GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Gender Studies und Theologie

Kaupp, Angela

2003

https://doi.org/10.25595/1720

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kaupp, Angela: *Gender Studies und Theologie*, in: Freiburger FrauenStudien : Zeitschrift für interdisziplinäre Frauenforschung, Jg. 9 (2003) Nr: 13, 215-234. DOI: https://doi.org/10.25595/1720.

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

Gender Studies und Theologie

1. Einleitung: ‚Religion' und *Gender Studies*

Schon ein flüchtiger Blick auf die Werbeseiten einer Illustrierten lässt den Einfluss jüdisch-christlicher Traditionen auf Bilder und Texte erahnen: Zwei Beispiele: a) Ein online-Magazin wirbt mit dem Slogan „Lesen. Und das Netz ist mit Dir." Graphisch unterlegt ist die Anzeige mit der Gottesdarstellung des Malers Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle: Gott, der mit dem Menschen Kontakt aufnimmt. b) In einer Zeitungswerbung heißt es „Am 7. Tage sollst Du lesen". Die sprachliche Anspielung an das biblische Gebot „Am siebten Tage aber sollst du ruhen." (Exodus 23,12) ist offensichtlich. Von Werbung über Literatur und Musik bis zu Bild und Film zeigen sich jüdisch-christliche Spuren in den kulturellen Ausdrucksformen.[1] Da religiöse Traditionen, wie diffus sie auch sein mögen, in der Gesellschaft präsent sind und gesellschaftliche Strukturen beeinflussen, scheint mir eine Kooperation von Theologie und *Gender Studies* für beide Seiten unverzichtbar.

Mit Hilfe der Kategorie *gender* sollen Rechtfertigungen einer bestehenden sozialen Ordnung aufgrund ‚natürlicher' Gegebenheiten zurückgewiesen werden. Die Bedeutung dieser Kategorie für die theologische Wissenschaft liegt darin, dass es nicht mehr nur um die Ergänzung einer vorrangig männlich geprägten Theologie durch ‚Frauenthemen' geht, sondern um die tief greifende Veränderung von Interpretationsmustern: „Der *gender*-Begriff ist in der Lage, den herrschenden Dualismus von Mann/Frau, Kultur/Natur, Vernunft/Gefühl aufzubrechen und auch diejenigen Positionen zu kritisieren, die den Dualismus in einer einfachen Umkehrung zugunsten der Frau benutzen."[2] Eine Rezeption der Kategorie *gender* in der Theologie ist sinnvoll, da sich sowohl Theologie als auch *Gender Studies* mit anthropologischen Fragen auseinander setzen.

Eine Kooperation mit der Theologie als Wissenschaft ist auch für *Gender Studies* weiterführend, da sich *Gender Studies* verschiedener wissenschaft-

licher Disziplinen in ihrer Forschung oft auf religiöse und/oder christliche Traditionen beziehen. Die Kenntnisse theologischer Begriffe oder christlicher Traditionen sind in dieser Rezeption allerdings z.T. ungenau, und aktuelle Forschungsergebnisse bleiben häufig unbeachtet. Eine Zusammenarbeit mit der Theologie ermöglicht den *Gender Studies* differenziertere Kenntnisse der Geschichte und der Glaubensinhalte des Christentums.

Im Folgenden werden zunächst die Kategorie Geschlecht/*gender* in der Theologie verortet und verschiedene Forschungsfelder der feministischen Theologie dargestellt, welche die Geschlechterdimension durchgängig thematisiert. Danach werden Untersuchungsergebnisse der Praktischen Theologie zur Kategorie *gender* vorgestellt. Angemerkt sei, dass die Ausführungen vom Standpunkt einer christlichen Theologin, nicht einer Religionswissenschaftlerin formuliert sind, d.h. ich beschränke mich auf Aussagen zu Gottes- und Menschenbild des Christentums und gehe nicht auf andere Religionen ein, die evtl. ein anderes Gottes- und Menschenbild haben. Begrifflich unterscheide ich zwischen ‚Religiosität', d.h. religiösen Überzeugungen bzw. Verhaltensweisen von Menschen und ‚Religion', d.h. der institutionalisierten Form religiöser Überzeugungen.

2. Genesis 1-3 – ein Beispiel für das Verhältnis der Geschlechter in der Bibel

Die christliche Theologie basiert auf einem Kanon von Schriften, der Bibel. Grundlinien der Geschlechterbeziehungen finden sich schon in den ersten Kapiteln dieses Buches. Exemplarisch soll das Verhältnis der Geschlechter anhand dieses Textes erörtert werden.

„Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bild; [...] als Mann und Frau schuf er sie," so heißt es im 1. Kapitel des Buches Genesis, des ersten Buches der Schrift, welche im jüdischen Kontext ‚Tora' und im christlichen ‚Bibel' genannt wird. In diesem Text, der über 2500 Jahre alt ist, wird der Mensch (□□□□ = Erdling von □□□□□□ = Ackererde) von Gott in zwei Geschlechtern geschaffen. Beide werden als Abbild Gottes bezeichnet. Da nach hebräischem Verständnis im Abbild das Bild selbst präsent ist, spiegelt sich in Mann und Frau das Göttliche. Aus diesem Text, der den Menschen als Einheit von Mann und Frau sieht, lässt sich keine Nachordnung der Frau ableiten, da beiden gleichermaßen die Verantwortung für die Welt übertragen wird.[3] Wäre diese Bibelstelle allein die Grundlage des biblisch-theologischen Menschenbildes, dann hätte die Geschichte des Abendlandes vermutlich einen anderen Verlauf genommen. Aber die Sachlage ist komplizierter: Die Aussagen zum Verhältnis der Geschlechter und zur Gottesebenbildlichkeit variieren in den biblischen Texten, die über einen Zeitraum von über 1000 Jahren entstanden sind, und

widersprechen sich teilweise. Bereits in Genesis 2 wird die Erschaffung der Menschen ein zweites Mal geschildert. Hier wird zuerst ein Mensch (□□□□) geschaffen, und die Frau wird von Gott aus einer Seite oder Rippe (d.h. aus der Nähe des Herzens) des □□□□ gebildet, womit eine Verwandtschaftsbeziehung ausgesagt ist. Die geschlechtlich differenzierte Menschheit (Mann = □□ und Frau = □□□□□) ist erschaffen. Eine Nachordnung der Frau muss auch aus dieser Stelle nicht gefolgert werden. In der christlichen Tradition wurde dieser Text jedoch als einer der Hauptbelege für die Nachrangigkeit der Frau verstanden. Eine weitreichende Veränderung ergab sich im 3.-2. Jh. v. Chr. durch die Übertragung der ersttestamentlichen Texte aus dem Hebräischen ins Griechische und damit in eine andere Gedankenwelt. Die griechische Sprache hat für viele hebräische Ausdrücke keine wirklichen Entsprechungen, und so war diese Übersetzung, die so genannte *Septuaginta* (3.-2. Jh. v. Chr.), mit z.T. weitreichenden Interpretationen verbunden.[4] Da sich die christliche Theologie lange Zeit v.a. auf diesen griechischen Text stützte, hatte er großen Einfluss auf die christliche Traditionsbildung. Erschwerend für das christliche Frauenbild kam im hellenistischen Kontext ab dem 2. Jh. n. Chr. hinzu, dass unter Bezugnahme auf die Erzählung vom Sündenfall in Genesis 3 „analog zu der Typologie Adam/Christus die typologische Entgegensetzung Eva/Maria eingeführt wurde. Dabei kam die sündige Eva als negative Folie gegenüber der vollkommenen Maria zu stehen".[5] Adam wird nun als Eigenname verstanden, und da die Frau bei der Typologie Adam/Christus herausfällt, wird der Mann „mit hellenistisch-philosophisch-spekulativer Begründung theologisch zum Maß des Menschlichen schlechthin".[6] Andere neutestamentliche Texte, welche die Gleichheit von Mann und Frau betonen (vgl. Galater 3,28), wurden im Umfeld des hellenistisch-römischen Patriarchates weniger rezipiert bzw. auf den zukünftigen Zustand im Jenseits umgedeutet.[7]

3. Das Verhältnis der Geschlechter in der christlichen Tradition

Die Schriften des zweiten Teiles der Bibel, des Neuen Testamentes, wurden alle in griechischer Sprache verfasst, und das Christentum breitete sich schnell im hellenistischen Umfeld aus. Folglich nahmen die griechische Philosophie und ihr dualistisches Denken Einfluss auf viele christlich-anthropologische Entwürfe. Geschlecht wurde meistens im Sinne einer biologischen Festlegung verstanden, an die bestimmte Wesenseigenschaften und daraus folgende Rollenzuschreibungen geknüpft sind.[8] Verbunden mit einer einseitigen Rezeption biblischer Texte wurde im christlichen Umfeld bereits in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten (u.a. mit Bezug auf Genesis 2-3 und 1 Korinther 11,9: „Der Mann wurde auch nicht für die Frau geschaffen, sondern die Frau für den Mann") die Zweitrangigkeit der Frau formuliert oder ihre Gottesebenbild-

lichkeit in Frage gestellt.[9] Die Rezeption der Philosophie des Aristoteles im Mittelalter führte diese Tradition fort: Der Dominikaner Thomas von Aquin (1225-1274), einer der wichtigsten Kirchenlehrer, dessen Werke die Theologie nachhaltig beeinflussten, entwickelte seine Anthropologie im Anschluss an die aristotelische Philosophie, welche die Frau als etwas zufällig Zustandegekommenes und Minderwertiges ansieht. Thomas bezieht den Daseinssinn der Frau ganz auf den Mann, dem das Element der Gottesebenbildlichkeit vorbehalten ist.[10] Als Konsequenz für die Frau ergibt sich eine doppelte Subordination: durch die Schöpfungsordnung, da sie als Zweites geschaffen wurde (Genesis 2) und als Sündenstrafe, da Eva angeblich Adam verführte (Genesis 3).[11] Mittelalterliche Entwürfe von Männern und Frauen (!) in der mystisch-visionären und poetischen Literatur, welche dieser Diskriminierung widersprechen, hatten wenig Einfluss auf die Entwicklung der offiziellen Theologie. Es ist jedoch hervorzuheben, dass die Tradition des Christentums, trotz dieser Ambivalenz im Blick auf die Stellung der Frau zwischen Gleichheit und Nachrangigkeit, insgesamt an der Gleichheit vor Gott aufgrund der unmittelbaren göttlichen Erschaffung beider Geschlechter und an der Erlösung beider Geschlechter durch Jesus Christus festhielt.[12]

4. Die Kategorie *gender* in der feministischen Theologie

4.1. Entstehung und Selbstverständnis

Frauen hatten über Jahrhunderte hinweg keinen Zugang zu einer theologischen Ausbildung und kaum Einfluss auf die Theorieentwicklung der offiziellen Theologie. Erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts können Frauen Theologie studieren, und im Gefolge der zweiten Frauenbewegung hinterfragen Theologinnen zunehmend die theologischen und kirchlichen Frauenbilder. Zunächst in den USA, dann in Europa, entwickelte sich die so genannte ‚feministische Theologie'.[13] Neben der Frauenbewegung ist für die Entstehungsgeschichte in Europa die Ökumenische Bewegung der Kirchen der Reformation (seit Ende der 40er Jahre), das II. Vatikanische Konzil der katholischen Kirche (seit Mitte der 60er Jahre) sowie die Diskussion der Frauenordination (im Anschluss an das Konzil) und die Rezeption befreiungstheologischer Ansätze (seit Anfang der 70er Jahre) grundlegend.[14] Feministische Theologie versteht sich nach einer Definition von Hedwig Meyer-Wilmes als

> „eine Theologie aus Frauenperspektive, die das Patriarchat in Religion, Kirche und Gesellschaft erkennt, benennt und zu überwinden trachtet. Aus Frauenperspektive bedeutet nicht, dass die Erkenntnisse dieser Theologie an das Ge-

> schlecht ‚Frau' geknüpft sind, sondern dass Frauen (-gestalten, -traditionen, -texte) im Mittelpunkt des Interesses stehen. Ihre Glaubens-, Lebens- und Gotteserfahrungen bringt feministische Theologie theologisch zu Geltung. Sie ist eine kontextuelle Theologie, die die Historizität von Lebenssituationen und die Begrenztheit von theologischen Aussagen ernst nimmt."[15]

Durch ihr Selbstverständnis als kontextuelle Theologie und durch unterschiedliche feministische und theologische Selbstverortungen entwickelte sich kein einheitliches Gedanken-Gebäude, sondern eine Vielfalt von Ansätzen; deshalb ist es präziser, von ‚feministischen Theologien' zu sprechen.[16] Inhaltlich lässt sich eine

> „deutliche Verschiebung von der Frage nach der Situation von Frauen in den Kirchen und der Gesellschaft hin zur Verhältnisbestimmung von Feminismus und Christentum bis zur Infragestellung der gesamten Theologie"[17]

nachzeichnen. Feministische Theologie analysiert anhand des Geschlechterbegriffes die gesellschaftliche Wirklichkeit und das Wissenschaftskonzept der Theologie. Aufgrund dieses kritischen und kontextuellen Selbstverständnisses ist der Ansatz bisher nicht zum theologischen *mainstream* zu rechnen und in Deutschland im universitären Umfeld strukturell nur schwach verankert. Feministische Theologie macht ‚Frau' bzw. *gender* zu einer zentralen Analysekategorie und verortet sich prinzipiell in allen theologischen Disziplinen: Bibelauslegung, Geschichtsschreibung, Glaubenslehre, Ethik und theologische Praxistheorie. Dies soll hier exemplarisch erörtert werden.

4.2. Theologische Geschichtswissenschaft

Für eine kritische Beleuchtung des Begriffes ‚Geschlecht' in der Tradition liegt ein wissenschaftstheoretisches Problem darin, dass die Quellen – auch die über Frauen – fast ausnahmslos von Männern geschrieben sind bzw. von Frauen verfasste Quellen kaum tradiert wurden. Daher ist die von Elisabeth Gössmann initiierte Edition von Quellentexten von Frauen (vom Spätmittelalter bis zum Ende der Neuzeit)[18] ein wichtiger Beleg dafür, dass

> „(es) seit dem Mittelalter eine greifbare Kritik am traditionell christlichen Frauenbild gegeben (hat), an der Frauen wie Männer beteiligt waren. Sie konnte aber nicht verhindern, dass immer wieder das Menschsein der Frau als Zweites, Abgeleitetes, an die Leiblichkeit und Reproduktion Gefesseltes definiert und dies auch an die junge Männergeneration lehrend weitergegeben wurde. Jedoch hat die akademisch vertretene Anthropologie vor allem im Mittelalter nicht die praktische Wirkung gehabt, die sie erzielen wollte. Nur so

> erklärt sich der Abstand zwischen dem Wenigen, das als Fähigkeiten der Frau anerkannt war, und dem breiten Tätigkeitsbereich, den sie tatsächlich in ihrer Lebenswelt hatte.“[19]

Der Streit über die Gleichwertigkeit oder die Minderwertigkeit der Frauen kann anhand dieser Forschungsergebnisse, für die sich der Begriff „Querelles des femmes“ einbürgerte, bereits im 15.-18. Jahrhundert nachgewiesen werden.[20] Durch die Dokumentation dieser Texte, die noch weitgehend unbekannt sind, wird sichtbar, dass sowohl Frauen als auch Männer schon seit Jahrhunderten gegen eine biologisch, geistig oder moralisch begründete Minderwertigkeit der Frauen argumentieren.

4.3. *Bibelhermeneutik/Exegese*

Feministische Exegese versteht sich als theologische, geschichts- und literaturwissenschaftliche Auslegung der Bibel im Rahmen der christlichen Theologie mit einer feministischen Option.[21] Ein Schwerpunkt ist die Erforschung von Frauenwirklichkeiten in der Bibel. Dabei kommt eine weibliche Rollenvielfalt zum Ausdruck: Es gab in biblischer Zeit Frauen mit Führungsaufgaben wie z.B. die Richterin Debora (Richter 4 und 5), die Prophetin Miriam (Exodus 15) oder die Diakonin Phoebe (Römerbrief 16). Diese Erkenntnisse decken auf, dass in der christlichen Traditionsgeschichte das Frauenbild auf einseitige Rollen festgelegt wurde. Ein zweiter Schwerpunkt ist die Herausarbeitung von Beispielen weiblicher Gottesmetaphorik in der Bibel: Geist oder Kraft (□□□□), Weisheit (□□□□□□/*sophia*), Gott als Hausfrau, Mutter oder Bärin. Jahrhundertelang traten diese Begriffe in theologischen Schriften oder Predigten hinter den männlichen Bildern (z.B. Gott als Herr, König, Richter und Vater) zurück. □□□□ und □□□□□□/*sophia* sind sowohl grammatikalisch als auch von ihrer inhaltlichen Beschreibung her weiblich. □□□□ wurde durch die Übersetzung ins Griechische (in der *Septuaginta*, s.o.) zum Neutrum (*pneuma*) und später im Lateinischen und Deutschen zu einem Maskulinum (*spiritus*/Geist). Die Gestalt der Weisheit (□□□□□□/*sophia*) ist in den Schriften des Neuen Testamentes kaum vorhanden. „Frühchristlich reflektierende Mythologie hat die von der Weisheitstheologie aus der Göttinnensprache übernommenen Elemente entweder durch den grammatisch maskulinen Logosbegriff christologisch absorbiert oder auf die Mutter Jesu übertragen.“[22] Die weiblichen Konnotationen gingen in der christlichen Rezeption weitgehend verloren. Die Gefahr eines einseitig männlichen Gottesbildes kann u.a. dadurch gebannt werden, dass die biblischen Traditionen von □□□□ und *sophia* in der Theologie stärker rezipiert werden.

4.4. Systematische Theologie

Die Ergebnisse der feministisch-theologischen Geschichts- und Bibelwissenschaft führen zu einer kritischen Relektüre der tradierten Gotteslehre und Christologie. Es wird darauf hingewiesen, dass die christliche Glaubenslehre sich zu einseitig auf männliche Gottesbilder stützt. Die Kritik der Christologie betont, dass ‚Inkarnation' Menschwerdung Gottes in Jesus bedeutet, nicht Mannwerdung. Es zeigt sich, dass es nicht einfach ist, eine Gotteslehre zu formulieren, die am christlichen Glauben an eine persönliche Gottheit festhält, ohne dass Gott als Mann oder als Frau gedacht wird. Aus feministischer Perspektive wurden einige Entwürfe vorgelegt, die jedoch vom theologischen *mainstream* bisher wenig beachtet oder als unvollständig abgelehnt werden.[23] Da es im Rahmen dieses Artikels nicht möglich ist, die Bandbreite der Diskussion in der systematischen Theologie angemessen darzustellen, soll das Problem nur benannt werden.

5. Die Kategorie *gender* in der Praktischen Theologie

Die Praktische Theologie ist ein interdisziplinär arbeitender Teilbereich der Theologie und bezieht sich sowohl auf Ergebnisse anderer theologischer Disziplinen (wie der biblischen, der historischen und der systematischen Theologie) als auch der Humanwissenschaften (v.a. der Pädagogik bzw. der Erziehungswissenschaften, der Psychologie und der Soziologie). Als praxisorientierte Wissenschaft untersucht Praktische Theologie die soziokulturellen Gegebenheiten kirchlichen Handelns, wobei die Kategorie *gender* als Forschungsdimension erst ansatzweise im Blick ist (u.a. in der feministisch orientierten Praktischen Theologie). Mein Arbeitsbereich, die Religionspädagogik, ist eine Disziplin der Praktischen Theologie. Ein Forschungsgebiet der *Gender Studies* in der Religionspädagogik ist die Untersuchung der Wechselwirkungen zwischen *gender* und religiösen Lehr-/Lernprozessen. Grundsätzlich sind in Bildungs- und Sozialisationsprozessen folgende Wechselwirkungen zwischen Religion und Geschlecht denkbar: a) Religion hat keinen Einfluss auf die Entwicklung von Geschlecht; b) Religion bestätigt *gender*, begründet es jedoch nicht; c) Religion begründet bestimmte Ausprägungen von *gender*.[24] Bereits aus der vorangegangenen Darstellung wird ersichtlich, dass der Variante a) widersprochen werden kann, da die Tradition von Rollenverständnissen z.T. auch religiös begründet wurde. Eine klare Entscheidung, ob Religion auf die Ausprägung von *gender* lediglich Einfluss hat oder sie diese darüber hinaus begründet, wird kaum möglich sein. Eine umfassende Theoriediskussion zum Verhältnis von *gender* und religiösen Bildungs- bzw. Sozialisationsprozessen steht noch aus.[25]

5.1. Interesse an Religion und Bindung an die Kirche

Historische Untersuchungen kamen übereinstimmend zu dem Ergebnis, dass Frauen im 19. und 20. Jahrhundert eine stärkere Bindung an Religion und Kirche aufwiesen als Männer.[26] In der Gesellschaft kam es Ende des 18. Jahrhundert zunächst zur ‚Intimisierung' von Religion im öffentlichen Raum, d.h. Religiosität wird vor allem als ein inneres Gefühl verstanden. Danach folgte Anfang des 19. Jahrhundert eine ‚Familiarisierung' von Religion, d.h. Religiosität wird weniger öffentlich gelebt, sondern in den Raum der Familie verwiesen. Zur gleichen Zeit entwickelte sich das Bürgertum mit seiner spezifischen Rollenteilung, als deren Folge eine ‚Feminisierung' von Religion festgestellt werden kann: Frauen sind für Familie und damit auch für Religion zuständig. In der Mitte des 19. Jahrhundert bot die kirchliche Öffentlichkeit häufig die einzige Möglichkeit für bürgerliche Frauen, außerhalb des Hauses eine Funktion zu übernehmen. Die größere Bindung von Frauen an Kirche und Religion sollte daher „nicht sozialgeschichtlich als spezifische Religiosität einer sozialen Gruppe, sondern mentalitätsgeschichtlich als Ausdruck weiblicher Erfahrungs- und Erlebniswelt"[27] betrachtet werden. Da sich die Welt für Frauen anders darstellte als für Männer, handelte es sich „um eine religiöse Sinndeutung von weiblichen Lebensformen und Lebenserfahrungen, um die Art und Weise, wie sich Frauen die Welt, in der sie lebten, ihre Probleme und Konflikte selbst religiös zurechtlegten."[28] Es ist zu untersuchen, ob die religiöse Sinndeutung auch heute noch stark mit weiblichen Lebenserfahrungen korreliert, da weiterhin eine unterschiedliche Bindung von Frauen und Männern an Religion und Kirche wahrzunehmen ist.[29] Es konnte ein Zusammenhang zwischen traditionellen Rollenbildern und religiös-kirchlicher Orientierung (d.h. Glaube an Gott, positive Wertschätzung von Religion, emotionelle Verbundenheit mit der Kirche, Engagement im kirchlichen Bereich) bei beiden Geschlechtern festgestellt werden. Dieser Zusammenhang war bei Frauen noch deutlicher ausgeprägt als bei Männern. Dagegen waren geschlechtsspezifische Unterschiede beim Zusammenhang zwischen nicht-traditionellen Rollen und Kirchlichkeit nicht signifikant. Unterschiede zwischen Frauen und Männern wurden in der Art der Begründung von Religiosität gefunden: Frauen v.a. begründen ihre Bindung an Kirche damit, dass sie im Rahmen der Kirchen anderen helfen können (karitative Dimension).[30]

Auch bei Kindern und Jugendlichen wurde ein stärker ausgeprägtes religiöses Interesse bei Mädchen festgestellt, das mit einer geringeren Tendenz zur Kritik an theologisch-kirchlichen Lehren verbunden ist.[31] Es besteht evtl. eine Korrelation zwischen der Einstellung der Jugendlichen und ihrer Eltern.[32] Die Frage, ob sich weibliche und männliche Religiosität oder Spiritualität inhaltlich unterscheiden, kann aufgrund bisher vorliegender Untersuchungsergebnisse nicht beantwortet werden. Zusammenhänge von Rollen und Religiosität sind

zu vermuten, die empirische Untersuchung der vorliegenden Erklärungshypothesen steht jedoch noch weitgehend aus.

5.2. Glaubensentwicklung aus der Sicht von Frauen

In mehreren qualitativen Arbeiten wurden Frauen und ihre Religiosität untersucht, während männliche Religiosität bisher kaum Forschungsgegenstand ist.[33] Regina Sommer interviewte evangelische Frauen aus den alten Bundesländern, die zwischen 30 und 50 Jahre alt sind, Kinder haben und einen Beruf ausüben.[34] Durch ihre Berufstätigkeit sind die Frauen nicht allein auf Familie orientiert, und werden stärker mit den Anforderungen der Moderne im Sinne der ‚doppelten Vergesellschaftung' von Frauen konfrontiert. Als Ergebnis der Untersuchung kann festgestellt werden, dass Religiosität nicht unabhängig vom Leben und von primären religiösen Sozialisationsprozessen zu sehen ist und dass sich die Kategorie *gender* auf die Lebensführung und die Form gelebter Religion auswirkt.[35] Die Frauen entwickelten aufgrund ihrer ambivalenten Orientierung an verschiedenen, traditionell unvereinbaren Lebensbereichen, wie dem Berufs- und Familienbereich, fragmentarische Identitäten, die durch die labile Balance von Eigenständigkeit und Bindung in unterschiedlichen Konstellationen gekennzeichnet sind. In jeweils individuellen Formen von Religiosität suchen sie Hilfe bei der Bearbeitung der ihren Alltag kennzeichnenden Widerspruchserfahrungen und finden Möglichkeiten, in kritische Distanz zu ihrem widersprüchlichen Lebensalltag zu treten. Dieser Zusammenhang kann eine religiöse Sinnsuche von Frauen erklären, deren Leben nur bedingt traditionellen Rollenbildern entspricht.

Weitgehend unerforscht ist bisher auch die Entwicklung der Wechselwirkung von Lebensgeschichte, Geschlecht und Religiosität in Kindheit und Jugend, die Gegenstand meiner Untersuchung von jungen Frauen im Alter zwischen 16 und 25 Jahren ist. Meine Forschung fragt danach, wie sich Religiosität bei weiblichen Jugendlichen darstellt, ob weibliche religiöse Entwicklung bzw. Sozialisation in Wechselbeziehung mit der Institution Kirche und ihren Sozialisationsformen steht und inwieweit religiöse Entwicklung und Sozialisation mit weiblicher Entwicklung und Sozialisation insgesamt korrelieren. Die derzeitige Hypothesenbildung geht in folgende Richtung: Geschlechtsspezifische Unterschiede werden von den Jugendlichen nicht immer reflektiert. Obwohl die Frauen in ihren Erzählungen Unterschiede beschreiben, verneinen sie z.T. Geschlechterdifferenzierungen in ihrer (religiösen) Sozialisation, wenn sie ausdrücklich gefragt werden. Geschlechtsspezifische Unterschiede in der Glaubensentwicklung werden v.a. von den jungen Frauen benannt, die mit Brüdern aufwuchsen. Die familiäre Situation wird prägender wahrgenommen

als koedukative Situationen in Schule oder Gemeinde. Die Untersuchung ist jedoch noch nicht abgeschlossen.[36]

5.3. Gottesbildentwicklung aus geschlechtsspezifischer Sicht

Ein weiterer Untersuchungsgegenstand religionspädagogischer Forschung ist die Entwicklung von Gottesvorstellungen. Folgende Ergebnisse lassen sich zusammenfassend aus geschlechtsspezifisch differenzierenden Untersuchungen zur kindlichen und jugendlichen Gottesbildentwicklung formulieren:[37] Mädchen bejahen die Frage nach der Existenz Gottes häufiger als Jungen und beschreiben Gott insgesamt positiver.[38] Jungen beschreiben eine Gottheit mit stark ausgeprägter rationaler und pragmatischer Ausrichtung auf das Leben der Menschen und der Welt insgesamt. Diese Eigenschaften eines als allwissend beschriebenen Gottes ermöglicht es den Jungen, Religion und Rationalität miteinander zu verbinden, wobei gefühlsbetonte Aspekte vernachlässigt werden. Der stets handelnde Gott bleibt in der Ferne, und das Gottesbild der Jungen ist männlich geprägt. In der Vorstellung der Mädchen ist Gott eher passiv und emotional nahe. Sie sehen die Beziehung zu Gott als eine Partnerbeziehung. Während das Gottesbild der Mädchen grundsätzlich männliche Züge hat, lässt sich bei ihnen eine Tendenz zu androgynen Vorstellungen beobachten, die jedoch nur zögernd thematisiert wird. Untersuchungen von gemalten Gottesbildern belegen geschlechtsspezifische Unterschiede in der Darstellung Gottes.[39] Insbesondere kleinere Mädchen malten Gott auch weiblich. Stephanie Klein beobachtete, dass Gott als Frau dargestellt wird (z.B. als Indianergöttin). Wenn Mädchen sich jedoch eindeutig auf ein christliches Gottesbild beziehen, ist eine weibliche Präsentation selten. Möglich ist, dies durch eine Spannung zwischen christlich-gesellschaftlich vermittelter Norm und inneren Bedürfnissen oder Erfahrungen zu erklären.[40] Werden die Bilder nach dem Kriterium anthropomorphe vs. symbolische Gottesdarstellung unterschieden, ergibt sich eine höhere Tendenz anthropomorpher Gottesbilder bei Jungen. Bei der Analyse gemalter Gottesbilder lässt sich aufzeigen, dass die Untersuchten große Mühe darauf verwenden, Gott in Abgrenzung von Menschen zu gestalten, auch wenn sie ihn anthropomorph (meist als Mann) malen, indem sie ihn z.B. mit einem Gewand darstellen, das sich von normaler Kleidung unterscheidet, oder indem sie auf bestimmte Attribute verzichten oder eine spezifisch religiöse Wortwahl treffen. Aufgrund dieser Beobachtung kritisiert Stephanie Klein die Unterscheidung zwischen anthropomorph und symbolisch, die häufig als Kriterium für die Entwicklungsreife von Gottesvorstellungen herangezogen wird, da die Vielschichtigkeit der Darstellungen nicht berücksichtigt wird.[41]

Eine Wechselwirkung zwischen geschlechtsspezifischen Vorstellungen der Gesellschaft und persönlichen religiösen Gottesbildern belegt auch eine

Untersuchung von Gottesvorstellungen, die 45- bis 60-jährige Frauen in kurzen Geschichten formulierten.[42]

Die Forschungslage besteht z. Zt. notwendigerweise aus Einzelbausteinen, und es bleibt weiterhin Forschungsaufgabe der Praktischen Theologie, die Zusammenhänge zwischen *gender* und Religiosität empirisch zu untersuchen.

6. Herausforderungen

Die Kategorie *gender* findet in der Theologie erst seit kurzem Beachtung. Dazu bemerkt Ursula King: „The study of women is still marginalized in the study of religion, and the comprehensive study of gender as a category with even larger connotations has hardly begun.“[43] Bisher fehlt weitgehend eine philosophisch-fundamentaltheologische Diskussion der Kategorie *gender* in theologischen Ansätzen, die nicht der feministischen Theologie zuzuordnen sind.[44] Die Herausforderungen der Rezeption der *gender*-Diskussion an die Theologie möchte ich kurz benennen.

6.1. Die Kategorie gender *und das christliche Menschen- und Gottesbild*

Eine Auseinandersetzung zwischen der Kategorie *gender* und dem christlichen Menschenbild ist m.E. aufgrund der abendländischen Geschichte unerlässlich. Damit ist bereits eine Problemanzeige gegeben: Letztlich geht es darum, eine über 2000-jährige Philosophie- und Theologietradition und ihre jeweiligen Begriffe von Geschlecht bzw. von Frau- und Mannsein einer kritischen Relektüre zu unterziehen. Dieses Unterfangen ist begrifflich und methodologisch nicht einfach und „gewinnt an Schärfe vor dem Hintergrund postmoderner Strömungen, die den Tod des abendländischen Subjekt(begriff)es proklamieren.“[45] Sowohl der Subjekt- als auch der Personbegriff sind jedoch wichtige Voraussetzungen, um von Gott als transzendentem Du zu sprechen. Neben der Schwierigkeit einer theologisch angemessenen Weiterführung des Personbegriffes liegt eine weitere Schwierigkeit darin, dass sich auch der theologische Feminismus auf unterschiedliche Konzepte bzw. Traditionen stützt: Hedwig Meyer-Wilmes konstatiert:

> „Innerhalb feministischer Diskussion geschieht also Gegensätzliches: Einerseits wird also das Subjektwerden (auch) für die Frauen eingeklagt, andererseits der Tod des (männlichen) Subjektes – genauer: der Subjektivität des Subjektes – proklamiert. Beide Forderungen werden innerhalb des Feminismus gleichzeitig erhoben. Angemessen feministisch lässt sich dieser Widerspruch

> nur als Frage nach der Differenz der Geschlechter verhandeln, d.h. als ein konzeptionelles Problem, dem sich sowohl der Gleichheitsfeminismus wie der gynozentrische Feminismus stellen muss.“[46]

Auch Positionen, die jeden Verweis auf Materialität ablehnen, sind aus christlicher Perspektive kritisch zu hinterfragen, da sie den Diskurs unter Ausschluss des Körpers führen wollen.[47] *Gender Studies* in der Theologie haben die Aufgabe zu prüfen, wie die Kategorie *gender* mit einem theologisch angemessenen Reden von Gott und Mensch korreliert werden kann und wie theologisches Reden von einengenden Geschlechtsrollenzuweisungen befreit werden kann.

6.2. *Die Kategorie* gender *und religiöse Sozialisationsprozesse*

Die oben beschriebenen Ergebnisse sind Bausteine für die Entwicklung einer Praktischen Theologie, welche die Kategorie *gender* berücksichtigt und sich auf die Praxis religionspädagogischen oder pastoralen Handelns auswirkt. Diese Erweiterung theologischer Theoriebildung ist notwendig, damit sowohl in der Theorie als auch in der Praxis Leitbilder religiöser Erziehung weitergegeben werden, die auf ihre impliziten Geschlechtsrollenbilder reflektieren und vorhandene Diskriminierungen zurückweisen.

7. Schlussbemerkung

Mit Hilfe der Kategorie *gender* werden Entwürfe der wissenschaftlichen Theologie ebenso wie praktisches Handeln der Kirchen dahingehend geprüft, ob es offene oder verdeckte Diskriminierungen aufgrund von Geschlecht gibt und wie diese entstanden sind. Die Rezeption der Kategorie *gender* in der Theologie kann zu einer verschärften Wahrnehmung derjenigen Strukturen in Gesellschaft und Kirche beitragen, die verhindern, dass die im Christentum grundsätzlich angelegte Gleichwertigkeit von Frau und Mann umfassende Realität ist. Geht die wissenschaftliche Theologie auf diese Herausforderung ein, kommt sie m.E. der Aussage aus dem Buch Genesis näher: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde; [...] als Mann und Frau schuf er sie.“

Anmerkungen

1 Die Darstellung dieser Spuren könnte Gegenstand eines eigenen Beitrags sein.

2 Regina Ammicht Quinn: *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 1999, S. 64.

3 Vgl. Helen Schüngel-Straumann/Elisabeth Gössmann: „Gottesebenbildlichkeit", in: Elisabeth Gössmann/ Elisabeth Moltmann-Wendel u.a.: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, S. 173-177; Helen Schüngel-Straumann: „Genesis 1-11", in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, S. 1-11. Elisabeth Gössmann: *Eva – Gottes Meisterwerk (*Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 2), München 2000, S. 11-44.

4 Ein Beispiel: *næp̱æš* ist im Hebräischen ursprünglich Nacken, Hals; aber auch Atem, Lebenshauch, Seele und dient zur Bezeichnung des mit dem Körper verbundenen Lebens. Der Mensch hat nicht *næp̱æš,* er ist *næp̱æš*. Fleisch, Seele, Geist sind nicht Bestandteile des Menschen, sondern Aspekte, unter denen er als eine Einheit gesehen wird. Die Übersetzung des Wortes mit dem griechischen *psyche* (Seele) bleibt daher ungenau und missverständlich, da der Mensch nach griechischer Auffassung aus zwei Teilen, dem Körper (Materie) und der Seele (Geist) besteht. Vgl. „næp̱æš, in: G. Johannes Botterweck: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Bd. 5. Stuttgart 1986, Spalte 531-555.

5 Schüngel-Straumann: „Genesis 1-11", S. 3.

6 Vgl. Schüngel-Straumann/ Gössmann: „Gottesebenbildlichkeit", S. 177.

7 Gössmann*: Eva – Gottes Meisterwerk*, S. 20.

8 Vgl. die Darstellungen von Dr. Lutz Sauerteig zur Medizingeschichte und Prof. Dr. Cornelia Klinger zur Philosophiegeschichte in dieser Vorlesungsreihe.

9 Zum Überblick über das Frauenbild in theologischen Entwürfen aus der Zeit des Frühchristentums bis zur Neuzeit vgl. Gössmann*: Eva – Gottes Meisterwerk*, S. 19-44.

10 „Aber inbezug auf etwas Sekundäres findet sich das Gottesbild im Mann, und inbezug auf dieses findet es sich nicht in der Frau. Denn der Mann ist das Prinzip der Frau und ihr Ziel, so wie Gott Prinzip und Ziel der gesamten Schöpfung ist." *Summa Theol. I*, qu. 93,4 ad 1; zit. n. ebd., S. 33.

11 Auf eine ausführliche Textauslegung muss verzichtet werden. Exegetische Forschungen haben nachgewiesen, dass die Rezeption dieser Erzählungen häufig sprachlich ungenau ist und dass die erzählerische Gattung und der geschichtliche Kontext nicht berücksichtigt wurden. Vgl. dazu z.B. die angegebenen Werke von Helen Schüngel-Straumann und Elisabeth Gössmann.

12 Elisabeth Gössmann: „Anthropologie", in: Gössmann/Moltmann-Wen-

del u.a.: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, S. 19.

13 Da der Begriff ‚feministisch' in Deutschland (im theologisch-kirchlichen Umfeld) häufig abwertend konnotiert ist, bleibt die Übersetzung ‚feminist theology' mit ‚feministische Theologie' missverständlich.

14 Vgl. Lucia Scherzberg: *Grundkurs Feministische Theologie*, Mainz 1995, S. 11-20; Hedwig Meyer-Wilmes: *Rebellion auf der Grenze*. *Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg 1990, S. 19-41. Obwohl die Entwicklung der feministischen Theologie ohne die Entwicklungen in den USA nicht denkbar ist, beschränke ich mich auf den europäischen Kontext.

15 Hedwig Meyer-Wilmes: „Feministische Theologie", in: *Lexikon für Theologie und Kirche,* Bd. 5, Freiburg 1995, Spalte 1225f. Leonore Siegele-Wenschkewitz hebt den Unterschied zwischen feministischer Theologie und Frauenforschung hervor. Frauenforschung kann, muss jedoch nicht unbedingt die Kategorie *gender* einschließen und wird z.T. als Gegenbegriff zur feministischen Theologie verwandt. Vgl. dies.: „Die Rezeption und Diskussion der Genus-Kategorie in der theologischen Wissenschaft", in: Hadumod Bußmann/Renate Hof (Hrsg.): *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, Stuttgart 1995, S. 60-112; S. 70 und S. 87f.

16 Catharina Halkes erscheint es unangemessen, das Verhältnis zur Institution Kirche als Gradmesser zu sehen: Es ist „durchaus nicht so, dass diejenigen, die Kirche und Christentum hinter sich lassen, daher allein schon radikal sind und dass diejenigen, die der Kirche treu bleiben, allein schon daher an Radikalität einbüßen." Zit. n. Meyer-Wilmes: *Rebellion auf der Grenze,* S. 96. Hedwig Meyer-Wilmes stellt die unterschiedlichen Entwürfe im Überblick vor. Ebd., S. 111.

17 Ebd., S. 42.

18 Elisabeth Gössmann (Hrsg.): *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung,* Sieben Bände, München 1985-1998. (Drei weitere Bände sind geplant).

19 Elisabeth Gössmann: „Anthropologie", S. 16.

20 Vgl. die Teildokumentation bei Gössmann (Hrsg.): *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung,* Bde. 1-4, München 1985-1998.

21 Zu den Grundlagen feministischer Exegese vgl. Marie-Theres Wacker: „Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen", in: Luise Schottroff/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker (Hrg.): *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen,* Darmstadt 1995, S. 3-79. Wacker zeigt in einem geschichtlichen Überblick, dass seit ca. hundert Jahren ein „exegetisch-wissenschaftliche(s) Interesse an weiblicher Wirklichkeit der biblischen Zeit" anzutreffen ist. Ebd., S. 9.

22 Elisabeth Schüssler Fiorenza: „Auf den Spuren der Weisheit – Weisheitstheologisches Urgestein", in: Verena Wodtke (Hrsg.): *Auf den Spuren der Weisheit. Sophia – Wegweiserin für ein neues Gottesbild,* Freiburg 1991, S. 37. Vgl. auch Silvia Schroer: „Das

Buch der Weisheit“, in: Schottroff/ Wacker: *Kompendium Feministische Bibelauslegung,* S. 441-449.

23 Eine ausführliche Bibliographie findet sich bei Anne Jensen/Maximilian Liebmann (Hrsg.): *Was verändert Feministische Theologie? Interdisziplinäres Symposion zur Frauenforschung* (Graz, Dezember 1999). Münster 2000, S. 208-212. Vgl. auch Monika Jakobs: *Frauen auf der Suche nach dem Göttlichen. Die Gottesfrage in der feministischen Theologie*, Münster 1993.

24 Zu b) und c) vgl. Margret Kraul/ Christoph Lüth: „Religion, Geschlechteranthropologie, Bildung“, in: dies. (Hrsg.): *Erziehung der Menschen-Geschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung,* Weinheim 1996, S. 7-22.

25 Dieses Defizit wird zunehmend gesehen. Friedrich Schweitzer stellt fest: „Zu den in Religionspädagogik und feministischer Theologie bislang wenig oder gar nicht gestellten Fragen gehört die nach geschlechtsspezifischen Ausprägungen von religiöser Entwicklung und Sozialisation.“ Vgl. ders.: „Religiöse Entwicklung und Sozialisation von Mädchen und Frauen. Auf der Suche nach empirischen Befunden und Erklärungsmodellen“, in: *Der Evangelische Erzieher*, 45. Jg. (1993), S. 411-421. Ebd. S. 411. Zum Forschungsstand vgl. das Themenheft „Religionspädagogik feministisch“ der *Religionspädagogischen Beiträge*, 43. Jg. (1999), Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-DozentInnen (mit weiterführender Bibliographie zur feministischen Religionspädagogik). Erschwerend kommt m.E. hinzu, dass humanwissenschaftliche Forschung allgemein und Frauen- bzw. Gender-Forschung Religion bzw. religiöse Sozialisation kaum thematisiert. Sicher gibt es verschiedene Gründe für diese human- oder sozialwissenschaftliche ‚Enthaltsamkeit‘ im Blick auf religiöse Fragestellungen. Eine Möglichkeit wäre, dass von der oben genannten Relationsvariante a) ausgegangen wird.

26 Irmtraud Götz von Olenhusen: „Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven“, in: *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart/Berlin/ Köln 1995, S. 9-21; Rebekka Habermas: „Weibliche Religiosität – oder: Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten“, in: Klaus Tenfelde/Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.): *Wege zur Geschichte des Bürgertums*. Göttingen 1994, S. 125-148; Lucian Hölscher: „‚Weibliche Religiosität‘ – Der Einfluss von Religion und Kirche auf die Religiosität von Frauen im 19. Jahrhundert“, in: Kraul/ Lüth (Hrsg.): *Erziehung der Menschen-Geschlechter*, S. 45-62.

27 Ebd., S. 56.

28 Ebd., S. 59.

29 Zum Forschungsüberblick vgl. Bernhard Grom: *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters*, Düsseldorf 2000, S. 281-288; Ingrid Lukatis/Regina Sommer/Christof Wolf (Hrsg.): *Re-*

ligion und Geschlechterverhältnis, Opladen 2000.

30 Paul M. Zulehner/Rainer Volz: *Männer im Aufbruch. Wie Deutschlands Männer sich selbst und wie Frauen sie sehen. Ein Forschungsbericht*, Ostfildern 1998. Diese Untersuchung ist eine der wenigen, welche Religiosität von Männern erforscht. Gründe für den Ausfall der religiösen Männerforschung könnten sein, dass die Untersuchung geschlechtsspezifischer Fragestellungen insgesamt weitgehend ausgeklammert wurde und Fragen der eigenen Geschlechtsrolle von Männern in Wissenschaft und Kirche bisher kaum thematisiert werden.

31 Kalevi Tamminen: *Religiöse Entwicklung in Kindheit und Jugend*, Frankfurt 1993.

32 Vgl. Helmut Fend: *Identitätsentwicklung in der Adoleszenz*, Bern 1991, S. 244-249.

33 Z.B. Ulrike Wagner-Rau: *Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen*, Gütersloh 1992; Monika Maaßen: *Biographie und Erfahrung. Ein feministisch-theologischer Beitrag zur Relevanz der Biographieforschung für die Wiedergewinnung der Kategorie Erfahrung*, Münster 1993; Stephanie Klein: *Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994; Ursula Silber: *Zwiespalt und Zugzwang. Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte*, Würzburg 1996; Regina Sommer: *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung*, Stuttgart/Berlin/Köln 1998; Gisela Matthiae: *Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Religiösen*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999; Kristina Augst: *Religion in der Lebenswelt junger Frauen aus sozialen Unterschichten*, Stuttgart/Berlin/Köln 2000.

34 Sommer: *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen*, S. 298f.

35 Ebd. Vgl. auch Klein: *Theologie und empirische Biographieforschung.* Am Beispiel einer fast 80-jährigen katholischen Frau wird eine altersspezifisch andere Gestalt von Lebensgeschichte und geschlechtsspezifischer Religiosität deutlich, nämlich Sticken als ein religiöser Vollzug.

36 Vgl. Angela Kaupp: „Hat Religiosität ein Geschlecht. Skizzierung eines Forschungsprojektes“, in: Werner Tzscheetzsch (Hrsg.): *Zwischen Exodus und Exil. Religionspädagogik in der Pluralität*, Ostfildern 2000, S. 101-107.

37 Zum Forschungsüberblick vgl. Grom: *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters*, S. 283-287. Nicht alle Untersuchungen differenzieren nach Geschlecht, und bei den vorliegenden Untersuchungen verhindern die Unterschiede in Fragestellung und methodischem Vorgehen einen zahlenmäßigen Vergleich der Ergebnisse.

38 Vgl. Tamminen: *Religiöse Entwicklung in Kindheit und Jugend*, S. 168-207.

39 Vgl. Helmut Hanisch: *Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen,* Stuttgart 1996.

40 Stephanie Klein: *Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt*, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, S. 171-173.

41 Ebd., S. 163-165.

42 Vgl. Matthiae: *Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen.*

43 Ursula King: *Religion and Gender*, Oxford UK/Cambridge USA 1995, S. 24.

44 Vgl. Andrea Günter: *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, S. 7. Günter geht hier nur auf die Frauenforschung ein; da jedoch eine explizite Männerforschung in der Theologie kaum zu finden ist, kann diese Aussage m.E. auch auf *Gender Studies* bezogen werden.

45 Meyer-Wilmes: *Rebellion auf der Grenze*, S. 122.

46 Ebd., S. 124.

47 Vgl. dazu kritisch Ammicht Quinn: *Körper – Religion – Sexualität*, S. 64.

Literatur

Botterweck, G. Johannes: „næpæš“, in: ders. (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 5, Stuttgart 1986, Spalte 531-555.

Ammicht Quinn, Regina: *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz 1999.

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

Becker, Sybille/Nord, Ilona: *Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995.

Fend, Helmut: *Identitätsentwicklung in der Adoleszenz*, Bern 1991.

Gössmann, Elisabeth (Hrsg.): *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*, Sieben Bände, München 1985 -1998.

Dies.: „Anthropologie“, in: Elisabeth Gössmann/Elisabeth Moltmann-Wendel u.a.: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh, S. 16-22.

Dies.: *Eva – Gottes Meisterwerk*, Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 2, München 2000.

Götz von Olenhusen, Irmtraud: „Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven“, in: dies.: *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, S. 9-21.

Grom, Bernhard: *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters*, Düsseldorf 2000.

Günter, Andrea: *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996.

Habermas, Rebekka: „Weibliche Religiosität – oder: Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten“, in: Klaus Tenfelde/Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.): *Wege zur Geschichte des Bürgertums*, Göttingen 1994, S. 125-148.

Hanisch, Helmut: *Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen*, Stuttgart 1996.

Hölscher, Lucian: „‚Weibliche Religiosität’ – Der Einfluss von Religion und Kirche auf die Religiosität von Frauen im 19. Jahrhundert“, in: Margret Kraul/Christoph Lüth (Hrsg.): *Erziehung der Menschen-Geschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung*, Weinheim 1996, S. 45-62.

Jakobs, Monika: *Frauen auf der Suche nach dem Göttlichen. Die Gottesfrage in der feministischen Theologie*, Münster 1993.

Jensen, Anne/Liebmann, Maximilian (Hrsg.): *Was verändert Feministische Theologie? Interdisziplinäres Symposion zur Frauenforschung*

(Graz, Dezember 1999), Münster 2000. (Mit Bibliographie zu feministischer Theologie).

Kaupp, Angela: „Hat Religiosität ein Geschlecht. Skizzierung eines Forschungsprojektes“, in: Werner Tzscheetzsch (Hrsg.): *Zwischen Exodus und Exil. Religionspädagogik in der Pluralität*, Ostfildern 2000, S. 101-107.

King, Ursula: *Religion and Gender*, Oxford UK/Cambridge USA 1995.

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

Dies.: *Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.

Kraul, Margret/Lüth, Christoph: „Religion, Geschlechteranthropologie, Bildung“, in: dies. (Hrsg.): *Erziehung der Menschen-Geschlechter*, S. 7-22.

Lehner-Hartmann, Andrea/Lehner, Erich: „Verstehens- und Deutungshilfen aus der Genderforschung für (religiöse) Erziehung und Bildung“, in: Hans-Ferdinand Angel (Hrsg.): *Tragfähigkeit der Religionspädagogik*, Graz/Wien/Köln 2000, S. 188-214.

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

Maaßen, Monika: *Biographie und Erfahrung. Ein feministisch-theologischer Beitrag zur Relevanz der Biographieforschung für die Wiedergewinnung der Kategorie Erfahrung*, Münster 1993.

Matthiae, Gisela: *Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Religiösen.* Stuttgart/Berlin/Köln 1999.

Meyer-Wilmes, Hedwig: „Feministische Theologie“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, Bd. 3, Freiburg 1995, Spalte 1225f.

Dies.: *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg 1990.

***Religionspädagogische Beiträge 43*, Jg. (1999):** Themenheft „Religionspädagogik feministisch“. Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-DozentInnen. (Mit Bibliographie zu feministischer Religionspädagogik).

Scherzberg, Lucia: *Grundkurs Feministische Theologie*, Mainz 1995.

Schroer, Silvia: „Das Buch der Weisheit“, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, S. 441-449.

Schüngel-Straumann, Helen/Gössmann, Elisabeth: „Gottesebenbildlichkeit“, in: Gössmann/Moltmann-Wendel u.a.: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, S. 173-181.

Schüngel-Straumann, Helen: „Genesis 1-11“, in: Schottroff/Wacker: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, S. 1-11.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: „Auf den Spuren der Weisheit – Weisheitstheologisches Urgestein“, in:

Verena Wodtke (Hrsg.): *Auf den Spuren der Weisheit. Sophia – Wegweiserin für ein neues Gottesbild*, Freiburg 1991, S. 24-40.

Schweitzer, Friedrich: „Religiöse Entwicklung und Sozialisation von Mädchen und Frauen. Auf der Suche nach empirischen Befunden und Erklärungsmodellen", in: *Der Evangelische Erzieher* 45. Jg. (1993), S. 411-421.

Siegele-Wenschkewitz, Leonore: „Die Rezeption und Diskussion der Genus-Kategorie in der theologischen Wissenschaft", in: Hadumod Bußmann/Renate Hof (Hrsg.): *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, Stuttgart 1995, S. 60-112.

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/Berlin/Köln 1998.

Tamminen, Kalevi: *Religiöse Entwicklung in Kindheit und Jugend*, Frankfurt 1993.

Wacker, Marie-Theres: „Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen", in: Luise Schottroff / Silvia Schroer / Marie-Theres Wacker: *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, S. 3-79.

Wagner-Rau, Ulrike: *Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen*, Gütersloh 1992.

Wuckelt, Agnes: „Gender als Konzept religionspädagogischen Handelns", in: *Katechetische Blätter* 123. Jg., 1998, S. 370-373.

Zulehner, Paul M./Volz, Rainer: *Männer im Aufbruch. Wie Deutschlands Männer sich selbst und wie Frauen sie sehen. Ein Forschungsbericht*, Ostfildern 1998.