

I.2 Androzentrismus der Religionen und ihrer Erforschung

Nach klassisch-brahmanischer Lehre soll ein vollwertiger Hindu vier Lebensstufen durchlaufen: Schüler – Haushalter – Waldeinsiedler – Asket. Ausgenommen von diesem Schema sind die unterste Gesellschaftsschicht (die Klasse der *śūdras*, „Diener“) und sämtliche Frauen. Der *Talmud* ist in sechs „Ordnungen“ zu je 7–12 Traktaten gegliedert, die jeweils bestimmte Themenbereiche umfassen. Eine dieser Ordnungen trägt die Bezeichnung *Naschim*, „Frauen“, und setzt sich großteils mit Fragen rund um die heterosexuelle Ehe, Scheidung und Ehebruch (vonseiten der Frau) auseinander. Frauen werden hier als Problemfälle für das Leben von Männern behandelt und nicht umgekehrt: Die Bezeichnung lautet weder „Frauen und Männer“, noch gibt es eine weitere Ordnung mit dem Titel „Männer“. Diese Beispiele zeigen, dass insbesondere die Texttraditionen der Religionen weitgehend aus der Perspektive von Männern für Männer verfasst und androzentrisch geprägt sind. Häufig werden nur Männer angesprochen, die Lebensbedingungen und die Aktivitäten von Männern werden primär thematisiert und die Vorstellungen und Ziele von Männern stehen im Zentrum der Aufmerksamkeit. Allerdings liegen auch der wissenschaftlichen Erforschung von Religionen androzentrische Vorannahmen zugrunde.

In den Anfängen der Religionswissenschaft, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wurde der *homo religiosus*, der religiöse Mensch, als vermeintlich geschlechtsneutrale Kategorie entworfen. Erst mit der Einführung der Kategorie Geschlecht in die Religionswissenschaft ist eine Forschungsperspektive gewonnen, die als bedeutungsvoller Wendepunkt zu betrachten ist (King 1990a, 275). Dadurch wurden Auswahl und Interpretationen religionsgeschichtlicher Fakten, die in der traditionellen Religionsforschung zu allgemeinen Aussagen über ‚den‘ religiösen Menschen geführt hatten, als Resultate androzentrischer Standpunkte erkennbar (Warne 2000a, 255–257). Die vermeintlich menschliche Norm stellte sich als männliche Norm heraus, die das religiöse Leben, Denken und Handeln von Frauen, wenn überhaupt, dann nur als Abweichung erfassbar machte.

Rita Gross, die als Pionierin der religionswissenschaftlichen Frauenforschung bezeichnet werden kann, stellte Anfang der 1970er Jahre die unbequeme Frage, warum der Themenkomplex Frauen und Religion in der bisherigen Forschung kaum beachtet wurde. Das war der Beginn dessen, was sie später als „Androzentrismus-Kritik“ bezeichnet und als fundamentale Herausforderung der Frauenforschung in allen Wissenschaftsbereichen bewertet hat. Im Jahr 1967 wollte Rita Gross als Studentin der Religionswissenschaft an der Universität in Chicago eine Arbeit

über die Rolle von Frauen in australischen und melanesischen Religionen schreiben.¹ Für die Beantwortung dieser Fragestellung konnte sie allerdings so gut wie kein Material finden, auf das sie sich hätte stützen können. Sie wandte sich um Unterstützung an die Fachvertreter und erhielt den Hinweis, dass Männer in diesen Religionen als heilig gelten würden, Frauen jedoch als profan und unrein. Darüber hinaus hätten Frauen kein signifikantes religiöses Leben. Rita Gross fiel dann bei der Durchsicht der vorhandenen Quellen auf, dass es Mythen gab, die davon berichteten, dass Frauen ursprünglich Macht besaßen und die Männer in allen religiösen Ritualen unterrichteten, ihnen aber Macht und Wissen von den Männern gestohlen wurden. Sie entdeckte auch, dass zahlreiche Rituale weibliche physiologische Prozesse wie Menstruation und Geburt imitierten, obwohl sie Frauen von den Ritualen ausschlossen. All das führte sie zu dem Schluss, dass die herkömmliche Forschung diesem Material nicht gerecht wurde. Mircea Eliade, der als Seminarleiter von diesen Ergebnissen beeindruckt war, forderte Rita Gross auf, die Auseinandersetzung mit dieser Thematik in einer Dissertation fortzusetzen. Obwohl ihre spontane Reaktion – wie sie im Rückblick festhält – ablehnend war, weil sie ihre Dissertation über etwas „Wichtiges“ machen wollte, sei sie letztlich doch bei dem Themenbereich Frauen und Religion gelandet. Aus ihren konkreten religionsgeschichtlichen Nachforschungen wurden in weiterer Folge immer stärker methodologische Fragen und Überlegungen, die schließlich in eine Kritik an der konventionellen Religionsforschung mündeten. In einer Publikation aus dem Jahr 1977 kritisiert Rita Gross den Androzentrismus in der Methodologie der Religionsgeschichte und beschreibt die Eckpfeiler dieser vorherrschenden Sichtweise folgendermaßen:

- a) Im androzentrischen Denken fallen die männliche und die menschliche Norm zusammen und werden identisch: Der Mann ist das Maß des Menschen.
- b) Weil das Männliche und das Menschliche identifiziert werden, wird angenommen, dass Frauen im generischen männlichen Denken sowie Sprache und Forschung eingeschlossen sind.
- c) Wenn Frauen als solche betrachtet werden, nachdem es offensichtlich geworden ist, dass es in jeder Gesellschaft eine Form der Geschlechterrollendifferenzierung gibt, werden Frauen als Objekte diskutiert, die erklärungsbedürftig sind und denselben ontologischen und epistemologischen Status wie Bäume, Einhörner, Gottheiten usw. haben (Gross 1977, 9 f.).

¹ Kurze autobiographische Notizen über diese Episode und ihre nachhaltigen Auswirkungen finden sich bei Gross 1994, 327 f.

Frauen stehen einem menschlichen (= männlichen) Subjekt in seinem Versuch die Welt zu verstehen als die ‚Anderen‘ gegenüber, als Problemfälle, die gelöst werden müssen. Während Männer als religiöse Subjekte dargestellt werden, erscheinen Frauen nur in Relation zu den erforschten Männern. Zusammenfassend folgt nach Gross, dass der sogenannte *homo religiosus* in der Regel Frauen als religiöse Subjekte nicht umfasst und sich näher besehen als *vir religiosus* entpuppt.

Die Kritik an der Kategorie des *homo religiosus* hat sich in der jüngeren Fachgeschichte vor allem auf ihre ahistorische und vom Kontext abstrahierende Verwendung in der klassischen Religionsphänomenologie bezogen. Allerdings erweisen sich die Allgemeingültigkeit beanspruchenden wissenschaftlichen Erkenntnisse über ‚die‘ Religiosität ‚des‘ Menschen nicht nur angesichts der je spezifischen soziohistorischen Rahmenbedingungen als unhaltbar, sondern resultieren zudem aus der eingeschränkten Perspektive auf einen männlichen Ausschnitt der Menschheit – meist ohne Differenzierung hinsichtlich Ethnizität, Klasse, Alter und Status. Deutlich zeigt sich diese androzentrische Verzerrung der Religionsgeschichte beispielsweise im Werk von Mircea Eliade (Saiving 1976, 183–190). So gewinnt Eliade (2017 [1965]) etwa seine Erkenntnisse über religiöse Initiation zum großen Teil aus Daten über männliche Initiationsriten. Obwohl für ihn die zahlenmäßig geringeren Beschreibungen weiblicher Initiationen durchaus eine spezifisch weibliche Sakralität offenbaren und bestätigen, widerspricht er sich schließlich selbst, wenn er die weibliche Welt im Unterschied zur männlichen Welt als profan charakterisiert. Eliade verallgemeinert das ihm vorliegende Material über männliche Initiation zu grundlegenden Aussagen über das Wesen und die Bedeutung menschlicher Initiation. Auf diese Weise wird der *homo religiosus* zum asketischen Heroen auf der Suche nach Transzendenz und Unsterblichkeit.

Das Werk von Eliade stellt keinen Einzelfall dar, sondern zeigt exemplarisch die Problematik einer androzentrischen Forschungsperspektive. Besonders illustrativ ist auch die viel zitierte Studie „*Homo necans*“ von Walter Burkert, der ebenfalls mit der Kategorie des *homo religiosus* arbeitet. Burkert sieht im Phänomen der Jagd den entscheidenden Schlüssel zur Menschwerdung. In der mit der Jagd zusammenhängenden Opfertötung erblickt er den religiösen Urimpuls, der den Selbstbewusstseinsprozess des Menschen in Gang setzt:

„Grunderlebnis des Heiligen ist die Opfertötung. Der *homo religiosus* agiert und wird sich seiner selbst bewusst als *homo necans*.“ (Burkert 2013, 9 [1972]). Burkert befasst sich ausführlich mit den altsteinzeitlichen Jägern. Die Jagd interpretiert er als die entscheidende ökologische Veränderung zwischen Primaten und Menschen. Er lässt keinen Zweifel daran, dass Jagd Männersache ist und entwirft ein Bild des „Urmenschen“ mit einer klaren Geschlechterrolle (25 f.). Die Frau steht für „Drinnen“, „Geborgenheit“ und „Liebe“ – sie garantiert das „Daheim der Mutter“. Dem Mann fällt die Rolle des Ernährers zu, seine Welt ist geprägt durch das

„Draußen“, das „Abenteuer“ und den „Tod“. Fazit der Ausführungen von Burkert ist die Feststellung: „[...] der Mensch wurde zum Menschen durch das Jägertum, durch den Akt des Tötens“ (30). Diese Aussagen über den religiösen Menschen sind offensichtlich Aussagen über den religiösen Mann.

Die genannten Beispiele machen deutlich, dass der Forschungs-Androzentrismus die androzentrische Ordnung, die sich in vielen religiösen Traditionen zeigt, verstärkt und teilweise sogar ausdehnt. So wurde etwa in der Forschung darüber spekuliert, ob die frühbuddhistischen *Therīgāthās*, die „Lieder der altehrwürdigen Frauen“ (gemeint sind erleuchtete Nonnen), tatsächlich von Frauen stammen oder fälschlich mit weiblichen Autorennamen versehen wurden.² Obwohl in der Tradition selbst die Gedichte zum größten Teil bestimmten Nonnen zugeschrieben werden, hielt der renommierte Buddhismus-Forscher Karl Eugen Neumann, der Ende des 19. Jahrhunderts große Teile des *Pali-Kanons* als erster ins Deutsche übersetzte, die *Therīgāthās* für das Werk eines einzigen Mannes. Dieser Umgang mit vorliegenden Quellen und Daten der Religionsgeschichte veranschaulicht exemplarisch die Ausgangsthese von Rita Gross (1977, 8 f.), dass Religionen weniger androzentrisch erscheinen würden, wenn der Androzentrismus der Forschenden nicht länger auf sie projiziert wird. In diesem Kontext gewinnt die Frage, welche Quellen überhaupt für die Erforschung der Religionsgeschichte herangezogen werden und welcher Stellenwert bzw. welche Aussagekraft den vorhandenen Quellen beigemessen wird, eine große Bedeutung.

In der herkömmlichen Religionswissenschaft wurde den Textquellen bis in die 1990er Jahre des 20. Jahrhunderts oberste Priorität eingeräumt. In einer Studie hat Susan Starr Sered (1994) verschiedene religiöse Traditionen untersucht, die – verstreut auf der ganzen Welt – von Frauen dominiert werden. Sie hat etliche Merkmale herausgearbeitet, die als typisch für diese ‚Frauenreligionen‘ gelten können. Dazu zählt die Betonung des Rituals, die nach Sered nicht an einem weiblichen Desinteresse an Theologie liegt, sondern auf die Tatsache zurückzuführen ist, dass Frauen geringere Möglichkeiten haben, ihre theologischen Kompetenzen zu entwickeln. In der klassischen religionswissenschaftlichen Literatur werden Ritual und Theologie häufig dichotom im Sinne geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung aufgefasst. Damit verbunden ist oft eine Abwertung der Rituale von Frauen als magisch, abergläubisch und unwissend. Sered karikiert diese Denkweise mit dem folgenden Bild: „While men sit and ponder and write about complex metaphysical problems, women jump up and down and ask the spirits to cure their children of the flu.“ (Sered 1994, 120 f.). Indem die Religionsforschung lange Zeit die Texttraditionen der männlichen religiösen Elite in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gestellt hat,

2 Ausführlicher dazu sowie zur Frage der Authentizität des Werkes: Herrmann-Pfandt 1999, 2–7.

hat sie zu einer verzerrten Wahrnehmung der religiösen Wirklichkeit beigetragen und teilweise auch Fehleinschätzungen verursacht, die Religionen androzentrischer erscheinen lassen als sie sind.

