GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Erinnerung – Biografie – Religion : Wie erinnern sich Frauen an ihre Glaubensgeschichte?

Kaupp, Angela

2006

https://doi.org/10.25595/1708

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kaupp, Angela: *Erinnerung – Biografie – Religion : Wie erinnern sich Frauen an ihre Glaubensgeschichte?*, in: Freiburger FrauenStudien : Zeitschrift für interdisziplinäre Frauenforschung, Jg. 12 (2006) Nr: 19, 145-169. DOI: https://doi.org/10.25595/1708.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Verlag Barbara Budrich.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Angela Kaupp

Erinnerung – Biografie – Religion

Wie erinnern sich Frauen an ihre Glaubensgeschichte?

Religion, Biografie und Erinnerung sind vielfältig miteinander verknüpft, denn Religion ist eine Form der Welt- und Selbstdeutung, die auch durch Erinnerungen lebt und diese inszeniert. Diese Erinnerungen wirken sich sowohl auf die Kultur einer Gesellschaft als auch auf die Gestaltung individueller Lebensgeschichten aus. Der Zusammenhang zwischen Religion und Biografie kann folgendermaßen beschrieben werden: Religion bietet ein Welt- und Selbstverständnis und ein kulturelles Muster zur Gestaltung der Lebensgeschichte; sie bietet Antworten zur Bewältigung von Lebensproblemen und zur eigenen Identitätsfindung. Außerdem macht sie Sinnangebote zur Strukturierung der Lebensgeschichte

> durch die kulturelle Ausgestaltung und Deutung existentiell bedeutsamer Ereignisse und Übergänge im Lebenslauf (Taufe, Firmung/Konfirmation, Trauung, Beerdigung) von der Geburt bis zum Tod mit einer zugehörigen Vor- und Nachgeschichte (im Jenseits)[1].

Religion geht in die Biografie als individuell-unterschiedliche Entwicklungsgeschichte ein: als Annahme des Glaubens, als religiöser Suchprozess oder Zweifel, aber auch als Abwendung vom Glauben oder Hinwendung zu einem anderen Glaubenssystem.[2]

Die antike und die christliche Tradition kann mit Michael von Engelhardt als wichtige Vorbedingungen für die Herausbildung des Biografiegedankens in der westlichen Sozial- und Kulturgeschichte bewertet werden. Diese Traditionen enthalten für ein biografisches Selbstverständnis zentrale Voraussetzungen, die eine Entwicklung von Identität und Individualität ermöglichen:

> Temporalität (Zeitlichkeit) und Narrativität (Erzählbarkeit) des Lebens mit Bezug auf eine Transzendenz und eine übergeordnete ‚große Erzählung'; die sinnhafte Strukturierung des Lebenslaufs mit einer Vor- und Nachgeschichte; die Reflexivität und Selbstthematisierung im Angesicht eines Anderen (Gott und seine Vertreter auf Erden).[3]

Die Bedeutung von Religion für die Lebensgeschichte lässt sich methodisch mit Hilfe des Instrumentariums der sozialwissenschaftlichen Biografieforschung über die Analyse biografischer Erinnerungen erschließen, die in Text- oder Bilddokumenten festgehalten sind. Die Ergebnisse geben nicht nur Einblick in individuelle und geschlechterdifferente religiöse Entwicklungsprozesse, sondern auch in die Veränderungen einer Religion und ihrer Ausdrucksformen in der Gesellschaft.

Religiöse Erinnerungen unter der Perspektive der Geschlechterdifferenz zu untersuchen bedarf einer Analyse in mehreren Schritten: In biografischen Interviews auf ihre Religiosität befragt, erzählen Frauen meist zunächst ihre (chronologisch geordnete) Lebensgeschichte. Erst beim zweiten Blick wird in der Lebensgeschichte auch die jeweilige Struktur der Religiosität deutlich und es bedarf eines dritten Blicks, um diese Geschichte unter der Kategorie des Geschlechts zu untersuchen.

Im Folgenden soll der Zusammenhang von Religion, Erinnerung und Geschlecht in fünf Schritten dargestellt werden:

1) Lebensgeschichte und Erinnerung
2) Religion und Erinnerung
3) Religion in lebensgeschichtlichen Erinnerungen
4) Religion und Geschlecht: Beispiele weiblicher Erinnerungen
5) Fazit

1. Lebensgeschichte und Erinnerung

Ein Blick in die Liste der Neuerscheinungen der letzten Jahre führt zu der Annahme, dass eine Auseinandersetzung mit dem Thema ‚Erinnerung' derzeit Konjunktur hat. In den sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskursen stehen dabei neben dem Begriff des autobiografischen Gedächtnisses folgende drei Begriffe im Mittelpunkt: Das kollektive, das kulturelle und das kommunikative Gedächtnis. Unter ‚autobiografischem Gedächtnis' wird die Instanz verstanden, die uns hilft, trotz aller lebensgeschichtlichen Veränderungen und Brüche uns als ein kontinuierliches Ich zu erleben.[4] Der von Maurice Halbwachs geprägte Begriff des ‚kollektiven Gedächtnisses'[5] definiert, dass nicht nur einzelne Menschen, sondern auch Gruppen über ein Gedächtnis verfügen, das sich in speziellen Ausdrucksformen ausprägt. Das ‚kollektive Gedächtnis' steht in Wechselwirkung mit den individuellen Gedächtnisleistungen, da es den Rahmen dessen, was Einzelne erinnern, mit strukturiert. Kollektive Erinnerung unterteilt Jan Assmann in zwei Formen, die er als das ‚kommunikative' und das ‚kulturelle Gedächtnis' bezeichnet. Das ‚kulturelle Gedächtnis' ist ein „Sammelbegriff für alles Wissen, das im spezifischen Interaktionsrahmen einer Gesellschaft Handeln und Erleben steuert und von Generation zu Generation zur wiederholten Einübung und Einweisung ansteht".[6] Von diesem Begriff setzt Assmann, das ‚kommunikative Gedächtnis' [und Wissenschaft] als einer hoch spezi-

alisierten Form von Gedächtnisbildung ab. Unter dem Begriff des ‚kommunikativen Gedächtnisses' fasst er

> jene Spielarten des kollektiven Gedächtnisses zusammen, die ausschließlich auf Alltagskommunikation beruhen (…). Alltagskommunikation ist durch ein hohes Maß an Unspezialisiertheit, Rollenreziprozität, thematische Unfestgelegtheit und Unorganisiertheit gekennzeichnet[7]

und lebt in den Interaktionen von Individuen und Gruppen. Das ‚kommunikative Gedächtnis', das im Vergleich zum ‚kulturellen' beinahe so etwas wie das Kurzzeitgedächtnis der Gesellschaft darstellt, ist an die Existenz der lebendigen Träger gebunden und umfasst etwa 80-100 Jahre, also drei bis vier Generationen. Für eine andauernde Fixierung von Wissen ist eine „kulturelle Formung (Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (Rezitation, Begehung, Betrachtung)"[8] notwendig. Neben kulturwissenschaftlichen Überlegungen zu Erinnerung und Gedächtnis wurden in den letzten Jahren biologisch orientierte Gedächtnistheorien entwickelt. Harald Welzer bindet Befunde der biologischen Gedächtnisforschung mit den kulturwissenschaftlichen Überlegungen zusammen und weist nach, wie sich das Gedächtnis, trotz biologischer Vorgaben, weniger aufgrund rein natürlicher Reifeprozesse als aufgrund von Kommunikation mit anderen und im Zusammenhang mit Emotionen entwickelt.[9] Es ist davon auszugehen, dass es überindividuelle, also auch kollektive Bedingungen gibt, unter denen Erinnerungen entstehen und diese prägen.[10] Empirische Gesprächsforschung stärkt Paul Ricoeurs These, dass ein Mensch sich „nicht allein erinnert, sondern mit Hilfe der Erinnerungen anderer" und dass sich „unsere Erinnerungen in kollektive Erzählungen"[11] einpassen und geteilte Erinnerungen häufig ritualisiert werden. Diese Tatsache belegt die Rolle von „Erinnerungsgemeinschaften für das Wachhalten und Fortschreiben von emotional wichtigen Ausschnitten aus der Geschichte"[12]. Überlegungen zum individuellen, kommunikativen und kulturellen Gedächtnis können sowohl die Erforschung lebensgeschichtlicher Erinnerungen als auch Überlegungen zu objektiver und subjektiver Religion, also zum Verhältnis von Religion als einem (institutionalisierten) Traditionsbestand (objektive Religion) und Religiosität als einer individuellen Lebens- oder Glaubens-Praxis (subjektive oder gelebte Religion) weiterführen. Die Lebensgeschichte einer Person ist Ausdruck sowohl individueller Erfahrungen als auch deren interaktiver Verarbeitung auf der Basis einer bestimmten Kultur. Dies führt zu

These 1: Biografisches Erzählen ist eine Rekonstruktion von Erinnerung, die sowohl Aussagen über die individuelle als auch über die kulturelle Geschichte macht. In diese Erzählungen fließen individuelle, kommunikative und kulturelle Gedächtnisleistungen ein. Daher lassen sich anhand der lebensgeschichtlichen Erzählung eines Menschen Strukturen sowohl individueller als auch kollektiver Geschichte erarbeiten.

Die Analyse einzelner Lebensgeschichten mit Hilfe der Methodik der qualitativen Sozialforschung gibt nicht nur Aufschluss über die individuellen Erinnerungsleistungen eines Individuums, sondern zeigt, dass sich in diesen Erinnerungen auch kommunikative und kollektive Erinnerungen ausprägen, die Einblick in die gesellschaftliche, kulturelle und zeitgeschichtliche Situation gewähren. Diese Verflechtung soll anhand von vier Charakteristika biografischen Erzählens erläutert werden.

a) Die Verflechtung individueller und kollektiver Identität in der Biografie

Während die Gesellschaft in der Vormoderne durch räumliche Gegebenheiten innerhalb sozialer Schichtungen strukturiert war und das religiöse Weltbild eine einheitliche Ordnung vorgab, ist die Moderne dadurch gekennzeichnet, dass sich widersprüchliche Tendenzen gleichzeitig verstärken: Einerseits nimmt die Institutionalisierung des Lebens zu, gleichzeitig jedoch auch die Individualisierung. Die Biografie „als Selbst- und Fremdbeschreibung von Prozessen und Erfahrungen, die sich über die Lebenszeit erstrecken“[13], ist eine Form, gleichzeitig die Erwartungen an Kontinuität und an Flexibilisierung zu erfüllen. Biografien werden so zu wichtigen Ordnungsstrukturen. Nach Wolfram Fischer-Rosenthal: „(hängen) Individuum und Gesellschaft genau im *Medium der Biografie* zusammen“[14], d.h. eine einzelne Biografieanalyse gibt nicht nur Aufschluss über individuelle Lebensgeschichten, sondern auch über die Gesellschaft.

b) Erzählen als Rekonstruktion von Erinnerung

Autobiografische Erzählungen leben von den lebensgeschichtlichen Erinnerungen, die sie zur Sprache bringen. In autobiografischen Romanen als einer literarischen Form geschieht dies, indem diese Erinnerungen sprachlich und stilistisch überarbeitet werden. Im Unterschied dazu sind autobiografische Stegreiferzählung im Alltag oder in der Forschungssituation eines mündlichen Interviews spontaner; sie werden weniger bewusst vom Autor oder der Autorin ‚zensiert‘. In beiden Fällen stellt die autobiografische Erzählung eine Konstruktionsleistung des Subjekts dar.

> Die Autobiografie als situationsunabhängige, asoziale, ‚wirklich‘ gelebte Lebensgeschichte ist ja nichts als eine Fiktion; in der autobiografischen Praxis selbst realisiert sie sich nur als jeweils Zuhörer-orientierte Version, als aktuell angemessene Montage lebensgeschichtlicher Erinnerung.[15]

Zur Verdeutlichung der Interpretationsleistung wird in der Biografieforschung zwischen den Ebenen der erzählten, der erinnerten und der erlebten Lebensgeschichte

unterschieden.[16] Die Erzählerin/der Erzähler erinnert sich an bestimmte Ereignisse der erlebten Geschichte genauer, an andere weniger, an manche auch falsch.[17]

Es ist auch zu berücksichtigen, dass die gegenwärtige Lebenssituation und die Gegenwartsperspektive die Darstellung der Vergangenheit beeinflussen.[18] Darüber hinaus dient die lebensgeschichtliche Erinnerung nicht nur der Darstellung der eigenen Person anderen gegenüber, sondern auch der eigenen Selbstvergewisserung bzw. persönlichen Suchprozessen.

c) Die Gestalthaftigkeit erzählter Lebensgeschichten

Unter Bezugnahme auf den gestaltpsychologischen Ansatz von Aron Gurwitsch zeigt Gabriele Rosenthal auf, dass erzählte Lebensgeschichten den gestaltpsychologischen Gesetzen entsprechen: Die Erzähler/innen schildern nicht Einzelerinnerungen, sondern schließen Lücken in der Erinnerung und versuchen, eine Erzählung als ‚geschlossene Gestalt' zu präsentieren.[19] Diese Tendenz findet sich sowohl in literarischen Autobiografien als auch in spontanen Stegreiferzählungen. Der Gedanke der Gestalthaftigkeit lässt sich am Beispiel eines Films illustrieren: Ein Film besteht aus einzelnen Szenen, der Film ist jedoch mehr als die Summe der Szenen; prozessual lässt sich eine qualitative Differenz zwischen einer Filmszene (= Einzelhandlung) und dem Film als Ganzem (= Biografie) ausmachen; es gibt verschiedene Zeitebenen im Film, wobei versucht wird, den alltagszeitlichen Rahmen von Ereignissen und den lebenszeitlichen Horizont, der die Ereignisse verbindet, zu synchronisieren; wie beim Film gibt es Verknüpfungen von Szenen; der Blickwinkel der Regisseurin (= Erzählerin) bestimmt die Darstellung.[20]

Für die Gestalt erzählter Lebensgeschichten und die Gestaltung einer Erzählung sind neben der Anwesenheit einer Zuhörerin/eines Zuhörers weitere Voraussetzungen nötig: Der Erzähler/die Erzählerin muss über Sozialisationsprozesse „Muster zur Gestaltung der biografischen Präsentation" [21] erlernt haben und über die dazu notwendigen kognitiven Fähigkeiten verfügen. Die biografische Erzählung muss in der Situation biografisch sinnvoll sein. Die Gestaltung verlangt, dass der Erzähler/die Erzählerin sich als Subjekt der eigenen Lebensgeschichte präsentieren kann, dazu ist „die Kongruenz von erlebter Lebensgeschichte und biografischer Gesamtevaluation"[22] und „ein nicht ‚zerstörter' Lebenszusammenhang"[23] notwendig.

d) Die Gesamtgestalt einer Lebensgeschichte in ihren zeitlichen und sozialen Zusammenhängen

Das Prinzip der Gesamtgestalt hilft, bei der Erforschung einer lebensgeschichtlichen Erzählung den ‚roten Faden' zu finden, der sich bei der anschließenden Analyse einzelner Segmente bewähren muss. Die Unterscheidung zwischen erlebtem, erinnertem und erzähltem Leben klärt den Untersuchungsgegenstand: Ergebnis der Analyse ist nicht, was objektiv erlebt wurde, sondern, woran sich erinnert wird und zwar in der Form, wie diese Erinnerung präsentiert wird. D.h. es ist durchaus möglich, dass Erinnerungen verzerrt wiedergegeben werden. Auf die religiöse Lebensgeschichte bezogen kann keine Deckungsgleichheit (Homologie) zwischen tatsächlichem Erleben und heutiger Darstellung von Religion bzw. Religiosität behauptet werden. Aufgrund der Gesamtgestalt einer Lebensgeschichte ist jedoch anzunehmen, dass Realität und Darstellung nicht völlig auseinander fallen. Ist die biografische Erzählung nicht nur ein Zugang zum Individuum, sondern auch zur Gesellschaft, so gibt die Analyse der Interviews nicht nur den Blick auf die individuelle religiöse Lebensgeschichte frei, sondern auch auf Ausdrucksformen der institutionalisierten Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft. Die Strukturierungsleistungen heutiger Menschen können vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen lebensgeschichtlichen Erfahrungen und sozialen Lebenszusammenhängen einschließlich deren kommunikativen und kulturellen Begründungszusammenhänge nachgezeichnet werden. Dies ermöglicht keine Antworten auf quantitative Fragen (z.B. „wie viele Menschen sind heute religiös?"), sondern auf Fragen der religiösen Strukturierung („Wie sind Frauen heute religiös?") oder des Zusammenhangs zwischen Religion und Religiosität („Wie spiegelt sich die institutionalisierte Form der Religion in der Religiosität von Frauen?").

2. Religion und Erinnerung

a) Zum Begriffsspektrum ‚Religion'

Weder in der Theologie noch in deren Bezugswissenschaften Philosophie, Pädagogik, Soziologie und Psychologie liegt eine eindeutige Beschreibung des Gegenstandsbereichs ‚Religion' vor.[24] Im Sinne der Präzisierung des Gegenstandsbereichs ‚Religion' differenziere ich, weniger aufgrund philosophischer als vielmehr methodologischer Gründe, begrifflich zwischen Religion als objektivierter Form, Religiosität als subjektiver Form, Kirchlichkeit als Nähe zu kirchlichen Formen von Religion/Religiosität und Glauben als persönliche Bejahung einer bestimmten religiösen Tradition. Diese Unterscheidung soll der Gefahr vorbeugen, dass Religion bzw. Religiosität mit Kirchlichkeit oder Kirchenzugehörigkeit gleichgesetzt wird. Diese Tendenz lässt sich sowohl in der sozialwissenschaftlichen als auch in der

theologischen Erforschung von Religion und Religiosität nachweisen. Insbesondere ältere religionssoziologische Untersuchungen analysieren weniger Religion, Religiosität oder Glaube als vielmehr Kirchlichkeit, da im Erhebungsinstrumentarium ‚Religion' mit der Bindung an die Vorgaben kirchlicher Institutionen (z.B. Glaubensinhalte, Glaubenspraxis) identifiziert wird. Der Rückgang von Religion wird dann am Rückgang von Kirchenbesuch, kirchlichem Brauchtum oder von Wissen über Glauben und Brauchtum festgemacht.

Im Anschluss an Charles Y. Glock[25] und Ulrich Hemel[26] sollen Religion und Religiosität unter fünf Dimensionen gefasst werden.

- ‚Religiöse Sensibilität' stellt in diesem Modell die grundlegende Dimension dar und bedeutet die Fähigkeit, religiöse Wirklichkeit wahrzunehmen.
- ‚Religiöses Ausdrucksverhalten' ist die Übernahme religiöser Verhaltensweisen in Form von individuellen oder kollektiven Gesten (z.B. Kreuzzeichen) oder Einstellungen (z.B. Einsatz aus christlicher Nächstenliebe), die Religiosität ausdrücken.
- Unter ‚religiöser Inhaltlichkeit' sind vorstellungsbezogene Ausprägungen von Religiosität gefasst, die durch eine denkerische Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten und durch die Aneignung von religiösem Wissen u.a. in organisierten Lehr-/Lernprozessen entstehen.
- ‚Religiöse Kommunikation' ist die Fähigkeit, die eigene Religiosität zu versprachlichen. Hierzu nötig sind „religiöse Sprach-, Interaktions- und Dialogkompetenz" sowie „religiöse Symbolkompetenz und religiöse Mitteilungsfähigkeit"[27].
- ‚Religiös motivierte Lebensgestaltung' ist die Folge einer religiösen Selbst- und Weltdeutung und setzt daher die anderen vier Dimensionen voraus. Notwendig ist eine „religiöse Entscheidungskompetenz"[28], die dazu befähigt, zu bestimmten Formen religiöser Selbst- und Weltdeutung Position zu beziehen.

Diese Dimensionen ermöglichen die Unterscheidung verschiedener Ausdrucksformen von Religiosität. Darüber hinaus kann jede lebensgeschichtliche Ausdrucksgestalt religiösen Verhaltens in verschiedenen Dimensionen erfasst werden. Diese Mehrdimensionalität ermöglicht eine interdisziplinäre Forschung zwischen Religionspädagogik und sozialwissenschaftlicher Biografieforschung, denn der mehrdimensionale Religiositätsbegriff ist sowohl theologisch als auch sozialwissenschaftlich anschlussfähig für die jeweilige Fachdisziplin.[29]

Ausgehend von den Überlegungen zur Lebensgeschichte ist eine wechselseitige Beeinflussung von Religion und Religiosität anzunehmen, d.h. Religion als institutionalisiertes Deutungsmuster beeinflusst die subjektive Religiosität; letztere wirkt umgekehrt auch auf die Institution zurück. Unter dieser Voraussetzung können aus der Darstellung der Religiosität einer Person Rückschlüsse auf Religion im gesellschaftlichen Kontext gezogen werden.

b) Erinnerung als ‚theologische Basiskategorie'

In der Hebräischen Bibel, dem so genannten Ersten oder Alten Testament, ergeht der Aufruf „zachor!" (hebr: „erinnere dich") immer wieder als Mahnung an das Volk Israel. Im Buch Deuteronomium (Dtn) heißt es:

> Jedoch, nimm dich in Acht, achte gut auf dich! Vergiss nicht die Ereignisse, die du mit eigenen Augen gesehen, und die Worte, die du gehört hast. Lass sie dein ganzes Leben lang nicht aus dem Sinn! Präge sie deinen Kindern und Kindeskindern ein! (Dtn 4,9)

Das Volk Israel soll durch wiederholende Erzählung die Erinnerung an die Befreiung des Volkes aus der ägyptischen Sklaverei tradieren. Biblisch lässt sich ein Bogen schlagen über das letzte Abendmahl, als Jesus die Jünger auffordert, diese Feier zu seinem Gedächtnis zu wiederholen (Lukas 22,19) bis zur nachösterlichen Aufforderung Jesu, zu seinem Gedächtnis zu handeln.[30]

Der Aufruf zur Erinnerung ermahnt die Gläubigen – sowohl als Einzelne als auch als Gemeinschaft – sich an die von Gott gegebene Verheißung einer besseren Zukunft zu erinnern. Religion lässt sich ohne eine Praxis der Erinnerung nicht denken.[31]

These 2: Erinnerung ist eine „theologische Basiskategorie" (Johann Baptist Metz[32]).

Eine Religion, welche die Kategorie ‚Erinnerung' einfordert, ist von einer diffusen Religiosität zu unterscheiden, d.h. eine erinnernde Religiosität ist nicht nur durch das individuelle, sondern auch durch das kommunikative und das kulturelle Gedächtnis strukturiert und eine religiöse Praxis ist sowohl durch persönliches Erinnern als auch durch ritualisierte Formen der Erinnerung geprägt. Soll eine Erinnerung über längere Zeiträume lebendig bleiben, bedarf sie sowohl persönlicher Erfahrungen als auch der Erzählungen und der schriftlichen Zeugnisse, die diese Erinnerung sichern. Die Bibelwissenschaftlerin Irmtraud Fischer bestimmt acht zentrale Voraussetzungen für (religiöse) Erinnerung, die sich an den biblischen Texten verifizieren lassen:

1. „Erinnerung setzt qualifizierte Vergangenheit voraus."[33] Alltagsroutinen begründen weder eine religiöse noch eine lebensgeschichtliche Erinnerung. Erinnerungswürdig sind Schlüsselerfahrungen, Umkehrpunkte, Ungewöhnliches.

2. „Erinnerung setzt Erfahrung oder Kenntnis von derselben voraus."[34] Erinnerung als individueller Akt, in dem Vergangenes in die Gegenwart geholt wird, setzt voraus, dass in der Vergangenheit etwas erfahren wurde. Erinnern als Akt des kommunikativen Gedächtnisses erfordert, dass Erfahrungen anderen erzählt werden und dass die Erzählung Anknüpfungspunkte zu ähnlichen Erfahrungen oder zu Erfahrungen mit der erzählenden Person hat. Den Überlegungen Jan Assmanns zufolge realisiert sich das ‚kulturelle Gedächtnis' im Weitersagen, Gedenken und

Teilhabe an dem Ereignis, das durch Riten, Feste und Schriftzeugnisse Bestand behält. Erzählgemeinschaften und Rituale sind also unverzichtbare Elemente, um Erinnerungen an die Vergangenheit wach zu halten.

3. „Erinnerung als Provokation neuer Erfahrung: Der Anfang von Traditionsbildung.“[35] In der Erinnerung an Heils- und Unheilsgeschichten werden diese wieder lebendig. Zentrale biblische Geschichten sind z.B. die Schöpfungserzählungen (Genesis 1-3), die Erzählungen vom Bund zwischen Gott und den Menschen (Genesis 9) oder die Auszugs-Tradition (Exodus 3). Diese Erfahrungen der Beziehung zwischen Gott und Menschen werden in der hebräischen Bibel in Dank, Bekenntnis oder Klage zu neuen Erfahrungen der Realität eines lebensspendenen Gottes.

4. „Erinnern als Appell an eine funktionierende Beziehung.“[36] Dieser Appell richtet sich an beide Beziehungspartner. Das Volk bittet angesichts eigener Verfehlungen Gott darum, sich an die Zeit zu erinnern, als diese Beziehung nicht gestört war und mit Israel Erbarmen zu haben. Das Volk Israel soll sich an die Rettungstaten Gottes erinnern und sich durch verändertes Verhalten um eine Wiederherstellung der funktionierenden Beziehung bemühen.

Unter 5. der „verweigerten Erinnerung“[37] wird einerseits Vergessen verstanden, aber auch „Gottes negierte Erinnerung an menschliche Schuld als Bedingung für neues Heil“[38]. Die Schuld des Volkes wird damit nicht ungeschehen gemacht, aber Israel hofft darauf, dass Gott verzeiht.

6. „Erinnern als neue Deutung der verschrifteten Geschichtsinterpretation.“[39] Da mündliches Erinnern im Sinne des ‚kommunikativen Gedächtnisses‘ nur über die Dauer von drei bis vier Generationen Bestand hat, entwickeln alle länger dauernden Traditionen die Tendenz zur Verschriftlichung. Das ‚kulturelle Gedächtnis‘ bedarf schriftlicher Dokumente. Ihr Vorhandensein allein sichert jedoch auch keine dauernde Erinnerung, sondern diese Dokumente müssen von den Menschen immer wieder neue interpretiert werden.[40]

7. „Erinnern als Movens der Schriftwerdung“[41] und 8. „der Kanon als reife Frucht göttlichen und menschlichen Erinnerns – und der ‚Kanon des Erinnerten‘ “[42]. Mündlich tradierte Erinnerungen, denen Bedeutung für die Geschichte des Volkes Israel zukam, wurden nach der Verschriftlichung aufgrund der Erinnerungsprozesse weiterer Generationen zunächst wieder überarbeitet und ergänzt. Im Laufe von Jahrhunderten entstand erst der heute vorliegende biblische Text, der in seinem Textbestand nicht mehr verändert wird. Jan Assmann unterscheidet zwischen ‚heiligen‘ und ‚kanonisierten‘ Texten.

> Heilige Texte gibt es auch außerhalb kanonisierter Traditionen. Es gibt sie sowohl in mündlicher (…) als auch in schriftlicher Überlieferung (…). Auch heilige Texte verlangen wortlautgetreue Überlieferung. (…) Der heilige Text verlangt keine Deutung, sondern rituell geschützte Rezitation unter sorgfältiger Beobachtung der Vorschriften hinsichtlich Ort, Zeit, Reinheit usw. Ein kanonischer Text dagegen verkörpert die normativen und formativen Werte

> einer Gemeinschaft, die ‚Wahrheit'. Diese Texte wollen beherzigt, befolgt und in gelebte Wirklichkeit umgesetzt werden. Dafür bedarf es weniger der Rezitation als der Deutung.[43]

Die kanonischen Texte bestimmen die Gegenwart und die Zukunft einer Glaubensgemeinschaft. Die biblischen Texte wurden im Laufe der Jahrhunderte einem Kanonisierungsprozess unterzogen an dessen Ende der heutige feste Textkorpus der Bibel steht.

3. Religion in lebensgeschichtlichen Erinnerungen

These 3: Die Glaubensgeschichte ist Teil der Lebensgeschichte. Die Gestalt der Lebens- und der Glaubensgeschichte stehen in Wechselwirkung miteinander. Schlüsselerfahrungen und biografische Wendepunkte prägen Lebens- und Glaubensgeschichte gleichermaßen.

Auf der Basis theologischer Biografieforschung ist nachzuweisen, dass die Gestalt der Lebensgeschichte und die Art der persönlichen Religiosität in Interaktion miteinander stehen.[44] Menschen erzählen ihre Lebensgeschichte unterschiedlich. Als „grundsätzliche Haltungen gegenüber lebensgeschichtlichen Ereignissen" unterscheidet Fritz Schütze vier „Prozessstrukturen".[45] Der Erzähler/die Erzählerin kann sich als Subjekt der eigenen Lebensgeschichte darstellen, als jemand, dessen Lebensgeschichte durch typische Muster des Lebenslaufs oder durch institutionelle Vorgaben geprägt wird, als jemand, der von den Ereignissen sozusagen ‚überrollt' wurde oder als jemand, der einen Wandlungsprozess durchlief. Interessanterweise lassen sich diese Muster auch in der Darstellung von Religiosität aufzeigen. Trotz der unterschiedlichen Bedeutung, die religiösen Fragen zugewiesen wird, lassen sich in der einzelnen Lebensgeschichte stets wichtige Elemente von Erinnerung auffinden: zentrale Erfahrungen, Provokation neuer Erfahrungen, manchmal fast sogar Erinnern im Sinne von Schriftwerdung.

Wird die Darstellung von Religiosität im Rahmen der Interviews als Konstruktionsprozess verstanden, d.h. im Sinne von *doing religion,* so ist ein struktureller Zusammenhang zwischen der dargestellten biografischen Struktur und der Religiosität zu finden. Die Korrelation zwischen Religion und lebensgeschichtlichen Erinnerungen soll exemplarisch an zwei Beispielen aus verschiedenen Generationen aufgezeigt werden.

Hildegard

> Vom lieben Gott erzählte Aniana auch, so, wie man von einem nahen Verwandten spricht, mit vertraulichem Respekt. Unser Gott zu Hause war der Gott der Strafe. Er sah ja auch aus wie der alte Brauereibesitzer, wohlbeleibt

> und gut gekämmt, mit weißem dichtem Haarkranz, weißem dichtem Bart unter blauen Augen. Spitze goldene Zacken wuchsen ihm aus dem Kopf. Umhüllt von blauen und gelben Stoffbahnen, umschwirrt von Engeln, die mit vollen Backen Blasinstrumente spielten, hing er überm Bett der Großeltern. (…) Gott gab es also dreimal. Als Baby für die Kinder, als Sohn für die Eltern und als Vater für die Großeltern. Am liebsten war mir das Baby, kam es doch nie mit leeren Händen, um sich Weihnachten lieb Kind zu machen. Der Sohn schien mir zugänglicher als der Alte, der aber letztlich das Sagen hatte, so, wie in der Gärtnerei Schönenbach der Sohn nur dann den großen Mecki markierte, wenn der Alte verreist war. Diesem Gott ging man am besten aus dem Weg. Machte sich unsichtbar wie vor dem Vater; der Altstraßen-Gott war ebenso unberechenbar, launisch, jähzornig, unzuverlässig. Anianas Gott glich den guten Müttern im Märchen. Die weder Feuer noch Wasser scheuten, noch den Weg in das Totenreich, die sich den Dornbusch ins Fleisch drückten bis aufs Blut, um ihr Kind zu erlösen. Nie hatte ich von einem solchen Vater gehört. Väter verschacherten ihre Töchter an Könige, wo sie Stroh zu Gold spinnen mussten, lieferten sie bösen Stiefmüttern aus. Kein Vater in meinen Märchen erlöste je sein Kind. Und der liebe Gott von Schwester Aniana sollte anders sein?[46]

Diese Passage aus dem Roman „Das verborgene Wort“ von Ulla Hahn formuliert zentrale Elemente der kindlichen Lebenssituation von Frauen, die in den 50er Jahren geboren wurden und illustriert auch die religiösen Suchprozesse dieser Generation, wie anhand deutlicher Parallelen in biografischen Interviews gezeigt werden kann.[47] Deshalb soll hier anhand des Romantexts, der zwar nicht rein biografisch ist, aber autobiografische Züge hat, der Zusammenhang zwischen Lebens- und Glaubensgeschichte der Protagonistin als auch zwischen individueller und kollektiver Geschichte verdeutlicht werden: Das Leben des Mädchens Hildegard in den 50er Jahren im Rheinland, ist davon geprägt, dass getan wird, was „man tut“ und dass darauf geachtet wird, „was die Leute sagen“. Es herrscht ein klares Schwarz-weiß-Denken, das sowohl von Hildegards Eltern als auch – insbesondere im religiösen Bereich – von ihrer Großmutter beachtet und eingefordert wird. Wenn Hildegard nicht den elterlichen Erwartungen entspricht, schreckt der autoritäre Vater nicht vor Gewaltanwendung zurück. Unterschiedliche Vorstellungen zeigen sich bereits darin, dass Hildegard gerne liest, während der Vater Lesen verbietet, da er der Meinung ist, dass einfache Leute keine Bücher brauchen. In der Kindergartenschwester Aniana begegnet Hildegard einer gläubigen Frau, die mehr Barmherzigkeit Kindern gegenüber gewährt.

Das Gottesbild des strafenden Gottes passt zur skizzierten Lebenssituation der Protagonistin. Diese Vorstellung entspricht auch der bundesrepublikanischen Gesellschaft der 50er Jahre, die stark von Regeln und Kontrolle gezeichnet war. So stößt Ursula Silber, die biografische Interviews mit Frauen führte, die ebenfalls in den 50er Jahren geboren wurden, auf ähnliche kindliche Gottesbilder. Als erwachsene Frauen lehnen diese Frauen dieses strafende Gottesbild heute ab.[48] Völlig verschieden davon ist das Gottesbild junger Frauen, die in den 80er Jahren

des letzten Jahrhunderts geboren wurden, wie ein Interviewausschnitt aus meiner Untersuchung belegt:

Barbara (24 Jahre)

„B: also ich hatte eigentlich früher so ne typisch kindliche Gottesvorstellung, also ich hatte diesen alten Mann,

I: hm.

B: mit dem Bart, netter, (((leicht schmunzelnd))) alter Mann. Also ich fand_ äh ähm ganz in weiß, (Geräusch), ähm. und ich weiß nicht, wenn ich mir den vorgestellt habe, habe ich mich eigentlich immer ganz wohl gefühlt,

I: hm.

B: so, weil ich wusste er ist eben da der passt auf mich auf. - und ich glaub so ähnlich ist es jetzt auch wieder dass ich eben glaub er ist da und passt auf mich auf. Nur ist eben dieses Bild mit dem alten Mann und dem Bart so ein bisschen zurückgetreten, also ich stell mir das auch nicht tatsächlich persönlich vor. - - Ja, sondern mehr so ja als Allmacht, ja.

(…)

B: Also ich hab zum Beispiel auch nie ne Vorstellung von dem bösen Gott gehabt oder so. (Segment 62)[49]

Interessanterweise prägt das Bild eines Gottes, der alles sieht, auch hier die Vorstellung. Die jungen Frauen weisen diesem Verhalten Gottes jedoch eine andere Bedeutung zu: Gottes Sehen wird nicht mehr als Bedrohung, sondern als Schutz empfunden.[50] Hier spiegelt sich eine Veränderung religiöser Vorstellungen, die im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Wandlungsprozessen und anderen Erziehungszielen zu sehen ist. Der Vergleich gibt Hinweise auf das kommunikative religiöse Gedächtnis der jeweiligen Generation.

4. Religion und Geschlecht: Beispiele weiblicher Erinnerungen

Die empirische Untersuchung lebensgeschichtlicher Erzählungen im Blick auf die Geschlechterdifferenz in religiösen Fragen steht noch am Anfang. Inwieweit die Geschlechterdifferenz durch Sozialisation erlernt wird bzw. sich Religiosität durch die Lebensform und Berufstätigkeit von Frauen und Männern verändert, ist noch in der Diskussion.[51] Geschlechterdifferenz betrifft nicht nur den Inhalt religiöser Vorstellungen, sondern auch die Darstellungs- und Ausdrucksformen von Religiosität.[52] Auf der Basis vorliegender Untersuchungen zur Religiosität von Frauen lassen sich einige Aspekte glaubensgeschichtlicher Erinnerung darstellen, die möglicherweise in besonderer Weise für Frauen gelten.

4.1. Die Ambivalenz religiöser Identitätsbildung

These 4: In den Prozessen der Identitätsbildung von Frauen kommt der institutionellen Religion eine ambivalente Rolle zu, da sie Identitätsbildung sowohl fördert als auch hemmt.

Diese Ambivalenz kann an folgenden Beispielen verdeutlicht werden:

- Religiöse Erziehung verstärkt einerseits überkommene Vorstellungen von Weiblichkeit, bietet andererseits positive Erfahrungen: Frauen erinnern sich häufig an ihre ersten religiösen Erfahrungen, z.B. beim Abendritual, an Lieder oder die Atmosphäre im Gottesdienst und schöpfen daraus Kraft, ihre aktuelle Religiosität zu gestalten. D.h. die Möglichkeit und Fähigkeit, (auch heute noch) religiöse Erfahrungen zu machen und zu deuten, ist davon abhängig, ob die Frauen überhaupt religiös sozialisiert wurden.[53]
- Gesellschaftliche Mädchen- und Frauenbilder spielen bei kirchlichen Feiern wie Erstkommunion oder Firmung eine wichtige Rolle und werden möglicherweise noch verfestigt: Mädchen wurden und werden stärker als Jungen mit Geschlechterstereotypen konfrontiert. Das weiße Erstkommunionkleid oder die Frisur spielt(e) in den Erinnerungen und in der Festgestaltung 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.[54]
- Der Einfluss der Kirche und ihrer Sozialisationsinstanzen auf die religiöse und geschlechtliche Entwicklung ist geringer geworden: Geschlechtsspezifische Unterschiede im Umgang mit männlichen und weiblichen Jugendlichen in der Kirche werden zwar wahrgenommen, aber die jungen Frauen negieren eine persönliche Relevanz („meine Freundin erlebt das, ich persönlich nicht“). Dieses Ergebnis deckt sich mit dem Resultat einer quantitativen Befragung katholischer Frauen, die 1993 durchgeführt wurde[55]: Die persönliche Zufriedenheit mit der Situation vor Ort rangierte vor der Unzufriedenheit mit strukturellen Kirchenfragen.
- Eine kritische Auseinandersetzung mit hierarchischen Rollenmustern findet bis heute kaum statt. Dem entspricht, dass die Forderungen der feministischen Theologie nach einer Kirche und Theologie, die Erfahrungen von Frauen ernst nimmt, in den Kirchen kaum Breitenwirkung hat.

4.2. *Verdeckte Formen der Geschlechterdifferenz biografischer Erinnerungen*

These 5: Überlieferte Wahrnehmungsstrukturen und die traditionelle theologische Sprache sind androzentrisch geprägt. Dies verdeckt teilweise die Geschlechterdifferenz biografischer Erinnerungen.

Die Unsichtbarkeit der Geschlechterdifferenz lässt sich an einigen Beispielen verdeutlichen:

a) Die religiöse Gestaltungskompetenz von Frauen wird dem Privatraum zugeordnet

Es ist auffällig, dass die Gestaltung institutionell-kirchlicher Gottesdienste, Feste und Rituale ausführlich wissenschaftlich reflektiert wird, während die religiösen Gestaltungsformen von Frauen in den Familien kaum theologisch wahrgenommen und reflektiert werden.[56] Die religiöse Gestaltungskompetenz der Frauen im familialen Umfeld wird praktisch der liturgischen Gestaltungskompetenz, die im katholischen Bereich v.a. von Männern ausgeübt wird, deutlich nachgeordnet, obwohl sie in der Erinnerung sowohl von Männern als auch von Frauen große Bedeutung für die religiöse Entwicklung hat. Die Frauen definieren Ausdrucksformen gelebter Religiosität, z.B. im diakonischen Bereich, selbst eher als weibliches Rollenverhalten, weniger als weibliche Ausdrucksform von Religiosität. Dies geschieht auch dann, wenn die Frauen explizit aus einer christlichen Motivation handeln. Ebenso findet die häufig von Müttern getragene katechetische Unterweisung von Kindern im Zusammenhang mit der Hinführung auf die Erstkommunion meist in Privaträumen statt und wird weniger beachtet als die liturgische Feier der Erstkommunion.

Interessanterweise erinnerten sich die von mir Befragten in ihren Erzählungen häufiger an Abendgebete und Gespräche über religiöse Fragen mit dem Vater als mit der Mutter. Im Gegensatz dazu wurde den Müttern im Fragebogen, der direkt im Anschluss an das Interview beantwortetet wurde, gleich große oder größere Bedeutung für die eigene religiöse Entwicklung zugewiesen.[57] Möglicherweise ist die religiöse Kommunikation mit der Mutter so in den Alltag eingebunden, dass sie nur selten explizit als Religiosität wahrgenommen wird. Dies wird verstärkt, wenn die Religiosität der Frauen von männlichen Familienmitgliedern nicht ernst genommen oder abgewertet wird. So beschreibt Stephanie Klein eine Familie in der Mitte des 20. Jahrhunderts, in der die Mutter das Weihnachtsritual gestaltete, das vom Vater und in seinem Gefolge den Kindern stets lächerlich gemacht wurde.[58]

Diese Beobachtungen lassen sich in das von Aleida Assmann in dieser Vortragsreihe und diesem Band vorgestellten Strukturmuster der Erinnerung einordnen:

Wer erinnert und wer wird erinnert?[59] Frauen erinnern sich an viele religiöse Erfahrungen. In der Darstellung weisen sie Männern häufig eine größere Bedeutung für ihre religiöse Entwicklung zu als Frauen. Dies führt zugleich zu einer Abwertung weiblicher Formen von Religiosität, wie zwei weitere Beispiele belegen:

b) Sticken als Ausdrucksform weiblicher Religiosität

Bei der Literaturrecherche zum Thema ‚Religion und Erinnerung' stieß ich auf ein Buch mit dem Titel: *Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern*[60], das die Kultur- und Sozialgeschichte in mittelalterlichen Frauenklöstern untersucht. Der Herstellung von Bildteppichen wurde in den Klöstern nicht nur eine handwerkliche, sondern auch die Funktion der Erbauung, Unterweisung und Erinnerung zugewiesen.[61] Monastische Handarbeit kann als Form der Selbst- und Fremdüberlieferung und als Form der Frömmigkeit verstanden werden.[62]

In der folgenden autobiografischen Erzählung aus dem 20. Jahrhundert findet sich eine erstaunliche Parallele. Die 76-jährige Anna erzählt, dass sie von ihrer Mutter die Kunstfertigkeit des Stickens erbte. Nach dem Tod ihres Mannes in Russland beginnt Anna zur Erinnerung einen Teppich zu sticken:

Anna (76 Jahre):

„A: das heißt - - das ist nur Massengrab in Wonowsk gewesen, weiter nichts. kein großer Friedhof, - ist nur ein - - < (Masssengrab in Wonowsk) < . - (kräftiger) Ja, nun um die Verbindung zu schaffen, - - aber auch um dieses Umdenken - - (leiser) als - - - - Weg in - - - - zu diesem Stück Erde - - mit dem man ja fast schicksalhaft verbunden ist - - >zu schaffen, habe ich für - - für Wonowsk, wo mein Mann liegt, einen Teppich gestickt, mit den Worten, - - „Es soll geschehen, nicht durch Heer und Kraft", - - in der Bibel steht, „sondern durch meinen Geist".

S: mm

A: und um - den Russen das ein bißchen - - - be - be - - ja oder überhaupt, um es konkreter zu machen, - hab ich das einfach übersetzt - „nicht durch - Heer und Kraft, sondern - (atmet) durch Liebe und Vertrauen". Und das hab ich im/- immer parallel gestickt. –

S: mhm

A: einmal in Deutsch, - ( ) in Russisch also: „es soll geschehen". In Deutsch. Dann wieder - „es soll geschehen" in Russisch.

S: mhm" (Segment 5)[63]

Sticken ist sowohl im Mittelalter als auch im Beispiel von Anna, ein Handeln, das der Herstellung von Zeugnissen dient, welche das kommunikative und kulturelle religiöse Gedächtnis bewahren. Diese Dimension und Sticken als Ausdruck gelebter

Religiosität oder sogar als Ausdruck bildlicher Theologie wurde meines Wissens bisher in der Theologie nicht untersucht. Die anspruchsvolle Gestaltung religiöser Textilien wurde in der (christlichen) Kunstgeschichte weniger der Kunst als der handwerklichen Herstellung religiöser Gebrauchsgegenstände (Messgewänder, Altardecken) zugeordnet. So bleibt auch dieser Ausdruck weiblicher Religiosität vor allem der ästhetischen Gestaltung des Haushalts zugeordnet.

c) Kommunikation als Form weiblicher Religiosität

Für die Untersuchung religiöser Sprache ist entscheidend, dass nicht nur religiöse Inhalte auf ihre Geschlechterdifferenz geprüft, sondern auch die Art der Kommunikation über religiöse Vorstellungen untersucht wird, wie das folgende Beispiel zeigt:

Michaela (19 Jahre)

I: Kannst du dich an so deine Vorstellungen von Gott oder Göttlichem erinnern, als du Kind warst? Und auch wie sich das dann vielleicht irgendwann verändert hat? Oder vielleicht ist es auch noch genau so.

M: Also, als Kind war das, glaub ich, immer so, ja, so ein Mann mit einem Bart, und der auf so einer Wolke sitzt, und, genau, ich hab mir immer vorgestellt, wenn ich dann mal abends gebetet hab, und dann, er kann ja nicht alle Sachen gleichzeitig anhören, dass er wie so einen Anrufbeantworter hat, wo er das dann aufnimmt. Und weil ja alle Menschen um acht ins Bett gehen (lacht) kann er das dann nach acht die ganze Nacht abhören, (lacht) also die Vorstellung hat mich ja dann immer halt wenn man was vergessen hat so, mach noch mal kurz dein Tonband an ich muss noch was sagen, so. (Segment 66)[64]

Michaela schildert Gott als einen Gesprächspartner, mit dem man ganz normal reden kann, zwar nicht im direkten Gespräch von Angesicht zu Angesicht, aber über ein Medium. Hervorgehoben wird nicht das männliche Gottesbild, sondern die eher akustisch vorgestellte Form der Beziehungsaufnahme. Michaelas Kommunikation mit Gott trägt Züge einer Beziehungsgestaltung, die in unserer Kultur als Spezifikum von Mädchen und Frauen gewertet wird: Die Beziehung zur „besten Freundin“.[65] Folgende Analogien lassen sich aufzeigen: Es handelt sich um eine Kommunikation als (im übertragenen Sinn) ‚face-to-face‘-Beziehung im geschützten Rahmen mit einer Person, der alles anvertraut werden kann und die immer erreichbar ist. Bei Michaela ist sogar das Medium des Telefons, über das Freundinnen häufig miteinander kommunizieren, ein Bild für den Kontakt zu Gott. In Spannung zu dieser Form der Kommunikation steht die theologische Sprache, die Gott männlich attribuiert und vor allem bei christlich sozialisierten Frauen aufgrund ihrer Kenntnis dieser traditionellen Sprachmuster zu „internalisierte(n) Denk- und Sprachverbote(n)“[66] führt, die den Beteiligten selten bewusst sind. Die Folge ist,

dass Gottesvorstellungen weiterhin in traditionell-männlichen Sprach- und Gestaltungsformen dargestellt werden.

4.3. Erinnerung und notwendige (geschlechterdifferente?) Formen religiöser Vergemeinschaftung

These 6: Das Fehlen von Erzählgemeinschaften führt zu einem Verlust (religiöser) Traditionen und Geschichte.

Religion ist auf Prozesse individueller, kommunikativer und kultureller Erinnerung angewiesen, denn die Erinnerungen werden durch religiöse Sozialisation und Tradition im Rahmen von Erzählgemeinschaften wach gehalten. Die Verheißung eines besseren Lebens kann nur an weitere Generationen tradiert werden, wenn religiöse Kommunikation stattfindet und Erinnerungen miteinander gefeiert werden. Die Erinnerung an (biblische) Heils- und Unheilsgeschichten ist Grundlage für die religiöse Deutung eigener lebensgeschichtlicher Prozesse und ist erst möglich, wenn die Deutungskompetenz in Interaktionen mit Angehörigen der Erzählgemeinschaft erlernt wurde. Sofern die Tradierung von objektiver Religion an gemeinschaftliche Formen des Weitersagens, der Riten und Feste gebunden sind (vgl. These 2) und in Wechselwirkung mit der Ausprägung subjektiver Religiosität steht, hat der Ausfall dieser Formen für den Einzelnen Konsequenzen für die eigene Religiosität. Eine rein individuelle Gestaltung von Religiosität ist an die individuelle Lebensgeschichte gebunden und wird diese kaum überleben. Angesichts gesellschaftlicher Veränderungsprozesse weisen die Biografien von Frauen zahlreiche Suchprozesse auf, die zwischen Gemeinschaft und Individualität changieren, da die Frauen vorgegebene Formen der Vergemeinschaftung häufig nicht als hilfreich erleben und nur zum Teil Zugang zu Alternativen finden. Die biografischen Erzählungen zeigen auf, dass viele Frauen die religiösen Traditionen zwar im Sinne Jan Assmanns als ‚heilige Texte', jedoch nicht als für sie gültigen ‚Kanon' verstehen.[67] Dies führt dazu, dass religiöse Elemente individuell oder in der Gemeinschaft Gleichgesinnter rituell gefeiert werden.[68] Das kulturelle Gedächtnis an diese Elemente bleibt zwar in Form der Verschriftlichung erhalten, aber der Bezug zur Interpretation und Kommunikation geht verloren.

5. Fazit

Der Blick auf die lebensgeschichtlichen religiösen Erinnerungen von Frauen bestätigt, dass eine Untersuchung von Religiosität notwendig mehrdimensional angelegt sein muss. Eine Konzentration auf die Dimensionen der Kirchlichkeit und der religiösen Inhalte nimmt zahlreiche Formen der Religiosität, die historisch und z.T. auch aktuell vor allem von Frauen praktiziert werden, nicht wahr.

Folgendes Dilemma ist zu konstatieren: Einerseits steht die gelebte Religiosität von Frauen inhaltlich teilweise in Spannung zu den Glaubensaussagen der kirchlich-institutionellen Religion und gerät in Gefahr von dieser als defizitär qualifiziert zu werden. Andererseits gibt die Verwendung offizieller inhaltlicher Sprachspiele (z.B. zur Formulierung der Gottesvorstellung) nur teilweise den Blick frei für die subjektiven religiösen Implikationen der Frauen. Erst die Untersuchung religiöser Ausdrucksformen und religiös motivierter Lebensgestaltung ermöglicht es, geschlechterdifferenten Ausdrucksformen von Religiosität auf die Spur zu kommen (vgl. Sticken und karitative Fürsorge). Unverzichtbar für das kommunikative und kulturelle Gedächtnis von Religion sind Möglichkeiten religiöser Kommunikation. Die Suche der Frauen nach neuen Kommunikationsräumen und die zunehmende Ablehnung traditioneller Räume deuten darauf hin, dass diese nicht (mehr) als förderlich für das eigene Leben empfunden werden.

Eine wissenschaftliche Untersuchung des Zusammenhangs von Geschlecht und Religion steht noch an den Anfängen. Die Kategorie *Gender* kann zur einer präziseren Erforschung der lebensgeschichtlichen Religiosität und des religiösen Gedächtnisses führen, wenn geschlechterdifferente Formen des Ausdrucks, der Sprache und der Kommunikation über Religion als gleichwertige Elemente religiöser Tradition und als Zeugnisse des kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses betrachtet und analysiert werden.

Anmerkungen

1 Vgl. Michael von Engelhardt: „Das Verhältnis von Biographie und Religion“, in: Christoph Wulf / Hildegard Macha: *Formen des Religiösen. Pädagogisch-anthropologische Annäherungen*, Weinheim/Basel 2004, S. 146-174, hier S. 149f.
2 Vgl. ebd.
3 Ebd., S. 147.
4 Vgl. Harald Welzer: *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, München 2005, S. 91-110 u. S. 207. Angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen wird seit einigen Jahren diskutiert, ob die Vorstellung einer kohärenten und kontinuierlichen Identität durchzuhalten ist oder ob sie zugunsten anderer Muster von Identitätsbildung und -formation aufzugeben ist. Stellvertretend sei Heiner Keupp genannt, der das Modell der Identität in der Moderne als ‚*patchwork-identity*‘ oder ‚*crazy quilt*‘ kennzeichnet, d.h. als Herausforderung für den Einzelnen, sich aus verschiedenen Versatzstücken eine Identität zu ‚basteln‘. Auch bei diesem Modell wird jedoch angenommen, dass der Prozess der Identitätsarbeit in Interaktion mit der Umwelt geschieht und Narrationen eine große Bedeutung zukommt. Vgl. Heiner Keupp u.a.: *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek 1999, S 190-216. Ergebnisse der Biografieforschung belegen, dass in Narrationen ‚Versatzstücke‘ zu einer Gesamtgestalt zusammengefügt werden, die trotz lebensgeschichtlicher Wandlungsprozesse und Brüche die Tendenz zu Kohärenz und Kontinuität aufweisen.
5 Maurice Halbwachs: *Das kollektive Gedächtnis,* Ungekürzte Ausg., Frankfurt/M. 1985.
6 Jan Assmann (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis,* Frankfurt/M. 1988, S. 9.
7 Ebd., S. 10.
8 Ebd., S. 12; vgl. Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999, 56.
9 Vgl. Harald Welzer, München 2005.
10 Vgl. auch Edmund Arens: „Anamnetische Praxis. Erinnern als elementare Handlung des Glaubens“, in: Paul Petzel (Hrsg.): *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie,* Darmstadt 2003, S. 41-55.
11 Paul Ricoeur: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen,* Göttingen 1998, S. 78.
12 Harald Welzer, München 2005, S. 38.
13 Wolfram Fischer-Rosenthal: „Strukturale Analyse biografischer Texte“, in: Elmar Brähler / Corinne Adler (Hrsg.): *Quantitative Einzelfallanalysen und qualitative Verfahren*, Gießen 1996, S. 147–208; hier S. 149.
14 Ebd.
15 Harald Welzer, München 2005, S. 213.
16 Vgl. Gabriele Rosenthal: *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen,* Frankfurt/M. 1995; Wolfram Fischer-Rosenthal / Gabriele Rosenthal: „Narrationsanalyse biografischer Selbstpräsentation“, in: Roland Hitzler / Anne Honer (Hrsg.): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*, Opladen 1997, S. 133-164; Wolfram Fischer-Rosenthal / Gabriele Rosenthal: „Warum Biographieanalyse

und wie man sie macht", *in*: *ZSE – Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie* 17 (1997), S. 405-427. Diese Unterschiede betonen weitere Biografieforscher/innen vgl. Bettina Dausien: *Biographie und Geschlecht. Zur biographischen Konstruktion sozialer Wirklichkeit in Frauenlebensgeschichten,* Bremen 1996, S. 105f; Michael von Engelhardt: „Biographie und Identität. Die Rekonstruktion und Präsentation von Identität im mündlichen biographischen Erzählen", in: Walter Sparn (Hrsg.): *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh 1990, S. 197-247, hier S. 216-225; Gabriele Lucius-Hoene/ Arnulf Deppermann: *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews,* Opladen 2002, S. 20-45. Die Differenzierung wird auch in der theologischen Biografieforschung beachtet: vgl. Stephanie Klein: *Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie,* Stuttgart 1994, S. 116-124; Lothar Kuld: *Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung,* Stuttgart 1997, S. 13-20.

17 Vgl. zur „*false-memory-debate*" Harald Welzer, München 2005, S. 32f und Aleida Assmann: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 2003, S. 266-272.

18 Wolfram Fischer-Rosenthal/Gabriele Rosenthal, Opladen 1997, S. 148. Vgl. auch Gabriele Lucius Hoene/Arnulf Deppermann, Opladen 2002, S. 24-29.

19 Vgl. Gabriele Rosenthal, Frankfurt/M. 1995, S. 99-166.

20 Vgl. Bettina Dausien, Bremen 1996, S. 107f.

21 Gabriele Rosenthal, Frankfurt/M. 1995, S. 99.

22 Ebd.

23 Ebd. Gabriele Rosenthal erarbeitet am Beispiel von Überlebenden der Schoa, wie schwere Störungen dazu führen können, dass keine Erzählung der Lebensgeschichte als Gesamtgestalt möglich ist. Vgl. Rosenthal, Frankfurt/M. 1995, S. 99-130.

24 Auf das Verhältnis von Theologie und Human- bzw. Sozialwissenschaften und die Diskussion des Religionsbegriffs soll hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. dazu Angela Kaupp: *Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte: Eine qualitativ-empirische Studie zur Rekonstruktion der narrativen religiösen Identität katholischer junger Frauen,* Ostfildern 2005, S. 22-39.

25 Vgl. Charles Y. Glock: „Über die Dimensionen von Religiosität", in: Jochen Matthes (Hrsg.): *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*, Hamburg 1969, S. 150–168.

26 Ulrich Hemel: *Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche*, Düsseldorf 1986, S. 62.

27 Ebd., S. 685.

28 Ebd., S. 689.

29 Vgl. Ulrich Hemel: „Die Bedeutung des Verständnisses von Religiosität für die heutige Religionspädagogik", in: *theo-web.de (Internetzeitschrift),* 1 (2002), H. 1, S. 6–11, hier S. 8.

30 Weitere Belegstellen zu „Erinnerung" in den beiden Teilen der Bibel und im rabbinischen Judentum vgl. Andreas Pangritz: „‚Solches tut zu meinem

Gedächtnis'. Eine Kritik der Domestizierung von Erinnerung in der kirchlichen Abendmahlslehre", in: Paul Petzel (Hrsg.): *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie,* Darmstadt 2003, S. 228-249, hier S. 232-235.

31 Vgl. dazu ausführlich aus kulturwissenschaftlicher Sicht Jan Assmann: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, 2. Aufl., München 2004 und aus theologischer Perspektive die Artikel in Paul Petzel (Hrsg.): *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie,* Darmstadt 2003.

32 Johann Baptist Metz zitiert in Paul Petzel (Hrsg.): *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie,* Darmstadt 2003, S. 8.

33 Irmtraud Fischer: „Erinnern als Movens der Schriftwerdung und der Schriftauslegung", in: Paul Petzel (Hrsg.): *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie,* Darmstadt 2003, S. 11-25.

34 Ebd., S. 13.

35 Ebd., S. 14.

36 Ebd., S. 17.

37 Ebd. S. 18.

38 Ebd.

39 Ebd. S. 19.

40 Vgl. Jan Assmann, München 1999.

41 Irmtraud Fischer, Darmstadt 2003, S. 22.

42 Ebd. S. 23.

43 Jan Assmann, München 1999, S. 94f.

44 Vgl. Angela Kaupp, Ostfildern 2005, 343-347; vgl. auch Michael von Engelhardt: „Das Verhältnis von Biographie und Religion", in: Christoph Wulf/ Hildegard Macha (Hrsg.): *Formen des Religiösen. Pädagogisch-anthropologische Annäherungen*, Weinheim/Basel 2004, S. 146-174. Den Zusammenhang zwischen biografischer Struktur und religiöser Orientierung haben auch Stephanie Klein, Stuttgart 1994, Regina Sommer: *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung,* Stuttgart 1998 und Kristina Augst: *Religion in der Lebenswelt junger Frauen aus sozialen Unterschichten,* Stuttgart 2000 nachweisen können.

45 Fritz Schütze: „Kognitive Figuren des autobiographischen Stehgreiferzählens", in: Martin Kohli/ Günther Robert (Hrsg.): *Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven*, Stuttgart 1984, S. 78–117, hier S. 92 (im Original z.T. kursiv).

46 Ulla Hahn: Das verborgene Wort, Stuttgart/München 2001, S. 26f.

47 Vgl. in der theologischen Biografieforschung Ursula Silber: *Zwiespalt und Zugzwang: Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte,* Würzburg 1996; und Regina Sommer, Stuttgart 1998.

48 Ebd.

49 Angela Kaupp, Ostfildern 2005, S. 327.

50 Vgl. ebd., S. 352-254; ebenso Anton A. Bucher: Alter Gott zu neuen Kindern? Neuer Gott zu alten Kindern? Was sich 343 Kinder unter Gott vorstellen, in: Vreni Merz (Hrsg.). *Alter Gott für neue Kinder? Das traditionelle Gottesbild und die nachwachsende Generation*, Fribourg 1994, S. 79–100, hier S. 86.

51 Michael von Engelhardt: „Geschlechtsspezifische Muster des mündlichen autobiographischen Erzählens im 20. Jahrhundert", in: Magdalene Heuser (Hrsg.): *Autobiographien von Frauen. Beiträge zu ihrer Geschichte,* Tübingen 1996, S. 368-392, hier S. 390f. Ingrid

Lukatis / Regina Sommer / Christof Wolf, (Hrsg.): *Religion und Geschlechterverhältnis,* Opladen 2000.

52 Vgl. Michael von Engelhardt, Tübingen 1996, S. 389f.

53 Vgl. Ursula Silber, Würzburg 1996; Regina Sommer, Stuttgart 1998, S. 292-298.

54 Vgl. Stephanie Klein: „Religiöse Tradierungsprozesse in Familien und Religiosität von Männern und Frauen“*,* in: *RpB - Religionspädagogische Beiträge* 43 (1999), S. 25–40, hier S. 33f und die Darstellungen der Erstkommunion bei Angela Kaupp, Ostfildern 2005, S. 364-368.

55 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): *Frauen und Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen,* Bonn 1993.

56 Vgl. Stephanie Klein 1999, S. 31.

57 Vgl. Angela Kaupp 2005.

58 Vgl. Stephanie Klein 1999, S. 31.

59 Vgl. Aleida Assmann: „Geschlecht und kulturelles Gedächtnis“, Vortrag am 27.10.2005.

60 Gabriela Signori (Hrsg.): *Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster*, Bielefeld 2000.

61 Vgl. Kristin Böse: „Der Magdalenenteppich des Erfurter Weißfrauenklosters im Spiegel des spätmittelalterlichen Reformgedankens. Bildinhalt und Herstellungsprozess“, in: Gabriela Signori (Hrsg.): *Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster,* Bielefeld 2000, S. 53-89; hier: S. 53.

62 Vgl. Heide Wunder: „‚Gewirkte Geschichte‘: Gedenken und ‚Handarbeit‘. Überlegungen zum Tradieren von Geschichte im Mittelalter und zu seinem Wandel am Beginn der Neuzeit“, in: Joachim Heinzle (Hrsg.): *Modernes Mittelalter: neue Bilder einer populären Epoche,* Frankfurt/M. 1994, S. 324-254, hier S. 333-346.

63 Stephanie Klein, Stuttgart 1994, S. 305f. (Transkriptionszeichen wurden beibehalten).

64 Angela Kaupp, Ostfildern 2005, S. 228.

65 Eva Breitenbach: *Mädchenfreundschaften in der Adoleszenz. Eine fallrekonstruktive Studie von Gleichaltrigengruppen,* Opladen 2000, S. 303-315; Petra Kolip: *Freundschaften im Jugendalter. Der Beitrag sozialer Netzwerke zur Problembewältigung,* Weinheim/München 1993.

66 Stephanie Klein: *Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt,* Stuttgart/Berlin/Köln 2000, S. 193-196.

67 Vgl. Jan Assmann, München 1999, S. 94f.

68 Vgl. dazu auch Judith Könemann: *„Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub’ ich“. Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne,* Opladen 2002; S. 363-369; Annegret Reese: *Ich weiß nicht, wo da Religion anfängt und aufhört. Eine empirische Studie zum Zusammenhang von Lebenswelt und Religiosität von Singlefrauen,* Freiburg 2006.

Literatur

Alheit, Peter: „Religion, Kirche und Lebenslauf. Überlegungen zur ‚Biographisierung' des Religiösen", in: *Theologia Practica* 21 (1986), S. 130–143.

Arens, Edmund: „Anamnetische Praxis. Erinnern als elementare Handlung des Glaubens", in: Paul Petzel (Hrsg.): *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie.* Darmstadt 2003, S. 41-55.

Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 2003.

Assmann, Jan (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1988.

Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999.

Assmann, Jan: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, 2. Aufl., München 2004.

Augst, Kristina: *Religion in der Lebenswelt junger Frauen aus sozialen Unterschichten*, Stuttgart 2000.

Bender, Christiane (Hrsg.): *Frauen – Religion – Beruf. Zur religiösen Konstruktion der Geschlechterdifferenz.* Konstanz 2003.

Böse, Kristin: „Der Magdalenenteppich des Erfurter Weißfrauenklosters im Spiegel des spätmittelalterlichen Reformgedankens. Bildinhalt und Herstellungsprozess", in: Gabriela Signori (Hrsg.): *Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster*, Bielefeld 2000, S. 53-89.

Bucher, Anton A.: „Alter Gott zu neuen Kindern? Neuer Gott zu alten Kindern? Was sich 343 Kinder unter Gott vorstellen", in: Vreni Merz (Hrsg.): *Alter Gott für neue Kinder? Das traditionelle Gottesbild und die nachwachsende Generation*, Fribourg 1994, S. 79–100.

Breitenbach, Eva: *Mädchenfreundschaften in der Adoleszenz. Eine fallrekonstruktive Studie von Gleichaltrigengruppen*, Opladen 2000.

Dausien, Bettina: *Biographie und Geschlecht. Zur biographischen Konstruktion sozialer Wirklichkeit in Frauenlebensgeschichten*, Bremen 1996.

Engelhardt, Michael von: „Biographie und Identität. Die Rekonstruktion und Präsentation von Identität im mündlichen autobiographischen Erzählen", in: Walter Sparn (Hrsg.): *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh 1990, S. 197-247.

Engelhardt, Michael von: „Das Verhältnis von Biographie und Religion", in: Christoph Wulf/ Hildegard Macha: *Formen des Religiösen. Pädagogisch-anthropologische Annäherungen*, Weinheim/Basel 2004, S. 146-174.

Engelhardt, Michael von: „Geschlechtsspezifische Muster des mündlichen autobiographischen Erzählens im 20. Jahrhundert", in: Magdalene Heuser (Hrsg.): *Autobiographien von Frauen. Beiträge zu ihrer Geschichte*, Tübingen 1996, S. 368-392.

Fischer, Irmtraud: „Erinnern als Movens der Schriftwerdung und der Schriftauslegung", in: Paul Petzel (Hrsg.): *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003, S. 11-25.

Fischer-Rosenthal, Wolfram: „Strukturale Analyse biographischer Texte“, in: Elmar Brähler / Corinne Adler (Hrsg.): *Quantitative Einzelfallanalysen und qualitative Verfahren*, Gießen 1996, S. 147–208.

Fischer-Rosenthal, Wolfram / Rosenthal, Gabriele: „Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentation“, in: Roland Hitzler / Anne Honer (Hrsg.): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*, Opladen 1997, S. 133-164 (= 1997a).

Fischer-Rosenthal, Wolfram / Rosenthal, Gabriele: „Warum Biographieanalyse und wie man sie macht“, in: *ZSE – Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie* 17 (1997), S. 405–427 (= 1997b).

Glock, Charles Y.: „Über die Dimensionen von Religiosität“, in: Jochen Matthes (Hrsg.): *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*, Hamburg 1969, S. 150–168.

Hahn, Ulla: Das verborgene Wort. Stuttgart/München 2001.

Halbwachs, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis*, ungekürzte Ausgabe, Frankfurt/M. 1985.

Heller, Andreas / Weber, Therese / Wiebel-Fanderl, Olivia (Hrsg.): *Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen*, Wien 1990.

Hemel, Ulrich: „Die Bedeutung des Verständnisses von Religiosität für die heutige Religionspädagogik“, in: *theo-web.de (Internetzeitschrift)* 1 (2002), H. 1, S. 6–11.

Hemel, Ulrich: *Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche*, Düsseldorf 1986

Hemel, Ulrich: *Ziele religiöser Erziehung. Beiträge zu einer integrativen Theorie*, Frankfurt/M. 1988.

Heuser, Magdalene (Hrsg.): *Autobiographien von Frauen. Beiträge zu ihrer Geschichte*, Tübingen 1996.

Holdenried, Michaela (Hrsg.): *Geschriebenes Leben. Autobiographik von Frauen*, Berlin 1995.

Kaupp, Angela: *Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie zur Rekonstruktion der narrativen religiösen Identität katholischer junger Frauen,* Ostfildern 2005 (=2005a).

Kaupp, Angela: *Narrative religiöse Identität junger katholischer Frauen. Dokumentation der Einzelfallanalysen*, Freiburg 2005 (=2005b). Online-Ressource: http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1600/.

Keupp, Heiner u.a.: *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek 1998.

Klein, Stephanie: *Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt.* Stuttgart/Berlin/Köln 2000.

Klein, Stephanie: „Religiöse Tradierungsprozesse in Familien und Religiosität von Männern und Frauen“, in: *RpB - Religionspädagogische Beiträge* 43 (1999), S. 25–40.

Klein, Stephanie: *Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart 1994.

Könemann, Judith: *„Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub‘ ich“. Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne*, Opladen 2002.

Kolip, Petra: *Freundschaften im Jugendalter. Der Beitrag sozialer Netzwerke zur Problembewältigung*, Weinheim/ München 1993.

Kuld, Lothar: *Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung*, Stuttgart 1997.

Lucius-Hoene, Gabriele/Deppermann, Arnulf: *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews,* Opladen 2002.

Lukatis, Ingrid/Sommer, Regina/Wolf, Christof (Hrsg.): *Religion und Geschlechterverhältnis*, Opladen 2000.

Nünning, Vera/Nünning, Ansgar (Hrsg.): *Erzähltextanalyse und Gender Studies*, Stuttgart/Weimar 2004.

Pangritz, Andreas: „‚Solches tut zu meinem Gedächtnis'. Eine Kritik der Domestizierung von Erinnerung in der kirchlichen Abendmahlslehre", in: Paul Petzel (Hrsg.): *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003, S. 228-249.

Petzel, Paul (Hrsg.): *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003.

Reese, Annegret: *Ich weiß nicht, wo da Religion anfängt und aufhört. Eine empirische Studie zum Zusammenhang von Lebenswelt und Religiosität von Singlefrauen*, Freiburg 2006.

Ricoeur, Paul: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998.

Rosenthal, Gabriele: *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*, Frankfurt/M. 1995.

Schütze, Fritz: „Kognitive Figuren des Autobiographischen Stehgreiferzählens", in: Martin Kohli / Günther Robert (Hrsg.): *Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven*, Stuttgart 1984, S. 78–117.

Schwab, Ulrich: *Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Prozess der Generationen,* Stuttgart 1995.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): *Frauen und Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen*, Bonn 1993.

Signori, Gabriela (Hrsg.): *Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster*, Bielefeld 2000.

Silber, Ursula: *Zwiespalt und Zugzwang. Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte*, Würzburg 1996.

Sommer, Regina: *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung*, Stuttgart 1998.

Welzer, Harald: *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, München 2005.

Wulf, Christoph / Macha, Hildegard (Hrsg.): *Formen des Religiösen. Pädagogisch-anthropologische Annäherungen*, Weinheim/Basel 2004.

Wunder, Heide: „‚Gewirkte Geschichte': Gedenken und ‚Handarbeit'. Überlegungen zum Tradieren von Geschichte im Mittelalter und zu seinem Wandel am Beginn der Neuzeit", in: Joachim Heinzle (Hrsg.): *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, Frankfurt/M. 1994, S. 324-254.