

Religiöse und geschlechtliche Identität in autobiographischen Interviews † am Beispiel junger Frauen

„Also, ich denke ich hätte ein ganz anderes Leben geführt, wenn ich ein Junge gewesen wär“ (Karin¹ 817f.). Da Frau- und Mannsein so unterschiedlich empfunden werden und es Menschsein nicht ungeschlechtlich gibt, ist es verwunderlich, dass über Jahrhunderte hinweg weder die Unterschiede zwischen einem Leben als Junge bzw. Mann und als Mädchen bzw. Frau noch die Sozialisationsprozesse für Mädchen oder Jungen in der wissenschaftlichen Forschung eine Rolle spiel(t)en. Erst in den letzten Jahrzehnten führte die Tatsache, dass sich Frauen und Männer in vielen gesellschaftlichen Zusammenhängen unterschiedlich verhalten, in der Wissenschaft zur Rezeption der Dimension des Geschlechts. Im Folgenden soll zunächst die Forschungslage zur Dimension Geschlecht im Bereich der deutschsprachigen Praktischen Theologie skizziert werden (Kap. 1). Im Anschluss daran werden das Forschungsdesign und die konzeptionelle Anlage der Untersuchung zur Religiosität junger Frauen² vorgestellt (Kap. 2), deren Ergebnisse in Kapitel 3 präsentiert werden. Als Fazit werden zum Schluss einige Forschungsdesiderate benannt (Kap. 4).

1. Zur Perspektivenverschränkung von *Gender* und Religion in der Praktischen Theologie

1.1 Begriffliche Differenzierung: sex, sex category und gender

Im Alltag scheint das Geschlecht (*sex*) eine natürliche Kategorie zu sein. Erst durch die Diskussion, welche Aspekte des Geschlechts angeboren und welche in Sozialisationsprozessen erworben sind, werden diese Naturgegebenheit fraglich und in der wissenschaftlichen Diskussion anthropologischer Basiskategorien die Begriffe *sex* und *gender* unterschieden. Auch im deutschsprachigen Raum hat sich die englische Begrifflichkeit weitgehend etabliert, um den Unterschied zwischen biologischem/physiologischem (*sex*) und sozialisiertem/kulturellem Geschlecht (*gender*) bzw. zwischen Geschlechtskörper und Geschlechtsrolle zu bezeichnen. Diese Differenzierung hebt die Annahme eines kausalen Zusammenhangs zwischen biologischem und sozio-kulturellem Geschlecht auf und wendet sich gegen biologistische Begründungen, die bestimmte Eigenschaften oder Rollen auf das biologische Geschlecht (*sex*) zurückzuführen versuchen.³

¹ Aus Gründen des Personenschutzes wurden Namen und Ortsangaben anonymisiert.

² Angela Kaupp, Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie zur Rekonstruktion der narrativen religiösen Identität katholischer junger Frauen, Ostfildern 2005; dies., Narrative religiöse Identität junger katholischer Frauen. Dokumentation der Einzelfallanalysen. Freiburg 2005, Online-Ressource: www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1600/.

³ Die Unterscheidung ist ursprünglich in der medizinisch-psychiatrischen Sexualforschung entstanden (vgl. Uta Pohl-Patalong, Gender, in: Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2002, 216-221. Häufig wird Simone de Beauvoirs Aussage „man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“ (dies., Das andere Geschlecht, Reinbek 1960; frz. Originalausgabe: Le Deuxième Sexe 1949) als eine erste Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* zitiert. In Feuilletons oder popularwissenschaftlicher Literatur ist festzustellen, dass häufiger ein biologisch begründeter Zusammenhang zwischen *sex* und *gender* angenommen wird (Beispiele hierfür sind Geo Wissen 26/2000, Frau & Mann. Alte Mythen – neue Rollen, Hamburg 2000 oder Allan Pease / Barbara

Candace West und *Don Zimmerman*⁴ entwickelten ein noch differenzierteres Modell und unterscheiden zwischen *sex*, *sex category* und *gender*: Sie gehen davon aus, dass ein bestimmtes geschlechtsspezifisches Rollenverhalten bzw. eine geschlechtsspezifische Erscheinungsweise (*sex-typed appearance*) zwar nicht notwendig Rückschluss auf das biologische Geschlecht (*sex*) erlaubt, jedoch zu einer geschlechtsbezogenen (*gendered*) Interpretation führt, wie am Beispiel von Transvestiten gezeigt werden kann. Daher schlagen *West* und *Zimmerman* zur Beschreibung der geschlechtsspezifischen Erscheinungsweise den Begriff *sex category* vor. Im Unterschied zu *sex* ist *sex category* auch sozial konstruiert und fungiert sozusagen als Bindeglied zwischen *sex* and *gender*, wie folgendes Beispiel illustrieren kann: Obwohl Gott meist als männliche Person dargestellt wird, ist sein Rollenverhalten häufig nicht als männlich (Dimension *gender*) zu qualifizieren. Entsprechend der christlichen Theologie ist er in die Kategorie *sex* nicht einzuordnen, er ist weder männlich noch weiblich oder beides. Aber er wird häufig so dargestellt, als sei er ein Mann, d.h. entsprechend der *sex category* männlich.⁵

1.2 Die Kategorie *gender* in der Theologie

Die Kategorie *gender* findet in der wissenschaftlichen Theologie erst seit kurzem Beachtung.⁶ In der Praktischen Theologie wird unter Bezugnahme auf die *gender*-Diskussion in den Human- und Sozialwissenschaften die Berücksichtigung von *gender* als Strukturkategorie gefordert.⁷ Eine philosophisch-fundamentaltheologische Diskussion der Kate-

Pease, Warum Männer nicht zuhören und Frauen schlecht einparken. Ganz natürliche Erklärungen für eigentlich unerklärliche Schwächen, München 2001. Es ist zu prüfen, ob hierdurch gegebene Geschlechterverhältnisse verfestigt oder gesichert werden sollen.

⁴ *Candace West / Don Zimmerman*, Doing Gender, in: *Gender and Society* 1 (2/1987) 125-151.

⁵ Vgl. ausführlich dazu *Ulrich Riegel / Angela Kaupp*, God in the Mirror of Sex Category and Gender. An Empirical-Theological Approach to Representations of God, in: *Journal of Empirical Theology* 18 (1/2005) 90-115.

⁶ *Ursula King* (*Religion and Gender*, Oxford UK – Cambridge USA 1995, 24) stellte vor einigen Jahren fest: „The study of women is still marginalized in the study of religion, and the comprehensive study of *gender* as a category with even larger connotations has hardly begun“. Im anglo-amerikanischen Raum gibt es häufig religionsgeschichtliche Veröffentlichungen, die sich nicht nur auf christliche Religion beziehen vgl. den Literaturüberblick von *Darlene Juschka*, *The Category of Gender in the Study of Religion*, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 11 (1999) 77-105. Zusammenfassend zum gegenwärtigen Forschungsstand in der christlichen Theologie vgl. *Uta Pohl-Patalong*, 2002 [Ann. 3]; *Christl Maier*, *Theologie*, in: *Christina von Braun*, / *Inge Stephan* (Hg.), *Gender Studien. Eine Einführung*, Stuttgart 2000, 247-261; *Leonore Siegele-Wenschkewitz*, *Die Rezeption und Diskussion der Genus-Kategorie in der theologischen Wissenschaft*, in: *Hadumod Bußmann / Renate Hof* (Hg.), *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, Stuttgart 1995, 60-112. Aus theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht vgl. *Irene Dingel* (Hg.), *Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz – Perspektiven – Akzente*, Leipzig 2003; *Stephanie Böhm / Elmar Klinger / Theodor Seidl* (Hg.), *Der Körper und die Religion. Das Problem der Konstruktion der Geschlechterrollen*, Würzburg 2000; *Bernhard Heijinger u.a.* (Hg.), *Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen*, Münster 2003; *ders. / Stephanie Böhm / Ulrike Sals* (Hg.), *Machtbeziehungen, Geschlechterdifferenz und Religion*, Münster 2004. Aus religionssoziologischer Perspektive vgl. *Ingrid Lukatis / Regina Sommer / Christof Wolf* (Hg.), *Religion und Geschlechterverhältnis*, Opladen 2000.

⁷ Vgl. *Sandra Büchel-Thalmaier*, *Dekonstruktive und Rekonstruktive Perspektiven auf Identität und Geschlecht. Eine feministisch-religionspädagogische Analyse*, Münster 2005; *Monika Jakobs*, *Feminismus, Geschlechtergerechtigkeit und Gender in der Religionspädagogik*, in: *theo-web.de* 2 (2/2003) 74-94; *Helga Kohler-Spiegel*, *Christ- und Christinwerden im Kulturwandel. Geschlechterbewusste Perspektiven wahrnehmen*, in: *Thomas Schreijäck* (Hg.), *Christwerden im Kulturwandel. Analysen*,

gorien fehlt in den meisten theologischen Ansätzen – mit Ausnahme von Theorieentwürfen, die der feministischen Theologie zuzuordnen sind. Die vorsichtige Rezeption erklärt sich z.T. aufgrund der Herausforderungen, vor denen die Theologie angesichts der *gender*-Diskussion steht: Erstens müssen sozialwissenschaftliche Konzepte auf ihre Kompatibilität mit theologischen Kategorien geprüft werden. Zweitens macht die Rezeption der Kategorie *gender* es letztlich erforderlich, eine über 2000-jährige Philosophie- und Theologietradition und ihre jeweiligen Begriffe von Geschlecht bzw. von Frau- und Mannsein einer kritischen *relecture* zu unterziehen.⁸ Die Rezeption der Kategorie *gender* in der theologischen Wissenschaft bedeutet, dass es nicht mehr nur um die Ergänzung einer vorrangig männlich geprägten Theologie durch 'Frauthemen' geht, sondern um die tiefgreifende Veränderung von Interpretationsmustern, die sich auch im Verhältnis von Religion und Gesellschaft niederschlagen. Dieses Unterfangen ist begrifflich und methodologisch nicht einfach und „gewinnt an Schärfe vor dem Hintergrund postmoderner Strömungen, die den Tod des abendländischen Subjekt(begriff)es proklamieren“⁹. Bisher liegen kaum theoretische Entwürfe vor, wie die Kategorie *gender* mit einem theologisch angemessenen Reden von Gott und Mensch korreliert und wie theologisches Reden von einengenden Geschlechterrollenzuweisungen befreit werden kann.

1.3 Die Forschungslage: Gender und Religiosität in der deutschsprachigen Praktischen Theologie

Eine umfassende Theoriediskussion zur Wechselwirkungen zwischen *sex / gender* und religiösen Bildungs- bzw. Sozialisationsprozessen angesichts gesellschaftlicher Veränderungsprozesse in Deutschland befindet sich aus mehreren Gründen noch in einem Anfangsstadium: Religionspädagogische Theorieentwicklung berücksichtigt erst seit kur-

Themen und Positionen für Religionspädagogik und Praktische Theologie. Ein Handbuch, Freiburg/Br. u. a. 2001, 330-354; *Andrea Lehner-Hartmann*, Natur oder Kultur im Geschlechterverhältnis, in: KBl 123 (6/1998) 364-369; *dies.* / *Erich Lehner*, Verstehens- und Deutungshilfen aus der Genderforschung für (religiöse) Erziehung und Bildung, in: Ferdinand Angel (Hg.), Tragfähigkeit der Religionspädagogik, Graz u. a. 2000, 188-214; *Pohl-Patalong* 2002 [Ann. 3]; *Susan A. Ross*, Geschlecht, Kultur und christliche Glaubenserziehung, in: *Concilium* 38 (4/2002) 385-396; *Agnes Wuckelt*, Gender als Konzept religionspädagogischen Handelns, in: KBl 123 (6/1998) 370-373. Bisher verwenden nur wenige empirisch angelegte Untersuchungen ein mehrdimensionales Geschlechtskonzept als Analyse-kategorie (vgl. z.B. *Leslie J. Francis*, *The Psychology of Gender Differences in Religion: A Review of Empirical Research*, in: *Religion*, 27 (1997) 81-96; *Ulrich Riegel*, *Gott und Gender. Eine empirisch-religionspädagogische Untersuchung nach Geschlechtsvorstellungen in Gotteskonzepten*, Münster 2004. Eine explizite Männerforschung fehlt in der Theologie weitgehend. Ausnahmen sind *Paul M. Zulehner / Rainer Volz*, *Männer im Aufbruch. Wie Deutschlands Männer sich selbst und wie Frauen sie sehen. Ein Forschungsbericht*, Ostfildern ²1999; *Hans Prömper*, *Emanzipatorische Männerbildung. Grundlagen und Orientierungen zu einem geschlechtsspezifischen Handlungsfeld der Kirche*, Ostfildern 2003.

⁸ Zur Diskussion der *gender*-Kategorie in der Philosophie vgl. *Cornelia Klinger*, *Beredetes Schweigen und verschwiegenes Sprechen: Genus im Diskurs der Philosophie*, in: *Bußmann / Hof* 1995 [Ann. 6], 36-59; *Andrea Maihofer*, *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*, Frankfurt/M. 1995.

⁹ *Hedwig Meyer-Wilmes*, *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg/Br. u. a. 1990, 122.

zem die geschlechtsspezifische Dimension von Religiosität.¹⁰ Feministische Theologie erforschte bisher die Religiosität / gelebte Religion erwachsener Frauen, nicht Jugendlicher.¹¹ Dies gilt – mit wenigen Ausnahmen – auch für die wenigen Publikationen zu beiden Geschlechtern und Religion.¹² Auf Untersuchungen außerhalb der praktisch-theologischen Forschung kann nur selten zurückgegriffen werden, da die allgemeine Jugendforschung zwar zunehmend geschlechtsspezifische Aspekte thematisiert¹³, jedoch

¹⁰ Die häufig rezipierten Stufentheorien religiöser Entwicklung (vgl. *Fritz Oser / Paul Gmünder*, *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz*, Gütersloh 1988; *James W. Fowler*, *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 1991) lassen die Dimension des Geschlechts außer Acht. Die Tendenz, Geschlecht nicht als Untersuchungskategorie in den Blick, zu nehmen ist bis heute in einer Vielzahl religionspädagogischer Publikation anzutreffen. Eine stärkere Berücksichtigung findet Geschlecht seit den 1990er Jahren. Dabei werden vor allem die Ergebnisse differenziert, nicht jedoch das Forschungsvorgehen (vgl. z.B. *Dietlind Fischer / Albrecht Schöll*, *Lebenspraxis und Religion. Fallanalysen zur subjektiven Religiosität von Jugendlichen*, Gütersloh 1994; *Kalevi Tamminen*, *Religiöse Entwicklung in Kindheit und Jugend*, Frankfurt/M. u.a. 1993; *Helmut Hanisch*, *Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen. Eine empirische Vergleichsuntersuchung mit religiös und nicht-religiös Erzogenen im Alter von 7-16 Jahren*, Stuttgart – Leipzig 1996; *Hartmut Beile*, *Religiöse Emotionen und religiöses Urteil. Eine empirische Studie über Religiosität bei Jugendlichen*, Ostfildern 1998). Die Bedeutung der Kategorie 'Geschlecht' untersuchen bisher vor allem Publikationen zur weiblichen religiösen Sozialisation (vgl. *Donate Pahnke*, *Geschlechtsspezifische religiöse Sozialisation im Spiegel weiblicher Autobiographien*, in: *Walter Sparr* (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?*, Gütersloh 1990, 256-267; *Sybille Becker / Ilona Nord* (Hg.), *Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen*, Stuttgart u.a. 1995; *Stephanie Klein*, *Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt*, Stuttgart u.a. 2000; *Nicola Slee*, *Women's Faith Development. Patterns and Processes*, Aldershot 2004). Gottesvorstellungen unter der Perspektive beider Geschlechter untersuchen *Georg Hilger / Anja Dregeyli*, *Gottesvorstellungen von Jungen und Mädchen – ein Diskussionsbeitrag zur Geschlechterdifferenz*, in: *Anton A. Bucher* u.a. (Hg.), *Mittendrinnen ist Gott – Kinder denken nach über Gott, Leben und Tod*, Stuttgart 2002, 69-78 und *Riegel* 2004 [Anm. 7]. Zum Forschungsstand vgl. *Sybille Becker*, *Geschlechtsspezifische religiöse Sozialisation*, in: *NHRPG* (2002) 460-463; *Agnes Wuckelt*, *Mädchen/Junge*, in: *Gössmann* u.a. 2002 [Anm. 3], 388-390; *Christine Lehmann*, *Heranwachsende fragen neu nach Gott. Anstöße zum Dialog zwischen Religionspädagogik und Feministischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2003.

¹¹ Z.B. *Pahnke* 1990 [Anm. 10]; *Ulrike Wagner-Rau*, *Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen*, Gütersloh 1992; *Monika Maaßen*, *Biographie und Erfahrung. Ein feministisch-theologischer Beitrag zur Relevanz der Biographieforschung für die Wiedergewinnung der Kategorie Erfahrung*, Münster 1993; *Stephanie Klein*, *Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart u.a. 1994; *Ursula Silber*, *Zwiespalt und Zugzwang. Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte*, Würzburg 1996; *Regina Sommer*, *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung*, Stuttgart u.a. 1998; *Kristina Augst*, *Religion in der Lebenswelt junger Frauen aus sozialen Unterschichten*, Stuttgart u.a. 2000; *Edith Franke / Gisela Matthiae / Regina Sommer*, *Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden*, Stuttgart u.a. 2002; *Annegret Reese*, „Ich weiß nicht, wo da Religion anfängt und aufhört“. Eine empirische Studie zum Zusammenhang von Lebenswelt und Religiosität von Singlefrauen, Freiburg/Br. u.a. 2006.

¹² Vgl. z.B. *Lukatis / Sommer / Wolf* 2000 [Anm. 6]. Ausnahmen sind z.B. *Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim / Ulrich Riegel*, *Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung*, Freiburg/Br. – Gütersloh 2003; *Riegel* 2004 [Anm. 7];

¹³ Z.B. *Eva Breitenbach*, *Mädchenfreundschaften in der Adoleszenz. Eine fallrekonstruktive Studie von Gleichaltrigengruppen*, Opladen 2000; *Karin Flaake / Vera King* (Hg.), *Weibliche Adoleszenz. Zur Sozialisation junger Frauen*, Frankfurt/M. – New York 1992; *Carol Hagemann-White*, *Sozialisation: weiblich – männlich?*, Opladen 1984; *Vera King*, *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften*, Opladen 2002; *Mechtild Oechsle / Birgit Geissler* (Hg.), *Die ungleiche Gleichheit. Junge Frauen und der Wandel im Ge-*

jugendliche Religiosität bzw. die religiöse Entwicklung weitgehend außer Acht lässt¹⁴. Psychologische (Entwicklungs)Theorien haben häufig weder die geschlechterdifferente noch die religiöse Dimension im Blick.¹⁵

Die bisherige Forschung, die sich vor allem mit weiblicher Religiosität beschäftigte, kam zu folgenden Ergebnissen: Historische Untersuchungen zur religiösen Situation im 19. Jahrhundert belegen einen Zusammenhang von Frausein und bestimmten Ausprägungen von Religiosität.¹⁶ Erste praktisch-theologische Untersuchungen ermöglichen dennoch, einige Verknüpfungen von weiblicher Geschlechterrolle (*gender*) und Religiosität dazustellen. Dabei wird die Annahme zugrunde gelegt, dass Rollenverhalten durch Interaktionsprozesse mit der Umwelt erlernt werden; d.h. es werden keine Vermutungen über eine – wissenschaftlich nicht zu belegende – angeborene typisch weibliche Religiosität formuliert.

Insgesamt erlebten Frauen ihre religiöse Sozialisation ambivalent. Religiöse Erziehung verstärkte einerseits überkommene Vorstellungen von Weiblichkeit, bot aber auch positive Erfahrungen: Frauen erinnern sich häufig an ihre ersten religiösen Erfahrungen z.B. beim Abendritual, den Liedern oder der Atmosphäre im Gottesdienst und schöpfen daraus heute Kraft, ihre Religiosität zu gestalten. D.h. die Möglichkeit und Fähigkeit, religiöse Erfahrungen zu machen und zu deuten, ist davon abhängig, ob die Frauen überhaupt religiös sozialisiert wurden.¹⁷ Bestimmte Mädchen- und Frauenbilder spielen auch bei kirchlichen Feiern wie Erstkommunion oder Firmung eine wichtige Rolle. Mädchen wurden und werden stärker als Jungen mit Geschlechterstereotypen konfrontiert: Das weiße Erstkommunionkleid oder die Frisur spielt(e) früher wie heute eine große Rolle. Einerseits bekommen die Mädchen dadurch eine alltagsenthobene Rolle, andererseits wird von ihnen ein alters-untypisches Verhalten als 'kleine Frau' erwartet.¹⁸

schlechterverhältnis, Opladen 1998; *Klaus-Jürgen Tillmann* (Hg.), *Jugend weiblich – Jugend männlich. Sozialisation, Geschlecht, Identität*, Opladen 1992.

¹⁴ Vgl. *Deutsche Shell* (Hg.), *Jugend 2000*. 13. *Shell Jugendstudie* (2 Bde.), Opladen 2000; *Deutsche Shell* (Hg.), *Jugend 2002*. Zwischen pragmatischem Idealismus und robustem Materialismus, Frankfurt/M. 2002.

¹⁵ Vgl. als Ausnahme *Ruth Schumann-Hengstler / Hanns Martin Trautner* (Hg.), *Entwicklung im Jugendalter*, Göttingen 1996.

¹⁶ Vgl. *Irmtraud Götz von Olenhusen*, *Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, in: dies. (Hg.), *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart u.a. 1995, 9-21; *Rebekka Habermas*, *Weibliche Religiosität – oder: Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten*, in: *Klaus Tenfelde / Hans-Ulrich Wehler* (Hg.), *Wege zur Geschichte des Bürgertums*, Göttingen 1994, 125-148; *Lucian Hölscher*, „Weibliche Religiosität“? Der Einfluss von Religion und Kirche auf die Religiosität von Frauen im 19. Jahrhundert, in: *Margret Kraul / Christoph Lüth* (Hg.), *Erziehung der Menschen-Geschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung*, Weinheim 1996, 45-62.

¹⁷ Vgl. *Andreas Heller / Therese Weber / Oliva Wiebel-Fanderl* (Hg.), *Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen*, Wien – Köln 1990; *Klein* 1994 [Anm. 11]; *Silber* 1996 [Anm. 11]; *Sommer* 1998 [Anm. 11]; *Augst* 2000 [Anm. 11]; *Franke / Matthiae / Sommer* 2002 [Anm. 11].

¹⁸ Vgl. *Heller / Weber / Wiebel-Fanderl* 1990 [Anm. 17]; *Silber* 1996 [Anm. 11].

2. Junge Frauen: Identität und Religiosität – Das Konzept der empirischen Untersuchung:

2.1 Forschungsfrage

Die beschriebene Forschungslage führte zur Frage, wie sich die Religiosität in der Lebensgeschichte katholischer junger Frauen im Kontext einer christlich bzw. christentümlich geprägten modernen Gesellschaft entfaltet. Ziel der Arbeit war es, anhand konkreter Lebensgeschichten Wechselwirkungen zwischen religiöser und geschlechtlicher Identitätsentwicklung im Rahmen von Sozialisationsprozessen zu erhellen.¹⁹ Mit Hilfe von Einzelfallstudien wurde analysiert, wie die jungen Frauen Religiosität und Geschlechtsidentität im Interview darstellen und welche Rückschlüsse auf die Konstruktion von Geschlecht im Sinne von *doing gender* in der Lebensgeschichte möglich sind. Außerdem wurden Wechselwirkungen zwischen den Prozessen des *doing gender* und der gelebten bzw. dargestellten Religiosität erforscht. Schließlich wurde der Einfluss der Institution Kirche und ihrer Sozialisationsinstanzen einschließlich ihrer Leitungs- und Sprachformen im Blick auf die Identitätsentwicklung untersucht.

2.2 Die Untersuchungsgruppe

Um das Untersuchungsspektrum zu spezifizieren, wurde die Untersuchungsgruppe unter folgenden Gesichtspunkten eingeschränkt:

- Es wurden nur weibliche Jugendliche und junge Frauen untersucht, wodurch eine Vergleichbarkeit innerhalb der Untersuchungsgruppe bzw. mit Ergebnissen weiblicher Sozialisationsforschung gewährleistet wurde.
- Das Alter der Befragten lag zwischen 16 und 25 Jahren, um entwicklungsmäßig die Fähigkeit zur Reflexion der eigenen Lebensgeschichte voraussetzen zu können.
- Alle Mädchen und Frauen haben eine religiöse Sozialisation im Rahmen der katholischen Kirche durchlaufen (Taufe, Kommunion, Firmung, Religionsunterricht), wodurch bei der Analyse mögliche konfessionell-bedingte Sozialisationsunterschiede ausgeschlossen werden konnten.
- Die Interviewpartnerinnen stammen aus den westlichen Bundesländern, da die Bedingungen religiöser Sozialisation und Entwicklung in den östlichen Bundesländern eigens zu untersuchen wären.

Aufgrund des Alters, der Entwicklung und der gesellschaftlichen Bedingungen stehen die jungen Frauen auf der Schwelle zwischen Mädchen- und Frausein. Deshalb ist anzunehmen, dass die Auseinandersetzung mit der eigenen Geschlechtsidentität und -rolle eine zentrale Entwicklungsaufgabe ist.

2.3 Das Forschungsdesign

Die qualitativ-empirische Untersuchung stützte sich wissenschaftstheoretisch und methodologisch auf Ansätze der sozialwissenschaftlichen und psychologischen Biographie-

¹⁹ Die Ergebnisse verstehen sich ausdrücklich nicht als Beschreibungen einer spezifisch weiblichen Religiosität, da hiermit die Gefahr verbunden wäre, einen möglicherweise erworbenes religiöses Rollenverhalten biologisch begründen zu wollen.

forschung und arbeitet mit dem Instrumentarium 'narrativer Interviews'.²⁰ Es wird zugrundegelegt, dass die Stegreiferzählungen der sozialen Realität gerecht werden, dass sich vergangene Ereignisse aufgrund der Erinnerungsbilder des Gedächtnisses wieder in Erlebnisfolgen verflüssigen und ehemalige Orientierungen und Perspektiven zum Ausdruck kommen.²¹ Darüber hinaus dienen die Stegreiferzählungen in erheblichem Maß der Selbstvergewisserung der eigenen Identitätsveränderung. In der Erzählung sind biographische und soziale Prozesse ineinander verflochten, die Narrationen zeigen so die Wechselwirkungen auf. Stegreiferzählungen bringen die „existenz- bzw. lebensweltliche Totalität“²² zum Ausdruck und spiegeln Erinnerungslücken, Vereinfachungstendenzen und Ausblendungen wider. Die Erzählungen spiegeln bewusste und unbewusste Darstellungsziele der Erzählerin, die mit Hilfe der Analyse sprachlicher und parasprachlicher Ausdrucksformen herausgearbeitet werden können.²³

Das methodische Vorgehen gliedert sich in folgende Schritte:

- Erhebung und wörtliche Transkription autobiographischer Interviews;
- Auswahl der Interviews nach der Maßgabe des maximalen Kontrastes;
- Strukturell-sequentielle Analyse und wörtliche Feinanalyse. Die Auswertung stützt sich methodisch auf die Erzählanalyse (*Fritz Schütze*), die um die Ansätze der Narrationsanalyse (*Gabriele Rosenthal / Wolfram Fischer-Rosenthal*) und der Rekonstruktion narrativer Identität (*Arnulf Deppermann / Gabriele Lucius-Hoene*)²⁴ erweitert wurde;
- Einzelfallrekonstruktion;
- Vergleich der Fälle untereinander und mit Forschungsergebnissen der Religionspädagogik und Jugendforschung.

²⁰ *Fritz Schütze*, Biographieforschung und narratives Interview, in: *Neue Praxis. Kritische Zeitschrift für Sozialarbeit und Sozialpädagogik*, 13 (3/1983) 283-293; *ders.*, Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien I. Kurseinheit 1, Kassel 1987; *Hans-Jürgen Glinka*, Das narrative Interview. Eine Einführung für Sozialpädagogen, Weinheim – München 1998, 87f; *Harry Hermanns*, Narratives Interview, in: Uwe Flick u. a. (Hg.), *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*, Weinheim ²1995, 182-185; *Wolfram Fischer-Rosenthal / Gabriele Rosenthal*, Analyse narrativ-biographischer Interviews, in: Uwe Flick / Ernst von Kardoff / Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*, Reinbek 2000, 456-468; *Gabriele Rosenthal*, Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen, Frankfurt/M. – New York 1995; *Gabriele Lucius-Hoene*, Konstruktion und Rekonstruktion narrativer Identität, in: *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum Qualitative Social Research* (Online Journal: www.qualitative-research.net/fqs-texte/2-00/2-00lucius-d.htm [6.3.06]); *ders. / Arnulf Deppermann*, Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews, Opladen 2002.

²¹ Vgl. *Schütze* 1987 [Anm. 20], 37-47.

²² Ebd., 43.

²³ Vgl. *Fritz Schütze*, Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens, in: *Martin Kohli / Günther Robert* (Hg.), *Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven*, Stuttgart 1984, 78-117; *Glinka* 1998 [Anm. 20], 87f.; *Lucius-Hoene / Deppermann* 2002 [Anm. 20], 36.

²⁴ Vgl. die Literaturverweise in Anm. 20.

2.4 Konzeptionelle Vorannahmen

2.4.1 Das Konzept der 'narrativen Identität'

Um zwischen der tatsächlich gelebten oder erlebten Lebensgeschichte und der erzählten zu unterscheiden²⁵, wird unter Bezugnahme auf das Konzept der 'narrativen Rekonstruktion von Identität' von *Gabriele Lucius-Hoene* und *Arnulf Deppermann* der Begriff 'narrative Identität' verwendet. Er dient der Unterscheidung zwischen dem *Ich, das erzählt* und dem *Ich, von dem erzählt wird*, wie die folgende Skizze²⁶ (vgl.) verdeutlicht:



Abb. 1 Erzähltes und erzählendes Ich

Es ist offensichtlich, dass die erzählte Lebensgeschichte nicht in allen Einzelheiten mit der historischen Wirklichkeit übereinstimmen wird. *Gabriele Lucius-Hoene* definiert 'narrative Identität' als „Lösung der Handlungsaufgabe für den Erzähler [...], in einer bestimmten sozial bedeutsamen Situation seine Person in seiner Lebenserzählung verstehbar und plausibel her- und darzustellen.“²⁷ Dieser Zugang kann strategische Ziele der Selbstpräsentation, Widersprüche oder Beziehungen zwischen dem Ziel der Erzählung und der sprachlichen Darstellung aufzeigen. Die Stärke narrativer Interviews und ihrer Analyse liegt darin, Erkenntnisse über innere Vorgänge zu gewinnen, die oft über andere Medien nicht zugänglich sind.²⁸

2.4.2 Das Konzept der 'Prozessstrukturen' in lebensgeschichtlichen Erzählungen

In biographischen Interviews können spezifische Muster biographischer Verarbeitung („Prozessstrukturen“²⁹) als „grundsätzliche Haltungen gegenüber lebensgeschichtlichen Ereignissen“³⁰ identifiziert werden. *Fritz Schütze* unterscheidet:

²⁵ *Donald E. Polkinghorne*, *Narrative Psychologie und Geschichtsbewusstsein. Beziehungen und Perspektiven*, in: *Straub, Jürgen (Hg.), Erinnerung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*, Frankfurt/M. 1998, 12-45.

²⁶ *Lucius-Hoene / Deppermann* 2002 [Anm. 20], 25.

²⁷ *Lucius-Hoene* 2000 [Anm. 20].

²⁸ Vgl. *Schütze* 1987 [Anm. 20], 51-57; *Hermanns* 1995 [Anm. 20], 185.

²⁹ *Schütze* 1984 [Anm. 23], 92 [im Original z.T. kursiv]; vgl. *ders.* 1983 [Anm. 20], 283-292.

³⁰ *Schütze* 1984 [Anm. 23], 92.

- „1) Biographische Handlungsschemata: Sie können vom Biographieträger geplant sein, und der Erfahrungsablauf besteht dann in dem erfolgreichen oder erfolglosen Versuch, sie zu verwirklichen.
 2) Institutionelle Ablaufmuster der Lebensgeschichte: Sie können [...] vom Biographieträger [...] erwartet sein, und der Erfahrungsablauf besteht dann in der rechtzeitigen, beschleunigten, verzögerten, behinderten, gescheiterten Abwicklung der einzelnen Erwartungsschritte.
 3) Verlaufskurven: Die lebensgeschichtlichen Ereignisse können den Biographieträger übermächtig überwältigen, und er kann zunächst nur noch auf diese 'konditionell' reagieren, um mühsam einen labilen Gleichgewichtszustand [...] zurückzugewinnen.
 4) Wandlungsprozesse: [...] Ihre Entfaltung ist im Gegensatz zu Handlungsschemata überraschend, und der Biographieträger erfährt sie als systematische Veränderung seiner Erlebnis- und Handlungsmöglichkeiten.“³¹

Untersucht wird, welche Prozessstruktur die jeweilige Lebensgeschichte abbildet und ob diese sich auch in der dargestellten Religiosität spiegelt.

2.4.3 Das Konzept des *doing gender*

Das soziale Geschlecht (*gender*) wird als Konstruktionsprozess (*doing gender*) verstanden. Der von *Candace West* und *Don Zimmerman* geprägte Begriff des *doing gender* beschreibt diesen Prozess als „creating the difference between girls and boys and women and men, differences that are not natural, essential or biological“³². *Doing gender* ist „die wiederkehrende, routinisierte, methodische Reproduktion von *gender*“³³ in alltäglichen Interaktionen. Ziel der Analyse ist nicht die Beschreibung des biologischen Mann- oder Frauseins, sondern der alltäglichen Zuschreibungen, Wahrnehmungs- und Darstellungsmuster, in denen die Wirklichkeit von Geschlechtszugehörigkeit bzw. -identität und Geschlechterbeziehungen aufgebaut wird.³⁴ Diese Routinen können über die Struktur der Wahrnehmung erklärt werden³⁵: Das Konzept der Zweigeschlechtlichkeit strukturiert die Wahrnehmung von Menschen ebenfalls binär und identifiziert Menschen als Frau oder Mann. Durch diese Identifizierung werden Geschlechtsstereotype wirksam und verknüpfen die Zuschreibungen von 'typisch weiblich' oder 'typisch männlich' mit (Rollen)Erwartungen an die Person. Diese Logik der Wahrnehmung dient der Reduktion der Komplexität und ist daher ein sozial sehr erfolgreiches Ordnungsmuster. *Helga Kotthoff* unterscheidet fünf Ebenen, auf denen Prozesse des *doing*

³¹ Ebd. Zur Prozessstruktur der „Verlaufskurve“ vgl. *ders.*, Verlaufskurven des Erleidens als Forschungsgegenstand der interpretativen Soziologie, in: Heinz-Hermann Krüger / Winfried Marotzki (Hg.), Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung, Opladen 1995, 116-157. Im Anschluss an *Schütze* wendet *Peter Alheit* (Religion, Kirche und Lebenslauf – Überlegungen zur „Biographisierung“ des Religiösen, in: *Theologia Practica* 21 (2/1986) 130-143, 141) das Konzept der Verlaufskurve mit Verweis auf Sektenkarrieren auf Religiosität an: 'Biographische Tiefpunkte' können 'Einlassschleusen' für religiöse Aktivität sein.

³² *West / Zimmerman* 1987 [Anm. 4], 137.

³³ *Sabine Wesely* (Hg.), Gender Studies in den Sozial- und Kulturwissenschaften. Einführung und neuere Erkenntnisse aus Forschung und Praxis, Bielefeld 2000, 38; ausführlicher vgl. *Helga Kotthoff*, Was heißt eigentlich *doing gender*? Differenzierungen im Feld von Interaktion und Geschlecht, in: Freiburger FrauenStudien. Zeitschrift für Interdisziplinäre Frauenforschung 12 (2003) 125-161.

³⁴ Vgl. *Regina Becker-Schmidt / Gudrun-Axeli Knapp*, Feministische Theorien zur Einführung, Hamburg 2000, 75.

³⁵ Vgl. *Pohl-Patalong* [Anm. 3], 218, im Anschluss an *Ursula Pasero*, Wahrnehmung – ein Forschungsprogramm für Gender Studies, in: Friederike Braun (Hg.), Wahrnehmung und Herstellung von Geschlecht. Perceiving and Performing Gender, Opladen 1999, 13-20.

gender relevant werden: a) *doing gender* in Stimme und Prosodie; b) differente Gesprächsstile; c) *doing gender* als Element der Etikette und der Stilisierung des Körpers; d) lokale Geschlechtsneutralität (i.S. der Irrelevanz des Geschlechts für die Handlung), e) Medienrezipienz als omnipräsente *gender*-Folie.³⁶

Die 'Geschlechterdifferenz', d.h. die Unterscheidung im Rahmen des Konzeptes der Zweigeschlechtlichkeit, wird immer wieder um- und neuformuliert. Im Unterschied zu 'Geschlechterdifferenz' wird 'Geschlechteridentität' als die biologische und soziale Zuordnung von Individuen zu einem der beiden Geschlechter definiert.³⁷

2.4.4 Das Konzept des *doing religion*

Das Begriffsspektrum 'Religion' wird folgendermaßen differenziert: a) Religion als verobjektivierte Form, b) Religiosität als subjektive Form, c) Kirchlichkeit und d) (christlicher) Glauben.

Im Anschluss an *James W. Fowler* wird außerdem Glaube als *faith* von Glaube als *belief* abgehoben. *Faith* bedeutet gelebte Religiosität oder Glauben bzw. Vertrauen als Haltung, während *belief* den inhaltlich qualifizierten Glaube an etwas beschreibt. In der theologischen Biographieforschung spiegelt der häufig verwendete Begriff 'gelebte Religion' eine (religions)soziologische Betrachtungsweise, die danach fragt, welche Funktion die institutionalisierte Religion im Alltag der Subjekte hat.³⁸ Vor dem Hintergrund der Differenzierung zwischen Religion, Religiosität und Glauben scheint der Begriff 'gelebte Religion' unpräzise, denn es wird weniger Religion, als vielmehr Religiosität oder „religiöse Performanz“³⁹ beschrieben, die sich in der Interaktion mit Religion als institutionalisiertem Deutungsmuster entwickelt. Deshalb werden hier die Begriffe 'gelebte Religiosität' oder 'gelebter Glaube'⁴⁰ verwendet. In Anlehnung an den Begriff des *doing gender* kann gelebte Religiosität als *doing religion* bezeichnet werden, da sie sich ebenfalls in Abhängigkeit von den individuellen und sozialen Bedingungen ausprägt.

2.4.5 Zusammenfassung

Identität, Religiosität und Geschlecht (*gender*) werden als narrative Konstruktionen im Rahmen der Interviews verstanden. Das Konzept der „Positionierung“⁴¹ macht es möglich, teilweise implizit formulierte sprachliche Praktiken zu analysieren, mit denen Menschen sich selbst darstellen und andere in Relation zu sich setzen. Dieser Zugang gibt den Blick frei zum Selbst- und Fremdbild und zu spezifischen Charakteristika der erzählenden Person. Dies gilt gleichermaßen für den Zugang zur individuellen Religio-

³⁶ Vgl. *Kotthoff* 2003 [Anm. 33], 134-146. Die sprachlichen Muster des *doing gender* werden umfassend in der Monographie von *Anja Gottburgsen*, Stereotype Muster des sprachlichen *doing gender*. Eine empirische Untersuchung, Wiesbaden 2000 untersucht.

³⁷ Vgl. *Becker-Schmidt / Knapp* 2000 [Anm. 34], 16f.

³⁸ Zu den Wechselwirkungsprozessen zwischen Religion und Biographie vgl. *Armin Nassehi*, Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne, in: *Monika Wohlrab-Sahr* (Hg.), *Biographie und Religion*. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt/M. - New York 1995, 103-126 und *Alheit* 1986 [Anm. 31].

³⁹ *Ulrich Hemel*, Glaube und Religiosität: eine theologische Reflexion, *theo-web.de* 1 (2/2002) 32-41, 33.

⁴⁰ Zum Begriff 'faktisch gelebter Glaube' vgl. *Klein* 1994 [Anm. 11].

⁴¹ Vgl. *Lucius-Hoene / Deppermann* 2002 [Anm. 20], 196-212.

sität und *sex category / gender*. Die narrative religiöse Identität wurde unter den Dimensionen religiöse Sensibilität, religiöse Inhaltlichkeit, religiöses Ausdrucksverhalten, religiöse Kommunikation und religiös motivierte Lebensgestaltung⁴² untersucht. Die analysierten Sozialisationsinstanzen sind Familie, kirchliche Jugendarbeit, Religionsunterricht und Gemeindekatechese.

3. Zentrale Ergebnisse

Die Einzelfallstudien stellen die Lebensgeschichte von fünf Interviewpartnerinnen vor: Tanja (17 Jahre, Realschülerin); Michaela, Karin und Ursula (alle 19 Jahre und Abiturientinnen), Barbara (24 Jahre, Studentin). Die Ergebnisse werden im Folgenden durch Interviewzitate illustriert, um den Leser/innen einen Einblick in die Darstellungsweisen der Erzählerinnen zu geben. Einschränkend ist darauf hinzuweisen, dass die Darstellungslinie der jeweiligen Erzählerin nur in der sequentiellen Abfolge des Gesamtinterviews zum Ausdruck kommt.⁴³

3.1 Die religiöse Identität steht in einem Zusammenhang mit der dargestellten Struktur der Lebensgeschichte

Die Lebensgeschichten werden weitgehend in chronologischer Reihenfolge in den Lebensabschnitten 'Vorschulzeit', 'Grundschulzeit', 'Pubertät/Jugend' und 'aktuelle Situation' geschildert. Trotz der Ähnlichkeit des chronologischen Aufbaus unterscheiden sich die Darstellungen hinsichtlich der 'Prozessstrukturen des Lebenslaufs'⁴⁴:

Tanja und Michaela präsentieren ihre Lebensgeschichte weitgehend in Form eines 'institutionellen Handlungsmusters'⁴⁵: Sie versuchen, den Erwartungen zu genügen, die Eltern oder Schule an sie richten. Im Vordergrund steht der Versuch, Erwartungen Anderer nacheinander abzuarbeiten. Karins Darstellung der frühen Kindheit und der heutigen Lebenssituation entspricht weitgehend dem Modell des 'biographischen Handlungsschemas'. Sie präsentiert sich als Subjekt ihrer Lebensgeschichte, das den Anforderungen gewachsen ist, die von außen an sie herangetragen werden. Als Einschub liegt dazwischen die Phase der späten Kindheit und frühen Jugend, die in der Prozessstruktur einer 'Verlaufskurve' geschildert wird: Die Geschichte läuft auf einen Umzug der Familie zu, der als tiefe Krise empfunden wird (s.u.), aus der sich die Erzählerin erst mühsam wieder befreien kann, um zu einem neuen Gleichgewichtszustand zu gelangen. In Ursulas und Barbaras Erzählungen sind Elemente von 'Wandlungsprozessen' aufzuspüren. Barbara schildert zwei aktuelle Erfahrungen fast in der Gattung religiöser Bekehrungserlebnisse:

„Ich hatte auch so'n bisschen Panik wegen Uni und allem, und hab einfach mal angefangen so ja zu beten. Das hab ich ewig nicht mehr gemacht. und das hat tatsächlich geholfen also ich hab mich danach viel besser gefühlt, ich hab auch richtig gut geschlafen, ja (lacht

⁴² Vgl. Ulrich Hemel, Ziele religiöser Erziehung, Frankfurt/M. u.a. 1988; ders., Die Bedeutung des Verständnisses von Religiosität für die heutige Religionspädagogik, in: theo-web.de 1 (1/2002) 6-11.

⁴³ Zur Gesamttranskription vgl. Kaupp 2005 [Anm. 2], Online-Ressource.

⁴⁴ Vgl. Schütze 1984 [Anm. 23].

⁴⁵ Vgl. ebd., 92.

bewegt/verlegen?) das war ganz ganz toll. (lacht) das totale Erlebnis. das mach ich seitdem auch wieder öfter.“ (Barbara, 110/114)

Aktuell und im Blick auf ihre Zukunft stellen sich alle Erzählerinnen weitgehend als aktive Gestalterinnen ihres Lebens dar (vgl. 'biographisches Handlungsschema').

An den Prozessesstrukturen des Lebenslaufs lässt sich ablesen, dass die jungen Frauen erst auf eine relativ kurze Lebensspanne zurückblicken; daher können in den Interviews zwar Tendenzen, aber noch keine durchgehende Haltung gegenüber lebensgeschichtlichen Ereignissen eruiert werden. Meines Wissens gibt es bisher noch keine Forschungsergebnisse dazu, in welchem Alter sich Prozessesstrukturen als stabil ausprägen.

3.2 *Lebensgeschichtlich bedeutsame Phasen und Ereignisse spiegeln sich in einer veränderten Religiosität*

Die Themen der jugendlichen Alltagswelt und die Dimension 'Religion' scheinen auf den ersten Blick weitgehend getrennt nebeneinander zu existieren, wie auch andere Jugenduntersuchungen behaupten.⁴⁶ Obwohl der Lebensalltag und die religiöse Lebensgeschichte zunächst kaum Berührungspunkte aufweisen, entsprechen die Prozessesstrukturen der Interviews⁴⁷ den religiösen Prozessen in der Lebensgeschichte. Ebenso stimmen religiöse Schlüsselerzählungen mit biographisch bedeutsamen Erfahrungen überein, wie folgende Beispiele zeigen:

Die Pubertät wird als Krise erfahren⁴⁸ und in den Interviews sind entwicklungstypische Überlegungen zur eigenen Positionsbestimmung zu finden. Interessanterweise werden die Herausforderungen zu Beginn der Pubertät von den Frauen nicht als Element des eigenen Entwicklungsprozesses dargestellt, sondern als Herausforderung, die von außen kommt.

„Ja und dann kam die Pubertät, und da hat sich das dann schlagartig umgedreht, also da konnte ich dann mit Kirche nicht mehr viel anfangen.“ (Barbara, 45/47).

Andere Prägende Ereignisse (z.B. Krankheit, Umzug) werden als Wendepunkte geschildert. Diese Erfahrungen und Entwicklungsprozesse werden von den Erzählerinnen z.T. auch als Auslöser für religiöse Wandlungsprozesse gewertet, die von einem kindlichen zu einem jugendlichen Weltbild führen.

„Das ist dann seit dem Umzug irgendwie schlagartig verloren gegangen. [...] Da hab ich halt alle meine Freunde auf einen Schlag verloren, war in der neuen Stadt, und ich fand das alles ganz schrecklich und wollt immer wieder zurück. [...] und das war auch so ein Einschnitt, was so innere Religiosität angeht, da hab ich damit eigentlich gar nichts mehr zu tun gehabt.“ (Karin, 128/133)

⁴⁶ Deutsche Shell 2000 [Anm. 14]; Deutsche Shell 2000 [Anm. 14].

⁴⁷ Vgl. Schütze 1984 [Anm. 23], 78-117.

⁴⁸ Vgl. Erik H. Erikson, Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel [Originalausg. 1959], Frankfurt/M. u.a. 1981; Helmut Fend, Identitätsentwicklung in der Adoleszenz. Lebensentwürfe, Selbstfindung und Weltaneignung in beruflichen, familiären und politisch-weltanschaulichen Bereichen, Bern - Stuttgart 1991; Tillmann 1992 [Anm. 13]; Karl Haußer, Identitätspsychologie, Berlin u.a. 1995; Karin Flaake, Weibliche Adoleszenz - Neue Möglichkeiten, alte Fallen? Widersprüche und Ambivalenzen in der Lebenssituation und den Orientierungen junger Frauen, in: Oechsle / Geissler 1998 [Anm. 13], 43-65; Lothar Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart ⁹2000.

3.3 Religiosität dient der Identitätsentwicklung im Rahmen eines religiösen 'Kommunikationsmilieus'

Die Religiosität der jungen Frauen unterscheidet sich einerseits inhaltlich von christlichen Traditionsbeständen, speist sich jedoch auch aus ihnen.⁴⁹ Daher ist zu unterscheiden hinsichtlich dessen, was geglaubt wird (Glaubensinhalt) und wie geglaubt wird (gelebte Religiosität, Glaubenspraxis).

- a) Religiöse Sensibilität: Alle Interviewten bezeichnen sich selbst als religiös oder gläubig, im Sinne von *faith*. Persönliche Religiosität wird vor allem als (innere) Sicherheit oder Beheimatung geschildert.

„Ja, den Glauben oder Gott hab ich halt immer so als Stütze erfahren, da konnte ich mich hin zurückziehen.“ (Ursula, 66f)

- b) Religiöse Inhalte: Die Analyse der religiösen Inhalte zeigt eine offensichtliche Spannung zwischen der christlichen Dogmatik und der inhaltlichen Vorstellungen der jungen Frauen. So wird das trinitarische Gottesbild in Richtung der Vorstellung von Gott als nur einer Person aufgelöst.

„Ich hatte eigentlich schon ziemlich das Gefühl, dass Gott ziemlich viel lenkt, aber mehr als Person, also auch so ein Übermensch und nicht als irgendein Geist.“ (Michaela, 733/737).

Die christliche Auferstehungshoffnung wird nicht geteilt. Die Bibel wird eher als Geschichtenbuch, weniger als Wort Gottes verstanden. Diese erheblichen Unterschiede zwischen der christlichen Tradition und den eigenen Vorstellungen scheinen den Frauen nicht unbedingt bewusst zu sein; zumindest ist kaum eine Notwendigkeit zu erkennen, eigene Glaubensvorstellungen Anderen gegenüber zu begründen. Lediglich die Auseinandersetzung mit der Bibel wird z.T. argumentativ vertreten.

- c) Religiöse Kommunikation und religiöses Ausdrucksverhalten: Andere Menschen sind als Bezugspersonen wichtig. Ihre kommunikativen Fähigkeiten stehen im Vordergrund. Dies impliziert nicht notwendigerweise, dass die Inhalte unwichtig sind, sie werden jedoch im Rahmen spontaner Erzählungen weniger erinnert. Als Kommunikationspartner/innen in religiösen Fragen sind neben Mutter und Vater weitere Familienmitglieder, Priester und Religionslehrer/innen und Gesprächspartner/innen in der Jugendarbeit oder bei religiösen Einzelveranstaltungen von großer Bedeutung. Entscheidend sind deren Authentizität und Bereitschaft, sich mit kritischen Fragen auseinanderzusetzen. Personen und Kommunikationsgelegenheiten kommt für die religiöse Sozialisation wesentlich größere Bedeutung zu als konkreten örtlichen Gegebenheiten. Die Atmosphäre und die Ästhetik religiöser Kommunikationsräume werden stärker erinnert als die Inhalte der Liturgie oder religiöser Lehr-/Lernsituationen.⁵⁰ Wichtige Kommunikationsräume sind die kirchliche Jugendarbeit und (Groß)Ereignisse (Taizé, Weltjugendtage etc.), die im Sinne eines *events* erfahren werden und die Möglichkeit zur Kommunikation mit Gleichaltrigen bieten.

⁴⁹ Vgl. ähnliche Ergebnisse bei Ziebertz / Kalbheim / Riegel 2003 [Anm. 12].

⁵⁰ Dies korreliert mit Regina Sommers Feststellung, dass die Frauen im Erwachsenenalter an Erinnerungen und Rituale anknüpfen, die sie als Kind erlebten. Vgl. *dies.* 1998 [Anm. 11], 292-298.

„Wir waren dann ziemlich oft in Taizé und das hat mir [...] irgendwie echt viel gebracht. Ich kam da immer zu irgendwelchen ((schmunzelnd)) tollen Erkenntnissen für mich selbst und fand die Atmosphäre einfach so toll und die Gottesdienste und wollte gar nicht mehr weg.“ (Karin, 173/177)

Auch in Religionsunterricht und Gemeindekatechese kommt der Atmosphäre eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu.

Vergleicht man die Beispiele der narrativen Religiosität mit der von *Peter Alheit* beschriebenen Typologie der Religiosität als Handlungsmuster⁵¹, so erscheint die Religiosität der jungen Frauen schwerpunktmäßig im biographischen Handlungsmuster eines 'Kommunikationsmilieus'. Religiosität befriedigt ein 'spezifisches Aktivitäts- und Kommunikationsbedürfnis', d.h. für Religiosität sprechen 'gute persönliche Gründe'. Für den Eintritt in dieses Kommunikationsmilieu sind nach *Peter Alheit* weniger „familienzyklisch orientierte religiöse Sozialisationsprozesse“ als vielmehr „Entwicklungen auf lebenszyklischem Niveau“⁵² wichtig. In diesem Fall ist nicht die religiöse Institution als solche die Kraft der Integration, sondern die Möglichkeit eines Kommunikationsprozesses, die von den Subjekten als persönlich wichtig erachtet wird.

3.4 Der Zusammenhang zwischen Lebensgeschichte und Religiosität am Beispiel des Gottesbildes

Die Analyse der Interviews und des falltranszendierenden Vergleichs erbrachte eine thematische Konstanz der Gottesvorstellung trotz der Veränderungen im Laufe der Jahre. Der Grundgedanke des dargestellten Gottesbildes ist in der jeweiligen Lebensgeschichte von der Kindheit bis heute gleich geblieben: als Freund und Stütze, als Gesprächspartner oder letzter Halt.⁵³ Es ist eine interessante Forschungsfrage, ob die Gottesvorstellungen und die Art der Gottesbeziehung auch im weiteren Lebenslauf unverändert bleiben.

Die Analyse der Interviews zeigte eine spezifische Stärke der Methodik narrativer Interviews: Auf der Basis der Interviews konnte auch eine inhaltliche Nähe zwischen den erzählten Gottesbildern und den jeweiligen Lebensthemen und Darstellungsabsichten der Erzählerin herausgestellt werden: Für Tanja z.B. ist Gott Hüter des Gesetzes und sie beschäftigt sich, u.a. aufgrund des Unfalltodes einer Freundin mit anschließender Gerichtsverhandlung, mit den Fragen von Recht und Unrecht. Karin, die Gott recht abstrakt darstellt, präsentiert sich als Kind als eine kleine Philosophin und vertieft sich auch heute gerne in Gedankengebäude und Diskussionen. Ein Vergleich mit den Le-

⁵¹ *Alheit* 1986 [Anm. 31], 139f. Aus soziologischer Perspektive sieht *Peter Alheit* die Bedeutung von Religiosität heute in der Funktion weniger einer normativen Orientierung als vielmehr eines biographischen Handlungsmusters. Er beschreibt drei Idealtypen religiöser Biographisierung: Religiosität als „biographische Rahmung“ weist der Religion besonders am Anfang und Ende des Lebens Bedeutung zu; Religiosität als „Kommunikationsmilieu“ befriedigt ein Kommunikationsbedürfnis, während bei Religiosität als „Verlaufskurve“ der Religiosität in einer schwierigen Lebenssituation in Form einer radikalen religiösen Bekehrung eine lebensordnende Funktion zukommt.

⁵² Ebd.

⁵³ Die Nähe Gottes in Verbindung mit den Emotionen Glück und Dankbarkeit konnte auch *Beile* 1998 [Anm. 10], 144-151 in den Interviews mit Jugendlichen finden.

bensthemen und den Gottesvorstellungen von männlichen Jugendlichen könnte Hinweise auf mögliche Geschlechterdifferenzen geben.

3.5 Die Perspektive der Geschlechtsidentität (gender identity)

Bei der Analyse der Interviews war festzustellen, dass die Befragten in der Haupterzählung kaum die Fragen des Geschlechts thematisierten. Das psychologische Modell des 'spontanen Selbstkonzepts'⁵⁴ kann hierüber Aufschluss geben. Das 'spontane Selbstkonzept' entscheidet darüber, welche Aspekte der eigenen Person in einer gegebenen Situation besonders hervorgehoben werden. Die jungen Frauen legten in der Interviewsituation mehr Wert darauf, ihr Erwachsensein zu betonen als ihr Frausein. Dies hängt möglicherweise damit zusammen, dass in der Interviewsituation sowohl die Interviewerin als auch die Interviewten weiblich waren. Als Folge wurde evtl. bei Themen, die sich explizit mit *gender* auseinandersetzen, ein unausgesprochenes Verstehen vorausgesetzt und die Themen erschienen daher kaum erzählwürdig.

Im zweiten Teil der Interviews stellen die Frauen auf Nachfrage folgende Aspekte der eigenen Geschlechtsidentität dar: Im Rückblick auf die Geschlechtsidentität als Mädchen zeigen die Interviews, dass sich die Frauen in ihrem Leben zum Teil mit geschlechtlicher Diskriminierung auseinandersetzen mussten ('ich sollte eigentlich ein Junge sein') oder sich über eine (zeitweilige) Abgrenzung gegenüber dem eigenen Geschlecht beschreiben ('ich wäre lieber ein Junge gewesen'⁵⁵ oder 'ich war kein typisches Mädchen')⁵⁶. Die eigene soziale Anerkennung wird durch den Kontakt zu Jungen gesichert.

„Also, ich hatte auch viel mehr Freunde als Freundinnen, und ja war auch in so einer Bande drin, wo sonst nur Jungs, also so halt unter Nachbarskindern, das war immer ganz toll.“ (Karin, 821/823).

Die Frauen reproduzieren so in ihrer narrativen Darstellung die gesellschaftlich geltende Geschlechterhierarchie, ohne sich dessen bewusst zu sein oder dies zu reflektieren.

Die aktuelle Geschlechtsidentität als Jugendliche wird von mehreren Frauen als eine Entwicklung vom schüchternen Mädchen zu einer selbstbewussten jungen Frau beschrieben.

„Dann plötzlich, ich weiß auch nicht, woher dieser (((schmunzelnd))) Selbstbewusstseinschub da kam [...], habe ich mich endlich mal getraut was zu sagen: und dann auch mal gemerkt, hey, du kannst ja.“ (Michaela, 968/974).

⁵⁴ Bettina Hannover, Spontanes Selbstkonzept und Pubertät. Zur Interessenentwicklung von Mädchen koedukativer und geschlechts-homogener Schulklassen, in: *Bildung und Erziehung* 45 (1/1992) 31-46.

⁵⁵ Die Abgrenzung gegenüber dem eigenen Geschlecht wird als 'tomboyism' bezeichnet. Vgl. dazu Ines Woltemate / Gabriele Lucius-Hoene, „An mir sei ein Bub verlorengegangen“. Rhetorische Gestalten des „tomboy“-Topos in weiblichen Lebenserzählungen, in: Elisabeth Cheauré u.a. (Hg.), *Geschlechterkonstruktionen in Sprache, Literatur und Gesellschaft. Gedenkschrift für Gisela Schoenthal*, Freiburg/Br. 2002, 305-334.

⁵⁶ Breitenbach 2000 [Anm. 13], 308; Rose Marie Beck / Claudia Nikodem, „Jedenfalls will ich kein Junge sein“. Anmerkungen zu Interviews und Interviews, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 22 (1999) 13-34.

Das Selbstbild des schüchternen Mädchens bestätigt die Forschungsergebnisse zur spezifischen Krise der weiblichen Adoleszenz, die mit einem geringen Selbstwertgefühl zu Beginn der Pubertät verbunden ist.⁵⁷

Die künftige Geschlechtsidentität spiegelt sich in der antizipierten Frauenrolle: Es werden verschiedene Modelle einer zukünftigen Verbindung von Beruf und Familie als Ziel gewählt. Insgesamt liegt diese Zukunft in unbestimmter Ferne und eine konkrete Entscheidung ist noch nicht nötig. Erst in den Phasen des Berufseintritts und der Familiengründung wird die Auseinandersetzung mit traditionellen Rollenbildern konkret. Dies bestätigen sozialwissenschaftliche Ergebnisse, die eine zunehmende Vielfalt weiblicher Lebensentwürfe aufzeigen.⁵⁸

3.6 Der Zusammenhang von Religion und gender

Der Einfluss der Kirche und ihrer Sozialisationsinstanzen auf die religiöse und geschlechtliche Entwicklung ist geringer geworden. Interessant ist jedoch folgende Beobachtung: Die Frauen nehmen einerseits geschlechtsspezifische Unterschiede im Umgang mit männlichen und weiblichen Jugendlichen in der Kirche wahr, sie negieren jedoch eine persönliche Relevanz („*meine Freundin erlebt das, ich persönlich nicht*“, Ursula, 858f.). Eine kritische Auseinandersetzung mit hierarchischen Rollenmustern findet kaum statt und es fällt auf, dass die Befragten das Frauenbild der Kirche seltener kritisierten als z.B. den kirchlichen Umgang mit Geld. Es kann angenommen werden, dass die Lernorte des Glaubens Mädchen heute selten offensichtlich benachteiligen, aber implizit traditionelle Rollenvorstellungen verfestigen.

In der Analyse fällt jedoch auf, dass sich die Kommunikationsinhalte und -formen je nach *sex* der Person unterscheiden: Religiöse Ausdrucksformen (mit Ausnahme des Gottesdienstbesuchs) werden v.a. durch Frauen vermittelt. Die kommunikativen und beziehungsorientierten Fähigkeiten, die Frauen zugeschrieben werden, spiegeln sich auch in der religiösen Praxis. Obwohl die Befragten großen Wert auf die Beziehungsfähigkeit religiöser Ansprechpartner/innen und auf die Atmosphäre religiös qualifizierter Orte legen, reflektieren sie nicht, ob das Geschlecht einer für sie im religiösen Bereich relevanten Person eine Bedeutung hat.

Das eigene Gottesbild wird weitgehend mit männlichen Attributen beschrieben. Eine personale Beziehungsstruktur ist auch im Jugendalter zu finden. Dies markiert einen Unterschied zu anderen Untersuchungen, die vor allem die Entwicklung abstrakter Gottesbilder betonen.⁵⁹ Möglicherweise ist es notwendig, zwischen dem Gottesbild und der Gottesbeziehung zu unterscheiden, denn die Gottesbeziehung ähnelt zum Teil einer

⁵⁷ Vgl. ähnlich Lyn M. Brown / Carol Gilligan, *Die verlorene Stimme. Wendepunkte in der Entwicklung von Mädchen und Frauen* [Originalausg.: 1992], Frankfurt a.M. – New York 1994.

⁵⁸ Ähnlich vgl. *Deutsche Shell 2000* [Anm. 14]; *Ulrike Popp*, „Heiraten – das kann ich mir noch nicht vorstellen“ – Das psychosoziale Moratorium bei Jungen und Mädchen in der Oberstufe, in: Tillmann 1992, [Anm. 13], 51-64; *Wolfgang Kraus*, *Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne*, Pfaffenweiler 1996, 202-204; *Carmen Leccardi*, *Biographische Zeitperspektive und Lebensplanung junger Frauen*, in: Oechsle / Geissler 1998 [Anm. 13], 201-215; *Günter Mey*, *Adoleszenz, Identität, Erzählung. Theoretische, methodologische und empirische Erkundungen*, Berlin 1999, 318.

⁵⁹ Vgl. z.B. *Lothar Kuld*, *Das Entscheidende ist unsichtbar. Wie Kinder und Jugendliche Religion verstehen*, München 2001, 72f.

Freundschaft zur 'besten Freundin' und damit einer zentralen Beziehungsform weiblicher Jugendlicher.⁶⁰

4. Fazit und Ausblick

Die Untersuchung leistet einen Einblick in die narrativen Konstruktionsleistungen weiblicher Jugendlicher und in deren Identität und Religiosität. Die jungen Frauen beschreiben ihre Religiosität innerhalb des christlich-geprägten Sprachspiels und distanzieren sich zugleich von traditionellen religiösen Orientierungsmustern. In kirchlichen Vergemeinschaftungsformen wird vor allem ein 'Kommunikationsmilieu' gesehen, das den eigenen Bedürfnissen nach Kommunikation oder Status (z.B. als Oberministrantin) dient. Erfüllt es diese Rolle nicht, wenden sich die Befragten von der Gemeinschaft ab. Die Ergebnisse illustrieren, wie eine Unterscheidung oder Diskrimination aufgrund des Geschlechts in (religiösen) Sozialisationsprozessen heute subtiler wirkt und von den Betroffenen nur teilweise wahrgenommen wird. Junge Frauen fühlen sich in Familie, Schule, Ausbildung und Kirche selten offensichtlich benachteiligt, dennoch werden gesellschaftliche Geschlechtsrollenerwartungen auch in der religiösen Praxis reproduziert und die Frauen beteiligen sich an einigen Stellen an der Abwertung des eigenen Geschlechts.

Aufgrund der dargestellten Ergebnisse legen sich folgende Untersuchungsperspektiven für die religionspädagogische Forschung nahe: Die Erforschung des Zusammenhangs von Familie und Religiosität unter der Perspektive von Kommunikation und Atmosphäre könnte Aufschluss darüber geben, wie sich die Kommunikationsstrukturen in einer Familie auf die religiöse Kommunikation auswirken. Auch der Einfluss der (religiösen) Atmosphäre in einer Familie auf religiöse Traditionsprozesse wäre zu untersuchen. Die Erforschung der (geschlechterdifferenten) Beziehungsformen, in denen sich Glaubensvorstellungen ausdrücken, ist ebenfalls weitgehend terra incognita. Insgesamt sind weitere Forschungsarbeiten nötig, die neben den Glaubensinhalten insbesondere (geschlechterdifferente) Ausdrucksformen des christlichen Glaubens in der Lebenswelt heutiger Menschen erforschen.

⁶⁰ Ausführlich zu diesem Zusammenhang vgl. *Riegel / Kaupp* 2005 [Anm. 5]; zur Bedeutung von Mädchenfreundschaften vgl. *Breitenbach*, [Anm. 13]; *Petra Kolip*, Freundschaften im Jugendalter. Mädchen und Jungen im Vergleich, in: *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie* 14 (1/1994), 20-37.