

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

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

Authors: Franke, Edith / Maske, Verena

Title: "Frauenspiritualitäten"

Published in: [Gender Religion Bildung: Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt](#)

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Editors: Arzt, Silvia / Jakobs, Monika / Pithan, Annebelle / Knauth, Thorsten

Year: 2009

Pages: 219-228

ISBN: 978-3-579-08093-2

The article is used with permission of [Gütersloher Verlagshaus](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Edith Franke/Verena Maske

Frauenspiritualitäten

1. Einleitung: Frauen in den Religionen

In fast allen Religionen spielen Frauen eine entscheidende Rolle. Sie sind es, die die religiöse Praxis in der Familie stützen und an nachfolgende Generationen weiter vermitteln. Doch bereits 1920 stellte der Indologe Moritz Winternitz (1920, 121) fest, dass Frauen zwar die besten Freundinnen der Religionen seien, sie aber keineswegs immer als solche behandelt wurden und werden. Damit wies er auf die patriarchale Struktur in Religionen hin, die einen fundamentalen Widerspruch zwischen der großen Bedeutung von Frauen für die gelebte Religiosität auf der einen und ihrer marginalen Stellung in den Theologien und in der Traditionsbildung auf der anderen Seite aufweisen. Frauen nehmen bis heute eher selten professionelle und leitende Funktionen in den Religionen ein und sind in etablierten Theologien nur wenig repräsentiert (vgl. etwa Schüssler Fiorenza 1985; Heiler 1939).

Mit der marginalen Stellung der Frauen geht häufig auch eine diskriminierende Wahrnehmung und Konzeptualisierung von Weiblichkeit in den religiösen Lehren und Bildern vom Göttlichen einher. So werden Frauen häufig als auf der körperlich-sexuellen Ebene verhaftete, sündige Wesen dargestellt, die in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt werden müssen. Positiv besetzte weibliche Identifikationsfiguren lassen sich nur selten finden oder sind männlichen Autoritäten untergeordnet, wie beispielsweise Maria als Mutter Jesu in der christlichen Tradition oder die indische Göttin Parvati gegenüber ihrem Gatten Shiva. Die in den Religionen transportierten Frauenbilder und Rollenzuweisungen stehen in enger Wechselwirkung zur gesellschaftlichen Praxis wie zu individuellen geschlechtsspezifischen Identitätskonstruktionen (vgl. dazu beispielsweise Heller 1999; Franke 2002). Religionen beeinflussen durch Mythen und Erzählungen, Theologien, Kulte und Verhaltensvorschriften imaginierte wie auch reale Geschlechterrollen und tragen auf diese Weise dazu bei, etablierte patriarchale Machtverhältnisse zu stabilisieren (Franke/Maske 2008; King 1995; Gross 1996, 1977; Pezzoli-Olgiati 2008).

Die Konfrontation veränderter Selbstbilder und Lebensstile heutiger Frauen mit dem Androzentrismus in der christlichen Theologie und in den kirchlichen Strukturen führte bei feministisch orientierten Frauen zur Suche nach neuen, an den Erfahrungen von Frauen orientierten religiösen Verortungen und Sinnorientierungen. Vor diesem Hintergrund entwickelten sich vielfältige neue, feministisch geprägte Glaubensvorstel-

lungen und Praktiken. In diesem Beitrag geht es darum, die Entwicklung von Frauen-spiritualitäten innerhalb und am Rande der christlichen Kirchen sowohl in ihrer Genese als auch in ihren Ausprägungen vorzustellen und dabei einen Einblick in die religiöse Praxis und Verortung zu geben. Am Schluss stehen einige Schlussfolgerungen für die Religionspädagogik.

2. Feministische Spiritualität im Kontext von Frauenbewegung und gesellschaftlichem Wandel

Seit Ende der 1960er-Jahre gewann die zweite Frauenbewegung als eine der großen sozialen Bewegungen zunehmend an Einfluss und wurde zu einem wesentlichen Katalysator für gesellschaftliche Wandlungsprozesse, die die Lebensbedingungen und Lebenswelten von Frauen in entscheidender Weise veränderten. Mit der allgemeinen Individualisierung und Pluralisierung der Lebensformen erweiterte sich zudem das Spektrum der Möglichkeiten einer selbst bestimmten Lebensgestaltung für Frauen. Vergleicht man die Lebensentwürfe von Frauen unterschiedlicher Generationen, so fallen einschneidende Veränderungen auf: größere Bildungsmöglichkeiten, häufigere Berufstätigkeit und eine insgesamt stärkere Vielfalt der Lebensformen führten zu einer Entwicklung weg vom Ideal des »Daseins für andere« hin zum »Anspruch auf ein Stück eigenes Leben« (Beck-Gernsheim 1983). Die Wahl- und Gestaltungsmöglichkeiten bezüglich Beruf, Familienform, Freizeitinteressen, aber auch in Hinblick auf die Religionszugehörigkeit nahmen zu.

Im Zuge dieser Entwicklung lehnten viele feministisch orientierte Frauen Religion, insbesondere die jüdisch-christliche Tradition als ideologische Fundierung patriarchaler Unterdrückungsmechanismen radikal ab. Für sie galt und gilt die Überzeugung, dass Religionen die wichtigsten Instrumente zur Legitimierung und Stabilisierung der Diskriminierung von Frauen sind. Diese Religionskritik richtet sich in erster Linie auf das Christentum bzw. die etablierten christlichen Kirchen und findet vor allem im Abschied vom Vatergott und der Dekonstruktion männlich symbolisierter Gottesvorstellungen ihren Ausdruck (Daly 1986).

Die Entwicklung einer feministischen Christentumskritik reagiert auf die enge Verbindung von alltäglicher Lebens- und Glaubenswelt, die auf Dauer nicht in einem Widerspruch zueinander stehen können. Die Kritik an patriarchalen Elementen in der eigenen religiösen Tradition geht jedoch nicht zwangsläufig mit einer grundsätzlichen Ablehnung von Religion einher. Neben solchen feministischen Richtungen, die Religionen grundsätzlich ablehnend gegenüberstehen, entwickelten sich auch Facetten mehr oder weniger eng vernetzter feministisch orientierter Religiosität, deren gemeinsames Merkmal das Streben nach einer eigenen, frauenbezogenen religiösen Praxis ist. Die zum Teil sehr unterschiedlichen Strömungen reichen von der Kritik patriarchaler Elemente und Traditionen im Rahmen feministisch-christlicher Theologie (Brooten/Greinacher 1982; Halkes/Buddingh 1979; Janetzky/Mingram/Pelkner 1989; Kassel 1988; Moltmann-

Wendel 1982, 1983; Schaumberger/Maaßen 1986; Christ/Plaskow 1979) über die Praxis alternativer Formen feministischer Spiritualität am Rande der Konfessionen bzw. Kirchen (Franke 2002; Pahnke/Sommer 1999; Schmidt-Biesalski 1989; Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger 2005; Prochnow 2005; Leicht u. a. 2003) bis hin zur Etablierung freier Ritualgruppen von Frauen außerhalb traditioneller religiöser Institutionen (Pahnke 1995; Schmidt 2005; Köpke 2001; Schröder 1999). Feministische Spiritualität geht damit über die Grenzen etablierter Religionen hinaus, wirkt aber zugleich von außen wieder auf sie zurück.

Es handelt sich bei der Szenerie feministischer Spiritualitätsformen um eine heterogene, gleichermaßen religiöse wie soziale Bewegung, die von der Vision einer neuen weiblichen Identität, Lebensform, Kultur und Religiosität getragen ist. Innerhalb dieser Bewegung werden Utopien von neuen Formen weiblichen Lebens entworfen und erprobt. Sie bewegt sich dabei zwischen Kulturkritik und Kultursuche und stellt den Versuch dar, sozialen Wandel innerhalb des Religiösen zu vollziehen und soziale Rahmenbedingungen durch Religiosität zu verändern (exemplarisch Starhawk 1991).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Bezeichnung »spiritueller Feminismus« für eine Vielzahl von Strömungen und (Selbst-)Bestimmungen steht, deren Gemeinsamkeit die Kritik des Androzentrismus etablierter religiöser Systeme darstellt und die nach neuen Formen und Inhalten frauenbezogener religiöser Inhalte und Praktiken streben. Die Nähe bzw. Distanz zu traditionellen und institutionalisierten Religionen hängt dabei vom jeweiligen Standpunkt der Frauen ab und variiert entsprechend (Schenkluhn 1999).

Feministisch orientierte Christinnen suchen nach Ausdrucksformen und Inhalten weiblicher Religiosität sowohl innerhalb als auch außerhalb der eigenen religiösen Tradition und integrieren diese in den christlichen Kontext. Andere Frauen dagegen wenden sich vollständig von ihrer ursprünglichen religiösen Tradition ab und versuchen mit Rückgriff auf alte, als matriarchal interpretierte, nicht-christliche, pagane Religionen eine neue, frauenzentrierte Religiosität zu entwickeln. Letztere stehen in Verbindung mit Ideen und Praktiken aus Strömungen des neureligiösen Spektrums wie dem New Age, der Esoterik und dem Neuheidentum (Hannegraaff 2002; Bochinger 1995; Hödl 2003; King 1993).

3. Glaubensvorstellungen in der feministischen Spiritualität

Die unterschiedlichen Strömungen feministischer Spiritualität sind nicht durch allseits anerkannte Dogmen und Glaubensvorstellungen oder einen einheitlichen Bezug auf heilige Schriften und religiöse Autoritäten verbunden, sondern zeichnen sich vielmehr durch eine Betonung der individuellen religiösen Orientierung der jeweiligen Frauen aus, die vor dem Hintergrund subjektiver Erfahrungen und Bedürfnisse legitimiert werden. Der Bezug auf die loyale Verbindung und »Schwesterlichkeit« der Frauen spielt hierbei die wesentliche Rolle und gilt als spirituelle Ressource (Daly 1981 u. a.).

Ein Merkmal der vielfältigen Glaubensvorstellungen ist, dass Elemente aus unterschiedlichsten, häufig auch marginalisierten religiösen Traditionen jenseits des jüdisch-christlichen Kontextes angeeignet werden, um sie in einem individuellen Sinndeutungs-*patchwork* zusammenzufügen (siehe Maske 2006; Pahnke/Sommer 1995). Grenzen zwischen verschiedenen religiösen Traditionen verwischen in diesem Prozess zunehmend, was Pearson (2002) als »*belief beyond boundaries*« bezeichnet. Darüber hinaus ist die radikale Ablehnung von Absolutheits- und Allgemeingültigkeitsansprüchen eine weitgehend geteilte Gemeinsamkeit dieser Strömungen. Auf diese Weise entsteht im Spektrum feministischer Spiritualität eine große Palette individueller Mischungen unterschiedlicher Weltanschauungen und Praktiken bei gleichzeitig obligatorischer Ablehnung aller festen, als einengend empfundenen Strukturen (Pahnke/Sommer 1995).

Bei aller Pluralität und Heterogenität dieser Vorstellungen bilden die Sakralisierung des Weiblichen und die Ablehnung einseitig männlich konnotierter Gottesvorstellungen ein verbindendes Element im Spektrum feministischer Spiritualität. Weibliche Symbolisierungen von Transzendenz und Göttlichkeit erhalten eine identitätsvergewissernde Funktion. Dahinter steht auch das Bedürfnis, die in traditionellen christlichen Kontexten erfahrene Ausgrenzung und Abwertung weiblicher Körperlichkeit und Lebenserfahrungen zu überwinden und diese nun bewusst und positiv konnotiert in religiöse Vorstellungen und Rituale zu integrieren.

Die verwendeten weiblichen Gottesbilder stammen aus sehr unterschiedlichen, der eigenen religiösen Kultur häufig fremden Kontexten und werden bewusst aus einer subjektiven, nicht selten auch ahistorischen Perspektive interpretiert und in eine individuell gestaltete, häufig zugleich christlich geprägte Religiosität integriert. Als weibliche Identifikationsfiguren werden etwa Sophia, Lillith und Maria aus dem jüdisch-christlichen Kontext, die griechische Hekate oder die indische Kali herangezogen. In autonomen Frauenritualgruppen wird nicht selten auf das Bild der Hexe als einer positiven Identifikation mit weiblicher Weisheit bzw. »weisen Frauen« zurückgegriffen (Golowin 1982 u. a.). Der Bezug auf weibliche Körperlichkeit und auf die Natur zeigt sich in der weit verbreiteten Vorstellung einer dreifaltigen Göttin, die als Jungfrau, Mutter und Weise Alte die Lebenszyklen einer Frau symbolisiert (Budapest 1995; Griffin 2000; Starhawk 1992; Francia 1994). Der Wunsch, eigene Lebenserfahrungen als Frau in Konzeptionen des Göttlichen widergespiegelt zu sehen, ist dabei der wichtigste Motivationsfaktor (Franke 2002; Griffin 2000). Eng damit verbunden ist die Vorstellung der Immanenz des Göttlichen, die mit weltimmanenten Heilungsvorstellungen und Utopien einhergeht (Starhawk 1992). Göttinbilder mit ihrem Bezug auf den weiblichen Lebenszyklus werden häufig mit der Natur als weiblichem Prinzip identifiziert. Die Göttin ist gemäß dieser Vorstellung in allem, sie ist dynamisch, lebendig, verbunden und vernetzt mit allem Lebenden. Diese Vorstellungen finden sich in vielen Strömungen feministischer Spiritualität und spielen auch in einer feministischen Revision der christlichen Theologie eine zentrale Rolle (Christ/Plaskow 1979 u. a.).

Der enge Bezug der religiösen Praxis und Vorstellungen auf die Natur durchzieht alle Facetten feministischer Spiritualität. Die Natur gilt als lebendiger Organismus, der wie die Frauen vom Patriarchat ausgebeutet wurde und der Heilung bedarf. Die Frauen wollen also sowohl die Entfremdung zur umgebenden Natur und der als Mutter bezeich-

neten Erde als auch zu sich selbst, ihrem Körper und ihrer Sexualität überwinden, indem sie den Zyklen der äußeren wie ihrer inneren Natur stärkere Beachtung schenken (Daly 1981; Halkes 1990).

Innerhalb der christlichen Kirchen ist feministische Spiritualität überwiegend in einen christlichen Sinn- und Deutungshorizont eingebunden, zuweilen finden sich auch parallele Identifikationen und Glaubenspraktiken. Neben der Entwicklung neuer weiblicher oder neutraler Gotteskonzepte (Mollenkott 1985, 1983; Mulack 1985) spielt die Konzeption einer androgynen Jesusfigur und/oder die Vorstellung von Jesus als Anwalt der Frauen eine große Rolle (Moltmann-Wendel 1987; Mulack 1987; Gerber 1987; Swidler 1982, 1991). Die Ambitionen, innerhalb der christlichen Kirchen eine frauenfreundlichere Theologie und religiöse Praxis zu entwickeln, haben mittlerweile zu vielfältigen Veränderungen in den Gemeinden, Theologien und religiösen Praktiken geführt: Sie reichen von der Gestaltung von speziellen Frauengottesdiensten, der Etablierung feministischer Theologien an den Universitäten und der Einrichtung von frauenbezogenen Bildungsangeboten, dem individuellen Austausch in Frauengruppen, dem Besuch von einschlägigen Seminaren und Workshops bis hin zu allein oder mit anderen Frauen gemeinsam praktizierten rituellen Handlungen innerhalb oder am Rande traditioneller Kasualien. All dies sind für feministisch und christlich orientierte Frauen Orte, ihrer Spiritualität Ausdruck zu geben und sie zu erproben (z. B. Prochnow 2005). Der Grad und die Art und Weise der Integration nicht-christlicher Spiritualität in eine feministisch-christliche Glaubenspraxis ist dabei sehr unterschiedlich, manche Frauen begrenzen sich sehr bewusst darauf, weibliche Aspekte innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition aufzudecken und neu zu beleben, andere integrieren absichtsvoll Glaubensvorstellungen und Praktiken aus anderen religiösen Kulturen ohne die christlichen Bezüge aufzugeben, so dass die »Göttin neben dem Kreuz« (Franke 2002) als eine treffende Kennzeichnung dieses Phänomens angesehen werden kann.

Allgemein kennzeichnend sind dabei die Enttraditionalisierung, Subjektivierung und Erfahrungsorientierung individuell gelebter Religiosität, die eng mit einem modernen Selbst- und Subjektverständnis verbunden ist und damit als typische Form der Religiosität in der Gegenwart in westlichen Gesellschaften verstanden werden kann (Maske 2006; Gabriel 1996).

4. Zur religiösen Praxis

Die religiöse Praxis im Rahmen feministischer Spiritualität ist vielfältig und uneinheitlich, ebenso wie die Formen der religiösen Vorstellungen und der Vergemeinschaftung. In der religiösen Praxis ist eine große Offenheit gegenüber individuellen Vorlieben und Gestaltungswünschen ein wesentliches Merkmal. Einige Aspekte religiöser Praxis zeigen sich immer wieder und werden in zahlreiche konkrete Formen umgesetzt: Die eigene, gelebte Religiosität soll einen Erfahrungs- und Alltagsbezug aufweisen, Körperlichkeit und Bewegung mit einbeziehen, Raum für meditative Elemente enthalten, Freiraum für

die eigene Interpretation, Reflexion und individuelle Gestaltung lassen, naturbezogen sein und die Wahl einer frauenfreundlichen Sprache im religiösen Handeln sowie den Bezug auf neutrale und/oder weibliche Symbolisierungen des Göttlichen/Heiligen zu lassen (Schenkluhn 1999).

Die Orientierung an der Natur und dem Ablauf der Jahreszeiten sowie an den Mondzyklen spielt ebenso häufig eine entscheidende Rolle wie die Betonung einer individuell gestalteten, alltäglichen religiösen Praxis, die ganz überwiegend in Form von einzeln oder gemeinschaftlich gestalteten Ritualen begangen wird. Trotz aller Varianten in der Ritualgestaltung haben sich gewisse inhaltliche Normierungen und Grundstrukturen herausgebildet, die sich immer wieder auffinden lassen: Zunächst findet durch Atmen, Erden und symbolisches Reinigen eine Einstimmung auf das Ritual statt, das dann mit dem Schließen des Kreises beginnt. Dadurch soll eine starke Verbindung untereinander entstehen, die vor störenden äußeren Einflüssen geschützt ist. Schließlich werden die vier Elemente Luft, Feuer, Wasser und Erde sowie gegebenenfalls die gewünschte Kraft und/oder Göttinnen mit Worten, Liedern oder Tänzen angerufen, um unterstützt durch ihre Energie das eigentliche Ritualthema zu zelebrieren. Einen Abschluss findet das Ritual im Verabschieden der gerufenen Kräfte, dem Kreisöffnen und häufig auch einem gemeinsamen Mahl (Pahnke/Sommer 1995). Elemente dieser Vorstellungen und Rituale finden sich in verschiedensten Variationen und Intensitäten in der feministisch-christlichen Glaubenspraxis wieder. Auffällig dabei ist, dass christlich sozialisierte Frauen häufig großen Wert darauf legen, die christliche Praxis nicht aufzugeben, sondern sie in ihrem Sinne zu verändern.

5. Institutionelle Aspekte

Überall dort, wo Formen feministischer Spiritualität am Rande oder außerhalb der christlichen Kirchen praktiziert werden, zeichnen sie sich durch einen hohen Grad an Informalität, durch das Fehlen einer dezidierten Mitgliedschaft bei gleichzeitig hoher persönlicher Verbindlichkeit aus. In Abgrenzung zu patriarchalen religiösen Traditionen wird in der feministischen Spiritualität ganz überwiegend der Anspruch vertreten, dass sie nicht institutionalisiert, nicht dogmatisch und nicht hierarchisch sei. Jede Frau solle ihren eigenen Weg der religiösen Praxis finden. Inspirationen und Anregungen dafür finden sich in der umfangreichen Literatur zu frauenbezogener, sog. matriarchaler Religiosität, im Internet und vor allem durch die von Protagonistinnen der Bewegung angebotenen Workshops und Angebote (Knoblauch 1997). In den letzten Jahren sind neben einem umfangreichen Utensilienmarkt an Gegenständen und Literatur für die Ritualpraxis auch erste Ansätze einer systematischen Vermittlung frauenbezogener Religiosität in Frauenbildungshäusern, kirchlichen Bildungsakademien sowie in Frauengruppen in privaten, halbprivaten und auch kirchlichen Kontexten zu beobachten (Franke 1997).

Aufgrund der informellen Strukturen ist eine quantitative Einschätzung des Phänomens sehr schwierig. Die inzwischen unübersehbar große Anzahl von Publikationen,

feministischen Bildungseinrichtungen mit spirituellen Angeboten und freien Ritualgruppen bis hin zur Integration feministischer Spiritualität in die traditionellen Formen religiöser Praxis christlicher Gemeinden zeigt jedoch, dass feministische Spiritualität mittlerweile fest zum Spektrum christlicher Theologien und Glaubenspraxis gehört und Entsprechungen auch in der Szenerie freier, neopaganer Religiosität gefunden hat. Erste qualitative Studien weisen darauf hin, dass Frauen, die der Bewegung feministischer Spiritualität zuzurechnen sind, meist einen relativ hohen Bildungsgrad haben und häufig ökologisch und feministisch orientiert sind (Franke 2002; Maske 2006).

Mittlerweile finden sich auch in anderen religiösen Traditionen Ansätze feministischer Theologie und Praxis, etwa im Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus (vgl. exemplarisch Wallach-Faller 2000; Wadud 1999; Heller 1999; Herrmann-Pfandt 2001; Pahnke 1993).

6. Schlussfolgerungen für Religionspädagogik

Welche Schlussfolgerungen können nun aus der Betrachtung feministischer Spiritualität innerhalb, am Rande und jenseits etablierter christlicher Traditionen für die religionspädagogische Praxis gezogen werden? Unseres Erachtens zeigt sich an der gesellschaftlichen und religiösen Relevanz feministischer Spiritualität exemplarisch, dass es in der Vermittlung von Religionen unerlässlich ist, die Vielfältigkeit gelebter Religiosität zu beleuchten und dabei eine geschlechterdifferenzierende Perspektive unbedingt einzu beziehen. Gerade in Formen (noch) nicht etablierter religiöser Praxis zeigen sich aktuelle Wandlungsprozesse von Religionen sehr klar und können Zusammenhänge zwischen sozialen/gesellschaftlichen und religiösen Wandlungsprozessen verdeutlicht werden. Religionen erweisen sich dabei einmal mehr nicht als monolithische Blöcke, sondern als dynamische, von Menschen gestaltete Phänomene, deren Darstellung und Verständnis sich nicht in der Erfassung offizieller Dogmen und etablierter theologischer Richtungen erschöpfen kann. Es ist also notwendig, den Blick zu schärfen für die vielen kleinen Strömungen innerhalb der Religionen, für unterschiedliche Religionsformen und -typen innerhalb einer Tradition und für die Dynamiken religiöser Alltagspraxis. Damit einhergehen muss eine geschlechterdifferenzierende Perspektive, die Frauen als religiöse Subjekte wahrnimmt und so auch die weibliche Seite der Religionsgeschichte sichtbar macht. Auf diese Weise können Interdependenzen zwischen Dynamiken innerhalb von Religionen und gesellschaftlichen Wandlungsprozessen ebenso wie Machtdiskurse als zentrale Bestandteile religionspädagogischer Vermittlung exemplarisch bearbeitet werden. Eine solche religionspädagogische Perspektive öffnet den Blick dafür, dass Religion und Gesellschaft bzw. Religion und Lebenswelt in einem engen Wechselverhältnis zueinander stehen und Religionen bestehende gesellschaftliche Strukturen ebenso unterstützen wie ins Wanken bringen können.

Literatur

- BECK-GERNSHEIM, ELISABETH, *Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie*, Frankfurt 1980.
- BECK-GERNSHEIM, ELISABETH, Vom »Dasein für andere« zum Anspruch auf ein Stück »eigenes Leben«, in: *Soziale Welt* o. Jg. (1983), Bd. 34, 307–340.
- BECK-GERNSHEIM, ELISABETH, *Die Kinderfrage. Frauen zwischen Kinderwunsch und Unabhängigkeit*, München 1988.
- BECK-GERNSHEIM, ELISABETH/BECK, ULRICH, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt 1990.
- BOCHINGER, CHRISTOPH, *New Age und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 1995.
- BROOTEN, BERNADETTE/GREINACHER, NORBERT (Hg.), *Frauen in der Männerkirche*, München 1982.
- BUDAPEST, ZSUZSANNA E., *Herrin der Dunkelheit, Königin des Lichts: das praktische Anleitungsbuch für die neuen Hexen*, Freiburg im Breisgau 1995.
- CHRIST, CAROL P./PLASKOW, JUDITH (Hg.), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Harper & Row: San Francisco 1979.
- DALY, MARY, *Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus*, München 1981.
- DALY, MARY, *Jenseits von Gottvater*, Sohn & Co., München 1986.
- FRANCIA, LUISA, *Mond, Tanz, Magie*, München 1994.
- FRANKE, EDITH, *Feministische Spiritualität*, in: Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo (Hg.), *Handbuch der Religionen*, Landsberg a. Lech 1997, Kapitel IX, 6.
- FRANKE, EDITH, *Die Göttin als zentraler Bezugspunkt feministischer Spiritualität*, in: Lukatis, Ingrid/Sommer, Regina/Wolf, Christof (Hg.), *Religion und Geschlechterverhältnis*, Opladen 2000.
- FRANKE, EDITH, *Die Göttin neben dem Kreuz. Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen bei kirchlich-christlich und feministisch geprägten Frauen*, Marburg 2002.
- FRANKE, EDITH, *Spirituelle Frauenkultur im Umfeld christlicher Kirchen*, in: Barth, Hans-Martin/Elsas, Christoph (Hg.), *Religiöse Minderheiten. Potenziale für Konflikte und Frieden. IV. Internationales Rudolf-Otto-Symposium Marburg*, Schenefeld 2004.
- FRANKE, EDITH (Hg.), *Fremd und doch vertraut. Eindrücke religiöser Vielfalt in und um Hannover*, Marburg 2005.
- GABRIEL, KARL (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996.
- GEBHARDT, WINFRIED/ENGLBRECHT, MARTIN/BOCHINGER, CHRISTOPH, *Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der »spirituelle Wanderer« als Idealtypus spätmoderner Religiosität*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (2005), Nr. 2, 133–151.
- GERBER, UWE, *Jesus: Freund der Frauen*, in: ders., *Die feministische Eroberung der Theologie*, München 1987, 11–32.
- GOLOWIN, SERGIUS, *Die weisen Frauen. Die Hexen und ihr Heilwissen*, München 1982.
- GRIFFIN, WENDY (Hg.), *Daughters of the Goddess. Studies of Healing, Identity and Empowerment*, AltaMira Press: Walnut Creek 2000.
- GROSS, RITA, *Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion. American Academy of Religion aids for the study of religion*, Scholars Press: Missoula (Mont.) 1977.
- GROSS, RITA, *Feminism and Religion: An Introduction*, Beacon Press: Boston 1996.
- HALKES, CATHARINA J. M., *Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch – Kultur – Schöpfung*, Gütersloh 1990.
- HALKES, CATHARINA J. M./BUDDINGH, DAAN (Hg.), *Wenn Frauen ans Wort kommen. Stimmen zur feministischen Theologie*, Gelnhausen 1979.
- HANNEGRAAFF, WOUTER J., *Neopaganism*, in: Mumm, Susan (Hg.), *Religion Today. A Reader*, Ashgate in association with the Open University: Aldershot 2002.
- HEILER, FRIEDRICH, *Der Dienst der Frau in den Religionen und Kirchen*, in: *Eine heilige Kirche* 21 (1939), H.1, 5.
- HELLER, BIRGIT, *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus*, Wien 1999.

- HERRMANN-PFANDT, ADELHEID, Dakinis. Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus, Marburg 2001.
- HÖDL, HANS GERALD, Alternative Formen des Religiösen, in: Figl, Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck 2003.
- JANETZKY, BIRGIT/MINGRAM, ESTHER/PELKNER, EVA (Hg.), Aufbruch der Frauen. Herausforderungen und Perspektiven feministischer Theologie, Münster 1989.
- KASSEL, MARIA (Hg.), Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1988.
- KING, URSULA, Der Beitrag der feministischen Bewegung zur Veränderung des religiösen Bewusstseins, in: Wolf, Knut (Hg.), Stille Fluchten. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins, München 1993.
- KING, URSULA (Hg.), Religion and Gender, Blackwell Publishers: Oxford 1995.
- KNOBLAUCH, HUBERT, Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und die religiöse Kommunikation, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 2 (1997), H. 2, 179–202.
- KÖPKE, WOLF (Hg.), Hexenwelten. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg. Bd. 31, Bonn 2001.
- LEICHT, IRENE/RAKEL, CLAUDIA/RIEGER-GOERTZ, STEFANIE (Hg.), Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, Gütersloh 2003.
- MASKE, VERENA, Alternative Religiosität in der Spätmoderne am Beispiel der freien Ritualgruppe der »Weisen Frauen«, in: Klöcker, Michael/ Tworuschka, Udo (Hg.), 14. Ergänzungslieferung des Handbuchs der Religionen (HdR), Landsberg a. Lech 2006, 77–78.
- MOLLENKOTT, VIRGINIA R., Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel, München 1985.
- MOLTMANN-WENDEL, ELISABETH (Hg.), Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, München 1982.
- MOLTMANN-WENDEL, ELISABETH (Hg.), Frau und Religion. Gotteserfahrung im Patriarchat, Frankfurt a. M. 1983.
- MOLTMANN-WENDEL, ELISABETH, Die Menschwerdung ernst nehmen. Jesus, gesehen aus der Perspektive von Frauen, in: Junge Kirche 48 (1987), 330–332.
- MULACK, CHRISTA, Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes, Stuttgart 1983.
- MULACK, CHRISTA, Die geheime Göttin im Christentum, Stuttgart 1985.
- MULACK, CHRISTA, Jesus – der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik, Stuttgart 1987.
- PAHNKE, DONATE, Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft, Marburg 1993.
- PAHNKE, DONATE/SOMMER, REGINA (Hg.), Göttinnen und Priesterinnen. Facetten feministischer Spiritualität, Gütersloh 1995.
- PEARSON, JOANNE (Hg.): Belief beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age, Aldershot, Hants: Ashgate 2002.
- PEZZOLI-OLGIATI, DARIA (Hg.), Gender und Religion, Zürich 2008.
- PROCHNOW, ALEXANDRA, Die Kraft der Gesänge. Angebote »Spirituellen Singens« in Hannover, in: Franke, Edith (Hg.), Fremd und doch vertraut. Eindrücke religiöser Vielfalt in und um Hannover, Marburg 2005, 35–42.
- SCHAUMBERGER, CHRISTINE/MAASSEN, MONIKA (Hg.), Handbuch Feministische Theologie, Münster 1986.
- SCHENKLUHN, ANGELA: Frauenbewegung/Spirituelle Feminismus, in: Auffahrt, Christoph/Bernard, Jutta/Mohr, Hubert (Hg.), Metzler Lexikon Religion. Gegenwart-Alltag-Medien. Bd. 1: Abendmahl-Guru, Stuttgart u. a. 1999, 395–401.
- SCHMIDT, VERENA, Räuchern, Rasseln, Rituale. Portrait der Gruppe »Weise Frauen«, in: Franke, Edith (Hg.), Fremd und doch vertraut. Eindrücke religiöser Vielfalt in und um Hannover, Marburg 2005, 43–64.
- SCHMIDT-BIESALSKI, ANGELIKA (Hg.), Befreit zu Rede und Tanz. Frauen umschreiben ihr Gottesbild, Stuttgart 1989.
- SCHRÖDER, INGO W., Macht und Magie der weisen Frauen. Die Konstruktion und Bedeutung weiblicher Spiritualität in der neuen Hexenbewegung, in: Krasberg, Ulrike (Hg.), Religion und weibliche Identität. Interdisziplinäre Perspektiven auf Wirklichkeiten, Marburg 1999.

- SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad: New York 1985 (deutsch: *Zu ihrem Gedächtnis*. München u. a. 1988).
- STARHAWK, *Mit Hexenmacht die Welt verändern*, Freiburg i.Br. 1991.
- STARHAWK, *Der Hexenkult als Ur-Religion der Großen Göttin. Magische Übungen, Rituale und Anrufungen*, München 1992.
- SWIDLER, LEONARD, *Jesus – ein Feminist*, in: Swidler, Leonard, *Der umstrittene Jesus*, Stuttgart 1991.
- WADUD, AMINA, *Qu'ran and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press: New York 1999.
- WALLACH-FALLER, MARIANNE, *Die Frau im Tallit*, in: Brodbeck, Doris/Domhardt, Yvonne (Hg.), *Judentum feministisch gelesen*, Zürich 2000.
- WINTERNITZ, MORITZ, *Die Frau in den indischen Religionen. 1. Teil: Die Frau im Brahmanismus*, Leipzig 1920.