

Friedrich Schweitzer

Religiöse Entwicklung und Sozialisation von Mädchen und Frauen

Auf der Suche nach empirischen Befunden und Erklärungsmodellen

Zu den in Religionspädagogik und feministischer Theologie bislang wenig oder gar nicht gestellten Fragen gehört die nach geschlechtsspezifischen Ausprägungen von religiöser Entwicklung und Sozialisation. Was Nicola Slee für England feststellt¹, gilt ähnlich auch für Deutschland (sowie für andere Länder, in deren Literatur ich vergeblich nach einschlägigen Forschungsergebnissen gesucht habe): Die *feministische Theologie* hat die Frage nach der Entstehung und Ausbildung sowohl der kritisierten als auch der von ihr selbst angestrebten religiösen Orientierungen (noch) nicht aufgenommen. Kindheit und Jugendalter werden nicht eigens betrachtet. Umgekehrt gehören Geschlechtsunterschiede nicht zu den Aspekten, an denen die *religionspädagogische Theoriebildung* ausgerichtet ist. Nach der allgemeinen Einführung der Koedukation schienen die bei pädagogischen Klassikern wie J.-J. Rousseau², aber auch noch bei konfessionellen Pädagoginnen

¹ Vgl. den Beitrag von N. Slee im vorliegenden Heft. – S. auch die Forschungsfragen bei M. Heizer, *Fragen zu weiblicher religiöser Sozialisation*. In: KatBl 113 (1988), 175–182, sowie H. Pissarek-Hudelist, *Feministische Theologie und Religionspädagogik*. In: JRP 6 (1990), 153–173, bes. 156f.

² J.-J. Rousseau, *Emile oder über die Erziehung*. Übers. v. L. Schmidts, Paderborn u.a. 1981, 409ff.; vgl. dazu F. Schweitzer, *Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage*, Gütersloh 1992, 124f. (Religiöse Erziehung der Mädchen).

des 20. Jahrhunderts (z. B. bei M. von Tiling³) zu findenden – zum Teil äußerst fragwürdigen – Überlegungen, welche (religiöse) Bildung Jungen und Mädchen jeweils angemessen sei, mehr oder weniger überflüssig geworden zu sein. Und schließlich wird die religiöse Dimension von der *Allgemeinen Pädagogik* ebenfalls ausgespart: Ähnlich wie in anderen Bereichen pädagogischer Forschung bleibt Religion auch bei den Untersuchungen zur geschlechtsspezifischen Sozialisation außer acht.

Die Forschungslücke, die aus dieser dreifachen Vernachlässigung geschlechtsspezifischer Unterschiede erwächst, ist aus mehreren praktischen und theoretischen Gründen zu beklagen. *Erstens* kann es ohne Bearbeitung entwicklungspsychologischer und sozialisationstheoretischer Aspekte nicht zu einem genaueren Verständnis der lebensgeschichtlichen und psychogenetischen Zusammenhänge kommen. Die Theorien der religiösen Sozialisation und Entwicklung bleiben in dieser Hinsicht undifferenziert, und die Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensgeschichte kann sich, was allgemeinere Zusammenhänge betrifft, nur auf Vermutungen oder alltags- und populärpsychologische Überzeugungen stützen. *Zweitens* wird sich eine religionspädagogische Praxis, die für geschlechtsspezifische Unterschiede sensibel sein und einseitig männliche Prägungen vermeiden will, ohne eine entsprechende Theorie schwerlich entwickeln können. *Drittens* könnte eine im weitesten Sinne empirische Untersuchung geschlechtsspezifischer Unterschiede beitragen zur Klärung der in der feministischen Theologie und ähnlich in der feministischen Pädagogik kontrovers diskutierten Frage nach den Zielen einer Erziehung, die Mädchen und Frauen nicht benachteiligt. Denn der entscheidende Punkt in dieser Kontroverse⁴ – welche Unterschiede zwischen Frauen und Männern es tatsächlich gibt, ob solche Unterschiede in geschlechtsspezifisch verschiedene Erziehungsstile münden sollen oder ob es im Kern um Gleichheit und Gleichberechtigung gehen muß – kann durch empirische Forschung zwar nicht allein, aber doch nur mit deren Hilfe entschieden werden. Empirische und hermeneutisch- oder ideologiekritisch-(feministisch-)theologische Zugänge könnten hier sinnvoll zusammenspielen.

Im vorliegenden Zusammenhang soll es auf die *religiöse* Entwicklung und Sozialisation ankommen. Deshalb bleiben andere Aspekte, die – wie etwa das Verhältnis zu Körper und Körperlichkeit – für die feministische Theologie bedeutsam sind und die

³ Vgl. dazu die (zum Teil sehr kritische) Darstellung von L.-L. Herkenrath, *Politik, Theologie und Erziehung. Untersuchungen zu Magdalene von Tilings Pädagogik*, (PF 50) Heidelberg 1972; s. auch F. Schweitzer, a.a.O. (Anm. 2), 312ff.

⁴ Dazu S. Heine, *Mann, Frau, Mensch. Gegensätzliche Weiblichkeitsbilder in der Moderne*. In: LM 31 (1992), H. 11, 498–500; dies., *Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen ²1989; J. Jacobi-Dittrich/H. Kelle, „Erziehung jenseits patriarchaler Leitbilder?“ *Probleme einer feministischen Erziehungswissenschaft*. In: *Feministische Studien* 6 (1988), 70–87. – Zur Bedeutung empirischer Verfahren für die Praktische Theologie vgl. auch J. A. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie*, Kampen/Weinheim 1990.

sich ebenfalls aus sozialisationstheoretischer Perspektive beleuchten ließen, im folgenden außer Betracht. Statt dessen konzentriere ich mich auf zwei Punkte: Zunächst frage ich, welches Bild die bislang nur spärlich vorhandenen empirischen Daten zur religiösen Entwicklung und Sozialisation von Mädchen und Frauen zu zeichnen erlauben. In einem weiteren Schritt will ich dann versuchen, Ansatzpunkte für eine künftige Forschung über genetische Zusammenhänge zu identifizieren.

1. Religiöse Entwicklung und Sozialisation von Mädchen und Frauen **– Auf der Suche nach empirischen Befunden**

Auf der Suche nach empirischen Befunden zur religiösen Sozialisation und Entwicklung von Mädchen und Frauen wende ich mich zunächst den einschlägigen Handbüchern zu. Das große, von M. P. Strommen 1971 herausgegebene Handbuch⁵ zur Forschung über religiöse Entwicklung belegt zunächst, daß die Kategorie Geschlecht bei dieser Forschungsrichtung nicht im Zentrum stand. Ein eigener Beitrag zu Fragen der geschlechtsspezifischen Sozialisation fehlt ganz. Mit Hilfe des Registers lassen sich (wenige) Belege für zwei Thesen finden, die bis heute in der Diskussion immer wieder genannt werden:

- Das Interesse an Religion und Kirche ist bei Mädchen und Frauen stärker ausgeprägt als bei Jungen und Männern (577, 609, 731).
- Das Gottesbild von Mädchen und Frauen unterscheidet sich von dem der Jungen und Männer. Die Gottesvorstellung bei männlichen Befragten weise eher mütterliche oder weibliche Züge auf, während sie bei weiblichen Befragten väterlich oder männlich ausfalle (663).

Erst 1990 ist dann (von K. E. Hyde) wieder eine ähnlich umfassende Zusammenschau empirischer Studien über Religion im Kindes- und Jugendalter veröffentlicht worden⁶. Auch Hyde fehlte offenbar noch das Material für ein eigenes Kapitel zu geschlechtsspezifischen Entwicklungsverläufen. Daran hat sich in den 20 Jahren seit Strommens Handbuch nichts geändert. Jedoch enthält Hydes Zusammenschau nun immerhin eine Reihe von (durch ein differenziertes Register erschlossenen) Hinweisen auf entsprechende empirische Ergebnisse sowie einen kleinen Abschnitt über Geschlechtsunterschiede (198–201). Das übergreifende Ergebnis zahlreicher Einzelstudien besteht auch jetzt darin, daß Frauen ein positiveres Verhältnis zu Religion haben. Das gilt sowohl für Religion im allgemeinen (145) als auch für religiöse Institutionen oder Autoritäten (230). Geschlechtsspezifische Unterschiede werden wiederum für das Gottesbild festgestellt: Eine ganze Reihe von Studien weist darauf hin, daß für das Gottesverständnis von Mädchen und Frauen nicht etwa die göttliche Allmacht oder Größe, sondern die *Beziehung* zu Gott zentral ist (78, 82, 87, 253). Ähnlich betonen Mädchen auch bei Jesus die persönliche Beziehung zu ihm, während Jungen in ihm eher den

⁵ M. P. Strommen, *Research on Religious Development. A Comprehensive Handbook*, New York 1971.

⁶ K. E. Hyde, *Religion in Childhood and Adolescence. A Comprehensive Review of the Research*, Birmingham/USA 1990.

Lehrer sehen (268f.). Allerdings stehen den differenziellen Befunden in fast allen Bereichen solche Untersuchungen gegenüber, die keine Unterschiede zwischen den Geschlechtern erbrachten. Insgesamt ist zu bedenken, daß es auch nach Hydes Überblick so gut wie keine Studien gibt, deren hauptsächliches Erkenntnisziel in der Aufdeckung geschlechtsspezifischer Unterschiede bestanden hätte. Weithin stellen die genannten Ergebnisse Nebenprodukte von Untersuchungen dar, die auf andere Fragen gerichtet waren.

Zu den wenigen größeren Studien aus neuerer Zeit, die die Variable Geschlecht bei den Ergebnissen zumindest konsequent ausweisen, gehört die auf jahrzehntelangen Untersuchungen beruhende finnische Darstellung von K. Tamminen⁷. Die Ergebnisse Tamminens belegen erneut die bereits genannten Beobachtungen hinsichtlich des stärker ausgeprägten religiösen Interesses der Mädchen (bei im übrigen auch geringerer Tendenz zu Kritik an theologisch-kirchlichen Lehren) sowie der Unterschiede im Gottesverständnis: Während Jungen sich mehr von Gottes Größe und Macht beeindruckt zeigen, stehe für Mädchen die sichere Geborgenheit bei Gott im Vordergrund (168–172). Dieser Unterschied spiegelt sich auch im Gebetsverständnis: Demnach neigen Jungen eher zu Bittgebeten und fragen nach deren feststellbarer Wirkung; Mädchen hingegen betonen das Gespräch mit Gott, das für sie im Gebet möglich werde (219, 231).

In älteren Untersuchungen aus den 60er und 70er Jahren ist das Gottesbild vor allem unter dem Aspekt betrachtet worden, welche Ausprägung es im Anschluß an Mutter- und Vaterbilder erfährt. Da auch hier Geschlechtsunterschiede auftreten (können), sollen diese Untersuchungen im vorliegenden Zusammenhang aufgegriffen werden.

In ihrer 1965 publizierten Studie, auf die sich auch der obengenannte Hinweis bei Strommen stützt, gelangen A. Godin/M. Hallez⁸ zu dem aus heutiger Sicht überraschenden Ergebnis, daß sich ein weibliches Gottesbild bei Männern und ein männliches Gottesbild bei Frauen finde (73). Weiterhin lasse sich die – vom Geschlecht allein nicht bestimmte – Tendenz beobachten, daß sich das Gottesbild vor allem an den von einem Kind bevorzugten Elternteil anlehne (74). – In einer Folgeuntersuchung von 1968 bestätigt J.-P. Deconchy⁹ „that the idea of God has a very strong relation with the mother-image, especially in the case of boys and . . . with the father-image in the case of girls“ (87). Besonders für die religiöse Entwicklung von Jungen (befragt wurden nur katholische Jungen) spiele die „Jungfrau Maria“ eine wichtige Rolle (91).

Stärker als diese noch vornehmlich an der *Alternative* zwischen dem Beitrag des Mutter- und des Vaterbildes zum Aufbau des Gottesbildes ausgerichteten Untersuchungen hat dann A. Vergote¹⁰ herausgestellt, daß immer *beide* Elternbilder in das

⁷ K. Tamminen, *Religious Development in Childhood and Youth. An Empirical Study*, Helsinki 1991.

⁸ A. Godin/M. Hallez, *Parental Images and Divine Paternity*. In: A. Godin (Hg.), *From Religious Experience to a Religious Attitude*, Chicago 1965, 65–96.

⁹ J.-P. Deconchy, *God and the Parental Images. The Masculine and the Feminine in Religious Free Associations*. In: A. Godin (Hg.), *From Cry to Word. Contributions towards a Psychology of Prayer*, Brussels 1968, 85–94.

¹⁰ A. Vergote, *Overview and Theoretical Perspective*. In: ders./A. Tamayo (Hg.), *The Parental Figures and the Representation of God. A Psychological and Cross-Cultural Study*, Paris/New York 1981, 185–225.

Gottesbild eingehen. Entscheidend sei, daß mütterliche und väterliche Züge dabei so integriert werden, daß sie in Spannung miteinander bleiben (206). – Ähnlich beobachtet später die Psychoanalytikerin A.-M. Rizzuto, daß das Gottesbild nicht auf der Basis nur *einer* elterlichen Imago gebildet wird: „no patient formed his God representation from only one parental imago“¹¹.

Besondere Beachtung verdient schließlich die Studie von D. Heller¹², die ein eigenes Kapitel über geschlechtsspezifische Aspekte in der Gottesvorstellung von Kindern enthält (57–75).

Die von Heller befragten *Jungen* beschreiben eine Gottheit mit „stark ausgeprägter rationaler und pragmatischer Ausrichtung auf das Leben der Menschen und der Welt insgesamt“ (57). Gott sei dabei allwissend. Seine Rationalität harmoniere mit der Wissenschaft, so daß Religion und Rationalität sich miteinander verbinden, und zwar auf Kosten eines gefühlsbetonten Verhältnisses zum Heiligen. – Für die Jungen sei Gott stets handelnd. Seine Ziele setzt er auf allen Ebenen durch. Zugleich bleibt Gott aber in der Ferne (61). – Die Vorstellung, daß Gott weiblich sein könnte, mache den Jungen angst (65). Ihr Gottesbild sei männlich geprägt.

Für die *Mädchen* hingegen, die Heller interviewt hat, steht Gott der Kunst und der Ästhetik nahe (66). Musik, Tanz und Kunst gehören für sie zu Gott. In der Vorstellung der Mädchen ist Gott eher passiv. Gott steht ihnen emotional nahe. Die Mädchen sehen die Beziehung zu Gott als eine Partnerbeziehung (71). – Auch für die Mädchen besitze das Gottesbild männliche Züge. Zugleich lasse sich aber eine Tendenz zu androgynen Vorstellungen beobachten, von denen die Mädchen selbst aber nur zögernd sprechen (73). Heller vermutet, daß beide Geschlechter zu androgynen Vorstellungen neigen, dies jedoch ambivalent erfahren (74).

Diese freilich noch sehr vorläufigen Ergebnisse werfen Fragen auf, die für feministische Theologie und Religionspädagogik gleichermaßen bedeutsam sind:

– Woraus erwächst das stärkere religiöse Interesse bei Mädchen und Frauen? Wie verhält sich dieses Interesse zu der vielfach beklagten Distanz der kirchlichen Religion gegenüber den Erfahrungen von Frauen?

– Woher kommen die Unterschiede in den Gottesvorstellungen von Mädchen und Jungen? Welche (Sozialisations-)Erfahrungen schlagen sich hier nieder?

– Was bedeutet die mehrfach beobachtete *Mischung* mütterlicher und väterlicher oder weiblicher und männlicher Züge im Gottesbild für die Auswahl heute in Schule und Gemeinde darzubietender Vorstellungen? Liegt das Ziel, wie von manchen gefordert wird, in der stärkeren Ausdifferenzierung weiblicher und männlicher Gottesbilder? Liegt es, wie andere sagen, bei androgynen Vorstellungen, oder ist vielmehr der von Vergote formulierten religionspsychologischen These zu folgen, daß es um die notwendig spannungsvolle Integration beider Dimensionen gehen muß?

Bei den hier zusammengetragenen Daten handelt es sich noch um statische Bilder und keineswegs um prozeßbezogene Beschreibungen oder gar um Erklärungen weiblicher Entwicklung und Sozialisation. Nach solchen Deutungsmöglichkeiten muß deshalb in einem zweiten Schritt noch eigens gefragt werden.

¹¹ A.-M. Rizzuto, *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*, Chicago/London 1979.

¹² D. Heller, *The Children's God*, Chicago/London 1986.

2. Perspektiven zur Deutung der religiösen Entwicklung und Sozialisation von Mädchen und Frauen

Auch wenn das im letzten Abschnitt zusammengefaßte Material noch spärlich ist, wirft es doch die Frage nach der Entstehung von Unterschieden in der religiösen Entwicklung und Sozialisation auf. Gegenwärtig sind hierzu allerdings nur erste hypothetische Aussagen möglich. Dennoch – und gerade deshalb – scheint es mir sinnvoll, die verfügbaren psychologischen und soziologischen Theorien auf mögliche Erklärungsansätze hin abzuklopfen. Solche Ansatzpunkte sollen im folgenden gesucht werden, nicht zuletzt, um damit künftige Untersuchungen anzuregen. Methodisch bewege ich mich dabei im Rahmen eines *mehrperspektivischen* Verständnisses, das – im bewußt weit gesteckten Horizont von *Lebensgeschichte* – sowohl sozialisationstheoretische als auch entwicklungspsychologische, psychoanalytische und kognitionspsychologische Aspekte zu berücksichtigen erlaubt¹³.

Aus der *Psychoanalyse*, auf die ich hier zuerst eingehen möchte, kommt der bislang für die Religionspsychologie noch kaum beachtete Hinweis, daß die psychosoziale Entwicklung an eben den Punkten, die psychoanalytisch als Knotenpunkte der religiösen Entwicklung gelten, bei Mädchen anders verläuft als bei Jungen. Sofern psychoanalytisch ein nicht auflösender Zusammenhang zwischen psychosozialer und religiöser Entwicklung besteht, ist daher anzunehmen, daß auch die religiöse Entwicklung der Mädchen sich von der der Jungen unterscheidet. Der wichtigste Unterschied kann dabei in dem für die weibliche Entwicklung bedeutsameren Aspekt der Beziehungen gesehen werden, der auch mit Begriffen wie Verbundenheit, Bezogenheit, Bindung usw. beschrieben wird. Diese These soll nun etwas genauer erläutert werden.

Nach psychoanalytischem Verständnis, wie es weithin auch in der Religionspädagogik rezipiert worden ist¹⁴, kann im Kindes- und Jugendalter von drei für die religiöse Entwicklung besonders bedeutsamen Etappen oder Stufen ausgegangen werden:

Erstens wird der Beginn der religiösen Entwicklung inzwischen – anders als noch bei S. Freud – schon in der *frühesten Kindheit* gesehen, nämlich im Zusammenhang der kindlichen Vertrauensbildung (E. H. Erikson) und der narzißtischen Einheitserfahrung bzw. korrespondierenden Allmachtsphantasien (H. Kohut, A.-M. Rizzuto). Psychoanalytisch ist Gott das „Erbe“ des frühkindlichen „verlorenen Paradieses“ (H. Müller-Pozzi). – Zweitens gilt die bereits von Freud als ödipale Phase hervorgehobene *mittlere Kindheit*, in der sich das Gewissen als innere Instanz herausbildet und die Elternbilder sich von den Gottesbildern zu unterscheiden beginnen, als eine zentrale Phase der religiösen Entwicklung. In vieler Hinsicht scheint sich in dieser Zeit zu entscheiden, ob die Gottesbeziehung einen Menschen befreien kann oder ob sie ihn etwa mit Drohungen und Strafängsten einengt. – Und drittens ist es dann die sich in der *Adoleszenz* vollziehende Identitätsbildung, die für die religiöse Entwicklung bedeutsam

¹³ Vgl. F. Schweitzer, *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung im Kindes- und Jugendalter*, München 21991.

¹⁴ S. den Überblick (auch mit ausführlichen Literaturhinweisen) in meiner Schrift (Anm. 13), 60ff.

wird: Identität ist in dieser Sicht angewiesen auf eine sinnhafte Deutung von Welt und Geschichte, wie sie in besonderer Weise von der Religion gegeben werden kann.

In der Psychoanalyse wird schon seit langem davon ausgegangen, daß die psychosoziale Entwicklung an allen diesen Punkten in geschlechtsspezifisch verschiedener Weise beschrieben werden muß¹⁵: Die frühkindliche Entwicklung von Mädchen stehe im Zeichen einer längeren Einheitserfahrung mit der Mutter, während sich Jungen schon früher als getrennte Gegenüber erfahren. Die ödipale Zeit verlaufe bei Jungen krisenhafter und vor allem mit der Folge einer nachhaltigeren Verdrängung der ödipalen Strebungen. Aufgrund der unterschiedlichen präödipalen und ödipalen Erfahrungen werde auch die Adoleszenz von Jungen und Mädchen mit ungleichen Voraussetzungen erreicht. Durchweg spiele die Beziehung zur Mutter für Mädchen eine weit größere Rolle als für Jungen, was dann in der Adoleszenz zu entsprechenden Ablösungsproblemen führe. Schließlich kommt dazu die Identitätsbildung selbst, die ja stets die Identität als Frau oder Mann betrifft.

Zusammengenommen führen diese beiden Gedankenstränge zur religiösen Entwicklung einerseits und zum geschlechtsspezifischen Verlauf der psychosozialen Entwicklung andererseits zu der Frage, ob die offenbar gerade an den Knotenpunkten der religiösen Entwicklung geschlechtsspezifisch variierenden Erfahrungen ohne Einfluß auf die sich herausbildenden religiösen Vorstellungen bleiben können¹⁶. Es wäre jedenfalls plausibel, die – den vorliegenden Daten zufolge bei Mädchen u.a. beim Gottesbild stärker ausgeprägte – Beziehungsthematik auf das für die weibliche Entwicklung

¹⁵ Stellvertretend genannt sei P. Blos, *Adoleszenz. Eine psychoanalytische Interpretation*, Stuttgart 1973, dessen für geschlechtsspezifische Verläufe sensible Darstellung heute nicht die gebührende Aufmerksamkeit erfährt. Schon 1962 (engl. Ausgabe) schrieb Blos (1973, 28f.): „Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß die biologischen Vorgänge der Pubertät das Problem der Maskulinität und Femininität in ihre Endstellung oder zu einem endgültigen Kompromiß bringen . . . Will man also die Libido- und Aggressionsverschiebungen und die Ich-Veränderungen während der Adoleszenz verstehen, so muß man die Entwicklung der Maskulinität und Femininität durch die verschiedenen Stadien der psychosexuellen Entwicklung hindurch verfolgen und den Einfluß dieser Entwicklung auf das Ich untersuchen. Dies soll hier geschehen und zwar mit besonderer Betonung der Verschiedenheit der Wege, die Jungen und Mädchen zur Bildung ihrer jeweiligen Maskulinität oder Femininität einschlagen. Es wird versucht werden, irreführende Verallgemeinerungen zu vermeiden und immer die folgende Bemerkung Freuds (1931) im Auge zu behalten: ‚Alle Erwartungen eines glatten Parallelismus zwischen männlicher und weiblicher Sexualität haben wir ja längst aufgegeben.‘“ – Bereits damals berief sich Blos also auf diese heute wieder vielzitierte Aussage Freuds (s. etwa C. Olivier, *Jokastes Kinder. Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter*, München 1991). – Neben der Arbeit Oliviers wird heute besonders die Darstellung bei N. Chodorow (*Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter*, München 1985) rezipiert, auf die ich mich im folgenden ebenfalls stütze.

¹⁶ Es ist das große Verdienst von U. Wagner-Rau (*Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen*, Gütersloh 1992), diese – an sich naheliegende – Frage aufgegriffen zu haben (vgl. dazu auch meine Rezension im vorl. Heft).

bestimmende Verhältnis zur Mutter zurückzuführen. Wenn die These A.-M. Rizzutos zutrifft, daß in der Ausbildung des Gottesbildes die frühkindlichen (präödipalen) Erfahrungen, die Eigenschaften der Eltern sowie die (immer auch schwierigen) Beziehungen zu beiden Eltern mit weiteren persönlichen, kulturellen, religiösen und intellektuellen Faktoren zusammenfließen¹⁷, dann würde die im Gottesbild der Mädchen aufscheinende *Beziehungsthematik*¹⁸ der mit der Mutter erfahrenen Beziehungsdynamik entsprechen. Als sensible, weil für die Entwicklung entscheidenden Zeiten wären dabei die früheste Kindheit, die ödipale Phase etwa zwischen dem vierten und sechsten Lebensjahr sowie die Adoleszenz – sowohl mit dem Wiederaufleben frühkindlicher Problemstellungen als auch der geschlechtsbezogenen Identitätsbildung – anzusehen.

Wie oben bereits erwähnt, betont auch die Psychoanalytikerin Rizzuto, daß Erfahrungen mit *beiden* Eltern in das Gottesbild eingehen. Für die weibliche Entwicklung ist so gesehen nicht einfach mit einem weiblichen, sondern mit einem sowohl weiblich als auch männlich bestimmten Gottesbild zu rechnen – wie es die im letzten Abschnitt referierten empirischen Ergebnisse ebenfalls erwarten lassen. Es scheint mir daher von den psychologischen Befunden her unwahrscheinlich, daß von der im Anschluß an N. Chodorow u.a. im Blick auf die Beziehungsthematik beschriebenen weiblichen Entwicklung Schlüsse auf die Notwendigkeit weiblicher Gottes- oder von Göttinnenbildern möglich wären¹⁹.

Die *kognitionspsychologische* Sichtweise fügt der psychoanalytischen Betrachtung besonders an zwei Punkten wichtige Erweiterungen hinzu. *Zum einen* verweist sie auf die Frage, ab welchem Punkt in der Entwicklung Kinder auch eine bewußt verfügbare Geschlechts(rollen)identität besitzen und wie sich diese dann weiter entwickelt. Nach L. Kohlbergs Beobachtungen²⁰ verfügen Kinder ab etwa dem Alter von fünf Jahren über eine kognitiv repräsentierte Geschlechtsidentität. Weiteren Untersuchungen²¹ zufolge ist diese Identität zunächst besonders starr – u.a. mit der Folge, daß in der Kindheit eine Neigung zu geschlechtsbezogenen Stereotypen festzustellen ist. Erst im Jugendalter lösen sich die festen Zuschreibungen (möglicherweise) wieder auf.

¹⁷ Rizzuto, a.a.O. (Anm. 11), 45.

¹⁸ In der neueren feministischen Psychologie ist dieser Aspekt überhaupt zentral; vgl. J. Baker Miller, *Die Stärke weiblicher Schwäche. Zu einem neuen Verständnis der Frau*, Frankfurt/M. 1979; C. Gilligan, *Die andere Stimme, Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München 1984; Chodorow, a.a.O. (Anm. 15); Olivier, a.a.O. (Anm. 15); M. Belenky u.a., *Women's Ways of Knowing. The Development of Self, Voice and Mind*, New York 1986.

¹⁹ Dieses Mißverständnis legen die Ausführungen von Wagner-Rau nahe, vgl. a.a.O. (Anm. 16), 142, 144f., 168.

²⁰ L. Kohlberg, *Analyse der Geschlechtsrollen – Konzepte und Attitüden bei Kindern unter dem Aspekt der kognitiven Entwicklung*. In: ders., *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes. Drei Aufsätze*, Frankfurt/M. 1974, 334–471, bes. 344f.; zur Diskussion H. Bilden, *Geschlechtsspezifische Sozialisation*. In: K. Hurrelmann/D. Ulich (Hg.), *Handbuch der Sozialisationsforschung*. Weinheim/Basel 1980, 777–812, bes. 794ff.

²¹ Vgl. Bilden, a.a.O. (Anm. 20), 795f.

Für die religiöse Entwicklung schließen sich daran zwei bislang noch nicht bearbeitete Fragen an: Was bedeutet es, daß die Ausbildung eines vom Elternbild unterschiedenen Gottesbildes zeitlich mit dem Erwerb einer bewußten Geschlechtsidentität zusammenfällt? Und: Welche Folgen ergeben sich daraus, daß die von Kindern – etwa zwischen dem sechsten und zwölften Lebensjahr – nun auch unter Aufnahme der religiösen Tradition ausgeformten Weltbilder²² in der Phase der kindlichen Geschlechtsstereotypen zustande kommen?

Zum anderen bringt die kognitive Entwicklungspsychologie die Bedeutung des späteren Jugendalters bzw. des jungen Erwachsenenalters in den Blick. In J. Fowlers Theorie der Glaubensentwicklung²³ geht es dabei um den Übergang vom synthetisch-konventionellen zu einem individuierend-reflektierenden Glauben. Diesen Übergang hatte Fowler in seiner für beide Geschlechter Geltung beanspruchenden Theorie so beschrieben, daß er von einer stärkeren Individuation und einem Heraustreten aus Bindungen an Gruppen, Gemeinschaften oder Gemeinden abhängig sei. Aufgrund der Arbeiten von C. Gilligan und vor allem von M. F. Belenky u.a.²⁴ stellt Fowler nunmehr selbstkritisch die Frage, ob seine Theorie an dieser Stelle einseitig dem männlichen Muster von Entwicklung als Ablösung und Autonomie auf Kosten von Beziehung und Verbundenheit gefolgt sei²⁵:

„Auf der einen Seite ist da die ‚separative‘ Variante – die Entwicklung von reflektierendem und kritischem Bewußtsein und der Überprüfung des eigenen Erkennens durch Objektivierung des Erkannten und die eigene Distanzierung von den eigenen emotionalen Verwicklungen in dieses Erkannte. Dieser Stil korrespondiert mit der Cartesischen Subjekt-Objekt-Unterscheidung und mit den Aufklärungsidealen von objektiver Rationalität. Auf der anderen Seite identifizieren Belenky und ihre Mitautorinnen eine Bewegung in Richtung auf dieses prozedurale Erkennen, die durch einen Stil gekennzeichnet ist, den sie ‚verbindendes‘ Erkennen nennen. Dies ist ein Erkennen ‚in Beziehung‘ – ein Erkennen, das voranschreitet in Richtung auf Selbstbewußtheit und kritische Reflexion durch und auf dem Wege der Partizipation, Beziehung und Disziplinierung der Subjektivität durch Dialog und Reflexion. Meine Annahme ist, daß wir in der Beschreibung der Bewegung von der synthetisch-konventionellen zur individuierend-reflektierenden Glaubensstufe den ‚separativen‘ Stil kritischer Reflexion und Differenzierung herausgestellt und das ‚verbindende‘ Muster unterdrückt haben. Indem wir dieses nicht voll entwickelt haben, haben wir vermutlich einige unserer weiblichen Probandinnen mißverstanden und vielleicht ebenso einige unserer männlichen Probanden.“

Das entwicklungspsychologische Bild, das von Psychoanalyse und Kognitionspsychologie gezeichnet wird, darf keinesfalls so verstanden werden, als handelte es sich hier um einen endogenen Reifungsvorgang, in dem ein in der Natur von Frauen (oder Männern) angelegtes Wesen zur Entfaltung kommt. Vielmehr müssen die angesprochenen Entwicklungsverläufe stets

²² Vgl. vom Verf.: *Bilder zwischen Angst und Hoffnung. Religiöse Vorstellungen in der Kindheit*. In: L. Duncker u.a. (Hg.), *Kindliche Phantasien und ästhetische Erfahrungen. Wirklichkeiten zwischen Ich und Welt*. Langenau-Ulm 1990, 79–94.

²³ J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 1991.

²⁴ S. Anm. 18.

²⁵ Fowler, a.a.O. (Anm. 23), Vorwort zur deutschen Ausgabe (19).

im Rahmen des gesellschaftlich bedingten *Sozialisationsprozesses* gesehen werden. Deshalb ist durchweg zu fragen, welche sozialen Einflüsse sich in den beschriebenen geschlechtsspezifischen Entwicklungsverläufen widerspiegeln – in Form von Rollenzuschreibungen, Erwartungen und Projektionen, von gesellschaftlichen Konstruktionen und Aufgabenverteilungen, von Erziehungsformen und Lerninhalten usw. Allerdings ist dann auch umgekehrt zu bedenken, daß gesellschaftliche Einflüsse nur in dem Maße und in der Gestalt wirksam werden, wie sie von Kindern und Jugendlichen aufgenommen werden. Auch geschlechtsspezifische Sozialisationsforschung sollte nicht dem objektivistischen Mißverständnis aufsitzen, das für die frühe Sozialisationsforschung mit ihren direkten Schlüssen von der Umwelt auf die Prägung von Menschen noch bezeichnend war. Heute wird zu Recht fast durchweg von einem „produktiv realitätverarbeitenden Subjekt“ ausgegangen²⁶.

Wenn sich zum Beispiel ein besonderes Interesse feministisch-pädagogischer Untersuchungen auf Schulbücher gerichtet hat²⁷, so ist auch hier zu beachten, daß es nicht nur darauf ankommt, was in den Büchern steht, sondern was auf welche Weise von Mädchen und Jungen in der Schule *rezipiert* wird²⁸. Und in solche Rezeptionsprozesse gehen stets auch entwicklungsbedingte Voraussetzungen ein.

Schluß

Die Bearbeitung der hier aufgeworfenen Fragen bildet nicht nur eine wichtige Voraussetzung für die lebensgeschichtliche Selbstreflexion von Frauen und Männern – sie stellt vielmehr zugleich eine Bedingung für begründete pädagogische Perspektiven dar. Gewiß kann die Religionspädagogik nicht einfach der sozialwissenschaftlich-empirischen Forschung unterstellt, sondern muß im sachlich und methodisch weiteren theologischen und pädagogischen Zusammenhang betrieben werden. Eine lebensgeschichtliche oder genetische Betrachtung von auf Religion bezogenen Geschlechtsunterschieden kann der Religionspädagogik jedoch wichtige Impulse geben für ein Handeln, das geschlechtsspezifisch verschieden ausgeprägten Lern- und Entwicklungsbedürfnissen gerecht wird.

Schon die bislang vorliegenden Untersuchungsergebnisse lassen erkennen, daß die geschlechtsspezifischen Merkmale der religiösen Sozialisation und Entwicklung nicht isoliert betrachtet werden dürfen. Offenbar sind beide, religiöse Sozialisation und Entwicklung, eng mit dem *Gesamtprozeß der psychosozialen Herausbildung von Persönlichkeit* verbunden. Deshalb wird sich eine religionspädagogische Antwort auf die Herausforderungen

²⁶ S. K. Hurrelmann, *Einführung in die Sozialisationstheorie. Über den Zusammenhang von Sozialstruktur und Persönlichkeit*, Weinheim/Basel 1986, bes. 62ff.

²⁷ Vgl. den Beitrag von A. Pithan im vorl. Heft, in dem das Fehlen von Untersuchungen zur Rezeption konstatiert wird.

²⁸ So zu Recht M. Dahrendorf, *Literarische Rezeption bei Kindern und Jugendlichen – insbesondere Mädchen*. In: W. Grossmann/B. Naumann (Hg.), *Frauen- und Mädchenrollen in Kinder- und Schulbüchern*, Frankfurt/M. 1987, 27–39.

durch Frauenfragen auch nicht auf religiöse Inhalte begrenzen können, sondern wird sich auf den Entwicklungs- und Sozialisationsprozeß im ganzen richten müssen²⁹.

²⁹ Das gilt selbst bei der Gottesfrage bzw. der Vermittlung und Ausbildung von Gottesbildern; vgl. meinen Beitrag: *Mutter und Vater: Wandel der Elternrolle und die Entwicklung des Gottesbildes im Kindesalter*. In: *KatBl* 1993 (im Druck).