

## Konturen sozialer Geschlechtlichkeit in den Gottesvorstellungen Jugendlicher

In der biblisch-christlichen Tradition wird Gott als ein übergeschlechtliches Wesen gedacht, von dem in analoger Weise in geschlechtlich qualifizierten Vorstellungen gesprochen werden kann. Vor allem feministische Theologinnen weisen jedoch darauf hin, dass geschlechtliche Vorstellungen in den allgemeinen – gegenwärtig patriarchal strukturierten – Geschlechterdiskurs verweben sind. In der Folge habe sich eine androzentrische Rede von Gott etabliert, die sich auf die Lebenswirklichkeit von Frauen und Männern auswirke. Um die religionspädagogische Relevanz dieser Beobachtung weiter zu profilieren, fragen wir in diesem Beitrag nach den Konturen des Eintrags sozialer Geschlechtlichkeit ins Gottesbild Jugendlicher. Dazu untersuchen wir zuerst die Verwendung der Kategorie 'Geschlecht' im biblisch-christlichen Gottesgedanken (Kap. 1) und die konzeptuelle Struktur von 'Geschlecht' in seiner Verwendung im modernen Gender-Diskurs (Kap. 2), um in der Vermittlung beider Überlegungen eine Perspektive auf die geschlechtliche Ladung von Gottesbildern zu entwickeln (Kap. 3). Auf dieser Basis formulieren wir die empirisch-theologische Fragestellung (Kap. 4) und konzeptualisieren und operationalisieren sie hinsichtlich geschlechtlicher Strukturen im Gottesbild Jugendlicher (Kap. 5). Anschließend stellen wir die empirischen Befunde dar (Kap. 6), evaluieren sie (Kap. 7) und zeigen einige Konsequenzen für religionspädagogisches Forschen und Handeln auf (Kap. 8).

### 1. 'Geschlecht' im biblisch-christlichen Gottesgedanken

In einem Interview, das im Rahmen einer Studie zur Religiosität Jugendlicher geführt wurde<sup>1</sup>, antwortet die 17jährige Heidi auf die Frage, woran sie glaube:

*„Ja, ich glaube an den lieben Gott. Also, ich stell' ihn mir immer noch als Mann vor, also, mit einem großen Bart. Aber es muss ja nicht sein. Wenn ich mir das so recht überleg', kann na auch eine Frau sein, oder gar nichts. Oder dass es einfach nur eine Wolke ist, oder so. – Aber das ist für mich undenkbar, weil es muss ja irgendwie denken können, und so, deswegen muss er schon, also, wie ein Mensch aussehen.“*

In der kurzen Interviewsequenz reflektiert Heidi ihre Gottesvorstellung und rekapituliert dabei wie in einem Brennglas die Rolle von 'Geschlecht' im biblisch-christlichen Gottesgedanken. Sie greift im ersten Reflex auf das traditionelle Bild Gottes als Mann mit Bart zurück, korrigiert sich jedoch gleich darauf. Gott müsse ja kein Mann sein, vielmehr könne er auch eine Frau oder ein anderweitiges, geschlechtlich nicht kategorisierbares Phänomen (Nichts, Wolke) sein. Letzterem mangelt jedoch die personale Qualität, welche Gott in Heidis Augen kennzeichnet. Sie löst dieses Problem, indem sie sich Gott „wie ein[en] Menschen“ vorstellt, Gott also personal denkt, ohne ihn einem der beiden möglichen Geschlechter zuzuordnen. Heidis Überlegungen eignet somit ein Gespür, dass von Gott in geschlechtlichen Vorstellungen gesprochen werden, er jedoch nicht mit einem der beiden Geschlechter identifiziert werden kann.

<sup>1</sup> Vgl. [www.uni-wuerzburg.de/religionspaedagogik/X23e.html](http://www.uni-wuerzburg.de/religionspaedagogik/X23e.html).

Der biblisch-christliche Gottesgedanke beruht auf der fundamentalen Erfahrung, dass Gott sich im Sinne einer Selbstoffenbarung den Menschen zuwendet. Für die Beschreibung und Reflexion dieser Erfahrungen griffen und greifen die Menschen auf eine Vielzahl geschlechtlich qualifizierter Metaphern und Eigenschaften zurück. Im Alten Testament wird JHWH „Schöpfer“ (z.B. Num 16,30; Jes 51,13; Bar 3,32), „König“ (z.B. Jes 46,6), „Herr (der Heerscharen)“ (z.B. Ex 16,9; 1 Chr 16,25; Jes 37,16), „Richter“ (z.B. Ps 7,12; Weish 6,5; Jer 11,20) oder „Vater“ (z.B. Dtn 32,6; Spr 3,12; Jes 64,8) genannt, aber auch mit einer „Mutter“ (z.B. Num 11,12; Jes 49,15f), „Hebamme“ (z.B. Ps 22,10f) oder „Bäarin“ (z.B. Hos 13,8) verglichen bzw. in der Gestalt der „Frau Weisheit“ (z.B. Spr 1-9) ausgesagt. Jesus selbst greift in seinen Gleichnissen auf die Lebenswelt von Frauen und Männern zurück (z.B. Lk 13,18-21; 15,3-10), spricht Gott mit „Abba“ (z.B. Mk 14,36) an und hinterlässt seinen Jüngern den Gebetsauftrag des „Vater unser“ (Mt 6,9-15; Lk 11,2-4). Ebenso tritt Gott in der Bibel in vielen Szenen auf, in denen er Züge zeigt, die als typisch weiblich bzw. typisch männlich gelten: Gott weint, ist fürsorglich, stillt, behütet, bzw. rächt, kämpft, richtet usw.<sup>2</sup> In der kirchlichen Liturgie und Verkündigung und in der religiösen Kunst werden diese Bilder und Eigenschaften Gottes aufgegriffen und in der dogmatischen Reflexion dienen sie der theologischen Modellbildung, etwa die Motive des ‚Vaters‘ und des ‚Sohnes‘ in den gottesdienstlichen Ritualen, in der Ikonographie religiöser Kunst oder in der Trinitätslehre. Insgesamt steht im Christentum also eine Fülle geschlechtlich qualifizierter Metaphern und Eigenschaften zur Verfügung, um das Handeln Gottes in der Welt und die Erfahrungen der Menschen mit Gott zu beschreiben.

Gleichzeitig wird Gott im Christentum streng übergeschlechtlich gedacht.<sup>3</sup> Bereits das alttestamentliche Gotteskonzept hebt sich durch das Fehlen sexueller Bezüge signifikant von seiner religiösen Umwelt ab. So gründet die Vater-Metapher in den Funktionen der Führung, der Fürsorge oder der Erwählung, welche dem Vater in einer patriarchalen Gesellschaft zukommen, während das im religiösen Umfeld Israels ebenfalls gut belegte Motiv der Zeugung nicht thematisiert wird.<sup>4</sup> Darüber hinaus sperrt sich das Konzept des Monotheismus gegen eine geschlechtliche Differenzierung im Gottesgedanken.<sup>5</sup> So integriert JHWH aus religionsgeschichtlicher Perspektive im Prozess monotheistischer Profilbildung die Eigenschaften und Merkmale der von ihm verdrängten Göttinnen und Götter, beerbt dabei jedoch nicht deren sexuelle Kategorisierung. Die für JHWH verwendeten Namen, Metaphern und Eigenschaften veranschaulichen dessen Beziehung zu seinem Volk, ohne dabei eine sexuell relevante Qualifikation in den Gottesgedanken einzuschreiben. Sie haben ausschließlich funktionalen Charakter und ein Rückschluss auf das Wesen JHWHs wird nur auf der Basis dieser Funktionen, nicht jedoch auf der

<sup>2</sup> Vgl. *Martha Heizer / Karin Walter*, Gottesbilder, in: Anneliese Lissner / Rita Süßmuth / Karin Walter (Hg.), *Frauenlexikon. Traditionen. Fakten. Perspektiven*, Freiburg/Br. u.a. 1988, 463-473.

<sup>3</sup> *Katechismus der Katholischen Kirche* 239; 370.

<sup>4</sup> *Lothar Perlit*, Der Vater im Alten Testament, in: Hubertus Tellenbach (Hg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament*, Stuttgart 1976, 50-101, 97-101.

<sup>5</sup> Vgl. *Wolffhart Pannenberg*, *Systematische Theologie*. Band 1, Göttingen 1988, 284f.

Basis der mit ihnen verbundenen sexuellen Konnotationen vollzogen.<sup>6</sup> Im neutestamentlichen Denken über Gott und in den frühkirchlichen Reflexionsprozessen wird diese Tradition aufgenommen und weitergeführt.<sup>7</sup> Sie konvergiert im Befund, dass im christlichen Gottesbild zwar weibliche und männliche Züge integriert sind, Gott selbst jedoch streng transzendent gedacht wird.<sup>8</sup> Die Transzendenz Gottes relativiert also alle geschlechtlichen Analogien und der eine Gott steht über sexuellen Polaritäten oder Komplementaritäten. Die Übergeschlechtlichkeit Gottes ist schließlich so selbstverständlich, dass sie in zeitgenössischen dogmatischen Reflexionen über Gott praktisch nicht mehr eigens problematisiert werden muss.<sup>9</sup>

Insgesamt ist der christliche Gottesgedanke also durch eine Doppelstruktur gekennzeichnet, gemäß der Gott als übergeschlechtlich gedacht wird, die Erfahrungen mit ihm jedoch in geschlechtlich qualifizierten Bildern und Eigenschaften ausgedrückt werden können. „Gott ist weder männlich noch weiblich. Er ist Vater und Mutter zugleich.“<sup>10</sup> Grundlage dieser Struktur ist der theologische Konsens, dass Gott nicht mit den für ihn verwendeten Metaphern und Eigenschaften identifiziert werden darf. Innerhalb des Christentums ist es im Anschluss an das alttestamentliche Bilderverbot (vgl. Ex 20,4-5; Dtn 4,15-25) allgemeine Überzeugung, dass Gott nicht in irdischen Kategorien aufgeht, sondern diese in unendlicher Weise übersteigt. Vor diesem Hintergrund drücken die geschlechtlich qualifizierten Metaphern und Eigenschaften, welche die Erfahrungen mit Gott veranschaulichen oder reflektieren, keine sexuellen Analogien hinsichtlich des Wesens Gottes aus.<sup>11</sup> Umgekehrt kann von Gott jedoch in geschlechtlich qualifizierten Bildern und Eigenschaften gesprochen werden, ohne dass damit dessen Übergeschlechtlichkeit relativiert würde.

## 2. Geschlechterdifferenz im Spannungsfeld biologisch-physiologischer und kultureller Diskurse

Wenn von Gott in geschlechtlich qualifizierten Bildern und Eigenschaften gesprochen wird, ist diese Rede in den allgemeinen Geschlechterdiskurs verwoben. ‘Geschlecht’ ist dabei eine Kategorie, die sowohl im Kontext eines biologisch-physiologischen als auch eines sozialen bzw. kulturellen Geschlechterdiskurses thematisiert wird. Sprachlich sichtbar wird diese Differenz im Englischen, welches zwischen ‘sex’ im Sinne des biologischen Geschlechts und ‘gender’, begriffen als soziales oder kulturelles Geschlecht, unterscheidet.

Der biologisch-physiologische Geschlechterdiskurs argumentiert mit den beiden dichotomen Aggregatzuständen ‘weiblich’ und ‘männlich’, welche sich aus der Interpretati-

<sup>6</sup> Vgl. *Josef Schreiner*, *Theologie des Alten Testaments (Die neue Echterbibel. Ergänzungsband 1 zum Alten Testament)*, Würzburg 1994, 35-55.

<sup>7</sup> Vgl. *Günther Bornkamm*, *Das Vaterbild im Neuen Testament*, in: Tellenbach 1976 [Anm. 4], 136-154.

<sup>8</sup> *Gisbert Greshake*, *Der dreieinige Gott: eine trinitarische Theologie*, Freiburg/Br. 1997, 259-264.

<sup>9</sup> Z.B. *Josef Finkenzeller*, *Grundkurs Gotteslehre*, Freiburg/Br. 1984; *Walter Kasper*, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982; *Herbert Vorgrimler*, *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 1985.

<sup>10</sup> *René Laurentin*, *Jenseits der ‘vaterlosen Gesellschaft’*. Gott unser Vater, Hauteville 1999, 74.

<sup>11</sup> Vgl. *Wilhelm Breuning*, Stichwort: *Vaterschaft Gottes*, in: Wolfgang Beinert (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg/Br. 1987, 532f., 533.

on natürlicher Tatsachen ableiten. Empirische Haftpunkte dieser Zuordnung können die Chromosomen-Konstellation, die Art der Keimdrüsen (Gonaden), der Hormonspiegel, das Aussehen (Morphologie) und die Aktivität einer Hypothalamus genannten Hirnregion sein.<sup>12</sup> Diese auf den ersten Blick eindeutige Zuordnung natürlicher Phänomene auf die dual strukturierte Geschlechtskategorie weist bei präziser Analyse markante Inkonsistenzen auf, denn die einzelnen Haftpunkte decken sich nicht in ihrer Klassenstruktur.<sup>13</sup> Die verschiedenen Definitionen von Geschlecht konvergieren jedoch in einer dualen Struktur, welche durch die statistisch begründete Pathologisierung inkommensurabler Fälle (z.B. Hermaphroditismus) abgesichert wird.<sup>14</sup> Deshalb gelten 'Weiblichkeit' und 'Männlichkeit' im biologisch-physiologischen Geschlechterdiskurs als die beiden normalen Aggregatzustände, die als stabile Personmerkmale begriffen werden, da sie naturgegeben und damit individuell nicht beeinflussbar sind.

Bezugspunkt des sozialen bzw. kulturellen Geschlechterdiskurses sind die gesellschaftlich gültigen Geschlechterstereotype, d.h. Sets von Eigenschaften und Verhaltensweisen, welche repräsentieren, was es bedeutet, eine 'Frau' oder 'feminin' bzw. ein 'Mann' oder 'maskulin' zu sein. Einschlägige Untersuchungen stimmen in der Beobachtung überein, dass in der symbolischen Ordnung westlicher Industrieländer jeweils zwei dichotome Geschlechterstereotype existieren, wobei das feminine Stereotyp durch ein sozial-expressives und das maskuline Stereotyp durch ein rational-instrumentelles Wahrnehmungs- und Darstellungsmuster gekennzeichnet sind.<sup>15</sup> Analog zum biologisch-physiologischen Geschlechterdiskurs ist also auch der soziale bzw. kulturelle Diskurs durch eine duale Struktur gekennzeichnet. Sie ist durch die beiden Klassen 'Femininität' und 'Maskulinität' organisiert.

Der Zusammenhang zwischen dem biologisch-physiologischen und dem kulturellen Geschlechterdiskurs wird innerhalb der Gender-Forschung als „kulturelles System der Zweigeschlechtlichkeit“<sup>16</sup> diskutiert. Seine Kennzeichen sind die Existenz von genau zwei, sich gegenseitig ausschließenden Geschlechtern, die normative Rückbindung von 'Femininität' bzw. 'Maskulinität' an den biologisch-physiologischen Aggregatzustand 'Weiblichkeit' bzw. 'Männlichkeit' sowie die Asymmetrie von 'Femininität' und 'Maskulinität', insofern den Inhalten des maskulinen Stereotyps eine höhere soziale Wertschätzung zukommt als denen des femininen. Demnach werden in der allgemeinen Auffassung der biologisch-physiologische und der kulturelle Geschlechterdiskurs im

<sup>12</sup> Vgl. *Hannelore Faulstich-Wieland*, *Geschlecht und Erziehung. Grundlagen des pädagogischen Umgangs mit Mädchen und Jungen*, Darmstadt 1995.

<sup>13</sup> Vgl. *Anne Fausto-Sterling*, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York 2000, 45-78.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> *Irene Broverman u.a.*, Sex role stereotypes: a current appraisal, in: *Journal of Social Issues* 28/1972, 59-78; *John Williams / Deborah Best*, Sex and Psyche. Gender and Self viewed cross-culturally. Newbury Park u.a. 1990. Vgl. *Dorothee Alfermann*, Geschlechterrollen und geschlechtstypisches Verhalten, Stuttgart u.a. 1996, *Petra Born*, Geschlechtsrolle und diagnostisches Urteil, Opladen 1992; *Kay Deaux / Mary Kite*, Thinking about Gender, in: *Beth Hess / Myra Ferree* (Hg.), *Analyzing Gender. A Handbook of Social Science Research*, Newbury Park u.a. 1987, 92-117.

<sup>16</sup> *Carol Hagemann-White*, Sozialisation: weiblich - männlich?, Opladen 1984; vgl. *Gayle Rubin*, *The Traffic in Woman. Notes on the 'Political Economy' of Sex*, in: *Rayna Reiter* (Hg.), *Toward an Anthropology of Women*, New York - London 1975, 175-210.

Sinne einer kategorialen Parallelität aufeinander bezogen: Von jedem Individuum, das sich im Sinne des femininen bzw. maskulinen Stereotyps verhält, wird erwartet, dass es im biologischen Sinne weiblich bzw. männlich ist. Umgekehrt werden an weibliche bzw. männliche Individuen vor allem feminine bzw. maskuline Verhaltenserwartungen herangetragen. Die Kohärenz von biologischer und sozialer Geschlechtlichkeit kann als Grunddatum sozialer Interaktionen angesehen werden.<sup>17</sup> Durch die parallele Verwendung biologisch-physiologischer und kultureller Geschlechtskategorien wird Geschlechterdifferenz als dual strukturiertes Phänomen konstituiert, innerhalb dessen sich 'Weiblichkeit ~ Femininität' und 'Männlichkeit ~ Maskulinität' als zwei sich gegenseitig ausschließende Größen gegenüberstehen. Dieser Strukturzusammenhang hat sich gemäß der aktuellen Gender-Forschung tief in bürgerliche Gesellschaften eingeschrieben<sup>18</sup>, denn die in den Stereotypen repräsentierte Geschlechterdifferenz stellt ein zentrales Strukturmerkmal sowohl der institutionellen Organisation der Gesellschaft als auch sozialer Interaktionen dar.

Die analytische Kraft des Konzepts kultureller Zweigeschlechtlichkeit liegt darin, dass mit ihm sowohl die Wirksamkeit von Geschlechterdifferenz in der Lebenswirklichkeit moderner Gesellschaften analysiert als auch Geschlechterdifferenz als Strukturmerkmal von Geschlecht dekonstruiert werden kann. Hinsichtlich der Analyse der Lebenswelt stellt das zweigeschlechtliche Konzept mit der Parallelität von biologischer und sozialer Geschlechtlichkeit sowie der Asymmetrie von 'Weiblichkeit ~ Femininität' und 'Männlichkeit ~ Maskulinität' zwei Kriterien zur Untersuchung der performativen Kraft von Geschlechterdifferenz bzw. der sie prägenden Geschlechterstereotype bereit. Das dekonstruktive Potenzial kultureller Zweigeschlechtlichkeit erwächst aus der konzeptuellen Unterscheidung zwischen biologisch-physiologischem und kulturellem Geschlechterdiskurs, denn sie löst die kulturelle Geschlechtlichkeit aus ihrer 'natürlichen' Verortung. Innerhalb des biologisch-physiologischen Diskurses gilt Geschlechterdifferenz als natürlich induziert und ist damit in ihrer antagonistischen Struktur festgeschrieben. Soziale bzw. kulturelle Geschlechtlichkeit beruht dagegen auf sozialer Konstruktion, sodass ihre duale Struktur prinzipiell veränderbar ist. Ungeachtet des performativen Drucks, welcher von den Geschlechterstereotypen ausgeht, ist es Frauen und Männern grundsätzlich möglich, für sie untypisch erachtete Rollen zu besetzen oder sich untypisch zu verhalten. So können Frauen und Männer sowohl feminin als auch maskulin erachtete Eigenschaften zeigen. Die im System der Zweigeschlechtlichkeit beschriebene Geschlechterdifferenz kann also dahingehend dekonstruiert werden, dass die sozialen Geschlechter prinzipiell nicht an die biologischen Geschlechter gebunden sind. Das hat zur Folge, dass 'Femininität' und 'Maskulinität' als voneinander unabhängige Größen aufgefasst werden können. Sie schließen sich in konzeptueller Hinsicht nicht mehr gegenseitig aus, sondern spannen zusammen einen Raum auf, innerhalb dessen sich jedes Individuum prinzipiell jeweils eigenständig verorten kann. In dieser dekonstruierten Lesart des kulturellen Geschlechterdiskurses erscheint Geschlechterdifferenz nicht mehr

<sup>17</sup> *Suzanne Kessler / Wendy MacKenna*, Gender. An Ethnomethodological Approach, Chicago - London 1978.

<sup>18</sup> Vgl. *Ursula Beer*, Geschlecht, Struktur, Geschichte. Soziale Konstituierung des Geschlechterverhältnisses, Frankfurt/M. - New York 1990.

als ein in sich antagonistisch strukturiertes Phänomen, sondern als zweidimensionaler Möglichkeitsraum individueller geschlechtlicher Selbstentwürfe.

### 3. Der biblisch-christliche Gottesgedanke aus der Perspektive des kulturellen Systems der Zweigeschlechtlichkeit

Mit dem Konzept kultureller Zweigeschlechtlichkeit steht also eine Perspektive zur Verfügung, die es erlaubt, die Spuren von Geschlecht im biblisch-christlichen Gottesgedanken sowohl in seinen Auswirkungen auf die Lebenswirklichkeit heutiger Menschen als auch auf die konzeptuelle Struktur des Gottesgedankens selbst in den Blick zu nehmen. Das scheint angezeigt, denn üblicherweise wird von Gott nahezu ausschließlich als Mann gesprochen. In der religiösen Alltagssprache gehört zum Substantiv 'Gott' ein männlicher Artikel und in der Malerei, der bildenden Kunst, der Literatur und Musik begegnen wir einem Gottesbild, das überwiegend männliche Züge trägt. Geradezu paradigmatisch antwortet Heidi in ihren eingangs zitierten Überlegungen zu ihrer Gottesvorstellung mit einem männlichen Bild von Gott – und auch ihre nachträgliche Korrektur dieser Vorstellung kann sie nicht grammatikalisch vollständig ausdrücken: In „kann na auch eine Frau sein“ fehlt das Subjekt, welches innerhalb der traditionellen Gottessemantik nur 'er' lauten kann, in dieser Form jedoch nicht in den Sinnzusammenhang passt. Offensichtlich hat sich die Rede von Gott androzentrisch verfestigt.

Die Frage nach den Auswirkungen einer geschlechtlich qualifizierten Rede von Gott auf die Lebenswirklichkeit wurde vor allem durch die Feministische Theologie gestellt. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass die christliche Gottesrede auf eine männlich konnotierte Symbolik und Grammatik festgelegt ist. Bereits in der biblischen Tradition dominieren andromorphe Bilder. Zwar sind auch gynomorphe möglich (vgl. oben), ohne dass diesen Verweisen jedoch das gleiche Gewicht wie andromorphen Vorstellungen zukommt.<sup>19</sup> Auch in der neutestamentlichen Rede von Gott dominiert die Vater-Metapher. Ferner verliert die Weisheit als gynomorphe Repräsentation Gottes ihre Relevanz, da die Weisheitslehre das semantische Reservoir der Auseinandersetzung mit der Göttlichkeit Jesu zur Verfügung stellt und mit dem Logos-Gedanken identifiziert wird.<sup>20</sup> In der kirchlichen Tradition werden vor allem die andromorphen Bilder der biblischen Tradition rezipiert. Dogmatisch setzt sich die göttliche Trinität Vater-Sohn-Geist durch, in der liturgischen Sprache wird Gott als „Herr (der Heerscharen)“, „König“ und „Vater“ angerufen und in der Ikonographie dominiert das Motiv Gottes als bärtigen Mannes auf einem Thron.<sup>21</sup> Anerkannte Bezeichnungen für die Weiblichkeit Gottes gibt es trotz der biblischen Spuren dagegen nicht, vielmehr werden weibliche Attribute unter eine männ-

<sup>19</sup> Vgl. *Helen Schüngel-Straumann*, Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet, Mainz 1996.

<sup>20</sup> *Elisabeth Johnson*, She who is. The mystery of God in Feminist Theological Discourse, New York 1992, 133-141.

<sup>21</sup> Vgl. *Marga Bührig*, Die unsichtbare Frau und der Gott der Väter. Eine Einführung in die feministische Theologie, Stuttgart 1987, 61f.

liche Symbolik subsumiert.<sup>22</sup> Als klassisches Beispiel gilt die Möglichkeit, von Gott zwar als mütterlichem Vater, jedoch nicht als väterlicher Mutter sprechen zu können. Diese Dominanz männlicher Symbolik im christlichen Gottesbild wirkt sich gemäß der feministisch-theologischen Analyse in der Lebenswirklichkeit von Männern und Frauen unterschiedlich aus, denn ein auf männlicher Symbolik beruhendes Gottesbild diene ausschließlich männlichen Interessen.<sup>23</sup> Zuerst stabilisiert und legitimiert es den hierarchischen Geschlechterdualismus, der eine patriarchal organisierte Gesellschaft kennzeichnet, indem es das Männliche dem Bereich des Transzendenten, das Weibliche jedoch dem Bereich des Immanenten zuordnet.<sup>24</sup> denn Immanentes erscheint gegenüber Transzendentem als minderwertig. Ferner behindert ein androzentrisches Gottesbild, verbunden mit dem Konzept der Allmacht Gottes, der der Mensch demütig und bittend gegenübersteht, das Streben von Frauen nach Autonomie und Selbstständigkeit, während es für Männer durchaus ein religiöses Korrektiv ihrer Macht darstellen kann<sup>25</sup>. Darüber hinaus fehlen Frauen bei einem androzentrischen Gottesbild Identifikationsangebote, ihre eigene Geschlechtsidentität religiös zu legitimieren. Erfahrungen weiblicher Macht, des weiblichen Willens oder des weiblichen Körpers und Geschlechts können in einer dominant auf andromorpher Symbolik beruhenden Gottesvorstellung nicht verortet werden.<sup>26</sup> So bleibt das Konzept der Gottesebenbildlichkeit für Frauen problembeladen. Insgesamt stuft die feministische Kritik das biblisch-christliche Gottesbild also als androzentrisch ein, da es nahezu ausschließlich in männlicher Symbolik ausgedrückt werden kann und eine patriarchale Gesellschaftsordnung religiös legitimiert. In ihrer Diagnose wendet sie die beiden Kriterien an, welche das Konzept kultureller Zweigeschlechtlichkeit für die Analyse der performativen Kraft der Geschlechterstereotype zur Verfügung stellt: 'Weiblichkeit' und 'Femininität' sowie 'Männlichkeit' und 'Maskulinität' sind streng aufeinander bezogen, und 'Männlichkeit ~ Maskulinität' ist gegenüber 'Weiblichkeit ~ Femininität' privilegiert. Auf diese Weise gelingt es ihr, Wirkungen der geschlechtlichen Ladung des biblisch-christlichen Gottesgedankens im Kontext der allgemeinen Auffassung von Geschlecht aufzuzeigen.

<sup>22</sup> Vgl. *Sigrid Grossmann*, Gottesbilder, in: Maria Kassel (Hg.), *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1988, 75-103, 75-77; *Johnson* 1992 [Anm. 20], 74-77, *Elga Sorge*, Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum, Stuttgart u. a. 1985, 38-75.

<sup>23</sup> *Mary Daly*, *Beyond God the father. Toward a philosophy of woman's liberation*, Boston 1982, 17-35; vgl. *Monika Jakobs*, Frauen auf der Suche nach dem Göttlichen. Die Gottesfrage in der feministischen Theologie, Münster 1993; *Hedwig Meyer-Wilmes*, Ist das Göttliche männlich?, in: dies. (Hg.), *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*, Regensburg 1996, 85-109.

<sup>24</sup> Vgl. *Rosemary Radford Ruether*, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985.

<sup>25</sup> *Anne Carr*, Frauen verändern die Kirche. Christliche Tradition und feministische Erfahrung, Gütersloh 1990, 176.

<sup>26</sup> Vgl. *Carol Christ*, Why Women need the Goddess, in: dies. / *Judith Plaskow* (Hg.), *Womanspirit Rising*, San Francisco 1992, 273-287; *Ulrike Wagner-Rau*, Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen, Gütersloh 1992, *Regina Sommer*, „So manches, was man so Demut nennt, damit habe ich meine Probleme. Also, ich suche den befreienden Gott.“ Zur lebensgeschichtlichen Aneignung und Verarbeitung religiöser und geschlechtsspezifischer Sozialisation, in: *Sybille Becker* / *Iloona Nord* (Hg.), *Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen*, Stuttgart 1995, 146-165.

Aus theologischer Perspektive stellt sich jedoch die Frage, ob die verwendete Kriteriologie die Möglichkeiten, welche das 'kulturelle System der Zweigeschlechtlichkeit' eröffnet, ausschöpft. Zum Beispiel wird Gott in der Parabel vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) und dem Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15,3-7) in Analogie zu einer männlichen Figur (Vater bzw. Hirte) gesetzt, welche sich gemäß dem femininen Geschlechterstereotyp (barmherzig bzw. fürsorglich) verhält. In der Perspektive der oben beschriebenen Kriteriologie definiert das biologische Geschlecht der männlichen Figur die geschlechtliche Konnotation des Gottesbildes, da das biologische Geschlecht im Gegensatz zum sozialen Geschlecht als natürlich festgeschrieben, d.h. als individuell nicht manipulierbar aufgefasst wird. Gott ist also männlich konnotiert. Anders verläuft die Diagnose, wenn man von der Möglichkeit des zweigeschlechtlichen Systems Gebrauch macht, biologische und soziale Geschlechtlichkeit voneinander zu trennen (vgl. oben). Dann erschiene Gott als analog zu einem Mann, der durch sein feminines Verhalten die stereotypen Erwartungen an die beiden Geschlechter übersteigt, denn der Femininität käme gegenüber der Männlichkeit ein eigenständiges Gewicht zu und sie würde nicht unter Letztere subsumiert.

Denkt man die konzeptuelle Trennung von biologischer und sozialer Geschlechtlichkeit zu Ende, erschließt sich eine differenzierte Perspektive auf die geschlechtliche Ladung des biblisch-christlichen Gottesbildes. Zwar bleibt die Struktur biologischer Geschlechtlichkeit auf die dichotomen Kategorien 'weiblich' und 'männlich' festgeschrieben, das soziale Geschlecht lässt sich jedoch zu einem zweidimensionalen Konzept entlang der beiden Dimensionen 'Femininität' und 'Maskulinität' dekonstruieren (vgl. Abb. 1). Demnach kann ein Individuum entweder hauptsächlich maskuline oder hauptsächlich feminine, aber auch etwa gleich stark ausgeprägte feminine und maskuline sowie weder ausgeprägt feminine noch ausgeprägt maskuline Eigenschaften zeigen. Alle vier Konstellationen sozialer Geschlechtlichkeit können ein Individuum unabhängig von seinem biologischen Geschlecht charakterisieren. Konzeptuell bedeutet das, dass 'Femininität' und 'Maskulinität' zwei voneinander unabhängige Dimensionen sozialer Geschlechtlichkeit darstellen, auf denen sich jedes Individuum eigenständig verorten kann.

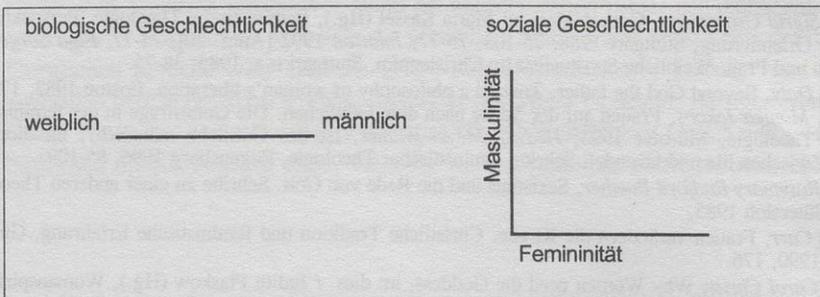


Abb. 1: Die konzeptuelle Struktur biologischer und sozialer Geschlechtlichkeit

Die Integration beider Konzepte in den theologischen Gottesdiskurs verläuft über die Auseinandersetzung mit dessen formaler Eigenart und substanzialer Struktur. In forma-

ler Hinsicht stellt die Frage nach der geschlechtlichen Ladung des Gottesbildes einen Aspekt des kulturellen Geschlechterdiskurses dar, denn Gott und die Vorstellungen, die sich die Menschen von ihm machen, sind Gegenstand theologischer und human-, geistes- und sozialwissenschaftlicher Forschung. Substanziell ist sie durch die Doppelstruktur der Übergeschlechtlichkeit Gottes bei gleichzeitiger Möglichkeit, das Handeln Gottes in der Welt in geschlechtlich qualifizierten Bildern und Eigenschaften auszudrücken, charakterisiert. Für die Integration des Konzepts biologischer Geschlechtlichkeit bedeutet das, dass zum einen der Transfer biologischer Kategorien in den kulturellen Diskurs geleistet werden muss, zum anderen die Validität der kulturell rezipierten biologischen Kategorien angesichts der Transsexualität Gottes zu prüfen ist. Diese Linie kann hier aus Platzgründen nicht weiter verfolgt werden.<sup>27</sup> Das Konzept sozialer Geschlechtlichkeit dagegen ist bereits Bestandteil des kulturellen Diskurses. Substanziell bietet die biblisch-christliche Vorstellung eines personalen Gottes, d.h. die Überzeugung, dass Gott sich den Menschen zuwendet und in der Welt handelt, vielfältige Anknüpfungspunkte. Hier findet z.B. die Möglichkeit, von Gott in analoger Weise in geschlechtlich qualifizierten Bildern und Eigenschaften zu sprechen, ihre theologische Verortung. Die Integration des Konzepts sozialer Geschlechtlichkeit in den theologischen Gottesdiskurs ist also ohne prinzipielle Transformationen möglich, sodass diese Linie des Geschlechterdiskurses hier weiter verfolgt wird.

#### 4. Die Fragestellung der empirisch-theologischen Analyse

Das zweidimensionale Konzept sozialer Geschlechtlichkeit eröffnet eine Perspektive auf die geschlechtliche Ladung menschlicher Gottesvorstellungen, welche die strukturelle Engführung auf ein dichotomes Geschlechtermodell, wie es im Konzept des kulturellen Systems der Zweigeschlechtlichkeit beschrieben ist, übersteigt. Allerdings ist es in der vorliegenden Form erst in seinen grundlegenden Konturen ausgearbeitet. So ist nicht definiert, wie die jeweilige Verortung der geschlechtlichen Ladung des Gottesbildes auf den beiden unabhängigen Dimensionen 'Femininität' und 'Maskulinität' aufeinander bezogen und begrifflich gefasst werden soll, d.h. welche Typen dieses Konzept definieren. Ferner muss noch der Gegenstandsbereich, auf den die Verortung bezogen sein soll, bestimmt werden. Insgesamt stellt sich also die Frage: *Wie kann die geschlechtliche Ladung menschlicher Gottesvorstellungen innerhalb des zweidimensionalen Kon-*

<sup>27</sup> Eine konzeptuell stringente Möglichkeit, die Rezeption biologischer Geschlechtlichkeit im kulturellen Geschlechterdiskurs aufzugreifen, eröffnet das Modell *Candace West / Don H. Zimmermann, Doing Gender*, in: *Gender and Society* 1 (2/1987) 125-151. Es führt neben den bekannten Größen 'sex' und 'gender' noch die 'sex category' ('Zuschreibungsgeschlecht') ein, worunter die Attribution einer der beiden biologischen Kategorien 'weiblich' und 'männlich' an das Gegenüber in sozialen Interaktionen verstanden wird. Allerdings gilt es auch in diesem Modell, die Validität der kulturell rezipierten biologischen Kategorien im Kontext der Übergeschlechtlichkeit Gottes zu diskutieren. Die analytische Reichweite und die religionspädagogische Relevanz eines Geschlechtsmodells, welche die Konzepte biologischer und kultureller Geschlechtlichkeit integriert, werden u.a. diskutiert in: *Ulrich Riegel, Gott und Gender. Eine empirisch-religionspädagogische Untersuchung nach Geschlechtervorstellungen in Gotteskonzepten*, Münster 2004.

*zepts sozialer Geschlechtlichkeit konzeptualisiert und operationalisiert werden bzw. welche Idealtypen definieren das zweidimensionale Konzept?*

Mit der Antwort auf diese Frage steht zwar eine Perspektive auf die geschlechtliche Ladung des Gottesbildes zur Verfügung, ohne dass damit jedoch ihre analytische Kraft bestimmt ist. Im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang, der sich als praktisch-theologischer Teildiskurs auf religiöse Praxis in ihrer Relevanz für religiöse Lehr- und Lernprozesse richtet, muss sich die analytische Kraft dieser Perspektive an den aktuellen Gottesvorstellungen, wie sie unter den Menschen oder in Bildungskonzepten und -programmen anzutreffen sind, erweisen. Bisher wurde unter Rückgriff auf den biblisch-christlichen Gottesgedanken davon ausgegangen, dass ihnen eine geschlechtliche Ladung zu eigen ist. In einer modernen Gesellschaft hat das Christentum jedoch seine Funktion als allgemein verbindliche „Leitreligion“<sup>28</sup> verloren. An die Stelle genuin christlicher Vorstellungen ist ein Plural religiöser Symboliken getreten.<sup>29</sup> Traditionelle biblisch-christliche Gottesbilder lassen sich ebenso antreffen wie die Vorstellung Gottes als innerer Stimme oder als absolut transzendenter, höherer Macht. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der Reichweite der in einem zweidimensionalen Konzept sozialer Geschlechtlichkeit gründenden Perspektive: *Lässt sich die geschlechtliche Ladung der Gottesbilder innerhalb einer religiös pluralen Gesellschaft mit einem zweidimensionalen Konzept sozialer Geschlechtlichkeit beschreiben?*

Sollte sich das zweidimensionale Konzept sozialer Geschlechtlichkeit in der Analyse der Gottesbilder einer religiös pluralen Gesellschaft bewähren, muss noch geklärt werden, in welchem Verhältnis dieses Konzept zu geschlechtstypischen Prozessen steht, wie sie im Konzept kultureller Zweigeschlechtlichkeit beschrieben sind. Die feministische Kritik am Androzentrismus des christlichen Gottesgedankens diagnostizierte bei vielen Frauen Probleme, sich mit einem einseitig männlich konnotierten Gottesbild zu identifizieren. Das zweidimensionale Konzept sozialer Geschlechtlichkeit übersteigt jedoch den weiblich-männlich-Dualismus, sodass mehrere Anknüpfungspunkte für geschlechtstypische Identifikations- und Zuschreibungsprozesse gedacht werden können. Insofern die Geschlechterstereotype selbst auf einer dualistisch verstandenen Geschlechterdifferenz beruhen und sich entlang der Kategorien biologischer Geschlechtlichkeit auswirken (vgl. oben), kann die Verteilung der verschiedenen Typen, welche das zweidimensionale Konzept sozialer Geschlechtlichkeit repräsentieren, auf Frauen und Männer einen ersten Hinweis auf dessen Verwobenheit in geschlechtstypische Prozesse liefern. Die dritte Frage lautet damit: *Wie unterscheiden sich die Verteilungen der Typen des zweidimensionalen Konzepts bei weiblichen und männlichen Personen?*

Im Folgenden soll diesen Fragen nachgegangen werden, wobei der Bezugspunkt der Antworten auf die beiden letzten Fragen Gottesbilder Jugendlicher sind. Sie eignen sich in besonderer Weise als Indikator der analytischen Reichweite und lebensweltlichen Relevanz des zweidimensionalen Konzepts, da Jugendliche in der Regel in eine religiös plurale Gesellschaft hineingeboren werden. Religiöse Autonomie und Souveränität gel-

<sup>28</sup> Christian Scharnberg / Hans-Georg Ziebertz, Christentum als Leitreligion? Folgen für die religiöse Bildung, in: ThG 43 (2/2000) 110-123.

<sup>29</sup> Vgl. Hans-Georg Ziebertz, Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, Stuttgart 1999.

ten ihnen als selbstverständlich und nur die wenigsten von ihnen wachsen in konfessionell eindeutig geprägten Milieus auf.<sup>30</sup> Demnach sind die Spuren religiöser Pluralisierung also am ehesten in den Gottesbildern Jugendlicher zu entdecken, sodass sie einen geeigneten Gegenstand zur Bewährung des zweidimensionalen Konzepts sozialer Geschlechtlichkeit abgeben.

## 5. Konzeptualisierung und Operationalisierung des zweidimensionalen Modells sozialer Geschlechtlichkeit

Im folgenden Abschnitt soll die Frage beantwortet werden, wie die geschlechtliche Ladung menschlicher Gottesvorstellungen innerhalb des zweidimensionalen Konzepts sozialer Geschlechtlichkeit konzeptualisiert und operationalisiert werden kann.

### 5.1 Konzeptualisierung

Das zweidimensionale Modell sozialer Geschlechtlichkeit ist das Ergebnis der Dekonstruktion einer dichotomen Auffassung von Geschlechterdifferenz. In ihm sind die beiden sozialen Kategorien 'Femininität' und 'Maskulinität' aus ihrer konzeptuellen Bindung an die biologischen Geschlechterkategorien gelöst, sodass sie als voneinander unabhängige Dimensionen sozialer Geschlechtlichkeit begriffen werden können. An die Stelle zweier sich gegenseitig ausschließender Positionen ist ein Raum geschlechtlicher Entfaltungsmöglichkeiten getreten, innerhalb dessen sich jedes Individuum prinzipiell eigenständig verorten kann.

Im zweidimensionalen Modell bestimmen also 'Femininität' und 'Maskulinität' in ihrer jeweiligen Ausprägung soziale Geschlechtlichkeit. Idealtypisch zugespitzt kann jede der beiden Dimensionen entweder stark oder schwach ausgeprägt sein. Auf Grund der Unabhängigkeit beider Dimensionen ergeben sich damit vier Idealtypen sozialer Geschlechtlichkeit. Sind beide Dimensionen schwach ausgeprägt, sprechen wir von einem undifferenzierten Geschlecht. Sind beide Dimensionen dagegen stark ausgeprägt, handelt es sich um androgyne Geschlechtlichkeit. Von femininer Geschlechtlichkeit sprechen wir, wenn 'Femininität' stark und 'Maskulinität' schwach ausgeprägt sind. Im umgekehrten Fall ist die Geschlechtlichkeit maskulin (vgl. Abb. 2).

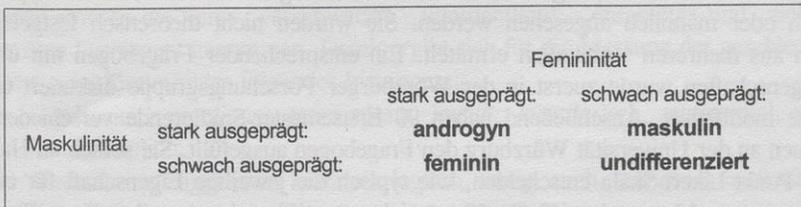


Abb. 2: Konzeptuelles Modell zweidimensionaler sozialer Geschlechtlichkeit

Dieses Konzept sozialer Geschlechtlichkeit gründet in den Geschlechterstereotypen, denn die beiden konstitutiven Dimensionen 'Femininität' und 'Maskulinität' repräsentie-

<sup>30</sup> Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim / Ulrich Riegel, Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh – Freiburg/Br. 2003.

ren das, was in der Gesellschaft als 'typisch weiblich' bzw. 'typisch männlich' gilt. Allerdings reproduziert das Konzept die Stereotype nicht einfach, sondern geht über die Eindimensionalität dichotomer Geschlechterdifferenz hinaus. Ein vollständiger Verzicht auf die Geschlechterstereotype scheint gegenwärtig nicht möglich. Soziale Geschlechtlichkeit ist in den kulturellen Geschlechterdiskurs verwoben, denn eine kulturunabhängige Wahrnehmung von 'Geschlecht' ist nicht möglich.<sup>31</sup> Interkulturelle Vergleichsstudien diagnostizieren die Existenz von Geschlechterstereotypen als konstitutives Element kultureller Geschlechts-Semantik, insofern es in allen untersuchten Kulturen eine idealtypische Vorstellung davon gibt, welche Eigenschaften oder Verhaltensmuster 'die' Frau bzw. 'den' Mann charakterisieren.<sup>32</sup> Somit ist die Frage, welche Typen eine zweidimensional strukturierte soziale Geschlechtlichkeit charakterisieren, beantwortet. Im Folgenden werden diese vier Typen so operationalisiert, dass die geschlechtliche Ladung des Gottesbildes empirisch bestimmt werden kann.

### 5.2 Operationalisierung

*Sandra Bem*<sup>33</sup> entwickelte auf der Basis des vorgestellten zweidimensionalen Modells ein empirisches Instrument zur quantitativen Bestimmung des Geschlechtskonzepts eines Menschen. Das BSRI (Bem Sex Role Inventory) besteht aus zwei Skalen, die jeweils Eigenschaften aus dem femininen und dem maskulinen Geschlechterstereotyp enthalten. Eine dritte Skala umfasst neutrale, d.h. nicht-typische Eigenschaften, deren Zweck es ist, das theoretische Konzept des Instruments für die Befragten zu verschleiern. Allerdings basiert *Bems* Instrument auf dem Kriterium der sozialen Erwünschtheit, denn beide fragen, wie 'die' Frau bzw. 'der' Mann sein soll, nicht wie 'sie' oder 'er' ist. Auf diese Weise werden gesellschaftliche Ideale charakterisiert und das BSRI misst unter Umständen nichts anderes als das ideale Selbstbild der betreffenden Person. Das ideale Geschlechtskonzept (wie eine Person in geschlechtlicher Hinsicht sein will) stimmt in der Regel aber nicht mit dem realen Geschlechtskonzept überein, nämlich den Einstellungen, die eine Person in geschlechtlicher Hinsicht kennzeichnen.<sup>34</sup> Das BSRI konnte daher nicht einfach übernommen werden, hat jedoch die Entwicklung eines eigenen Instruments stimuliert.

Das eigene Instrument hat Eigenschaften in Item-Aussagen formuliert, die als typisch weiblich oder männlich angesehen werden. Sie wurden nicht theoretisch festgelegt, sondern aus mehreren Vorstudien ermittelt. Ein entsprechender Fragebogen mit über 150 Eigenschaften wurde zuerst in der Würzburger Forschungsgruppe diskutiert und teilweise modifiziert. Anschließend haben 90 Erstsemester-Studierende verschiedener Fakultäten an der Universität Würzburg den Fragebogen ausgefüllt. Sie sollten an Hand einer 5-Punkt-Likert-Skala entscheiden, wie typisch die jeweilige Eigenschaft für eine Frau bzw. einen Mann sei (trifft überhaupt nicht zu, trifft nicht zu, teils-teils, trifft zu, trifft voll und ganz zu). Die Analyse hat zu einer Reduktion der Eigenschaften auf 30

<sup>31</sup> *Judith Butler*, Phantasmische Identifizierung und die Annahme des Geschlechts, in: Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Politik, Frankfurt/M. 1994, 101-138.

<sup>32</sup> Vgl. *Williams / Best* 1990 [Anm. 15].

<sup>33</sup> *Sandra Bem*, The measurement of psychological androgyny, in: *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 42 (2/1974) 155-162.

<sup>34</sup> *Williams / Best* 1990 [Anm. 15], 47.

Items geführt. Schließlich ist der reduzierte Fragebogen bei knapp 100 Dresdener Schülerinnen und Schülern verwendet worden<sup>35</sup>. Die Analyse hat abermals zu einer Verdichtung der Items geführt. Die Eigenschaften, die in der endgültigen Fassung des Fragebogens verwendet wurden, mussten zwei Kriterien erfüllen. Erstens sollte jede Eigenschaft eine ausreichende Trennschärfe zum jeweils anderen Stereotyp aufweisen (T-Test für unabhängige Stichproben,  $\alpha < .001$ ). Die Trennschärfe wurde auf die Gesamtstichprobe bezogen und zusätzlich auf die Hintergrundvariablen 'biologisches Geschlecht' und 'Religionszugehörigkeit'. Als zweites Kriterium wurde ein maximaler Mittelwert innerhalb des eigenen Geschlechterstereotyps verlangt. Zusätzlich wurden neutrale Eigenschaften ausgewählt, die keine Trennschärfe zwischen den Stereotypen zeigten, also mehrdeutig waren. Die Voruntersuchungen haben zu einem Instrument geführt, das noch in einer Internet-Befragung (N=302) geprüft wurde, bevor es zum Einsatz kam. Das definitive Instrument enthält folgende Eigenschaften:

- 'Femininität': emotional, empfindsam, kreativ, künstlerisch, sentimental, verschwätzt, verständnisvoll, zärtlich.
- 'Maskulinität': aggressiv, kraftvoll, logisch, mutig, rau, realistisch, risikofreudig, unordentlich.
- neutrale Eigenschaften: ausgeglichen, böswillig, ehrgeizig, entspannt, voreingenommen, zielstrebig.

Diese Skalen wurden zur Bestimmung des Geschlechtskonzepts der befragten Jugendlichen verwendet. In theologischer Hinsicht ist ein Übertrag auf die Bestimmung der geschlechtlichen Ladung des Gottesbildes prinzipiell möglich. Gott werden im biblisch-christlichen Gottesdiskurs Eigenschaften zugeschrieben, die sein Handeln in der Welt charakterisieren. Sie repräsentieren Gottes Personalität, welche ein Spezifikum des christlichen Gottesbildes darstellt. Offensichtlich enthält das empirische Instrument keine der Eigenschaften, die traditionell mit Gott in Verbindung gebracht werden (Allmacht, Güte, ...). In methodischer Hinsicht ist diese Abweichung wünschenswert, da auf diese Weise der Verzerrungseffekt der sozialen Erwünschtheit gemindert wird. Dennoch müssen die Eigenschaften im Blick auf Gott sozial gedeckt sein, sonst besteht die Gefahr, dass die Jugendlichen das Instrument nicht ernst nehmen. Aus diesem Grund wurden die Items „verschwätzt“, „unordentlich“, „ehrgeizig“ und „zielstrebig“ aus dem Instrument genommen. Damit ergibt sich für die Messung der geschlechtlichen Ladung des Gottesbildes folgendes Instrument:

- 'Femininität': emotional, empfindsam, kreativ, künstlerisch, sentimental, verständnisvoll, zärtlich.
- 'Maskulinität': aggressiv, kraftvoll, logisch, mutig, rau, realistisch, risikofreudig.
- neutrale Eigenschaften: ausgeglichen, böswillig, entspannt, voreingenommen.

<sup>35</sup> Ulrich Riegel, Feminin, maskulin, androgyn, undifferenziert? Entwicklung eines Instruments zur Bestimmung des individuellen Geschlechtskonzepts Jugendlicher im Kontext religionspädagogischer Forschung, in: Horst Bayerhuber / Claudia Finkbeiner / Kaspar Spinner / Herbert Zwergel (Hg.), Lehr- und Lernforschung in den Fachdidaktiken, Innsbruck 2001, 343-354.

## 6. Datenanalyse

Mit diesem Instrument ist es nun möglich, die Fragen nach der geschlechtlichen Ladung des Gottesbildes Jugendlicher und deren Verwobenheit in geschlechtstypische Zuschreibungsprozesse zu analysieren, sodass die beiden noch offenen Forschungsfragen beantwortet werden können. Grundlage der Untersuchung sind Daten, die im September 1999 unter Schülerinnen und Schülern der neunten Jahrgangsstufe an 25 Schulen in Bayern erhoben wurden. Von ca. 3000 Fragebögen konnten 1938 ausgewertet werden. 55,5% der Befragten sind Mädchen und 44,5% Jungen. 72% der Jugendlichen sind römisch-katholisch, 19,9% evangelisch, 4,9% bekenntnislos und 3,2% gehören einer anderen Religionsgemeinschaft an. Die Untersuchung hat die drei Schularten Hauptschule (11,7%), Realschule (50,3%) und Gymnasium (38,1%) einbezogen.

Beide Skalen, die das Instrument zur Bestimmung der Einschreibung sozialer Geschlechtlichkeit ins Gottesbild konstituieren, erwiesen sich als reliabel, wobei 'Femininität' ein Cronbach-Alpha von .79 erreicht, ohne dass ein Item eliminiert werden musste, während 'Maskulinität' nach Streichung von „aggressiv“ ein noch zufriedenstellendes Cronbach-Alpha von .63 aufweist. Um die geschlechtliche Ladung des Gottesbildes zu bestimmen, wurden zuerst die Mittelwerte der beiden Skalen errechnet (vgl. Abb. 3). Beide liegen jeweils nahe an der Skalenmitte, wobei jener der maskulinen Dimension mit 2,82 etwas niedriger liegt als der der femininen Dimension (2,98). Bezogen auf die Gesamtstichprobe kommen also sowohl 'Femininität' als auch 'Maskulinität' als Charakteristikum der geschlechtlichen Ladung des Gottesbildes mehr oder weniger in Frage, keine der beiden Dimensionen dominiert bzw. fällt vollständig aus. Zusätzlich korrelieren beide Skalen stark positiv miteinander ( $r = .59^{***}$ ; vgl. Abb. 3), was bedeutet, dass die befragten Jugendlichen 'Femininität' und 'Maskulinität' im Gottesbild als miteinander vermittelbar erachten. Beide Dimensionen schließen sich in den Augen der Jugendlichen nicht gegenseitig aus.

	Häufigkeit	Mittelwert	Standardabweichung
Femininität	1902	2,98	.89
Maskulinität	1905	2,82	.81
		.59***	
Femininität	_____		Maskulinität

Legende: 1 = trifft überhaupt nicht zu; 3 = Mitte; 5 = trifft absolut zu  
 \*\*\*:  $p < 0.001$

Abb. 3: 'Femininität' und 'Maskulinität' im Gottesbild – Zustimmungswerte und Zusammenhang

Der positive Zusammenhang zwischen beiden Skalen weist darauf hin, dass im Gottesbild Jugendlicher 'Femininität' und 'Maskulinität' gleichartig ausgeprägt sind. Dieser Befund korrespondiert nicht mit der theoretischen Annahme, beide Dimensionen seien

unabhängig voneinander. Er lässt sich jedoch auch nicht im Sinne des eindimensionalen Modells interpretieren, wonach 'Femininität' und 'Maskulinität' sich gegenseitig ausschließende Größen sind. Damit kann bereits zum jetzigen Zeitpunkt der Analyse festgehalten werden, dass im Gottesbild der Jugendlichen nicht die Logik einer dichotomen Geschlechterdifferenz reproduziert wird.

Der Typ des Eintrags sozialer Geschlechtlichkeit ins Gottesbild wurde aus der Lage der individuellen Skalenmittelwerte im Verhältnis zu den Skalenmittelwerten der Gesamtstichprobe ermittelt. Demnach gilt ein Gottesbild als

- *feminin*, wenn der individuelle Mittelwert von 'Femininität' größer oder gleich 2,98 und der individuelle Mittelwert von 'Maskulinität' kleiner 2,82 ist.
- *maskulin*, wenn der individuelle Mittelwert von 'Femininität' kleiner 2,98 und der individuelle Mittelwert von 'Maskulinität' größer oder gleich 2,82 ist.
- *androgyn*, wenn der individuelle Mittelwert von 'Femininität' größer oder gleich 2,98 und der individuelle Mittelwert von 'Maskulinität' größer oder gleich 2,82 ist.
- *undifferenziert*, wenn der individuelle Mittelwert von 'Femininität' kleiner 2,98 und der individuelle Mittelwert von 'Maskulinität' kleiner 2,82 ist.

Die Analyse zeigt, dass alle vier Typen angetroffen werden (vgl. Abb.4). Die größte Gruppe der Jugendlichen antwortet im Sinne eines androgynen Gottesbildes (41,0%). Die zweitgrößte Gruppe, 28,1% der Befragten, hat ein undifferenziertes Gottesbild. Feminine und maskuline Gottesbilder sind zu je knapp 15% vertreten.

	Häufigkeit	Anteil (%)
undifferenziert	544	28,1
maskulin	281	14,5
androgyn	794	41,0
feminin	282	14,6
fehlend	37	1,9

Abb. 4: Typen sozialer Geschlechtlichkeit im Gottesbild Jugendlicher

Die Verteilung der Typen belegt die relative Unabhängigkeit der Gottesbilder von einer dualen Geschlechtslogik. Entsprechend der hohen positiven Korrelation der beiden Skalen sind über zwei Drittel der Gottesbilder in ihrer geschlechtlichen Ladung ausgewogen, d.h. die Eigenschaften beider Geschlechterstereotype sind in etwa gleich stark oder schwach ausgeprägt. Für eine deutliche Mehrheit der Jugendlichen sind 'Femininität' und 'Maskulinität' hinsichtlich ihrer Gottesvorstellung also keine antagonistischen Konzepte. Maskuline Gottesbilder spielen nur eine Nebenrolle. Der Anteil femininer Bilder ist ebenso hoch. Die befragten Jugendlichen haben also mehrheitlich keine maskulinen Gottesbilder, sondern stellen sich Gott geschlechtlich ausgewogen vor.

Gemäß der feministisch-theologischen Analyse hat das biologische Geschlecht beim Gottesbild einen großen Einfluss auf die Identifikations- und Zuschreibungsprozesse. Demnach müssten sich die femininen Gottesbilder vor allem bei weiblichen und die

maskulinen Vorstellungen bei männlichen Jugendlichen zeigen. In gewisser Weise lässt sich diese These in den Daten finden (vgl. Abb. 5).

Typ der geschlechtlichen Ladung					
	undifferenziert	maskulin	androgyn	feminin	$\Sigma$
Mädchen	27.6%	13.3%	41.9%	17.2%	100.0%
Jungen	29.9%	16.6%	41.6%	11.9%	100.0%
Cramers V = .08**					
Legende: **: $p < 0.01$					

Abb. 5: Verteilung der Typen der geschlechtlichen Ladung des Gottesbildes bei weiblichen und männlichen Jugendlichen

Die Analyse zeigt, dass sich weibliche und männliche Jugendliche im Hinblick auf das androgyn Gottesbild praktisch nicht und beim undifferenzierten Gottesbild nur unwesentlich unterscheiden. Das biologische Geschlecht der Jugendlichen berührt also nicht die Verteilung der geschlechtlich ausgewogenen Vorstellungen. Allerdings sprechen sich Mädchen stärker als Jungen für feminine Gottesbilder aus, während Jungen umgekehrt maskuline Gottesbilder stärker befürworten als feminine. Dieser Befund entspricht den Annahmen der feministisch-theologischen Analyse. Diese Beobachtung wird jedoch durch den Vergleich der Anteile maskuliner und femininer Typen bei beiden biologischen Geschlechtern etwas relativiert. So liegt der Anteil maskuliner Gottesbilder bei den männlichen Jugendlichen zwar leicht über dem der weiblichen, ohne dass die Differenz jedoch besonders groß ausfällt. Ein deutlicher Unterschied zwischen Mädchen und Jungen zeigt sich nur hinsichtlich des femininen Typs, wo der Anteil der weiblichen Jugendlichen 5,3% über dem der Jungen liegt. Die Neigung zu geschlechtsanalogen Gottesbildern wirkt sich also bei der Wahl femininer Gottesbilder durch weibliche Jugendliche am stärksten aus.

Ein T-Test untermauert, dass es vor allem die männlichen Jugendlichen sind, die vergleichsweise weniger feminine Gottesbilder zeigen, denn beide Geschlechter unterscheiden sich nur hinsichtlich der femininen Dimension signifikant (vgl. Abb. 6). Hinsichtlich 'Maskulinität' ist die Mittelwertdifferenz dagegen nicht signifikant, d.h. sie kann auch zufällig entstanden sein.

	MW <sub>weiblich</sub>	MW <sub>männlich</sub>	T	Signifikanz
Femininität	3.03	2.91	3.01	0.003
Maskulinität	2.79	2.85	-1.41	n.s.
Legende: $\alpha < .001$				

Abb. 6: Femininität und Maskulinität im Gottesbild weiblicher und männlicher Jugendlicher

Damit ist die geschlechtliche Ladung des Gottesbildes nicht völlig unabhängig vom biologischen Geschlecht der Jugendlichen. 'Femininität' erweist sich in der Frage der Verwobenheit des zweidimensionalen Konzepts sozialer Geschlechtlichkeit in geschlechterstereotype Prozesse als kritische Dimension.

## 7. Evaluation der Daten

Die Daten zeigen, dass die Gottesbilder Jugendlicher aus der Perspektive eines zweidimensionalen Konzepts sozialer Geschlechtlichkeit heraus untersucht werden können. Bis auf wenige Ausnahmen haben die befragten Jugendlichen das empirische Instrument, welches nach der Relevanz bestimmter Eigenschaften in ihrer Gottesvorstellung fragt, akzeptiert. Die Personalität Gottes, in welcher die Möglichkeit wurzelt, Gott in positiver Weise Eigenschaften zuzuschreiben, scheint nach wie vor sozial gedeckt zu sein.

Aber selbst die Jugendlichen, welche Gott keinerlei Eigenschaften zuschreiben wollen, konnten ihrer Vorstellung Ausdruck verleihen. Durch den Verzicht auf die Erhebungsmethode des semantischen Differenzials, welches gegensätzliche Eigenschaftspaare gegenüberstellt, war es möglich, auch die Kategorie 'trifft überhaupt (bzw. eher) nicht zu' anzukreuzen. Von dieser Möglichkeit haben etwas mehr als ein Viertel der Jugendlichen auf beiden Dimensionen gleichzeitig Gebrauch gemacht (28,1%). Sie zeigen ein undifferenziertes Gottesbild, d.h. sie finden ihre individuelle Gottesvorstellung in den angebotenen, geschlechtlich konnotierten Eigenschaften nur unzutreffend beschrieben. Angesichts des hohen Anteils abstrakter Gottesvorstellungen in dieser Altersgruppe<sup>36</sup> dürfte es sich hierbei um Konzepte einer höheren Macht oder eines fernen Gottes handeln, welche streng transzendent gedacht werden. In ihren abstrakten Konturen kommt ihnen keine geschlechtliche Ladung zu.

Das Gottesbild der Mehrheit der Jugendlichen ist dagegen durch eine überdurchschnittliche Ausprägung femininer und maskuliner Eigenschaften gekennzeichnet, denn 41% von ihnen zeigen eine androgynе Gottesvorstellung. Attribute, die im allgemeinen Gebrauch als typisch weiblich bzw. typisch männlich aufgefasst werden, charakterisieren in ihrem Zusammenhang den Gottesgedanken dieser Jugendlichen. Gott transzendiert in dieser Vorstellung die Basisannahme des Systems der Zweigeschlechtlichkeit, demnach es nur die beiden Geschlechter 'weiblich' und 'männlich' gebe, welche den Geschlechtstyp definieren. Untermauert wird dieser Befund durch die stark positive Korrelation der beiden Dimensionen 'Femininität' und 'Maskulinität' ( $r = .59***$ ). Sowohl im konzeptuellen Modell als auch in der Anwendung dieses Modells auf das geschlechtliche Selbstbild der Jugendlichen – welches im Rahmen dieses Beitrags nicht referiert werden kann – galten bzw. erwiesen sich beide Dimensionen als voneinander unabhängig. Im Gottesgedanken der meisten Jugendlichen wird also die Unabhängigkeit von 'Femininität' und 'Maskulinität' zu Gunsten eines integrativen Konzepts aufgehoben. Damit entspricht es in seiner Struktur dem biblisch-christlichen Gotteskonzept, das ebenfalls davon ausgeht, dass Weiblichkeit und Männlichkeit in Gott aufgehoben sind.

<sup>36</sup> Helmut Hanisch, Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen, Stuttgart – Leipzig 1996; vgl. Fritz Oser / Paul Gmünder, Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, Gütersloh 1996.

Allerdings sind die Gottesvorstellungen Jugendlicher nicht völlig unabhängig von geschlechterstereotypen Zuschreibungsprozessen, wie sie im kulturellen System der Zweigeschlechtlichkeit beschrieben sind. Immerhin jeweils knapp 15% der Jugendlichen zeigen ein maskulines oder ein feminines Gottesbild. Sie belegen, dass die feministisch-theologische Kritik eine wichtige Frage aufgeworfen hat. Ihre Brisanz zeigt sich gerade in der unterschiedlichen Bewertung femininer Gotteseigenschaften durch weibliche und männliche Jugendliche. Die Gender-Forschung konnte zeigen, dass die Gesellschaft bei Frauen als typisch männlich erachtete Eigenschaften und Verhaltensmuster bis zu einem gewissen Grad akzeptiert, Männer jedoch keine typisch weiblich geltenden Züge zeigen sollen.<sup>37</sup> Diese kritische Funktion des femininen Stereotyps ist selbst im Gottesbild, das einer dichotomen Auffassung von Geschlechterdifferenz weitgehend enthoben ist, noch identifizierbar. Maskulinität erweist sich in der Verteilung auf die beiden biologischen Geschlechter dagegen nicht als problemanzeigende Dimension. Hier scheinen sich die emanzipatorischen Bemühungen im Zusammenhang mit religiösen und geschlechtlichen Pluralisierungsprozessen niederzuschlagen.

## 8. Konsequenzen für religionspädagogische Forschung und religiöses Lernen

Insgesamt eröffnet das zweidimensionale Konzept sozialer Geschlechtlichkeit einen Blick auf die geschlechtliche Ladung von Gottesbildern, welcher eine dichotome Auffassung von Geschlechterdifferenz übersteigt. In seinem Potenzial, neben geschlechtstypisch profilierten Vorstellungen auch solche zu erfassen, die beide Stereotype integrieren oder sich von diesen distanzieren, zeigt es eine große strukturelle Kohärenz mit dem biblisch-christlichen Gottesdiskurs. Es ist also geeignet, eine Perspektive, die der aktuellen Gender-Forschung entstammt, in den theologischen Diskurs zu integrieren und auf diese Weise neue Erkenntnisse zu generieren. Durch seinen Bezug zu den Geschlechterstereotypen ermöglicht es gleichzeitig, die Auswirkungen traditioneller Auffassungen von Geschlecht zu überprüfen wie auch letztere zu dekonstruieren. Mit dem vorliegenden Instrument wird ein derartiger Weg beschritten. Es wurde von den Jugendlichen angenommen, ist also kommunikabel. Seine Erkenntniskraft wird in weiteren Untersuchungen auszuloten sein.

Konzeptuell betont das zweidimensionale Konzept sozialer Geschlechtlichkeit die Relevanz der Kategorie 'gender' für die religionspädagogische Forschung. 'Geschlecht' ist weder substantiell noch konzeptuell auf die biologisch induzierte Auffassung einer dichotomen Geschlechterdifferenz festgelegt. So werden mit einer Forschungsperspektive, welche den Kriterien folgt, die im Konzept des kulturellen Systems der Zweigeschlechtlichkeit beschrieben sind, die geschlechtlichen Identifikationsprobleme von männlichen Jugendlichen nur ungenügend erfasst, denn sie gehören durch ihr biologisches Geschlecht der privilegierten Kategorie an. Der damit verbundene Tabubereich der 'Femininität' wird erst durch die Erweiterung der Forschungsperspektive um die Kategorie 'gender' sichtbar. 'Gender' öffnet also einen Blick auf spezifische Probleme

<sup>37</sup> Vgl. *Glymis Breakwell*, Social beliefs about gender differences, in: Colin Fraser u.a. (Hg.), *The social psychological study of widespread beliefs*, Oxford 1990, 210-225.

innerhalb der religiösen Sozialisation. Der kulturelle Geschlechterdiskurs, der durch die Kategorie 'gender' repräsentiert wird, macht geschlechterstereotype Identifikations- und Zuschreibungsprozesse für religionspädagogische Forschung zugänglich. Die feministische Theologie greift diesen Impuls aus der Perspektive von Frauen bereits seit Jahren auf. Angesichts des obigen Ergebnisses ist ein analoger Ansatz aus der Perspektive von Männern ebenso angezeigt. Darüber hinaus können beide Ansätze in der Kategorie 'gender' konvergieren.

Heutige christliche Erziehung lässt sich an der biblisch bezeugten Gleichwürdigkeit von Frau und Mann messen. Vor diesem Hintergrund wird sie die Bilder problematisieren müssen, die sie in ihren Bildungsprogrammen anbietet. Die klassischen Bilder des barmherzigen Vaters und des guten Hirten, wie sie die Kinderkatechese verwendet, repräsentieren sämtlich männliche Figuren, die jedoch die Grenzen der Geschlechterklichs überschreiten. Reflektiert eingesetzt ermöglichen sie die Dekonstruktion vorherrschender stereotyper Auffassungen. Christliche Erziehung kann in diesem Unterfangen bei den Gottesbildern der Kinder und Jugendlichen anknüpfen, die selbst mehrheitlich geschlechtlich ausgewogen sind. Gleichzeitig verweisen obige Bilder jedoch darauf, dass in der christlichen Erziehung nach wie vor männliche Figuren dominieren, obwohl die Bibel auch weibliche oder geschlechtsneutrale Bilder für Gott kennt. Die in diesem Zusammenhang von der feministischen Kritik aufgedeckten Identifikationsprobleme weiblicher Jugendlicher sind ernst zu nehmen ebenso wie die Probleme männlicher Jugendlicher mit femininen Zügen. Christliche Erziehung wird deshalb auch in der Arbeit mit Gottesbildern dichotome Auffassungen von Geschlechterdifferenz insgesamt problematisieren müssen. Es geht um eine kritische Auseinandersetzung mit den vielfältigen Repräsentationen Gottes und ihrer Bedeutung für eine individuelle Interpretation von 'Geschlecht'.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Vgl. Ulrich Riegel / Hans-Georg Ziebertz, Mädchen und Jungen - Geschlechterdifferenz als religionspädagogische Aufgabe, in: MThZ 51 (3/2000) 241-252, 250.