

Stephanie Klein

Religiöse Tradierungsprozesse in Familien und Religiosität von Männern und Frauen

Hans C. (44), der in einer ländlichen Gegend in der Steiermark in einer katholischen Familie aufwuchs, erzählt, wie er die Tradierung des Glaubens in seiner Familie erlebt hat: „Von meiner Mutter habe ich den ganzen Glauben. ... Auch meine Oma war sehr religiös. Sie hat uns eine kleine Statue von Lourdes mitgebracht. Die war sehr wichtig für uns. Alle wußten, daß die von der Oma geschenkt worden war. Die Mutter war mehr aktiv beim Weitergeben des Glaubens, für den Vater war das eine Last. Manchmal haben wir zusammen den Rosenkranz gebetet, aber er war oft kaum zu kriegen. Ich erinnere mich, oft hat die Mutter gefragt: wo ist euer Vater? Der war schon weg. Aber er hat immer die Kirche verteidigt in der Diskussion mit den Nachbarn, und ab und zu ist er hochgegangen.“¹

In diesem kurzen Zitat werden signifikante Merkmale und Unterschiede der Religiosität von Frauen und Männern und ihrer Tradierung in der Familie deutlich, die ich ähnlich auch in anderen Interviews gefunden habe: Die Bedeutung der Mutter und Großmutter für die Weitergabe des Glaubens, die Abwesenheit des Vaters bei dem gemeinsamen Vollzug von Religiosität in der Familie sowie das argumentative und institutionsbezogene Profil von Religiosität des Vaters. Es ist zu vermuten, daß diese Unterschiede Einfluß auf die religiöse Entwicklung von Mädchen und Jungen haben.

In der Religionspädagogik ist der Frage nach geschlechtsspezifischen Unterschieden in der familienreligiösen Praxis von Männern und Frauen und ihr Einfluß auf die religiöse Sozialisation von Mädchen und Jungen bislang noch wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden.² Auch die vorliegenden Theorien zur religiösen Entwicklung von Kindern haben die Unterschiede zwischen Mädchen und Jungen und den Einfluß der religiösen Praxis von Mutter oder Vater in der Familie auf sie kaum im Blick (vgl. den Überblick bei Friedrich Schweitzer 1987). Obwohl die Familie die wichtigste Institution religiöser Primärsozialisation ist, ist ihre Bedeutung für die religiöse Sozialisation von Jungen und Mädchen bislang noch kaum empirisch erforscht worden. Die einzige größere empirische Untersuchung zur Familienreligiosität im deutschsprachigen Raum hat Ulrich Schwab (1995) vorgelegt. Das dokumentierte umfangreiche Material gibt zwar Einblick in die Religiosität von Frauen und Männern, doch wird es nicht im Hinblick auf die Differenz zwischen den Geschlechtern ausgewertet, sondern auf Unterschiede zwischen Sozialmilieus. Das geringe Interesse an der Religiosität in der Familie und das Fehlen der Kategorie Geschlecht in der religionspädagogischen Literatur zur Familie ist um so erstaunlicher, als in der sozialwissenschaftlichen Literatur der derzeitige Wandel der Familienstrukturen sehr aufmerksam wahrgenommen wird und

¹ Das Interview führte Mathieu Lobingo. Die Namen in allen Interviews sind anonymisiert.

² Bereits 1993 konstatiert *Friedrich Schweitzer* in seiner Bestandsaufnahme: „Zu den in Religionspädagogik und feministischer Theologie bislang wenig oder gar nicht gestellten Fragen gehört die nach geschlechtsspezifischen Ausprägungen von religiöser Entwicklung und Sozialisation“ (1993, 411).

die Geschlechterdifferenz bei seiner Erforschung als zentrale Kategorie gilt, ohne die der Wandel nicht zu analysieren wäre (vgl. Nave-Herz 1997; Kaufmann 1995).

Um erste Einblicke in geschlechtsspezifische Unterschiede in der religiösen Praxis in Familien zu bekommen, führte ich zwei forschungspraktische Seminare an der evangelischen Fakultät in Berlin und an der katholischen Fakultät in Innsbruck durch. Mit biographischen Methoden wollten wir herausbekommen, wie Frauen und Männer ihre Religiosität in der Familie leben, wie sie ihren Glauben an die Kinder weitergeben und wie Mädchen und Jungen die Religiosität von Mutter und Vater erfahren.

Zunächst erzählten wir uns gegenseitig in Erzählkreisen von unseren Erfahrungen der religiösen Sozialisation in der eigenen Familie und bekamen in der Auswertung dieser Erzählungen einen ersten Wahrnehmungshorizont. Nach einer methodologischen Einarbeitung führten wir offene Interviews. Die Impulsfrage lautete etwa so: „Können Sie mir erzählen, wie Sie früher Religiosität in der eigenen Familie erlebt haben und wie sich das im Laufe der Zeit verändert hat“. Eine zweite Frage zum Schluß lautete etwa: „Wie gestalten Sie die Religiosität in Ihrer eigenen Familie, was haben Sie den Kindern von dem, was sie erfahren haben, weitergegeben, was haben Sie verändert?“ bzw. wenn keine eigene Familie gegründet wurde: „Was halten Sie für wichtig, daß den Kindern heute weitergegeben wird?“ Die transkribierten Interviews wurden in Gruppen nach Verfahren der Erzählanalyse (Schütze) und der Objektiven Hermeneutik (Oevermann) und dem Vorgehen der Grounded Theory (Glaser/Strauss) ausgewertet (vgl. zur Methode: Klein 1994, 112-158). Dabei wurde jeweils die eigene Fallstruktur des Interviews, das religiöse Profil und das geschlechtsspezifische Profil herausgearbeitet. Die Auswertung von 18 Interviews mit katholischen und protestantischen Personen (14 Frauen, 4 Männern) zwischen 20 und 87 Jahren aus verschiedenen Gebieten Österreichs und Deutschlands ist die Grundlage der nachfolgenden Ausführungen.

Im folgenden möchte ich einige Ergebnisse dieser Untersuchungen vorlegen. Die Fragestellung richtet sich hier zentral auf die Geschlechterdifferenz, so daß ich andere Kategorien wie Konfession, soziales Milieu, geographische Verortung, Kohorte u. a. und deren Zusammenhänge mit den spezifischen Ausprägungen der Geschlechterdifferenz im Rahmen dieses Aufsatzes vernachlässigen muß. Die hier dargelegten Beobachtungen sind weder repräsentativ noch zu verallgemeinern, sie sollen erste empirische Anhaltspunkte für die Differenz der Religiosität von Frauen und Männern und ihre Bedeutung für die religiöse Sozialisation von Mädchen und Jungen bieten und Impulse für notwendige weitere empirische Forschungen geben.

Aufgrund der gebotenen Kürze werde ich zunächst einige Beobachtungen zum Profil der Religiosität von Frauen und Männern und zur Weitergabe des Glaubens nur zusammenfassend referieren. Dann werde ich am Beispiel von Zitaten Eigenheiten im geschlechtsspezifischen asymmetrischen System Familie herausarbeiten: die Delegation von Religiositätsanteilen an den Partner oder die Partnerin, die Trivialisierung weiblicher Religiosität sowie äußere und innere kirchliche und religiöse Kontrollen und Mechanismen zur Sozialisation in geschlechtsspezifisches Verhalten. Schließlich werde ich nach Tendenzen der Veränderung der Tradierung des Glaubens in der Familie fragen und unter Bezugnahme auf theoretische Ansätze zur geschlechtsspezifischen Sozialisation Folgerungen für die Erziehung und die religionspädagogische Forschung aufzeigen.

Beobachtungen zur Religiosität von Frauen

Es sind überwiegend die Frauen, die die religiösen *Rituale und Feste* in den Familien inszenieren, organisieren und strukturieren. Obwohl es manchmal der Vater ist, der das Tischgebet vorbetet, sind es die Mütter, die sich um die Durchführung der gemeinsamen Gebete in der Familie sorgen und vor allem auch das Abendgebet beim Zubettbringen der Kinder übernehmen. Sie organisieren die Familienfeste an den Feiertagen: sie gestalten den Advent und das Weihnachtsfest, üben mit den Kindern Lieder ein und sind für Geschenke und die festliche Ausgestaltung der Wohnung zuständig. Sie bereiten oft nach tradierten Rezepten die Speisen und Getränke zu. Der Herstellungsprozeß der Speisen gehört dabei oftmals selbst bereits zur Inszenierung oder zur Einstimmung auf die Festlichkeit. In einigen Familien haben Frauen eigene Rituale der Herstellung dieser Speisen entwickelt, die unter den Frauen weitertradiert werden. Theologisch ist dieser Bereich rituell-religiösen Lebens bislang noch wenig wahrgenommen worden.

Neben der rituellen Dimension der Religiosität der Frauen läßt sich eine *diakonische Dimension* beschreiben, die häufig auf den Familien- und sozialen Nahbereich ausgerichtet ist und ebenfalls theologisch noch wenig wahrgenommen wurde. Viele Frauen betreuen pflegebedürftige Angehörige, kümmern sich um Nachbarn, hören sich die Sorgen von Bekannten an, organisieren Verwandtenbesuche, besuchen Menschen im Altenheim etc. Oft sind es nur winzige symbolische Zeichen, durch die sie andere Menschen ermutigen: ein Kärtchen, ein paar Blumen aus dem Garten, ein freundliches Zunicken, ein kleines Geschenk. In der Familie von Hans C. war es die Statue aus Lourdes, die für die Familie symbolische Bedeutung bekam. Obwohl Frauen selbst diese Tätigkeiten als Ausdruck ihrer gelebten Religiosität sehen, werden sie gesellschaftlich als Teil der Frauenrolle und damit als quasi naturgegeben angesehen und theologisch nicht als ein Bereich der Diakonie reflektiert.

Die Religiosität von Frauen ist offenbar oft *gemeinschaftsbezogen* orientiert. Diese Gemeinschaft suchen viele Frauen in der eigenen Familie, aber auch in der Gemeinde, in Frauengruppen oder bei religiösen Fortbildungen. Während sie bei ihren Ehemännern häufig auf Distanz stoßen, entwickeln viele Mütter für die Kinder und mit ihnen eine gemeinschaftliche Familienreligiosität. Auf diese Weise konstituieren die Kinder auch das religiöse Leben der Mütter mit. So ist einerseits das eigene Bedürfnis nach einer gemeinschaftlich gelebten Religiosität, andererseits aber auch der Wunsch, den Kindern ein religiöses Umfeld in der Familie zu bieten der Grund dafür, daß Frauen gemeinsame religiöse Rituale in der Familie initiieren und organisieren.

Beobachtungen zur Religiosität von Männern

Während die Initiative für die gemeinsamen familienreligiösen Veranstaltungen in der Regel von den Frauen ausgeht und sie viel Zeit für deren Organisation und Inszenierung aufbringen, verhalten sich die Männer oft eher passiv. In vielen Erzählungen werden die Väter als Teilnehmer oder Adressaten der von den Müttern inszenierten und organisierten Feste und Rituale in den Familien geschildert. An den Vorbereitungen beteiligen sie sich nur sehr begrenzt, etwa durch das Aufstellen des Christbaums oder dadurch, daß sie mit den Kindern einen Ausflug unternehmen, damit die Mutter

zu Hause ungestört das Fest vorbereiten kann. Viele entziehen sich den Bemühungen um eine gemeinsame Familienreligiosität auch ganz, wie in dem Zitat von Hans C. deutlich wurde. In manchen Fällen stören und unterminieren sie die familienreligiösen Inszenierungen der Frauen aktiv – auf diesen Aspekt werde ich weiter unten ausführlicher eingehen.

Anders als für die Frauen scheint für viele Männer nicht die Familie der genuine Ort religiöser und diakonischer Praxis zu sein. Den diakonischen Aspekt ihrer Religiosität leben sie eher in öffentlichen und institutionellen Bereichen. Ihre Religiosität scheinen sie insgesamt sehr viel zurückgezogener, individueller und autonomer zu leben als die Frauen, was ihnen auch dadurch möglich ist, daß sie sich weniger für eine religiöse Atmosphäre in der Familie, in die die Kinder hineinwachsen können, verantwortlich fühlen. Durch diese Zurückhaltung wird die väterliche oder männliche Religiosität für die Kinder jedoch wenig erlebbar. Viele der Interviewten erzählten gar nichts über die Religiosität ihrer Väter oder sie sagten, daß sie nur Vermutungen anstellen könnten, aber nichts genaues darüber wüßten.

Auch am Gemeindeleben und an Gottesdiensten beteiligen sich die Männer insgesamt sehr viel weniger als die Frauen, und wenn, dann häufig in repräsentativen und verantwortlichen Funktionen. Diese Distanz ist nicht ein Ergebnis der gesellschaftlichen Individualisierung, die Männer weit früher als Frauen erfaßte, sondern ist in der Sozialform von Religion auch strukturell verankert.³

Scheint die Religiosität von Männern häufig weniger familien- und gemeinschaftsbezogen zu sein als die der Frauen, so wird sie in den Interviews oft als argumentativ, rational und institutionsbezogen oder –kritisch beschrieben, wie dies auch in dem Zitat von Hans C. zum Ausdruck kommt. Männer verteidigen im sozialen Nahbereich die Kirche als Institution oder kritisieren sie, diskutieren über inhaltliche Glaubensfragen, weichen aber häufig der gemeinsam vollzogenen Frömmigkeit in der Familie aus.

Die Weitergabe des Glaubens

Für die religiöse Entwicklung der Kinder und die Weitergabe des Glaubens fühlen sich in den Interviews vor allem die Frauen zuständig. Es lassen sich drei Vorgehensweisen ausmachen, wie die Eltern den Glauben weiterzugeben bemüht sind: (1) Durch die atmosphärische Gestaltung einer gemeinsamen religiös geprägten Familienpraxis, durch alltägliche Rituale wie Tischgebete oder die Gestaltung von Festen wie Weihnachten und Ostern versuchen Eltern, den Kindern ein Hineinwachsen in ein religiös geprägtes Umfeld zu ermöglichen. Die Initiative und Organisation liegt allerdings offenbar fast ausschließlich bei den Frauen. (2) Durch direkte Erziehung oder durch das Vorbild und Vorleben eines christlich motivierten ethischen Lebens versuchen Eltern, den Kindern christliche Werte zu vermitteln. Diese sind durch die unterschiedlichen Geschlechterrollen der Eltern und Kinder mitbestimmt, d.h. einerseits leben Frauen

³ Die größere Distanz der Männer zur Gemeinde wird auch räumlich sichtbar, wenn man einen Gottesdienst betrachtet, wie er bis heute noch in traditionellen Gegendern üblich ist: Es sind mehr Frauen als Männer anwesend. Die Frauen sitzen mit den Kindern in den vorderen Reihen. Die Männer versammeln sich in den hinteren Reihen oder auf der Empore, wo sie nicht nur der Sicht und der Kontrolle des Pfarrers stärker entzogen sind, sondern sich auch unterhalten oder das Geschehen kritisch kommentieren.

und Männer den Kindern unterschiedliche Werte vor, etwa Frauen eher das „Dasein für andere“ im sozialen Nahbereich, Männer eher positionelle Einstellungen im öffentlichen und institutionellen Bereich, andererseits erziehen sie Jungen und Mädchen zu einer unterschiedlichen geschlechtsgebundenen christlichen Praxis – ein Beispiel dafür folgt später. (3) Und schließlich bemühen sich die Eltern auch durch direkte Unterweisung und Einflußnahme, etwa das Erzählen von biblischen Geschichten, christliche Inhalte zu vermitteln.

Nun wurde in den Interviews nicht nur erzählt, was Erwachsene den Kindern vermitteln wollen. Interessant war vor allem auch, welche Faktoren die Interviewten rückblickend als für ihre religiöse Entwicklung prägend anführten und was in ihrem Leben biographisch wirksam war. Hierzu drei signifikante Beobachtungen:

(1) Religiosität wurde vor allem bei Frauen (Müttern, Großmüttern, Kindergärtnerinnen oder Religionslehrerinnen) kennengelernt. Männer spielten innerhalb der Familie besonders in den frühen Jahren kaum eine Rolle.

(2) Häufig und durchweg positiv erinnert wurden *Abendgebete und religiöse Einschlafrituale* mit den kleineren Kindern. Sie scheinen eine zentrale Bedeutung für die Entwicklung von Religiosität bei Kindern zu haben. Oft war es das erste und manchmal auch das einzige, an das sich die Interviewten erinnerten, wenn sie an die Religiosität in der Familie in ihrer Kindheit zurückdachten (vgl. auch Schwab 1995, 121; 150). Bis in die Gegenwart werden religiöse Einschlafrituale auch oft in Familien ohne Kirchenbindung praktiziert. Für die Kinder dürften sie die ersten religiösen Erfahrungen im Leben sein. Im Zusammenhang mit dem alltäglichen Zubettbringen der Kinder werden freie oder standardisierte Gebete gesprochen, es wird eine Rückbesinnung auf den Tag gehalten und die Ereignisse werden zuweilen religiös ausgedeutet, es ist Raum für Fragen der Kinder, für Erklärungen der Mutter, für das Erzählen oder Vorlesen von religiösen oder moralischen Geschichten. Es entsteht eine intime Beziehung, in die auch der Körper einbezogen ist: manche Mutter streichelt das Kind, gibt ihm einen Gute-Nacht-Kuß oder ein Kreuzchen auf die Stirn. Für das Kind hat das Ritual eine existentielle Bedeutung. Der Abschied von den Eltern, der Übergang vom Hellen zum Dunkeln, vom Wachen zum Schlafen, von Bewegung zu Ruhe muß allabendlich neu bewältigt werden. Eine religiöse Begleitung und Ausdeutung und eine rituelle Ausformung dieser existentiellen Situation ist den Kindern hilfreich. Sie lernen, mit Abschied, Loslassen, Alleinsein, mit Vertrauen und Dankbarkeit umzugehen und die Ereignisse des Lebens religiös zu reflektieren. Die Einschlafrituale sind eng mit der Mutter verbunden, da sie es in der Regel ist, die die kleinen Kindern ins Bett bringt. Damit werden die ersten und vermutlich auch sehr grundlegenden religiösen Erfahrungen im Leben in der Regel von Frauen vermittelt.

(3) In den Interviews wurde eine signifikante Bedeutung von *Großmüttern* in der Erinnerung an die eigene religiöse Entwicklung sichtbar, bei denen die Kinder gelebte Religiosität erleben konnten und die sich auch aktiv darum bemühten, von ihrem Glauben etwas an die Kinder zu vermitteln. In vielen Erzählungen ist die Religiosität der Großmütter sogar detaillierter und konkreter geschildert als die der Eltern. Manchmal ist die Großmutter die einzige Person in der Familie, bei der die Kinder Religiosität erfahren haben. Die Rolle von Großmüttern in der Familienreligiosität und ihrer Tradierung

sowie die Frage der Einstellungsveränderung beim Älterwerden von Frauen und der Rollenveränderung von Müttern und Großmüttern müßte noch genauer untersucht werden.

Delegation von Religiositätsanteilen

Die unterschiedliche religiöse Einstellung und Praxis von Frauen und Männern innerhalb des Systems Familie steht in komplexen, sich gegenseitig fördernden oder beeinträchtigenden Zusammenhängen, die noch näher erforscht werden müssen. Ich möchte hier auf zwei Aspekte eingehen, die in den Interviews deutlich geworden sind: auf die Delegation von Religiositätsanteilen an den Partner oder die Partnerin und auf die Trivialisierung und Unterminierung der Religiosität von Frauen.

In einigen Erzählungen wurde eine Delegation von selbst nicht gelebten, verleugneten oder abgespaltenen religiösen Anteilen deutlich. Männer delegierten eher die sinnliche, expressive und vertrauensvolle Seite von Religion an Frauen, während sie selbst die Rolle entweder des argumentativen und intellektuellen Kritikers, des Skeptikers oder des aufgeklärten Überwinders von Religion übernahmen. Frauen delegierten eher die Rolle der Kirchenkritik. Dabei wird der Partner oder die Partnerin häufig durchaus beim Ausleben des delegierten Religionsanteil unterstützt: man partizipiert daran und kann sich gleichzeitig davon distanzieren. Eine solche Delegation wird in der Erzählung von Beate G. (37)⁴ sichtbar, die in einer katholischen Familie in Österreich aufwuchs: „Mein Vater hat immer auch Zweifel an Kirchenfragen geäußert. ... Ich glaube, die Mutter hat das ganz gerne gehört, sie hat nicht den Mut gehabt, selbst kritisch zu sein, weil sie ja noch viel, viel strenger erzogen worden ist, aber sie hat es akzeptiert, also, sie hat das, glaube ich, stellvertretend den Vater machen lassen“. Den umgekehrten Fall erzählt die Katholikin Elisabeth A. (53)⁵. Ihr Sohn ist zwar aus der Kirche ausgetreten, doch sucht er das Gespräch mit der Mutter und über sie den Kontakt zur Gemeinde: „Er würde gerne mit mir reden. Er sagt vielmal: ‚Frag das den Pfarrer!‘ ... Es läßt ihm keine Ruhe, weil er fragt dann: ‚was hat er jetzt heute gepredigt? Und meinst du, er ist wirklich überzeugt, oder tut er bloß so?‘“ Ein Theologiestudent erzählte: „Mein Glaube ist eigentlich auch mehr rational, ich versuche das alles zu verstehen und zu erklären. Aber es ist da auch die Sehnsucht nach Geborgenheit, die ich bei Frauen suche. Mir ist es wichtig, mich auf den Glauben von jemandem verlassen zu können.“

Trivialisierung der weiblichen Religiosität

Die unterschiedlichen religiösen Praktiken und Auffassungen von Frauen und Männern verhalten sich nicht symmetrisch oder ergänzend zueinander, sondern sie stehen in einem asymmetrisch-hierarchischen Verhältnis zueinander und enthalten Machtimplikationen. Im Alltag führen sie, da die asymmetrische Struktur nicht durchschaut wird, zu unterschiedlichen Erwartungen und Konflikten. Ein Ausdruck und Instrument der Asymmetrie ist die Trivialisierung der weiblichen Religiosität. Die religiöse

⁴ Das Interview führte Maria-Elisabeth Aigner.

⁵ Das Interview führte Norman Buschauer.

Praxis von Frauen in der Familie wird unsichtbar gemacht wird, sie wird abgewertet oder auch unterlaufen und sabotiert.

Obwohl die Frauen den größten Anteil an der Entfaltung und Tradierung von Religiosität in den Familien haben, bleibt ihre Religiosität und religiositätskonstituierende Arbeit in der Familie und in der Gemeinde unsichtbar. Durch die Verbindung des Sorgenden, Pflegenden, familiär Gestaltenden mit der Frauenrolle werden Tätigkeiten wie die Pflege von Angehörigen oder die Gestaltung von Festen und Familienritualen als quasi natürlich und selbstverständlich für Frauen betrachtet, sie werden unsichtbar gemacht und der Reflexion entzogen. Während in einer umfangreichen Literatur die Inszenierung von institutionell-kirchlichen Gottesdiensten, Festen und Ritualen reflektiert wird, sind die religiösen Rituale und Gestaltungen der Frauen in den Familien bislang noch kaum theologisch wahrgenommen und reflektiert worden.

Die religiöse Praxis der Frauen in der Familie ist nicht nur unsichtbar. Männer und oft auch heranwachsende Kinder distanzieren sich von ihr, werten sie ab oder unterminieren sie. Dadurch entstehen latente Spannungen und Konflikte, die in fast jedem Interview zum Vorschein kamen. Die Bearbeitung der Konflikte machen sich die Frauen zur Aufgabe, da sie nicht nur auf der Verliererseite stehen, sondern sich auch für das gute Vorbild und die religiöse Erziehung der Kinder verantwortlich fühlen. Dadurch geraten sie aber letztlich in ein unlösbares Dilemma. Die Konflikte haben ihre Ursache in der asymmetrischen Struktur der Geschlechterdifferenz der Religiosität, die selbst fest in der Tradition von Religion verankert ist. Ich möchte dies an zwei Beispielen aus den Interviews verdeutlichen, in denen es um das gemeinsame Gebet in der Familie geht.

Elisabeth A. (53) ist in einem Bergdorf in Österreich in einem geschlossenen katholischen Milieu aufgewachsen. In ihrer Familie waren lange Gebete zu den Mahlzeiten üblich und entsprachen der sozialen Norm, für die offenbar die Mutter in der Familie einstand. Der Vater unterläuft diese Praxis und zeigt deutlich seine Abneigung und Distanz: „Der Dätte (Vater) ist dann vschlofa (eingeschlafen), zu mittag ist er dann auch eingeschlafen und dann hat er so wüst gebetet, also man hat es dann schon gar nicht mehr verstanden, so, was er gesagt hat, und dann habe ich immer gedacht, daß die so blöd sind und immer noch weiterbeten, wenn der Dätte, - dann hat er wieder so knüpft (geschnaubt), das kann ich mich noch so gut erinnern, aber man hat einfach das getan“. Die Distanzierung des Vaters vom gemeinsamen Gebet ist hier nicht Folge von Auflösungserscheinungen des konfessionellen Milieus. Sie kann und will die Norm nicht sprengen, sondern hat ihren Ort innerhalb des traditionellen Milieus. Von der Mutter und ihren Gefühlen erfahren wir hier nichts, außer daß sie den Ritus fortsetzt. Aber wir haben das ambivalente Gefühl der Tochter, die sich über das respektlose Verhalten des Vaters wundert und empört, es aber zugleich mit der Gültigkeit der Norm legitimiert.

Diese Struktur wiederholt sich, als Frau A. selbst eine Familie gründet und drei Söhne großzieht. Ein Tischgebet wird jetzt nicht mehr wegen der Norm gebetet, weil „man das tut“, sondern weil Frau A. um die religiöse Erziehung der Kinder bemüht ist. Doch sie scheitert an den Widerständen ihrer Söhne und an der mangelnden Unterstützung Mannes: „Wir haben dann noch ganz zu Anfang über den Tisch gebetet, und als sie

dann in die Schule sind: ‚des wämm’r nimmer, des domm’r nimmer‘ (das wollen wir nicht mehr, das tun wir nicht mehr), dort habe ich einfach dann aufgehört. Der S. (ihr Mann) ist auch nicht so gewesen, obwohl sie daheim, der Vater, immer über den Tisch gebetet haben. Dann habe ich gesagt: ‚Dom’r no eppas Kurzas‘ (tun wir etwas Kurzes). Der S. hat sich eigentlich auch nicht so -, wenn er mir jetzt eher noch geholfen hätte, weißt du, dann wäre es vielleicht - ich weiß es nicht...“ Die Passage endet in Ratlosigkeit und mit einer nicht ausformulierten Frage, die darauf zielt, ob es vielleicht anders gekommen wäre (die Söhne sind heute kirchendistanziert), wenn sie Unterstützung durch ihren Mann erhalten hätte. Frau A. hat die Beteiligung ihres Mannes am Tischgebet aufgrund seiner religiösen Sozialisation erwartet, doch dieser entzieht sich, unterstützt sie nicht und unterminiert dadurch ihre Erziehungsbemühungen.

Ein zweites Beispiel zeigt eine ähnliche Struktur. In der katholischen Herkunftsfamilie von Beate B. (37) im ländlichen Österreich gab es kein Tischgebet, aber zu Weihnachten wurde zusammen gebetet. Während die Mutter das Gebet im Rahmen der Weihnachtsgestaltung initiiert, wird es vom Vater mit den Kindern zusammen unterlaufen: „Die Mutter ist immer unsere Vorbeterin, und ja, ich mein, wir haben auch immer viel Spaß gehabt dabei, so witzig das klingt, wir sind halt, wie wir älter waren, immer zum Lachen gekommen dabei und (lacht), das hat dann immer strafende Blicke und (lacht noch mehr) manchmal hat dann irgendwer etwas lustig betont, um die anderen zum Lachen zu bringen, wobei das so war, daß die Mutter immer ernst war und hat der Vater und die Kinder - irgendeiner hat schon einen Blödsinn gemacht. Reaktion der Mutter: sie betet nie mehr mit uns, und nächstes Jahr könnt ihr Weihnachten alleine feiern (lacht). Aber ja, es ist trotzdem, es hat den Ernst der Sache überhaupt nicht beeinträchtigt, ganz im Gegenteil.“ Die abschließende Bewertung zeigt, daß die Verzerrung des Gebetes quasi zum Ritus dazugehörte, allerdings auf Kosten der Mutter. Auch diese Mutter ist in einem Dilemma: Entzieht sie sich der Abwertung durch den Vater und die Kinder, dann muß sie ihr Anliegen einer gemeinsamen Gebets- und Festpraxis, durch die den Kindern der religiöse Kern des Weihnachtsfestes beigebracht werden soll, aufgeben; setzt sie die Praxis fort, setzt sie sich selbst weiterhin den Abwertungen aus.

Die heutige Auffassung der Tochter bestätigt, daß die Mutter ihr Ziel erreicht hat, den Kindern ein christliches Weihnachtsfest nahezubringen: „Ich könnte mir heute Weihnachten ohne Gebet überhaupt nicht vorstellen“. Doch wiederholt sich das Dilemma im Leben der Tochter. Sie steht heute als Kindergärtnerin vor einem ähnlichen Problem wie damals ihre Mutter. In der Gestaltung der Feste im Kindergarten möchte sie „den wahren Gehalt der Feste“ vermitteln, sie möchte zeigen, daß es „nicht nur um Geschenke und das Singen von Liedern geht“, sondern „daß Glaube ein Wert ist, der einem im Leben weiterhelfen kann“. Um dies erfahrbar werden zu lassen, hält auch sie, wie damals ihre Mutter, das Lachen der Kinder aus, aber es kostet sie viel Kraft: „man muß viel können, um Stille erfahrbar zu machen, muß eine ziemlich gefestigte Persönlichkeit sein, daß es auch glaubhaft ist, ... also ich hab erlebt, daß plötzlich eine hysterisch aufgelaßt hat, oder (daß einige) einfach vom Reden nicht haben aufhören können, und es gibt, denke ich mir, es gibt Kräfte, - wenn man so viele Kräfte in sich hat, daß man das so überzeugend bringen kann, dann sind die Leute auch still und lassen sich da mitnehmen“.

Das Dilemma, gegen die Mechanismen der Abwertung und der ironischen Distanz ein religiöses Umfeld für die christliche Sozialisation von Kindern zu schaffen, erfahren Frauen offenbar immer wieder neu als individuelles Problem und suchen es individuell mit großem Kraftaufwand zu lösen. Sie scheitern jedoch immer neu, denn entweder müssen sie mit schlechtem Gewissen auf ihr Sozialisationsziel verzichten, oder sie setzen sich und die Inhalte, um die es ihnen geht, weiterhin der Abwertung aus. Das Dilemma ist letztlich nicht lösbar, solange nicht die zugrundeliegende geschlechtsspezifische asymmetrische Struktur der Geschlechterdifferenz analysiert und verändert wird.

Äußere soziale und körperliche Kontrolle

Die Geschlechterdifferenz, die in den unterschiedlichen religiösen Praktiken von Männern und Frauen in den Familien beobachtet werden konnte, ist, so wurde aufgezeigt, schon traditionell in der lebenspraktischen Sozialform des Religiösen verankert. Im folgenden möchte ich Mechanismen der Verankerung geschlechtsspezifischer Unterschiede und Empfindungsweisen aufzeigen, die in den Interviews zum Vorschein kamen: die äußere soziale Kontrolle, die in der Körperkontrolle nicht nur einen Ausdruck, sondern auch ein Instrument findet, und die religiöse geschlechtsrollenkonforme Erziehung, die innengeleitete Mechanismen entwickelt.

Die Mechanismen der sozialen und körperlichen Kontrolle in einem traditionellen katholischen Milieu lassen sich in der Erzählung von Elisabeth A. auffinden: Beim Tischgebet wurde bereits die das Verhalten strukturierende Kraft der allgemein gültigen unhinterfragten Norm sichtbar („man hat einfach das getan“). Diese wird durch aktive Kontrollen abgestützt. Aktive Kontrolle übt der Pfarrer aus, wobei sich die Tanten als willige Helferinnen erweisen. Auch die Schule und die Sakramente sind in das Kontrollsystem einbezogen: „Am Sonntag Nachmittag war immer Kirche, dort haben wir immer müssen gehen, halt müssen, man ist einfach gegangen, erstens schon d' Tantana (die Tanten) - jetzt bei uns die Mama noch eher -, aber d' Tantana haben immer gesagt, ihr müßt in die Kirche, dann hat der D. (Pfarrer) hin und wieder gejaßt mit den Tantana da und da ist es einfach - man hätte sich nicht getraut und dann hätte vielleicht der Pfarrer Tantana gefragt, wieso ist jetzt die nicht gegangen?, und er hat auch immer gefragt bei der Schule, beim Religionsunterricht: warum?, er hat gewußt, wer nicht gewesen ist“. Dem weitreichenden Informationsnetz des Pfarrers können sich die Kinder nicht entziehen. Auch die Beichte beim Pfarrer im Ort erweist sich als ein wirksames Instrument, die institutionelle Kontrolle über die Mutter und die Kinder aufrecht zu erhalten: „D' Mama und wir, wir sind hier gegangen, also früher haben wir schon müssen mehr zum Beichten, nicht nur zu den heiligen Zeiten. Beim Pfarrer D. hat man müssen alle drei Wochen gehen, als wir noch zur Schule sind, ja, und zur Kommunion hat man dürfen gehen, wenn man jetzt keine schwere Sünde gehabt hat, das hat er immer wieder gesagt in der Schule, ja, sonst muß man zum Beichten gehen“. Der Vater hingegen entzieht sich dieser Kontrolle, indem er in einem anderen Dorf zum Beichten geht und zudem die Beichtpraxis auf ein Minimum reduziert: „Der Dätte ist dann nach R. hinunter gegangen zum Beichten, vor Weihnachten, (denkt nach) und ja Ostern, Pfingsten weiß ich nicht, also dort weiß ich nicht.“

Ein Ausdruck und Instrument der sozialen Kontrolle und zugleich ein Gradmesser sozialer Freiheit ist, wie die amerikanische Kulturanthropologin Mary Douglas (1981, 99-123) aufgewiesen hat, die Kontrolle des Körpers. In der größeren Freiheit der Körperdisziplin der Männer wird eine größere soziale Freiheit deutlich. Die Disziplinierung des Körpers durch Aussehen und Kleidung gehört zu den Maßnahmen der geschlechtsspezifischen Kontrolle der Frauen. Im folgenden Ausschnitt aus der Erzählung von Frau A. wird deutlich, daß die Frauen sich auch gegenseitig durch Bewertung und Abwertung sowie direkte Korrektur körperlich disziplinieren und sich dadurch zu Gehilfinnen der sozialen Kontrolle über die Frauen machen. Die Erinnerung an ihre Firmung kreist ganz um das körperliche Erscheinungsbild und seine Disziplinierung. Obwohl der Körper selbst rebelliert, gibt es kein Entrinnen aus dem Leiden, das von der Mutter mit Durchhalteparolen verstärkt wird: "Und dann bin ich ganz traurig gewesen. Erstens ist die Gota (Patin) rothaarig gewesen, und das ist mir ganz fürchterlich gewesen. Und dann ist sie heraus gekommen und hat mir - ich habe lange Zöpfe gehabt, Zapharolla gemacht. Dann hat sie mir soviel Zuckerwasser ... mit einem Waschlappen hinaufgetan, und ich weiß noch so gut, auf einmal ist mir so schlecht geworden, und platsch, ich habe hinabgekotzt, vor lauter, daß sie immer herumgemacht hat an diesen Haaren, und ich hab immer gedacht: ‚Mama hat immer gesagt: ‚Du wirst ja schön zur Firmung, du mußt das aushalten‘, und ich habe immer gedacht: ‚ich muß‘, da hat man sich doch nicht getraut zu sagen - oder? ... Und herüber ist man noch zu da Tantana, zum Frühstück, da haben sie gesagt: ‚Um Gottes Willen, so kann sie doch nicht gehen‘. Jetzt sind sie mir wieder dran gegangen, zu zweit, und haben die Haare wieder mit dem Waschlappen alles herunter gewaschen, und haben mir dann Zöpfe gemacht. Mir ist dann halt die Firmung - ich hab gedacht, daß das jetzt sein muß.“

Während sie selbst für die religiösen Feiern körperliche Prozeduren über sich ergehen lassen muß - sie erzählt, wie sie für die Fronleichnamsprozession mit Hilfe der Tanten hübsch zurecht gemacht wurde, und auch die Erinnerung an ihre Erstkommunion dreht sich um Mißgeschicke, die ihr Aussehen beeinträchtigten - wundert sie sich schon als Mädchen darüber, daß Männer ihren Körper und ihr Aussehen bei der Ausübung von Religion sehr viel weniger kontrollieren. Sie ist nicht nur über das Schniefen des Vaters beim Tischgebet empört, sondern auch darüber, daß alte (und für ihr Gefühl fürchterliche) Männer zum Tragen des Baldachins bei der Prozession ausgewählt werden, und daß einer auch während der Zeremonie ausspuckt, was Frauen nicht einmal im Alltag erlaubt ist: „Und ich kann mich noch erinnern, daß sie den Himmel getragen haben, alte Männer, besonders kann ich mich noch erinnern, der G. droben, weil er hat immer so einen Bart gehabt, und eher etwas zum Fürchten war er, und dann habe ich immer gedacht, daß man auch diesen Mann nimmt zum Himmeltragen, weißt du, er hat so einen Schnauz gehabt. Und dann hat er können so hinausspucken, weißt du halt, und das habe ich einmal gesehen, halt unter dem Himmeltragen.“ Auch hier zeigt sich, wie sehr die Asymmetrie geschlechtsdifferenter religiöser Praxis in der Tradition und Institution verankert ist.

Innere Kontrolle: religiöse Erziehung zur Geschlechtsrollenkonformität

Gerade im Protestantismus hat sich schon früh die äußere Kontrolle als eine innengeleitete Kontrolle in der Form der Selbstreflexion und Wissensbildung in das Subjekt verlagert. Doch auch diese innere Kontrolle trägt deutliche geschlechtsspezifische Züge. Die religiöse und ethische Praxis, die aus der Selbstreflexion erwächst, ist durch die soziale Geschlechterrolle bestimmt und ihr angepaßt. Religion wird zur Legitimation und Sozialisation von geschlechtsspezifischem Verhalten eingesetzt und trägt zur Anpassung in Geschlechterrollen bei. Ein Entrinnen gibt es auch hier kaum. Der Körper ist hier weniger Gegenstand äußerer Disziplinierung als vielmehr Ausdruck und Werkzeug innerer Einstellung und wird von innen her kontrolliert. Indem die Sozialisation zu geschlechtsrollenkongformem Verhalten durch religiöse Erziehung abgestützt und überhöht wird, ist eine Befreiung daraus schwierig und ist mit religiösen Schuldgefühlen verbunden.

Als ein Beispiel möchte ich Ausschnitte aus der Erzählung von Sonja F. (35)⁶ anführen. Sie ist in pietistischem Milieu in einem ländlichen Gebiet in Norddeutschland aufgewachsen. Zunächst erzählt sie eine Kernsituation, in der ihr eigener Wille zur Selbstbehauptung als unchristlich gebrandmarkt worden ist und sie demütiges und nettes Verhalten internalisierte: „Ich stand in der Tür und war wirklich sauer und hab da rumgeschimpft und mit dem Fuß auf die Erde gestampft und die Tür geknallt, und da weiß ich noch, daß da mein Vater gesagt hat: ‚du kannst kein richtiger Christ sein, wenn du dich so verhältst‘, - boar, das hat mich total betroffen gemacht, also das war ne ziemlich schreckliche Situation ... und ich hab mich dann zwanzig Mal bemüht, mich ja ordentlich zu benehmen (lacht) und lieb und nett zu sein, und ich denke, das ist auch bei mir mh, so innerlich so ne Grundausrichtung geworden und geblieben, vielleicht auch so: den untersten Weg zu gehen und mh, sehr zu dienen, sag ich mal“. Während sie ihre Identität in der Rolle des braven Mädchens sucht, das durch ein sensibles Gewissen von innen gesteuert ist und das sich die Zurechtweisung der Mutter zu Herzen nimmt, findet ihr Zwillingsbruder seine Identität in der Rolle des frechen Buben, der sich auch über die Mutter hinwegsetzt nur die Autorität des Vaters anerkennt: „In der Tat hatte ich so den Eindruck, ich bin eigentlich ein sehr liebes Mädchen, ich hab auch immer sehr darunter gelitten, wenn wir Streit mit den Eltern hatten, wenn wir irgendein Unheil gemacht haben, das tat mir immer unheimlich leid, und wenn dann so ne Strafpredigt kam, ich war immer ganz tief betroffen, im Gegensatz zu meinem Bruder, den hat alles überhaupt nicht interessiert, der ist dann immer noch richtig pampig geworden und frech zu meiner Mutter, der Papa war dann schon eine etwas andere Autorität“.

Diese Disposition führt zu einem mangelnden Selbstvertrauen, das durch ihre weibliche Körpererfahrung verstärkt wird. Ihr religiös abgestütztes Selbstbild ist das der Kleinheit und Demut und der Bevormundung durch andere, während Macht und Größe ihr Angst bereiten. „Ich bin ganz, ganz stark beeinflusst worden mit diesem ‚unteren Weg gehen‘, so ein bißchen auch sich von anderen bevormunden lassen, also das war

⁶ Das Interview führte Susanne Ballheimer.

ne Zeit lang ganz schön schwierig, so mit den Autoritäten, die standen dann wirklich da himmelhoch, und ich hatte dann auch ganz lange so Probleme mit dem Selbstbewußtsein, solche Komplexe, ja und dazu kam dann, kann ich jetzt, mittlerweile stehe ich da auch drüber, so meine Körpergröße, ich war ja immer die Kleine.“

Ihr Gefühl der Kleinheit führt dazu, daß sie einen typischen Frauenberuf ergreift, da sie sich nur diesen zutraut, weil sie sich Kindern gegenüber ‚groß‘ fühlt. „Also wie ich zum Erzieherberuf gekommen bin, das war eigentlich so ne Sache, daß ich mir überlegt habe, ich weiß eigentlich gar nicht so genau, was ich kann, ... und dann kam ich auf die Idee - heute weiß ich, daß das total falsch war -, ja mit Kindern kann ja jeder umgehen und ein bißchen mit Kindern spielen, das werd ich ja noch hinkriegen, ein bißchen größer als die bin ich dann ja auch schon, und dann hab ich mich entschlossen, die Erzieherausbildung zu machen“. Diese Entscheidung wird von ihrer Mutter und ihrem Onkel unterstützt und in kirchliche Bahnen gelenkt: „so mein Beruf jetzt, Erzieher/ Diakon, na gut, da bin ich auch so n bißchen reingerutscht. Mutti sagte: ‚hier, guck mal‘, die Mutti hat Informationsmaterial bestellt und, also ich wollte Erzieherausbildung auch machen, und sie hat dann von der Kirche auch gesagt: ‚komm, laß uns mal gucken‘, und der Onkel sagte dann: ‚oh, das ist was Gutes, Diakon, ne, ja, der ist auch Erzieher““. Ganz ähnlich wie in der Erzählung von Elisabeth A. kümmert sich die Mutter um die Disziplinierung des Körpers: „Zum Vorstellungsgespräch, ich weiß auch noch, bin ich im Rock hingefahren, hab mich total unwohl gefühlt dabei, Mutti meinte, das müßte so sein.“

Rückblickend ist sie nicht glücklich, da sie merkt, daß mit diesem Beruf ihre anerzogene und religiös abgestützte Selbstlosigkeit und Sensibilität für andere nur gesellschaftlich ausgenutzt wird, ohne daß sie selbst ein gesundes Selbstbewußtsein entwickeln kann oder von anderen zurückbekommt, was sie selbst bereit ist zu geben: „Ich merke ja jetzt, so wie ich mit Leuten umgehe, ... wie ich so in der Familie versuche auch manchmal, so wieder zu harmonisieren und irgendwelche Wellen zu glätten, oder ich bin diejenige, die so einspringt, wenn so irgendwas gebraucht wird, find ich das ganz selbstverständlich von mir aus, auch meine Hilfe anzubieten, und ich werde auch dann gefragt, ist ganz, ganz normal, - nur mittlerweile hab ich Schwierigkeiten damit, daß ich manchmal denk: aber wenn ich mal Hilfe brauch, klappt das nicht so gut.“

Veränderungen der Tradierung des Glaubens in der Familie

Während in konfessionellen Milieus die familienreligiöse Praxis und ihre Tradierung durch gesellschaftlich geteilte Normen abgestützt war, ist zu fragen, wo sich heute im Zuge des Abschmelzens dieser Milieus und der Transformation der Gesellschaft Veränderungen in der Tradierung des Glaubens ergeben.

In den Interviews zeichnen sich vor allem Veränderungen im Selbstverständnis der Frauen bei der religiösen Erziehung ab. Frauen begreifen sich nicht mehr als verlängerter Arm der Institution Kirche in die Familien hinein. Sie erziehen ihre Kinder nicht mehr zu Einhaltung von Normen oder zur Bindung an die Institution, sondern zu Selbstständigkeit und zu eigener religiöser Entscheidung (vgl. hierzu Nave-Herz 1997, 61-64; Kaufmann 1995, 133-137). Die Vermittlung von Religiosität als Kraftquelle und Lebenshilfe ist vielen Frauen jedoch nach wie vor ein Anliegen. Sophia H. will ih-

ren Kindern den Halt des Glaubens, der ihr selbst eine Stütze ist, vermitteln: „Was ich nur hoffen kann und ihnen wünsche, ist, daß sie dann, wenn es irgendwann in einem Kriselst, und das kommt in jedem Leben, daß sie dann einen Halt am Glauben haben. Den hab ich auch selbst erfahren. Mehr will ich nicht.“ Viele Frauen können heute aufgrund von schmerzhaften Erfahrungen mit der Kirche und ihrer eigenen zunehmend kritischen Haltung auch die Distanz ihrer Kinder zur Kirche akzeptieren. Elisabeth A. akzeptiert, daß ihr Sohn aus der Kirche ausgetreten ist: „Ich sage heute nicht mehr: er soll wieder zurück zur Kirche, sondern ich sage: Mach du, zum Herrgott, wie es recht herauskommen soll.“ Damit macht sie einen Unterschied zwischen den Wegen Gottes mit den Menschen und den Wegen der Kirche, für deren Interessen sie sich nicht mehr zuständig fühlt. Sie vertraut auf Gottes Wege mit den Menschen auch jenseits der Kirche. Daraus folgernd möchte ich die These aufstellen: In den Familien zeichnet sich ein Bruch der Tradierung der Kirchenbindung ab, nicht aber ein Bruch der Tradierung des Religiösen. Diese Tradierungsprozesse sind eng mit der Religiosität der Frauen verbunden. Doch sie werden solange nicht wahrgenommen, solange die Religiosität der Frauen in ihren verschiedenen Dimensionen unsichtbar ist.

Ansätze zu einer theoretischen Reflexion der geschlechts-spezifischen Religiosität und ihrer Tradierung in der Familie

Für eine theoretische Reflexion der empirischen Befunde in Richtung einer geschlechterdifferenzierten Theoriebildung dürfte die Beobachtung zentral sein, daß Religiosität in der Primärsozialisation der Familie vor allem bei den Müttern und anderen Frauen erfahren und durch Frauen vermittelt wird. Dadurch entsteht in der Vorstellung eine enge Verbindung von Religiosität und Weiblichkeit, die durch die Abwesenheit der Väter in der familiären religiösen Praxis und Erziehung und durch das Erleben ihrer Distanziertheit oder abwertenden Haltung der Familienreligiosität gegenüber verstärkt wird.

Nach den sozialpsychologischen Erkenntnissen der amerikanischen Soziologin Nancy Chodorow (1985) reagieren Jungen und Mädchen unterschiedlich auf die frühkindliche Einheitserfahrung mit und Abhängigkeit von der Mutter. Jungen durchlaufen in ihrer Suche nach einer männlichen Identität einen Prozeß der Abgrenzung von der Mutter. Die Ablösung kann einmal durch die Identifikation mit den Vätern gelingen. Wenn diese aber zu wenig real erlebt werden, werden sie durch männliche Ideale oder Stereotypen ersetzt. Zum anderen wird die Ablösung auch durch die Abwertung der Mutter und des Weiblichen in der sozialen Welt erreicht, und hierin finden sie in der Sozialwelt auch latente Bestätigung. Die Aspekte des Weiblichen in sich selbst lernt der Junge zu verdrängen oder zu verleugnen. Sein Ich entwickelt und sichert er durch Dominanz und Distanzierung. Ein Mädchen kann und soll sich nicht qua Geschlecht von der Mutter abgrenzen. Die Ablösung vollzieht sich langsamer und differenzierter als beim Jungen. Die Identifizierung bleibt über das weibliche Geschlecht erhalten, die Abgrenzung erfolgt in bleibender Beziehung zur Mutter. Während Mädchen ihre weibliche Identität in Form der Beziehung und persönlichen Identifikation mit den Müttern aufbauen, entwickeln Jungen ihre männliche Identität in Form der Abgren-

zung von der Mutter und einer positionalen Identifikation mit der männlichen Rolle, wenn eine persönliche enge Beziehung zu den Vätern nicht möglich ist.

Zieht man diese Überlegungen in Betracht, so wird das distanzierte Verhalten von Männern gegenüber den familienreligiösen Bestrebungen ihrer Frauen erklärbar. Die familienreligiösen Inszenierungen der Mütter, ihr Versuch, eine gemeinsame religiöse Praxis in der Familie zu schaffen und die damit verbundene emotionale Dichte, Intimität und Expressivität von Gefühlen erinnert viele Männer vermutlich an frühe Intimität mit der Mutter und erweckt Unbehagen. Zur Behauptung und Darstellung der eigenen männlichen Identität reagieren sie mit früh angeeigneten Reaktionsmustern: Rückzug, Abgrenzung, Distanz, Ironie oder Abwertung. In ihren Kindern finden sie Verbündete, da diese bemüht sind, sich von der Abhängigkeit von der Mutter zu lösen. Jungen können sich Strategien der Distanzierung und Abwertung, die sie bei ihren Vätern erleben, zu eigen machen. Für Mädchen bleibt jedoch eine Ambivalenz bestehen, da sie in ihrer Identifikation mit den Müttern eher deren Perspektive teilen und die Abwertung der Mutter sie qua Geschlecht auch selbst trifft. So internalisieren sie die Abwertung des Weiblichen und lernen sie auszuhalten.

Das unterschiedliche Erleben der Religiosität bei Frauen und Männern in der Familie hat Konsequenzen für die religiöse Entwicklung von Mädchen und Jungen. Mädchen können sich in ihrer Suche nach einer religiösen Identität ungebrochen mit der erlebten Religiosität der Mütter oder Großmütter identifizieren, sie können sie später modifizieren, ausdifferenzieren und entfalten, ohne sich vollständig abgrenzen oder sie als Ganze ablehnen zu müssen. Sie können aus dieser Religiosität Kraft zur Bewältigung ihres Lebens schöpfen. Für die religiöse Entwicklung von Jungen ist vor allem das Fehlen der Erfahrung einer gelebten Religiosität von Vätern problematisch. In ihrer Suche nach einer männlichen Identität kann es sein, daß sie sich nicht nur von der mit Weiblichkeit in Verbindung gebrachten Religiosität abgrenzen, wie sie dies auch bei Vätern zum Teil erleben, sondern daß sie Religion mit Irrationalität identifizieren und als Ganze ablehnen.

Folgerungen für die Erziehung und die religionspädagogische Forschung

Für die positive Aneignung von Religiosität der Jungen wäre es notwendig, daß sie bei Vätern (oder anderen Männern im sozialen Nahbereich) eine gelebte Religiosität erfahren und in ihre männliche Identität integrieren können. Religionslehrer oder Pfarrer sind kein hinreichender Ersatz, da diese ihnen immer in beruflichen Rollen begegnen; sie lernen bei ihnen rollenförmige und institutionsbezogene Religiosität kennen. Eine Voraussetzung dafür wäre allerdings, daß Väter ihre eigene Religiosität in der Familie leben und zeigen und in wechselseitiger Beziehung zu den Kindern und ihren Frauen auch entwickeln und verändern. Es wäre notwendig, daß sie, anstatt die religiöse Erziehung und Anteile der eigenen Religiosität an die Frauen zu delegieren, im Erziehungsprozeß anwesend und ihre eigene Religiosität den Kindern erlebbar machen.

Für die religiöse Entwicklung und das Selbstbewußtsein der Mädchen wäre es wichtig zu erleben, daß die Religiosität der Frauen nicht abgewertet und trivialisiert, sondern anerkannt und geschätzt wird. Die Entrivialisierung, Sichtbarmachung und Würdi-

gung der Religiosität von Frauen hilft ihnen, daß sie sich positiv mit der von ihren Müttern vermittelten Religiosität auseinandersetzen und sie als einen Wert weitergeben, ohne in Handlungsdilemmata und Selbstzweifel zu geraten und blockiert zu werden. Folgerungen aus der geschlechterdifferenzierten religiösen Praxis in der Familie zeichnen sich aber auch für die institutionelle Ebene von Religion ab. Mit dem Nachlassen äußerer Zwänge, dem wachsenden Selbstbewußtsein der Frauen und ihrer zunehmenden kirchlichen und theologischen Kritik fühlen sich viele Frauen immer weniger veranlaßt, ihre Kinder in die Institution Kirche hineinzusozialisieren. Sie sind bemüht, eine Religiosität weiterzugeben, die ein Fundament und eine Kraftquelle für die Bewältigung des Lebens bietet. Soll es nicht zur Spaltung zwischen einer kirchendistanziert in privaten Kreisen vornehmlich von Frauen gelebten und tradierten Religiosität und einer immer mehr ausgehöhlten öffentlichen, von Männern geleiteten und bestimmten kirchlich-institutionellen religiösen Praxis kommen, dann wird es entscheidend darauf ankommen, die Vielfalt der gelebten Religiosität der Frauen von Seiten der Institutionen wahrzunehmen, sichtbar zu machen, zu würdigen und in die Kirche und Theologie konzeptionell einzubinden. Dies ist nicht nur ekklesiologisch im Sinne eines rechten Aufbaus der Kirche gefordert, sondern auch theologisch im Sinne einer rechten Rede von Gott: denn wenn Frauen Adressatinnen und Trägerinnen der göttlichen Offenbarung sind und ihre Religiosität immer wieder neu inspiriert und getragen von dieser Offenbarung ist, dann ist ihr Leben und ihre Religiosität auch eine Quelle der Theologie (vgl. Rahner 1979, 14-16).

Für Praktische Theologie und Religionspädagogik tut sich ein weites Feld für weitere empirische und theoretische Forschungen auf. So wäre lohnenswert, in folgenden Bereichen weiter zu forschen - um nur einige zu nennen:

Religiöse Ausdrucksformen und Rituale von Frauen im Alltag und in der Familie.

- Religiöse Ausdrucksformen und Rituale von Männern im Alltag und in der Familie.
- Veränderungen der Religiosität von Frauen und Männern im Prozeß des Alterns.
- Die Rolle von Großmüttern und Großvätern in der religiösen Praxis in der Familie.
- Die Zusammenhänge zwischen gesellschaftlicher Geschlechterrolle und religiöser Praxis.
- Die Wechselwirkungen zwischen der geschlechtsspezifischen Konstitution von Religiosität im sozialen Mikrobereich und den geschlechtsspezifischen Ausformungen von institutionalisierter Religion im sozialen Meso- und Makrobereich.
- Konfessionell sowie international und interkulturell vergleichende Studien zur Religiosität von Frauen und Männern und zu ihrer Rolle bei der Tradierung von Religiosität in der Familie.

Literatur:

- Chodorow, Nancy: Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter, München 1985.
- Douglas, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt am Main 1981.

- Kaufmann, Franz-Xaver: Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen, München 1995.
- Klein, Stephanie: Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.
- Nave-Herz, Rosemarie: Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung, Darmstadt 1997.
- Rahner, Karl: Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion, in: ders. u. a. (Hg.): Volksreligion – Religion des Volkes, Stuttgart u. a. 1979, 14-16.
- Schwab, Ulrich: Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Prozeß der Generationen, Stuttgart/Berlin/Köln 1995.
- Schweitzer, Friedrich: Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, München 1987.
- Schweitzer, Friedrich: Religiöse Entwicklung und Sozialisation von Mädchen und Frauen, in: Der Evangelische Erzieher 45 (1993), 411-421.