterbrief: „Dient einander in Liebe“ (Gal 5,13). Dem bürgerlichen Ge-

schlechterklichee entsprechend verschmelzen diese religiösen Tugenden eher mit den sogenannten weiblichen Tugenden als mit den klassisch männlichen. Diese Nähe bedingt für Frauen ein problemloses Ineinander der eigenen, durch die kollektiven Vorstellungen der Geschlechteridentität mitbestimmten Werte und Haltungen mit denen der christlichen Religion. Barmherzigkeit, Nächstenliebe, Fürsorge und Dienst für andere sind religiöse Imperative und klassisches Sozialisationsideal für Frauen zugleich. Sie widersprechen einander nicht. Dies führt zu einer eingängigeren, harmonischeren, weniger Widersprüchen ausgesetzten Verbindung, die die emotionale Beheimatung von Frauen im Glauben erleichtert und sie mit weniger Dissenserfahrungen konfrontiert.

Auf Männer bezogen stellt sich die Situation anders dar. Von ihnen ist von vornherein eine gewisse Integrationsarbeit gefordert, um die unterschiedlichen, mitunter diametralen „Anforderungsprofile“, mit denen sie sich aufgrund klassischer Männlichkeitsideale einerseits und religiöser Ansprüche andererseits konfrontiert sehen, zu verbinden. Beruflicher Erfolg, Effizienz, Fleiß und Durchsetzungskraft sind Imperative, die die männliche Identitätsbildung prägen. Im Beruflichen dominieren außerdem ökonomische Rationalitätsforderungen, die gemahnen, keine allzu große Rücksicht auf die Lebensschicksale der betroffenen Menschen zu nehmen, weil man sich das nicht leisten könne. Diese „Ideale“ allerdings stehen im Widerstreit mit den Imperativen einer christlichen Moral und dies führt mitunter zu einer Fremdheit, die Männern eine emotionale Beheimatung im Religiösen erschwert. Die gegensätzlichen Anforderungen, mit denen sich ein Mann als Mann im Bereich des Beruflichen einerseits und als Glaubender andererseits konfrontiert sieht, erfordern eine Integrationsbereitschaft, wonach es gilt, die verschiedenen Ebenen je für sich zu ordnen. Doch dies gelingt nicht immer. Jürgen Lott kommt in diesem Zusammenhang zu einem drastischen Urteil und konstatiert die Verstümmelung des Mannes im Bereich der Religion, v.a. der Religionspraxis. „Es gibt vielleicht keinen Bereich, in dem die Verstümmelung des Mannes so augenfällig ist, wie in dem der Religion. Religionspraxis ist Weiberkram; dem technokratischen Männlichkeitsbild unserer Gesellschaft entspricht allein eine logozentrische, symbol- und bilderfeindliche Theologie.“<sup>23</sup>

Wenn man die Folgen bedenkt, so scheint es, als würden durch die religiöse Ethik eher Weiblichkeitswerte bestätigt und spezifisch männliche Verhaltensweisen aufgefordert, sich zu transformieren, um „weibliche“ Aspekte zu inte-

<sup>22</sup> Es wird hier auf verbreitete durchschnittliche Alltagsvorstellungen ohne ausgefeilte reflexive Komponenten Bezug genommen.

<sup>23</sup> J. Lott, *Lebenswelt von Männern und Religion*, in: *Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion*. Hrsg. v. A. Görzinger, H. Luther. München 1987, 174–185; 181.

grieren. „Wenn Frauen und Männer demnach der Ethik Jesu gegenüberstehen, so ist die Botschaft, die beide Geschlechter daraus empfangen, eine grundverschiedene: Der Mann wird aufgefordert, seine Welt zu verlassen, in der er sich so allmächtig eingerichtet hat ... Die Ethik Jesu bestätigt den Mann also keinesfalls in seiner einseitigen Männlichkeit, sondern führt ihm weibliche Verhaltensweisen und Werte vor Augen, auf die er sich einlassen soll... Die Botschaft, die die Ethik Jesu für Frauen enthält, bestätigt sie hingegen in ihren schon immer praktizierten Verhaltensweisen ... Die Botschaft Jesu ist das dem weiblichen Geschlecht seit jeher Vertraute.“<sup>24</sup>

Die Annahme von der (impliziten) Moralität weiblicher Werte und Tugenden spiegelt sich nicht zuletzt im römischen Lehramt, besonders auch in Aussagen des gegenwärtigen Papstes. Demnach liegen in der weiblichen „Eigenart“, welche sich vor allem durch die reale oder potentielle Mutterschaft konstituiert, Werte beschlossen, die im Rahmen einer geschichtstheologischen Betrachtung zur Heilshoffnung für die von „männlicher“ Zerstörung und Ausbeutung bedrohten Welt werden. „Weiblichkeit“ avanciert demnach zu einem Heilszeichen für die Rettung der Welt. Diese Auffassung wird bereits im Brief des Zweiten Vatikanischen Konzils an die Frauen zum Ausdruck gebracht: „Ihr kennt das Geheimnis des beginnenden Lebens. Ihr tröstet im Augenblick des Todes. Unsere Technik läuft Gefahr, unmenschlich zu werden. Versöhnt die Männer mit dem Leben. Und vor allem – Wir bitten euch inständig darum – wacht über die Zukunft unserer Art. Haltet die Hand des Menschen zurück, der in einem Augenblick des Wahnsinns versuchen könnte, die menschliche Kultur zu zerstören. (...) Frauen der ganzen Welt (...), euch, denen das Leben in diesem so schweren Augenblick der Geschichte anvertraut ist, euch obliegt es, den Frieden in der Welt zu retten.“<sup>25</sup> In diesem Zusammenhang wird von einer ideellen Höherwertigkeit des weiblichen Geschlechts ausgegangen, welche schließlich dahin einmündet, „Weiblichkeit“ als ethisches und kulturelles Projekt zu begreifen, das vor der Zerstörungswut einer zugespitzten Technologisierung retten könne.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> C. Mulack, *Jesus – der Gesalbte der Frauen*. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik, Stuttgart 1987, 131. Die Zitation dieser Passage sollte nicht den Eindruck erwecken, als würde damit Christa Mulacks Gesamtkonzeption affiniert.

<sup>25</sup> Brief des Zweiten Vatikanischen Konzils an die Frauen (8. 12. 1965). Zit. nach: *Frauenbefreiung und Kirche*. Darstellung, Analyse, Dokumentation. Hrsg. v. W. Beinert, H. Pissarek-Hudelist, R. Zwack. Regensburg 1987, 132f. Auf diese Sichtweise greift auch Papst Johannes Paul II. gerne zurück, z.B. in der Enzyklika „*Evangelium vitae*“, Nr. 99.

<sup>26</sup> An dieser Stelle wird die Spannung zwischen einer Diskriminierung von Frauen einerseits und einer ideellen Höherwertigkeit von Weiblichkeit andererseits besonders deutlich. Aus diesem Grunde scheint es besonders wichtig zu sein, die Differenz beider Ebenen im Blick zu behalten, da man häufig den Vorwurf der Diskriminierung von Frauen mit dem Hinweis auf den hohen Stellenwert von Weiblichkeit zu neutralisieren sucht. Eine kritische Auseinandersetzung mit

Kritisch betrachtet besteht in diesem Zusammenhang mitunter die Gefahr einer religiösen Sanktionierung weiblicher Werte. Oftmals greifen weibliche und religiöse Identitätskonzepte und Wertvorstellungen problemlos ineinander, wodurch es zu einer gegenseitigen Verstärkung kommt. Dies birgt die Gefahr in sich, das übliche Frauenbild/-klischee mit religiösen Weihen zu versehen. Selten nur werden Züge des überkommenen, mitunter einseitigen, auch durch lebensbehindernde Momente geprägten Weiblichkeitskonzeptes mittels des Glaubens in Frage gestellt. Im Gegenteil: Eine religiöse Haltung fördert mitunter viel eher das Durchhalten und die Fortführung solcher Verhaltensweisen. Somit ist die Versuchung sowohl für Kirchen als auch für Frauen selbst sehr groß, Glaube, Spiritualität und Frömmigkeit zur Legitimation von Anforderungen zu mißbrauchen, die das Leben von Frauen einseitig als Aufopferung für die anderen, für die Familie, die Kinder und den Mann begreifen. Ähnliches gilt auch für die außerordentlich hohe Leidensbereitschaft vieler Frauen, die Gefahr laufen, religiös motiviert, Leiden auch da zu akzeptieren, wo das Aufbegehren dagegen am Platz wäre. So kann das unwidersprochene Ineinandergreifen eine unkritische Verstärkung zur Folge haben, die sich letztlich negativ auswirkt. Bestimmte Verhaltensmuster können sich verfestigen, die durch weibliche Sozialisation an sich schon eingeübt sind. In solchen Fällen könnte die kritische Rückfrage: „Religion – Opium für das Weibervolk?“ auch eine produktive Veränderung anregen. Denn die spezifisch weibliche Versuchung zur „Sünde“ (im Gegensatz zur männlichen) besteht vielfach im Verzicht auf Selbstbehauptung, in übertriebener Selbstingabe bis hin zum Selbstverlust, in der Negation des Ichs und in der Annahme der von der Gesellschaft geforderten Opferhaltung. Wenn vor allem Machtverzicht und Selbstaufopferung den Frauen als erstrebenswerte Tugenden gelten, dann werden sie durch ihre Nichtbeteiligung schuldig an der Fortführung herrschender Strukturen sowie zu Mittäterinnen und Komplizinnen.<sup>27</sup>

Dennoch: Trotz aller Gefahren impliziert dieses Ethos des Christentums, das im Zuge der Moderne zweifellos das Nachsehen hatte, auch produktive Chancen angesichts der gegenwärtig zu beobachtenden Globalisierung von Rationalisierung und Erfolgzwang. „Weiblichkeit“ und „Religion“ verkörpern gegenüber den dominanten Werten der Moderne faktisch eine Gegenwelt, die

---

dem eben beschriebenen Deutungsmuster (nicht im Blick auf die kirchliche Position, sondern grundsätzlich) findet man in: C. Thürmer-Rohr, *Feminisierung der Gesellschaft. Weiblichkeit als Putz- und Entseuchungsmittel*, in: *Vagabundinnen. Feministische Essays*. Berlin '1988, 106–121.

<sup>27</sup> Vgl. C. Schaumberger, L. Schottroff, *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*. München 1988, 273ff. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Thürmer-Rohrs Mittäterschaftsthese: C. Thürmer-Rohr, *Mittäterschaft der Frau – Analyse zwischen Mitgefühl und Kälte*, in: *Mittäterschaft und Entdeckungslust*. Berlin 1989, 87–103.

dem Hauptstrang der Modernisierung einerseits gegenübersteht, ihn andererseits aber auch korrigierend unter die Arme greift, indem sie die Schäden dieses Vorganges kompensiert und ausgleicht. Dennoch scheiterte eine nachhaltige Korrektur moderner Rationalisierungsprozesse bisher nicht zuletzt daran, daß dieses, die Gegenwelt verkörpernde Ethos bloß kompensatorisch verstanden wurde, an bestimmte Bevölkerungsgruppen (z.B. Frauen) und Segmente der Gesellschaft (Religion, Kirche/n, Familie) delegiert wurde und sich daher in seiner systemkritischen Bedeutung nicht behaupten konnte. So teilen religiöse und „weibliche“ Werte ein gemeinsames Schicksal: Als gegenweltlicher Ausgleich sind sie für den „Mainstream“ der Moderne unerlässlich, leiden aber an einer realen Ohnmacht, wenn es darum geht, die Spielregeln der Moderne grundsätzlich zu hinterfragen oder zu verändern. Aus dieser Perspektive bedarf es dringlicher Überlegungen, wie diese gegenweltlichen, an anderen Menschen und ihrem Wohlbefinden ausgerichteten Werte heute stärker auch öffentlich zu etablieren wären. Dies allerdings ist nun keineswegs als Kompensationsleistung von Frauen, Religion oder Kirche/n zu erwarten, sondern als Überlebensfrage an alle, an Männer und Frauen zu verstehen.

#### 4. Spiritualität und Geschlecht: Gibt es überhaupt eine geschlechtsspezifische Spiritualität?

Geradezu selbstverständlich schien bisher die Rede von einer Spiritualität, die besonders von Frauen getragen werde und damit geschlechtsspezifische Züge aufweise. Diese Redeweise insinuiert allerdings die Vorstellung, es gebe für Frauen und für Männer typische Fähigkeiten und Verhaltensweisen, die sich bis hinein in das spirituelle Selbstverständnis und die spirituelle Praxis auswirken. Auf der anderen Seite gehört es zu den Grundanliegen feministisch-theologischer Forschung, die geschlechterbezogene Stereotypenbildung zu entlarven und zu überwinden.<sup>28</sup> In diesem Zusammenhang tut eine Reflexion auf die Verwendung der Kategorie „Geschlecht“ not.

Geschlecht wird hier als eine soziale, und nicht als eine biologische Kategorie verstanden. Natürlich wäre die Leugnung bestimmter biologischer Differenzen zwischen Mann und Frau geradezu lächerlich. Allerdings, und dies ist entscheidend, stellt sich die Frage, welche normativen Konsequenzen aus dieser biologischen Unterschiedenheit für die soziale Zuständigkeit in bestimmten Lebensbereichen und Lebensaufgaben gezogen werden können. Diese sind – nach allgemeiner Auffassung – heute allesamt äußerst umstritten, da sie sich

<sup>28</sup> Grundsätzliche Überlegungen dieser Art finden sich auch in: *Weibliche Spiritualität im Christentum*. Hrsg. v. S. Spendel. Regensburg 1996.

meist einer bestimmten historischen Epoche mit ihrer Sicht der Geschlechterdifferenz verpflichtet wissen, ohne die Allgemeingültigkeit solcher Aussagen schlüssig beweisen zu können. Trotz der Unmöglichkeit, aufgrund biologischer Differenzen bestimmte Geschlechtercharaktere zu fixieren, ist die Rede von geschlechtsspezifischen Auffälligkeiten dennoch nicht obsolet, da die Zuweisung bestimmter Lebens- und Erfahrungswelten an Männer und anderer Lebens- und Erfahrungswelten an Frauen trotz einer tendentiellen Annäherung der männlichen und weiblichen Lebensrealitäten nach wie vor Gültigkeit besitzt. Dies allerdings bezeichnet nun das „soziale“ Geschlecht, welches prinzipiell auch veränderbar und veränderungsnotwendig ist. In Bezug auf Spiritualität bedeutet dies: „Die Herausbildung einer weiblichen Spiritualität in der Geschichte beruht auf der starken Trennung von weiblicher und männlicher Lebenswelt bzw. Kultur, die zu verschiedenen Erfahrungen der Geschlechter führte, deren Meditation unterschiedliche Prävalenzen in der jeweiligen Spiritualität mit sich brachte. Diese könnten sich verlieren, wenn die Erfahrungsbezüge beider Geschlechter mehr konvergieren, als es heute der Fall ist.“<sup>29</sup>

Selbst wenn man prinzipiell von der „Gleichheit“ der Geschlechter als normativer Leitkategorie ausgeht, erweist es sich als unumgänglich, die geschlechterbedingten faktischen Differenzen sensibel in den Blick zu nehmen. In einem solchen Zusammenhang ist die Rede von einer geschlechtsspezifischen Spiritualität bedeutsam, weil sie die faktisch existierenden, sozialisationsbedingt unterschiedlichen Zugänge von Männern und Frauen artikuliert, ohne alle Männer und alle Frauen verallgemeinernd unter das jeweilige Kollektivsubjekt subsumieren zu wollen.

Bei Hildegunde Wöller<sup>30</sup> finden sich nun vier Elemente sozial „weiblicher“ Spiritualität, die ich kurz rekapitulieren möchte. Erstens der spezifische Umgang mit Leid, der daraus resultiert, daß Frauen weniger als Männer dazu veranlaßt werden, ihre Gefühle zu verdrängen. Aus diesem Grund neigen sie auch zu einem unmittelbareren Ergriffensein von Leid, Zerstörung und Ungerechtigkeit und zur Suche nach Veränderungsmöglichkeiten durch soziales Engagement. Zweitens entdeckt auch Wöller bei Frauen eine starke Empfänglichkeit für die spirituelle Dimension, weil Frauen weniger im rein rationalen und auf Effektivität und Erfolg beruhenden Weltbild der Moderne gefangen sind. Drittens wirkt sich bei Frauen zunehmend der Subjektwerdungsprozeß aus, wonach sie heute mehr als früher nach Spielräumen auch für ihr spirituelles Leben suchen, um es nach ihren Vorstellungen zu gestalten. Viertens kommt

<sup>29</sup> E. Gössmann, Artikel „Spiritualität“, in: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Hrsg. v. E. Gössmann, u.a. Gütersloh 1991. 374–378, 374.

<sup>30</sup> Vgl. H. Wöller, *Sanfte Macht der Weisheit. Entwurf einer weiblichen Spiritualität*, in: *Notwendigkeiten. Auf der Suche nach einer neuen Spiritualität*. Hrsg. v. P. Dätwyler. Zürich 1985, 163–181, 164ff.

es durch die Solidarisierung vieler Frauen in der Frauenbewegung dazu, daß sie ein größeres Selbstbewußtsein entwickeln und zu ihren Meinungen und Vorstellungen stehen. Hier bildet sich ein vitales geistliches Potential heraus, welches für Kirche und Gesellschaft in Zukunft unhintergehbar sein wird. Als weiteres Element könnte ergänzt werden, daß sich in der spirituellen Praxis von Frauen ein elementarer Bezug auf den Leib und die Sinne etabliert hat. „Der Großteil der Frauenzeugnisse zeigt klar, daß Ganzheit nicht eine vernebelnde Illusion, auch kein modernes Dogma ist, das wir uns überstülpen müssen. Ganzheit ist eine lebendige Vision und in der Paradoxie unserer Existenz schon hier präsent.“<sup>31</sup>

Dennoch bleibt Vorsicht angebracht. Vielen Frauen mögen solche Beschreibungen zu vereinnahmend sein. Außerdem erliegen sie häufig der Gefahr, das „Weibliche“ als (exotische) Besonderheit des Allgemein-Menschlichen zu verstehen und damit erst recht den durch Männer formulierten allgemeinen Kanon als Richtschnur auszugeben, anstatt an der Neuformulierung des „Allgemeinen“ in der Weise zu arbeiten, daß man auch die spirituellen Erfahrungen von Frauen als Quelle normativer Vorstellungen einbezieht. Obwohl die Sensibilisierung für geschlechtsspezifische Unterschiede immer auch dazu dient, diese auf ihre Klischeehaftigkeit zu überprüfen und letztlich ihre Verflüssigung einzuleiten, erweist sich der Blick auf von Frauen bevorzugte Inhalte und Formen als Blick auf Defizite und Einseitigkeiten, die es allgemein zu integrieren gelte, sowohl für Frauen als auch für Männer. Als Ziel wird man vermutlich nicht unbedingt zwei verschiedene Formen der Spiritualität, eine von und für Frauen, eine von und für Männer anpeilen, sondern danach fragen, wie und wodurch man die gegenwärtige Palette ergänzen und verändern müßte, so daß Männer und Frauen darin ihre Ausdrucksformen finden können. Insofern soll die Reflexion auf geschlechtsspezifische Formen und Inhalte keine neue Norm beschwören, wonach sich Männer oder Frauen entlang des geschlechterbedingten Standards zu verhalten hätten. Die Rede von einer „geschlechtsspezifischen Spiritualität“ ist deshalb auch nicht in einem normativen Sinn zu verstehen, als sollten oder müßten alle Männer/alle Frauen die ihrem Geschlecht entsprechenden Imperative erfüllen. Was aber dennoch als sachliche Herausforderung bleibt, ist die Klärung der Frage, durch welche spirituellen Inhalte und Formen das geistliche Leben ergänzt werden müßte, um sowohl für Männer als auch für Frauen geistliche Heimat werden zu können.

<sup>31</sup> E. Moltmann-Wendel, *Wenn Gott und Körper sich begegnen*. Gütersloh 1991, 70.